

مفهوم الإشراق ومصادره الشرقية القديمة (دراسة تاريخية تحليلية)

مصطفى محمد قصببات (*)
كلية الآداب - جامعة مصراتة

ملخص:

الفلسفة الإشرافية هي أحد المذاهب الفلسفية الروحية التي تضرب بجذورها في عمق التاريخ، وتتسع في رقعة جغرافية واسعة من العالم، فتعكس عدداً من الثقافات والحضارات الإنسانية، وتؤكد على تلاحمها، واتصالها، وتأثيرها في بعضها البعض. يتناول هذا البحث معنى الإشراق لغةً واصطلاحاً، كما يتناول المنهج الإشرافي وطبيعته، وكذلك يتناول الصلة بين الإشراق والتصوف، حيث أنه توجد روابط شديدة بينهما أشد ما هي بين الإشراق والفلسفة النظرية، وقد بينا أهم ما يلتقي فيه الإشرافيون والصوفيون. وحيث أن النزعة الإشرافية تمتد بجذورها في عمق التاريخ رأينا أن نبين أثر الفلسفة الشرقية القديمة على هذه النزعة، حيث تمثل أصولاً لها، فبيننا التأثير بالفكر الصيني، وكان المذهب النظري "للاو تسي" والمتمثل في الطاوية أو التاوية Taoism أنموذجاً لذلك، كما عرجنا على الفكر الهندي، الذي تمثل في البراهمانية، حيث تؤكد على العودة إلى الذات والغوص في أعماقها، كما لم نغفل الحديث عن البوذية بوصفها طريقة في مواجهة الحياة والوصول إلى المطلق والاتصال بالذات العليا.

الكلمات المفتاحية: النزعة الإشرافية، المعرفة الإشرافية، الإشراق والتصوف، الذوق الصوفي، الحكمة، البصيرة، الإلهام.

* للتواصل مع الباحث: m.gusaibat@art.misuratau.edu.ly

مقدمة:

إن النزعة الإشراقية هي تيار فكري كبير يمتد جغرافياً من الشواطئ الشرقية للبحر المتوسط حتى بلاد الصين، وهذه النزعة لم تنتظم في مذهب فلسفي مستقل له مبادئه وطرقه وغاياته ووسائل تعبيره، وقد أسهم في تأسيس هذا النوع من التفكير فلاسفة كثر، لعل أهمهم الفلاسفة اليونان من أمثال فيثاغورث (570-495 ق.م) وأنباذقليس (490-430 ق.م) وأفلاطون (427-347 ق.م)، فضلاً عن فلاسفة الشرق مثل زرادشت (628 ق.م-551 ق.م) وماني (276-200م) وغيرهما، كما أن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة متمثلة بشخص أفلوطين بشكل خاص قد استطاعت استيعاب تلك الروحانية الشرقية وإخضاعها للمنطق اليوناني، حتى أصبحت تلك الفلسفة الروحية قريبة من الفلسفة العقلية بنفس القدر في قربها من الدين والتصوف، وقد ظل بعض الإشراقيين يصرون على تمييز الإشراق من الفلسفة النظرية من البداية إلى النهاية، كما أنهم نظروا إلى المنطق على أنه ليس أداة لاكتشاف الحقائق الروحية النورانية، بل أنه فقط أداة تنظيمية تساعدنا على التعبير عن تلك الحقائق التي ندركها بالإشراق، وهذا ما جعل الإشراقيين ينظرون إلى الفلسفة برمتها على أنها مجرد مدخل إلى عالم التأمل والاختبار الروحي، والحق إن الإشراقية لم تكن سوى الصورة الأخيرة التي آل إليها مذهب أفلاطون بعد تطوره التاريخي الطويل، حيث تفاعلت معه عناصر متعددة وامتزجت به تيارات فلسفية مختلفة، بل وأكثر من هذا، فإننا نجد الفلسفة الإسلامية منذ نشأتها تقوم على دعائم أفلاطونية عميقة الجذور، كما يمكن القول إنه بين الإشراق والتصوف روابط أشد من تلك التي بين الإشراق والفلسفة النظرية، خاصة الفلسفة المشائية، وإن ظلت هناك فروق بينهما.

في هذه الدراسة سوف نسلط الضوء على كل ما تقدم لنبيين المفهوم العام للإشراق، ونصل بعد هذا إلى المصادر القديمة التي نبع منها، وسيكون ذلك في مبحثين، حيث يتناول المبحث الأول ما يتعلق بالمفهوم، أما الثاني يتناول المصادر الشرقية القديمة، وكل هذا سيكون من خلال النقاط التالية:

أولاً: معنى الإشراق لغة واصطلاحاً.

ثانياً: المنهج الإشراقي.

ثالثاً: طبيعة الإشراق.

رابعاً: الصلة بين الإشراق والتصوف.

خامساً: التأثير بالفكر الصيني.

سادساً: التأثير بالفكر الهندي.

أهمية البحث وأسباب اختياره:

تكمن أهمية دراسة مفهوم الإشراق كون هذا النوع من الفلاسفة أو التدين يمتد في أعماق التاريخ ويتسع في رقعة جغرافية واسعة من العالم -كما أشرنا في بداية المقدمة- مما يعكس عديد من الثقافات والحضارات الإنسانية ويؤكد على تلاحمها واتصالها وتأثيرها في بعضها البعض، وهذا ما دفعنا إلى اختيار هذا الموضوع ومحاولة تسليط الضوء عليه، خاصة ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى مثل هذا النوع من الأفكار التي تهتم بالجانب الروحي في الإنسان، بعد أن طغت الحضارة المادية على الحياة الإنسانية.

منهجية البحث:

لقد اقتضت المنهجية العلمية في هذا البحث أن نعتمد على المنهج التاريخي والتحليلي، محاولة منا للإحاطة بالمفهوم الحقيقي للإشراق عند معظم الفلاسفة والمفكرين في عديد من الحضارات، خاصة حضارات الشرق القديم التي هي المنبع الأول لهذا النوع من الفلاسفة، لنصل إلى خاتمة توضح أهم النقاط التي يمكن استخلاصها.

معنى الإشراق لغة واصطلاحاً ومنهجه وطبيعته وصلته بالتصوف

أولاً: معنى الإشراق لغة واصطلاحاً.

الإشراق هو انبعاث نورٍ من العالم غير المحسوس إلى الذهن، تتم به المعرفة⁽¹⁾: أشرقت الشمس إذا أضاءت، وأشرق وجهه أي أضاء و تلاًلاً حسناً، وأشرق المكان: أثار بإشراق الشمس، وأشرقت الشمس المكان: أنارته، ولما كان النور من أهم الظواهر الطبيعية التي يرتاح الإنسان لوجودها و يقلق لغيابها، فقد جعلت كل الشعوب في فكرها وثقافتها النور رمزاً للخير والنعمة والفرح والسعادة والاستقامة، وجعل من الظلام -نقيض النور- رمزاً للشر

1- المعجم الوجيز، الهيئة العامة لشئون المطابع، 1994م، ص 341.

والحرمان والتعاسة والرذيلة، بل أن بعض الشعوب ذهبت بعيداً في تقديسها للنور فجسمت قوى الخير في مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدها، ونظرت إلى قوى الشر على أنها آلهة ظلمة تحارب آلهة النور. والإشراق في الاصطلاح هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية، والنور على نوعين: ظاهر كنور الشمس، وباطن كنور العقل، هذا النور هو المراد بالإشراق، والإشراقية اسم مشترك لعدد من التيارات الفلسفية والدينية والصوفية ويجمع بينها القول بالمعرفة التي تتجاوز المعرفة العقلية بمفهومها المنطقي التقليدي، وهو عندهم "العلم الحضورى" بتعبير السهروردي المقتول(*) ويعني به "حصول العلم بالشيء من غير حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه(2).

وبهذا يمكن القول إن الإشراقية هي نزعة فلسفية متمثلة في المعرفة والحكمة القائمة على الظهور، وهو عند الإشراقيين تجلي الحق بطريق الكشف فتتجلى وترتفع الحجب بين العالم والمعلوم في حدس ميتافيزيقي روعي(**). وهو غير الحدس العقلي العادي، حيث تتبدد كل

* هو شهاب الدين بن يحيى السهروردي، حكيم إشراقي جمع بين الفلسفة العقلية، وأذواق التصوف القلبية، ولد السهروردي وتلمذ في مراغه على الإمام مجد الدين الجلي، درس الحكمة وأصول الفقه، وقضى حياته في أصفهان وبغداد وحلب، كان قوي الشخصية وطييق اللسان، دخل في مناظرات مثيرة واستفزازية مع فقهاء حلب، فاشتكوه إلى صلاح الدين الأيوبي الذي أمر ابنه الظاهر، سلطان حب، بقتل السهروردي ولذلك لقب بالشيخ المقتول، انظر: موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب إعداد روني إيلي ألفا، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1992م، ص574.

2- راجع جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، الشركة العالمية للكتاب، ص93، 94. وكذلك راجع محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، ص14، وكذلك راجع الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، ص109.

** الحدس الميتافيزيقي هو الذي ندرك به إما الوجود كما عند ديكرت الذي أدرك ذاته بالحدس كجوهر مفكر، وإما الماهيات الكلية اللازمانية، كما عند هوسيرل، وإما القيم كما عند برجسون الذي رأى أن الحدس نوع من التعاطف أو المشاركة الوجدانية مع الشيء موضوع المعرفة، يجعلنا

الظلمات وتشرق الشمس التي تكشف بنورها حقيقة الأشياء في لحظة خاصة فنقيض النفس علماً ومعرفة من حيث لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وهنا يجدر بنا أن نبين هل الحدس وظيفة من وظائف العقل التي يحقق بها المعرفة أو هو مصدر مستقل؟

اختلفت وجهات نظر الفلاسفة بصدد الإجابة عن هذا السؤال، فريق منهم اعتبر الحدس والاستدلال وظيفتي العقل لتحقيق المعرفة، وفسر الحدس بأنه عمل عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق يفهمها بتمامها في زمان واحد، أي هو الرؤية المباشرة، ومن هؤلاء ديكار (1596 - 1650م) في حين رأى آخرون أن المعرفة الحدسية مغايرة للمعرفة العقلية، ومن هؤلاء الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال^(*). الذي وضع الحدس والقلب في مقابل العقل والذهن، حيث يرى أن العقل ببراهينه قد يعجز عن إثبات حقيقة شيء كوجود العالم -مثلاً- ولكننا مع ذلك نعلم يقيناً أننا لا نعلم، وهذا اليقين مصدره القلب. يقول باسكال: "نحن لا نعلم الحقيقة بالعقل وحده، بل القلب -أيضاً- وبهذا المصدر الأخير نعرف المبادئ الأولى⁽³⁾، كما أن الحدس أنواع^(**) وينظر إليه بنظرات مختلفة كما أن العقل عند الإشرافيين

ندرك الشيء من داخله إدراكاً مطابقاً لما فيه من أصالة ووجدانية. انظر محمد أحمد السرياقوسي، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982م، ص 280. وكذلك انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط3، 1979م، ص 167، 168.

(*) بليز باسكال: هو رياضي فيزيائي وفيلسوف وكاتب فرنسي ولد في باريس عام 1862م تعرض لحادث سيارة نجى فيه بأعجوبة؛ كان لهذا الحادث أثر في أحاسيسه وارتد إلى الله بإيمان وبعقيدة صلبتين، دافع بإيمان عن العقيدة الكاثوليكية، ومن أشهر كتبه المناقحة عن الديانة المسيحية (الخواطر)، وفاته حالت دون إكمال هذا الكتاب كما كان له العديد من المؤلفات في الرياضيات والفيزياء، للمزيد انظر موسوعة أعلام الفلسفة العرب والأجانب، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 232، 234.

3- نقلاً عن: عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، تقديم عمر بن عبد الله بن عودة الخطيب، مكتبة المؤيد، الرياض، 1992م، ص 268، 269.

** اختلف الحدسيون في تصورهم للحدس، وإن اتفقوا في وصفهم له بأنه إدراك مباشر لوحداث بسيطة لا انقسام فيها، ومن الممكن أن نحصي التصورات المختلفة للحدس فيما يلي:

مراتب، فكلمة عقل يراد بها الحالة التي عليها الإنسان من المعرفة، وعندهم أن الإنسان قبل حصوله على المعلومات، يكون في حالة العقل الهولاني أي المجرد من المعارف، فإذا بدأت المعارف تشرق في نفسه من العقل الفعّال، صار عقلاً منفِعلاً، فإذا قويت هذه المعارف صار عقلاً بالفعل، فإذا زادت عن ذلك صار عقلاً مستفاداً أو في مرحلة العقل المستفاد، وهي آخر تطور يمر به الإنسان عندهم في تحصيله للمعارف بالطريقة الإشرافية أو الذوقية، وفي هذه المرحلة يستطيع المرء أن يتصل بالعقل الفعّال، أو جبريل الموكل بالوحي آخر العقول العشرة التي تحكم الكون في نظرهم أو اللوح المحفوظ كما هو عند الصوفية⁽⁴⁾.

لعل السبب في تسمية هذه الحكمة أو في وصفها بالإشرافية يكمن فيما أوضحه السهروردي المقتول، من أن هذه الحكمة المفضية إلى الحق، تجعل الحق غاية في الصفاء والوضوح والظهور ولا شيء أظهر من النور، ولا شيء أغنى منه عن التعريف، بل إننا نستطيع أن نقسم كل شيء إلى "نور في ذاته" وإلى "ما ليس نوراً في ذاته" وهي الظلمة أي عدم النور، أما النور في ذاته فيسمى بالنور المجرد والنور المحض، ولكنه مع ذلك على درجات كثيرة، متفاوتة في قوتها وضعفها ووضوحها وغموضها وظهورها وخفائها، فربما كان النور فقيراً محتاجاً كنور العقل والنفوس البشرية، وربما كان غنياً مطلقاً لا افتقار فيه بوجه من الوجوه إذ ليس وراءه نور آخر، وهو الحق سبحانه، واجب الوجود بذاته كما هو

أ- الحدس السيكلوجي: وهو الذي ندرك به حالاتنا الشعورية الداخلية التي لا تركيب فيها كالإحساس بالألم والشعور بالحزن.

ب- الحدس الحسي: وهو الذي فيما يرى التجريبيون ندرك به الواقع الخارجي إدراكاً مباشراً.

ج- الحدس العقلي: وهو الذي ندرك به العلاقات، ونصل به إلى معرفة حقة وله صورتان هما:

- الحدس الابتكاري.

- حدس الوضوح.

د- الحدس الميتافيزيقي: سبق أن أشرنا إليه في هامش الصفحة السابقة.

للمزيد انظر إلى محمد أحمد السرياقوسي، مرجع سابق، ص 281، 282.

4- إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979م،

ص 35.

عند ابن سينا، ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الأسفهيدي (أي الأول والرئيسي)⁽⁵⁾. وشمس الدين الشهرزوري (1181-1245م) وهو أحد فلاسفة الحكمة الإشراقية يقول في تقديمه لكتاب شهاب الدين السهروردي المسمى "حكمة الإشراق": هذه الحكمة الذوقية قلّ من يصل إليها من الحكماء ولا تحصل إلا للأفراد من الحكماء المتأهلين الفاضلين وهؤلاء منهم قديماً سبقوا أرسطو (384 ق.م-322 ق.م) زماناً، كأبناذقليس (490 ق.م-430 ق.م) وفيثاغورس (570 ق.م-495 ق.م) وسقراط (470 ق.م-399 ق.م) وأفلاطون (427 ق.م-347 ق.م) وغيرهم من الأفاضل الأقدمين الذين شهدت الأمم المختلفة بفضلهم وتقديمهم، وهؤلاء وإن أكثر وكدهم الأمور الذوقية، فلم يكونوا خالين عن البحث، بل لهم بحوث وتحريرات وإشارات فيها تقوى إمام البحث أرسطو طاليس على التهذيب والتفصيل. ولهذا قال المعلم الأول: "إن الأولين تفلسفوا فلسفة الحق وإن أخطأوا في بعض الأمور الطبيعية، فقد أحسنوا في حل الأمور الإلهية"⁽⁶⁾، ومن هذا النص يتضح لنا أن هذا النوع من المعرفة الإشراقية أو الذوقية حكر على طائفة من المفكرين الذين يوصفون بالمتأهلين من أمثال أفلاطون الذي سمي بالإلهي، ولكن هذا الأمر الذي يجعل من هذه المعرفة خاصة، يمكننا القول إن هذه المعرفة نسبية، حيث إنها تعود إلى حالة وجدانية ونفسية خاصة بصاحبها، خاصة أن المعرفة التي يتم التوصل إليها لا يمكن التعبير عنها، وبهذا يمكن القول إن هذا النوع من المعرفة لا يختلف عن تلك المعرفة النسبية الفردية التي تحدث عنها الفلاسفة السفسطائيون وعلى رأسهم بروتاجوراس (487 ق.م-420 ق.م) الذي جعل من الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس ما هو صواب وما هو خطأ، وما هو حق وما هو باطل، وما هو فضيلة وما هو رذيلة، وما هو جميل وما هو قبيح، وهنا أقصد، لا تختلف من حيث إنها

5- الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص109، 110.

6- شهاب الدين يحيى السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، المجلد الثاني، تصحيح هنري

كربين، طهران، 1373هـ، ص5.

معرفة فردية أو خاصة بصاحبها على الرغم من الاختلاف الكبير بين المعرفة الإشراقية والمعرفة السوفسطائية من حيث أدوات المعرفة.

ثانياً: المنهج الإشراقي.

يقوم المنهج الإشراقي في تحصيل المعرفة على مبدئين:

الأول: اعتبار الجانب المادي من الإنسان، وحياته البدنية عائقاً للروح عن التسامي إلى الملكوت الأعلى، والشفافية التي تطير بها إلى عالم الأرواح حيث يكون في طوقها استيعاب علم لا يطيقه الكيان المادي الفاني في الإنسان.

الثاني: النظر إلى الحواس، والعقل، والعلم، والقياس، والاستدلال، والنقد، والتحليل مع الاعتراف بإيصالها إلى معرفة محدودة- على أنها تقف حاجزاً منيعاً وحجاباً يحول بين الإنسان ومعرفة الحقيقة، معرفة يقينية، لأن تلك المصادر والطرق تربط الإنسان بالمادة خلافاً للمعرفة الكشفية، التي تسمو به إلى الروحانيات، وما وراء الطبيعة، ومن هنا فإن البصيرة لا تعمل عملها في تحصيل الحقائق إلا إذا قضي على المادية، وأميتت الحواس الظاهرة، وأوقف العقل ومناهجه الاستدلالية، وعلى ضوء التطبيق العملي لهذين المبدئين يقوم الإشراقي بالاستغراق التأملي وتعطيل منافذ المعرفة الحسية، وطرقها الاستدلالية⁽⁷⁾.

ثالثاً: طبيعة الإشراق.

إن بهذا المنهج الذي يستبعد الحواس والعقل معاً من ميدان المعرفة ويجعل من الحدس أو الذوق أو البصيرة أو الإلهام أدوات للكشف عن المعرفة الحقيقية والكاملة والثابتة نقول إن هذه الحاسة التي يتحدث عنها الفلاسفة الإشراقيون والصوفية تظل حاسة غريبة غير معروف، كنهها ولا موضوعها ولا وظيفتها بشكل دقيق وواضح، فهي نوع من التعقل تدرك وتعرف، ومع ذلك ليست هي العقل الذي نعرفه وهي تنزع نحو موضوعها وتتعشقه إلى درجة الفناء فيه، أي أن فيها عنصري الإرادة والوجدان، ولكنها مع ذلك ليست الإرادة التي نعرفها ولا هي واحدة من العواطف التي لنا عهد بها، فهي حاسة عاملة مريدة وجدانية مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس والقوى العقلية الأخرى التي تدرك عملها في حياتنا الشاغرة، وقد

7- عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مرجع سابق، ص 236، 237.

أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية، اسم القلب والسر وعين البصيرة وما إلى ذلك من الأسماء التي لا تعدوا أن تكون رموزاً لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندري من كنهها شيئاً⁽⁸⁾.

كما يمكن القول إن الإشراق صفة عقلية لا زمانية ولا مكانية فلا تنطبق عليها صفاتنا الاتصال والانفصال لامتناع وجود حيز، وهذا الوضع المذهبي يؤدي بنا إلى موقف عقلي محض ويشك في وجود عالم الأجسام، وهذا مما يقترب إلى حد كبير من موقف أفلاطون بل من المدرسة الروحية حينما تجعل العالم الحسي أو هاماً وأشباهاً⁽⁹⁾.

مما تقدم يتبين لنا أن الحكمة الإشراقية هي تلك الحكمة أو المعرفة القائمة على الكشف والإدراك بفضل النور العقلي الذي يفيض على النفس عندما تتجرد عن حواس الجسم، ومن هذا يتبين مباشرة ما مدى العلاقة المشدودة بين المعرفة والفضيلة، بين التجرد للمعرفة والتجرد عن المادة، بحيث لا تكون الحكمة نظرية نقول بها، بل انتقالاً روحياً فعلياً من عالم الظلمة الحسي حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العقلي، حيث يكون حصولهما معاً... وعند الكلام عن المعرفة الإشراقية من الأفضل، أن يستعمل لفظ الإدراك العربي وأن نأخذ هذا اللفظ بمعناه النفسي: (أدرك المسألة علمها) وبمعناه المادي (أدرك الشيء: لحقه، وبلغه، وناله)، لأن العلم عند الإشراقيين، يبقى متعزراً، إذا بقيت ذات العالم متميزة من الأمور المعلوم، فيبقى العالم خارج النفس، فلا تكون إدراكاً ولا يكون علماً في الحقيقة⁽¹⁰⁾، وهكذا يمكننا القول إن هذا الكشف والإدراك المتحقق في النفس بفضل ذلك النور هو شبيه بالذوق الصوفي وبالتالي فإن تلك المعرفة ليست قائمة على العقل كما هو في كثير من الفلسفات، وإنما قائمة على الذوق والكشف. والمعرفة الإشراقية لدى الإشراقيين أسمى من

8- محمود محمد على محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر

والتوزيع، ط1، 1999م، ص49.

9- محمد على أبوريان، أصول فلسفة الإشراق عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م، ص175.

10- الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص109.

المعرفة الحسية التي لا تتجاوز ظواهر الأشياء، ومن المعرفة العقلية المعتمدة على المدركات الحسية والعاجزة عن الإحاطة بالحقائق، لأنها -المعرفة الإشراقية- علم يقيني بحقائق المألأ الأعلى، أو عالم المثل أو حقائق الوجود كلها، ولذلك لا يمكن الحصول عليها بسهولة، إذ لا بد من تصفية النفس وقطع علائق المادة، وإفقال حجب الحس، والعقل، والغيبية الكاملة عن هذا العالم، والتأمل الصرف في الحقيقة، وطلبها بإلحاح، وهنا تشرق أنوار المعرفة في البصيرة⁽¹¹⁾.

إن هذا يجعلنا نتساءل هل الإشراقيون ينكرون المعرفة الحسية والعقلية أم مجرد أنهم يعلنون من شأن المعرفة الإشراقية ويجعلونها في قمة أنواع المعرفة؟ ثم ما الموضوعات المتحققة للنفس عند الإشراقيين؟ وهل هذا النوع من المعرفة -الإشراقية- خاص بالإشراقيين وحدهم؟ كل هذه التساؤلات جد مهمة لمعرفة كنه الحكمة الإشراقية. وللإجابة عن هذه الأسئلة نقول:

لا ينكر الإشراقيون قيمة المصادر الأخرى للمعرفة بل يعترفون -ولو نظرياً- بقيمة ما تقدمه من معرفة في مجالات وحدود من المعرفة فيرون أن الحس مصدر للمعرفة، له ميدانه، والعقل مصدر آخر، له ميدانه -أيضاً- والوحي الذي جاء به الأنبياء مصدر ثالث. ولكن ميادين المعرفة أوسع من أن تكون تلك المصادر كافية فيها، فيما تقدمه من معرفة⁽¹²⁾. ولا شك أن أحداً لا يستطيع أن ينكر دور المعرفة الحسية وقيمتها في تقدم العلم، فكل العلوم وما وصلت إليه من تقدم في شتى المجالات وعلى كافة الأصعدة يرجع الفضل فيه إلى تطبيقات المنهج الاستقرائي التجريبي، ذلك المنهج القائم على الملاحظة والمشاهدة، سواء أكانت مباشرة أم غير مباشرة، وعلى فرض الفروض العلمية ثم التحقق من صحة تلك الفروض.

إن الموضوعات التي تشغل بال الإشراقيين ويرون أنه لا سبيل إلى التحقق منها ومعرفتها وكشفها إلا بنور يملأ النفس، وحقيقة الذات الإلهية وحقائق الأسماء والصفات، وتعلق فعل الله بخلقه، وحقائق اليوم الآخر والروح، والملائكة، حيث يرتفع الإشراقي إليها، فيندمج فيها،

11- عبد الرحمن بن زيد الزنبيدي، مرجع سابق، ص237.

12- عبد الرحمن بن زيد الزنبيدي، مرجع سابق، ص234.

ويتفاعل معها تفاعلاً كاملاً⁽¹³⁾، ولكن كيف يتم هذا الاندماج وهذا التفاعل؟ عندما يكون الموضوع معروضاً وترفع الحجب يحصل للنفس (إشراق حضوري) على المبصرة فتراه النفس بحضوره عندها وليس عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة في النفس، وتفسير هذا الحضور هو أن النفس عندما تضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر، وأكثر من ذلك، فإن النفس هي التي تؤسس وجود الموضوع⁽¹⁴⁾ وفي الحقيقة ينقلنا هذا الكلام إلى المبدأ الشهير الذي أقام عليه الفيلسوف جورج باركلي (1685-1753م)^(*). فلسفته كلها وهو: (الوجود إدراك) والذي كان يرى من خلاله أنه لا وجود لشيء ما لم تدركه الذات، فما ندركه موجود وما لا ندركه فهو غير موجود⁽¹⁵⁾، وهكذا يقرر باركلي أن العالم مجموعة

13- المرجع نفسه، ص236.

14- محمد على أبو ريان، مرجع سابق، ص75، 76.

* أيرلندي من أصل إنجليزي (1685-1753م) أهم كتبه محاولة نحو نظرية جديدة في الرؤية وبحث في أصول المعرفة الإنسانية والسيفرن Alciphron (ويعني الفيلسوف الصغير الذي يزعم أنه مفكر حر) والمحلل The Analyst يرد به على عالم "سايريس Siris" يرد فيه أسباب الظواهر المادية إلى الله. وأحكام فلسفية نشر بعد وفاته، ويشتهر باركلي بأنه فيلسوف المثالية ومبدعها في القرن الثامن عشر وهو يطرحها تحت اسم اللامادية Immaterialism ويعني بذلك أن المادة لا توجد إلا لأن هناك العقل الذي يدركها، وأن المادة عاقلة توجد سالبة كمدرجات، وأن العقل أو العقول التي تدركها فاعلة، ويسمي باركلي المدرجات أشياء أو صفات محسوسة، وأن العقل يحسها كأفكار، ويقول إن المحسوسات أو الأفكار لا توجد إلا بوصفها موضوعات للعقول الفاعلة التي تدرك والنفس الفاعلة التي تريد، أو بمعنى آخر أن الوجود هو وجود لكي يدرك أو لكي يدرك أو لكي يريد، أي ليكون فاعلاً، ومن ثم فتصور وجود المادة مستقلة عن العقل هراء، وكذلك لا يمكن أن نتصور أن الأفكار صور مماثلة للعالم الخارجي طالما أنه لا يوجد عالم خارجي يمكن أن تشبهه إلا هذا العالم العقلي الذي خرجت منه. للمزيد من المعلومات راجع عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، ط 2، 1999م، ص251، 252.

15- انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م، ص167.

أفكار، وأن الأشياء لا توجد سوى بالقياس إلى عقل يدرکہا، فنتحول إلى أفكار⁽¹⁶⁾، كما أن باركلي يرد الأفكار إلى الله، ويفرق بين الأفكار التي نكونها بأنفسنا بفعل الخيال، والأفكار التي تتكون لدينا عن طريق الحواس، والتي تأتينا رغم إرادتنا، فهذه مصدرها الله، فطالما أنها تأتينا رغم إرادتنا فلا بد أنها كانت موجودة في العقل ونبهتها المدركات الحسية، وطالما أنها موجودة في العقل فلا بد من وجود عقل يزودنا بها، نعرفه من أفعاله وأقواله كما نعرف الناس الذين حولنا مباشرة، لكننا نكون أفكارنا عنهم من أفعالهم وأقوالهم... ومن ثم فأفكارنا وإدراكنا يتم بالوحي أو بالفطرة⁽¹⁷⁾.

الإشراق والمشاهدة عمليتان أو فعلا ن أحدهما يتخذ اتجاهاً نازلاً والأخر صاعداً، وشرط الإشراق عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للإشراق ثم استعداد القابل، وشرط المشاهدة عدم وجود حجاب أيضاً ووجوب الاستعداد، والسهورودي يشبه فعل الإشراق بإشعاع نور الشمس على الأرض، والمشاهدة بمشاهدة العين للمرئيات، فإن هذه المشاهدة ليست بارتسام صورة المرئي في الشبكية كما ادعى المشاؤون وليست بخروج شعاع من البصر، "بل أنها تحدث بمقابلة المستنير للعين السليمة إذ بها يحصل للنفس إشراق حضوري على المستنير فتراه" والإشراق والمشاهدة عمليتان تتخذان صفتين مختلفتين، فهما من ناحية مشيدتان وحافظتان للوجود، ومن ناحية أخرى طريقة للمعرفة الذوقية، وذلك لاتحاد فعل المعرفة بعملية الإيجاد، فالإشراق هو إفاضة الشعاع النوراني من نور مجرد على نور مجرد آخر فتشتد نورانية الثاني، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى هو إفاضة النور عن النور، فالنور الأقرب صدر عن نور الأنوار، عن طريق الإشراق أو الفيض، والأنوار المجردة الأخرى صدرت عن بعضها عن طريق الإشراق، فالعالي يصدر عنه ما هو أقل منه في النورية وهكذا. إلا أن المشاهدة تتخذ اتجاهاً آخر، وهو أن النور باتجاهه ما هو أعلى منه من

16- انظر: رواية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، 1987م، ص278.

17- عبد المنعم الحفنى، موسوعة الفلسفة والفلسفة، الجزء الأول، ص251، 252.

المجردات وبمشاهدته لها، يحصل عن طريق هذه المشاهدة نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الإشراق، ذلك لأن المشاهدة أشرف من الإشراق (18).

إن إشراق النفس هو في آن، أن تتجلى هي لذاتها، وأن تتجلى لها، بعد الرياضة، علم النفوس الذي هو شرقها الروحي، ومخلصها من عذابها الجسدي، وبعد ذلك إذا عرفت النفس أن تستمر في اتجاهها هذا، انكشف لها عالم العقل الذي هو شرقها الأكبر، وأصبح عالم النفوس، بالنسبة إليها هو عالم الغرب والظلمة، فكما أن اتجاهي الشرق والغرب هما اتجاهان نسيبان بالإضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضاً معنيان نسيبان بالإضافة إلى المقام الروحي الذي تنزل فيه النفس، بحيث تكون كل درجة من النور إشراقاً بالنسبة إلى ما دونها، وظلمة بالنسبة لما فوقها، أي بالنسبة إلى درجة يشد فيها النور لقربه المستمر من المركز، ومن هنا يتبين لنا أن لا الاستشراق ولا الاستغراب هما حالتان ثابتتان للنفس، فالاستشراق هو السعي الدائم والدؤوب إلى الشرق عبر مشارق متعددة وحالات من الوجد متصاعدة تصحبها درجات من الفناء، حتى الوصول إلى الموت الأكبر، وهو انسلاخ النفس النهائي عن عالم المادة، وشرقها الدائم في سمائها الروحانية (19).

هكذا نجد أن الإشراقية تتميز بأن لها نظرة خاصة للعلاقة القائمة بين الله والإنسان، كما تتميز بالمكانة الرفيعة التي تعطيها للحياة الروحية الباطنية للإنسان وأهمية صقل النفس وتهذيبها بالمعارف والفضائل. وإلى ذلك، فالإشراقية كتيار فلسفي وديني معاً، لها روابط متعددة بتيارات فكرية ودينية كثيرة جداً ضاربة في أعماق تاريخ الفكر الإنساني، خاصة الفكر الشرقي القديم، ولعل هذا ما يجعل من هذه الحكمة أبرز قاسم مشترك بين الفكر الشرقي والفكر الغربي، ودليل على تواصل الفكر الإنساني عبر مختلف العصور والأزمنة، ويكفي أن نذكر مثلاً بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون، والبوذية وأخوان الصفا... وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقيين

18- محمد على أبو ريان، مرجع سابق، ص 163، 164.

19- الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 111.

والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيلية بعد ما عرفتها الفرق الغنوصية وجعلتها شعارها الأول⁽²⁰⁾.

إن النزعة الإشراقية هي تيار فكري ضخم، حمل في داخله كثير من التراث الشرقي والغربي، وبهذا الامتزاج بين الشرق والغرب صارت هذه النزعة الإشراقية قريبة من الفلسفة العقلية بنفس القدر في قربها من التصوف وإن كان -كما سبق وأن أشرنا- بين الإشراق والتصوف روابط أشد من التي بين الإشراق والفلسفة النظرية، خاصة الفلسفة المشائية، فإنه ظلت هناك فروق بينهما.

رابعاً: الصلة بين الإشراق والتصوف.

لقد أشرنا في مقدمة هذا المبحث إلى أنه هناك روابط شديدة بين الإشراق والتصوف أشد ما هي بين الإشراق والفلسفة النظرية، وأن هناك فروقاً بينهما ميزت كل واحد منهما عن الآخر، والفرق بينهما يكمن في نقطتين أساسيتين، النقطة الأولى، تكمن في موقف الفريقين من العقل، حيث نجد أن الإشراقين ينطلقون من المعرفة العقلية، كما هو عند كثير من حكماء الإشراق من أمثال ابن سينا (980-1037م) الذي كان فيلسوفاً عقلياً وعالمياً في المنطق، والسهورودي المقتول الذي كانت له أبحاث في المنطق والطبيعات والإلهيات، وكذلك ابن طفيل الذي يحكي لنا في قصة حيّ بن يقظان، كيف يرتقي العقل البشري من المحسوس إلى ما وراء الحس، أما الصوفية فإننا نجدهم متفقين جميعاً على أن العقل عاجز عن الوصول إلى الحقيقة الإلهية، ولا سبيل إلى ذلك إلا بمجاهدة النفس، والقضاء على الشهوات بإماتة الجانب الحسي في الإنسان، وعندهم يكون ذلك بالتوبة إلى الله والورع والزهد في الحياة الدنيا، من أجل الوصول إلى حالة من الصفاء، يتحقق بفضلها المعرفة الحقيقية المتمثلة في ما يعرف عندهم بالعلم الحضورى، ولعل خير من مثل هذا الاتجاه، الإمام أبو حامد الغزالي (1058-1111م) الذي هاجم الفلسفة والفلاسفة في كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة) الذي بين فيه عجز العقل عن إدراك الحقيقة الكاملة، وأنه لا سبيل إلى إدراكها إلا بالتصوف الموصل إلى حالة من الاستعداد لتلقي المعرفة من لدن الله، التي يقذف بها في قلب المؤمن من حيث لا عين

20- المرجع نفسه، ص112.

رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. والنقطة الثانية: يجعلون من المعرفة طريق الخلاص الأوحى، وبهذا يكونون مثلهم مثل الأفلاطونيين الجدد، أما المتصوفون فيجعلون من العبادة المتمثلة في الزهد والورع واللجوء إلى الله طريقاً أوحى للخلاص. إن أهم ما يلتقي فيه الإشراقيون والصوفيون هو أنهم يقولون بمعرفة ذوقية مشتركة تتجاوز العقل وإمكان التعبير، وكلاهما يلجأ إلى الرموز، ويكثر من استعمال النور بوصفه رمزا للمعرفة، والنار مصدر النور ورمز المحبة، وهذا راجع إلى أن كلاً من الإشراقية والصوفية نهلا من منابع واحدة، وسعيًا إلى غايات مشتركة، وإن ظلت كل حركة منهما ملونة بلون معين بحسب طغيان أحد العناصر على غيره في التركيبة المعقدة لهاتين الحركتين⁽²¹⁾.

المصدر الشرقي القديم

أولاً: التأثر بالفكر الصيني.

لا شك أن لنظرية الإشراق مصادر قديمة تضرب بجذورها في عمق التاريخ، فقد أشار إليها حكماء الشرق القديم، سواء أكانوا في مصر الفرعونية، أو في فارس، أو في الصين، أو الهند، ولعل معالم تلك النظرية تتضح أكثر في الحضارة الصينية القديمة، وتحديداً في التاوية Taoism التي تعد من أقدم المدارس الفلسفية في الصين قاطبة، ومؤسسها هو لاو-تسي، أي (المعلم العجوز) وقد عاش في الفترة الواقعة ما بين (604-517 ق.م)⁽²²⁾.

إن المذهب النظري للاو-تسي غير مفهوم بسبب غموض المعنى الذي يرمي إليه من وراء معنى (التاو Tao) فهو لم يصرح بمعنى قاطع في كتابه (تاو-تي - تشينغ) فمصطلح التاو الذي يستخدمه لاو-تسي، ليس اسماً بالمعنى المتعارف عليه بقدر ما هو إشارة إلى شمولية المبدأ الكلي واستحالته على التأطير ضمن اسم. فالتاو في اللغة الصينية تعني الطريق، ولكن لاو-تسي لا يعني بها ذلك الشريط الذي بين نقطة وأخرى على الأرض، بل.. إنه الخفي الثابت مصدر كل حركة ظاهرة. من هنا يقول لاو-تسي: "التاو الذي يمكن التحدث

21- راجع: الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، مرجع سابق، ص129، 130.

22- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، الطبعة الأولى، القاهرة، 2001م، ص246.

عنه، ليس التاو السرمدي، الاسم الذي يمكن إطلاقه ليس الاسم السرمدي⁽²³⁾. ومن هذا النص يتبين لنا أنه إذا شئنا استخدام الاسم "تاو" لا نكون قد أطلقنا الاسم على المبدأ الكلي في حالته الكمونية قبل صدور الموجودات عنه، بل على المبدأ الكلي بعد صدور الموجودات عنه وتخلله فيها⁽²⁴⁾. أما الأستاذ "زانكير" فقد أفاض في شرح هذه الكلمة وتعقب مراميها المختلفة تعقباً يروي غلة الباحث الشغوف. وخالصة ما قاله في هذا الشأن، إن هذه الكلمة تحمل من المعاني ما لا يمكن أن يؤدي بلفظة أوربية، ولهذا يكون خاطئاً من حاول ترجمتها بكلمة واحدة من لغاتنا الحديثة، بل الواجب ترجمتها بجملة طويلة، أو بعدة كلمات، فمن معانيها مثلاً: الروح الأزلي الأبدى المشتغل على جميع القوى الحيوية، والكائن النقي، والجوهر الأساسي لكل موجود، والحياة الحقّة لكل كائن، والمدير العام للكون كله. وفوق ذلك كله فهذه الكلمة قد احتفظت بمعانيها القديمة التي كانت لها في عصر ما قبل التاريخ. وهي: "الصراف السوي" والفضيلة والواجب والغاية⁽²⁵⁾ وتقدم التاوية بصورة بناءة، رؤية للكون والإنسان باعتبارهما وحدة واحدة، والمعرفة الإنسانية تتجاوز حدود المدركات والتصورات، فهي مباشرة وفورية، ولا تعتمد على ثنائية زائفة بين الذات العارفة والموضوع المعروف⁽²⁶⁾.

23- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الآفاق العربية، ط 1، القاهرة، 2001م، ص246.

24- المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

25- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، 1938م، القاهرة، ص237. وكذلك انظر: ريتشارد أوزبرن وبون فان لون، الفلسفة الشرقية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م، ص133. وراجع أيضاً: محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، 1999م، ص58.

26- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م، ص376.

فالمعرفة الحقة هي معرفة أساس كل شيء⁽²⁷⁾ ولكن يبقى السؤال المهم هو كيف السبيل إلى الحقيقة؟ الحقيقة أو المعرفة عند الطاويين لا يمكن الوصول إليها بالعقل أو المنطق ولا بالمعرفة التحليلية، بل بالعلم اللدني والكشف الصوفي، أو الإلهام^(*). فلاو - تسي يقول في كتابه (تاو تي تشينغ) "إن معرفة التناسق الداخلي هي البقاء في الحقيقة، والبقاء في الحقيقة يعني الاستنارة"⁽²⁸⁾. فالتصوف إذن هو الطريق الوحيد الموصل للمعرفة الحقة عند الطاويين. فالمعرفة الظاهرية بالنسبة للاو - تسي هي معرفة رديئة، لأنها لا توصل إلا إلى حقائق نسبية. ومن حيث إن الغاية المقصودة هي الحقيقة المطلقة في ذاتها، ينبغي أن لا ننشغل إلا بما يوصل إلى هذه الحقيقة، ولا يوصل إليها إلا الاتحاد التام، والامتزاج الكامل بالتاو Tao ولا يتيسر هذا الامتزاج لا بالتربية ولا بالتنقيف الظاهري، وإنما يتحقق بالعزلة التامة⁽²⁹⁾، ويرى لاو - تسي إن التاو طريق بسيط ومباشر وواضح جداً، ولكن الناس يحبون أن يسيروا بغير هدف، والتاو طريق أبدي ويمر به جميع المخلوقات ولا يعلم أحد بوجوده، لأنه هو ذاته الوجود... ويرى لاو - تسي أن الشخص الوحيد الذي يدرك حقيقة روح (تاو) هو الشخص الذي تحرر من الرغبات الدنيوية والشهوات. فمن يكن أسير الشهوات يرى فقط الظاهر للأشياء وأنه ليس قادراً على أن يدرك حقيقتها⁽³⁰⁾ ويرى لاو - تسي أنه لكي يصل الإنسان

27- ريتشارد أوزبرن وبون فان لون، الفلسفة الشرقية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 2001م، ص136.

* أشار الغزالي إلى هذا النوع من المعارف الذي يحصل عن طريق الإشراق أو الإلهام، ويصفه بأنه عبارة عن نور يقذفه الله في قلب المؤمن فيفيض علماً ونوراً، من حيث لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، وهي أسمى أنواع المعارف -المعرفة اللدنية- التي ورد ذكرها في قوله تعالى في (سورة الكهف) آية 65 (وعلمناه من لدنا).

28- لاو - تسي، التاو - تي - تشينغ، ص90.

29- محمد غلاب، مرجع سابق، ص238.

30- مهرداد مهري، فلسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد عبد المنعم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003م، ص99، 100.

إلى التاوي يجب أن يمر بمرحلة الحكيم ومن هنا تقول التاوية بضرورة التعليم، لذا يقول تشوانج تسي - وهو أحد تلاميذ لاو - تسي- "كل كائن يؤلف بطريقته الخاصة جبلته الخاصة والاتحاد مع المبدأ الأول، الفراغ العظيم "الكل العظيم" ولاو - تسي وضع عدة طرق للمؤمن من شأنها أن توصل المؤمن إلى الجنة وهي: التقوى - الاعتراف - التكفير يمكنه من البقاء في العالم السفلي؛ ثم يتم بعد ذلك إنقاذه من برائن العالم السفلي فينتقل إلى الجنة⁽³¹⁾؛ إذن المعرفة عند التاويين كما بينا لا يمكن الوصول إليها عن طريق العقل أو المنطق؛ وإنما عن طريق الإشراق، ولذلك نجد أن هذه التجربة الصوفية عندهم تتم من خلال عدة مراحل أهمها: العزلة والتأمل والتركيز العميق حتى يدخل السالك في حالة السكون والطمأنينة التامة، ثم تأتي مرحلة قطع الصلة بكل ما من شأنه تدنيس الروح وعرقلتها عن الوصول إلى الحقائق المجردة، وهي تقابل ما يسمى Vianegativa لدى متصوفي العصور الوسطى. أي مرحلة تجرد الإنسان من نوازع المادة حتى يصير روحاً خالصاً. أما المرحلة الثالثة والأخيرة، فهي مرحلة الرؤيا، أو الإشراق، وتقابل مرحلة الفناء عند متصوفي الإسلام، فالفرد في هذه المرحلة يدرك الحقائق المجردة عن نوازع المادة إدراكاً مباشراً لا وساطة فيه⁽³²⁾.

لقد كان للاو - تسي تلاميذ ساروا على نهجه فأحبوا مذهبه بعد موته، من بينهم "بين سي" والذي كتب بحثاً قيمة حول نظرية المعرفة ونقد العقل البشري، وأبان قصوره عن إدراك المطلق. وكذلك تلميذه (لي تسي) الذي كان من أعلام عصره، ولكن أشهر تلاميذه هو "تشوانج تسي" الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع قبل المسيح... ويروى أن هذا الحكيم كتب ثلاثة وثلاثين كتاباً؛ وأن هذه الكتب كلها قد جمعت تحت عنوان واحد وهو: "المناهج الحقيقية لزهور بلاد الجنوب" وتشوانج تسي إذ يرى معه أن العقلية البشرية مقصورة على إدراك "التاوي" بوساطة المعرفة الثقافية التي لا تتناول إلا الحقائق النسبية، أما "المطلق" فهو لا يُعرف إلا عن طريق الانفعال النفساني، وأن كل محاولة لمعرفة هذا المطلق عن

31- انظر: حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، أورينتال، الإسكندرية، 2007م، ص224. وراجع: محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، ص62.

32- راجع: حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص224، 225.

طريق التفكير المنطقي آيلة ضرورة إلى الفشل المحقق بعد أن تقود صاحبها إلى صحراء قاحلة من الضلال، لأن المنطق لا يصل إلى نتائجه إلا بالتحليل، ولو أصبح تحليل المطلق ممكناً لخرج عن كونه مطلقاً⁽³³⁾.

هكذا يتضح لنا مما تقدم أن التاو هو ما يطلق عليه الفلاسفة الغربيون المطلق The absolute⁽³⁴⁾.

وهو عند الطاويين المصدر والمبدأ الذي يعمل على أساسه كل ما هو موجود⁽³⁵⁾، والتاو باعتباره المبدأ الأول على نحو مطلق هو بغير سمات أو خواص على الإطلاق، وبما أنه هو نفسه بغير سمات أو خواص، فهو المصدر والشرط الخاص بكل السمات والخصائص، وبهذا المعنى فإنه العدم، ولكنه ليس ببساطة "لا شيء" ذلك لأنه مصدر كل شيء. إنه سابق لكل الأشياء الموجودة، يمنحها الحياة والدلالة، ويشكل الواحدية التي تشكل أساس التنوع والتعدد في العالم⁽³⁶⁾. وفي الفصل 67 من "تاو - تي - تشينغ" يصف لاو- تسي التاو بأنه ليس كمثله شيء⁽³⁷⁾. ويقول عنه "موجود قبل السماء والأرض، صامت وفارغ، قائم بنفسه لا يتحول، يتخلل المكان ولا ينفذ، إنه بمثابة الأم لهذا العالم. لا أعرف له اسماً فأدعوه التاو، لا أعرف له وصفاً فأقول العظيم"⁽³⁸⁾.

33- محمد غلاب، مرجع سابق، ص 243، 244.

34- حربي عباس عطيتو، مرجع سابق، ص 223.

35- جون كولر، مرجع سابق، ص 376.

36- المرجع نفسه، ص 378. وكذلك انظر: محمد سليمان، مرجع سابق، ص 59.

37- لاو - تسي، التاو- تي - تشينغ، ص 121.

38- المصدر نفسه، ص 60.

ثانياً: (التأثر بالفكر الهندي).

يمكن أن نجد في الفلسفة الهندية الأفكار نفسها التي وجدناها في الفلسفة الصينية وبالأخص عند المفكر لاو تسي. فالبراهمان^(*) عند البراهمانية هو مرادف للمطلق الأعلى، أو الجوهر اللاشخصي، وهذا الجوهر هو في كل كائن حي أو جامد: حقيقته الجوهرية المطلقة الأزلية الأبدية، أو بعبارة أوضح: كل كبيرة وصغيرة من أجزاء العالم مشتملة على "براهمان"، "قبراهمان" حقيقة عامة في كل شيء ولا يمكن تعيينها ولا تشبيهها بأي شيء آخر. والتعريف الوحيد الذي يمكن أن يعرف به هو: (ما ليس هذا ولا ذاك) أو هو العام الأزلي الأبدي في ثباته، ولكونه لا تشبه به أية حقيقة ظاهرية أمكن أن يتحقق في كل حقيقة، وهذا الحل هو الذي يحقق لكل حقيقة وجودها⁽³⁹⁾. لا يدرك بالعين، ولا بالكلام؛ ولا بواسطة الآلهة الآخرين أو الحواس؛ ولا بالزهد؛ ولا بالعمل الطقسي. بنعمة المعرفة ندركه. وإذا ما عكف الكائن النقي الطبيعة والمتطهر على التأمل، فإنه يبصره آنذاك⁽⁴⁰⁾ والبراهمانيون يرون أن الإنسان شقي في جميع أدوار حياته، والمنفذ الأوحد له هو اعتزال الأفعال نهائياً، وهذا الاعتزال ينحقق بوسيلتين: الأولى هي المعرفة وبها وحدها ينمحي الزيف من القلب البشري وبها يتحرر من قيود الأخطاء، ولذلك الطريقة الوحيدة للامتزاج "ببراهمان" هي المعرفة. أما الوسيلة الثانية فهي انحصار الإنسان في نفسه والتمركز في داخل مطلقه الأزلي، ويجعل غايته اكتشاف السر الأسمى، ووسيلته إلى ذلك اعتزال الحياة وما تحويه من مظاهر، والعيش في حالة من التأمل العميق المؤدي إلى الغيبوبة والامتزاج ببراهمان والفناء فيه⁽⁴¹⁾.

* من بين الأسماء التي كان الكهنة يستعملونها لتعيين الكائن الأوحد ومعناه كلمة "الكينونة" وقد أطلق على الموجود الأسمى، وهم يجسدونه في الإله الخالق براهما ويضعونه طرف في ثالوث مقدس يتألف من براهما الخالق وفشنو الحافظ وشيفا المدمر. راجع: جون كولر، مرجع سابق، ص35.

39- محمد غلاب، مرجع سابق، ص105، 106.

40- علي زيعور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط 1، بيروت، 1993م، ص131.

41- محمد غلاب، مرجع سابق، ص110، 111.

مما تقدم يتبين لنا أن البراهمانية تؤكد على العودة إلى الذات والغوص في أعماقها، فالبراهمان لديهم هو المدبر الداخلي الذي ينيّر ويشرق على النفس فتفيض نوراً ومعرفة. ويحكى أن أحد الحكماء سئل: ما هو النور الذي يضيء ذاك الشخص عند غياب الشمس، ردّ بأنه ضوء القمر. وفي غياب الشمس والقمر فالنور هو النار. وعندما تخمد هذه ويكون القمر والشمس غائبين. هو من الصوت. وإذا فقدت كل هذه المصادر المذكورة؟ يردُّ عندها الحكيم: الأثمن، الذات الأسمى، يكون عندئذ هو النور⁽⁴²⁾. وتتضح لنا هنا في هذه الفلسفة أو الديانة النظرية الإشرافية التي هي أساس المعرفة الحقة والمطلقة والأرلية والأبدية.

وفي حديثنا عن الفلسفة الهندية لا يمكن أن نغفل الحديث عن بوذا^(*) الذي تخلى عن مظاهر النعمة، وآمن بأن مصدر جميع الآلام التي تكثُر بها الحياة البشرية إنما هو الهوى المنبعث من الشهوات الجسمانية، والخلاص لا يتحقق إلا بالزهد والتخلي عن جميع لذات الحياة وشهواتها، فالمذات الدنيوية ما هي إلا ستار من الظلام يحجب عن النفس كل معرفة حقة، فالوسيلة الوحيدة للتخلص من الألم ولتحقيق المعرفة هي الزهد في المادة من جميع نواحيها⁽⁴³⁾. والبوذية كطريقة في مواجهة الحياة أو كطريقة في الوصول إلى المطلق والاتصال بالذات العليا تقول: إن علينا أن نفهمها ونتوقفها أكثر من محاولة تحليلها وتحليلها؛ إذ أنها شيء يمس ذات الإنسان الداخلية، بل هو أسمى أو أكثر الأمور داخلية في الإنسان⁽⁴⁴⁾، وفي هذا القول إشارة واضحة إلى أن المعرفة لا تتحقق بالمنطق والتحليل والتعليل، بل لا سبيل إلى ذلك إلا الإشراف على النفس بنور إلهي، وهذا تماماً ما حصل مع

42- علي زيعور، مرجع سابق، ص135.

* بوذا Buddha: الكلمة تعني حرفياً "المستنير" أو "المتنور" أو "المستيقظ" وهي لقب وأحد ألقاب عديدة تطلق على "سدهارتا جوتاما"، مؤسس البوذية (563-483 ق.م) وأبرز ألقابه إلى جوار بوذا، لقب شاكيا موني، أي حكيم قبيلة شاكيا التي ينحدر منها سد هارتا، للمزيد راجع: جون كولر، مرجع سابق، ص202، وكذلك ص188، 189.

43- محمد غلاب، مرجع سابق، ص123. محمد غلاب، مرجع سابق، ص123.

44- علي زيعور، مرجع سابق، ص194.

بوذا عندما تخلى عن اللذائذ تخلياً عملياً، وأخذ يطيل التأمل والنظر في أسرار الكون العام، حتى انغمس في غيبوبة، وغمره النور الكلي، وانقذت المعرفة في نفسه دفعة واحدة⁽⁴⁵⁾.

خاتمة:

وبعد هذا العرض التاريخي التحليلي لمفهوم الإشراق ومصادره الشرقية القديمة، يمكننا أن نرصد النتائج التي توصلنا إليها على النحو التالي:

- 1- إن الإشراق هو مصدر الحكمة الإشراقية وأنه يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده، وهذا الظهور هو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف.
- 2- إن الحكمة الإشراقية هي معرفة قائمة على الكشف والإدراك بفضل النور العقلي الذي يفيض على النفس عندما تتجرد عن حواس الجسم.
- 3- إن هذا الكشف أو الإدراك المتحقق في النفس بفضل هذا النور العقلي هو شبيه بالذوق الصوفي، وبالتالي فإن هذه المعرفة الإشراقية قائمة على الذوق والكشف.
- 4- هذا النوع من المعرفة الإشراقية أو الذوقية هو حكر على طائفة من المفكرين الذين يوصفون بالمثاليين، من أمثال أفلاطون، مما يمكن القول عن هذه المعرفة أنها معرفة خاصة بصاحبها، وبالتالي فهي معرفة نسبية، خاصة في ظل صعوبة التعبير عنها وإيصالها للآخرين.
- 5- المنهج الإشراقي يستبعد الحواس والعقل من ميدان المعرفة ويجعل الحدس أو الذوق أو البصيرة أو الإلهام أدوات للكشف عن المعرفة الحقيقية.
- 6- للعقل عند الإشراقيين مراتب أعلاها العقل المستفاد، وهي آخر تطور يمر به الإنسان عندهم في تحصيله للمعارف بالطريقة الإشراقية أو الذوقية.
- 7- الإشراقيون لا ينكرون قيمة المصادر الأخرى للمعرفة بل يعترفون بما تقدمه من معرفة في مجالات وحدود معينة من المعرفة إلا أن المعرفة الإشراقية أسمى من المعرفة الحسية التي لا تتجاوز ظواهر الأشياء، وكذلك أسمى من المعرفة العقلية التي تعتمد على المدركات الحسية.

45- محمد غلاب، مرجع سابق، ص192.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر.

1- لاو - تسي، التاو - تي - تشينغ، الجزء الأول، ترجمة وتقديم وشرح وتعليق: فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 1998م.

ثانياً: المراجع.

1- إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة، 1979م.

2- جمال المرزوقي، الفكر الشرقي القديم وبدايات التأمل الفلسفي، دار الأفاق العربية، القاهرة، ط 1، 2001م.

3- جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995م.

4- حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، أورينتال، الإسكندرية، 2007م.

5- راوية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987م.

6- رينشارد أوزبرن وبون فان لون، الفلسفة الشرقية، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 2001م.

7- شهاب الدين يحيى سهروردي، مجموعة مصنفات شيخ إشراق، المجلد الثاني، تصحيح هنري كربين، طهران، 1373هـ.

8- عبد الرحمن بن زيد الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، تقديم: عمر بن عبد الله بن عودة الخطيب، مكتبة المؤيد، الرياض، 1992م.

9- علي زيعور، الفلسفة في الهند، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1993م.

- 10- محمد أحمد السرياقوسي، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982م.
- 11- محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، ب.ت.
- 12- محمد سليمان حسن، تيارات الفلسفة الشرقية، دار علاء الدين، دمشق، 1999م.
- 13- محمد علي أبوريان، أصول فلسفة الإشراق عند شهاب الدين السهروردي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1987م.
- 14- محمد غلاب، الفلسفة الشرقية، مطبعة البيت الأخضر، القاهرة، 1938م.
- 15- محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1999م.
- 16- مهرداد مهريين، فلسفة الشرق، ترجمة: عبد الحميد عبد المنعم مذكور، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003م.
- 17- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، 1986م.

ثالثاً: المعاجم والموسوعات.

- 1- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ب.ت.
- 2- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط3، 1979م.
- 3- المعجم الوجيز، الهيئة العامة لشئون المطابع، القاهرة، 1994م.
- 4- عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الأول، مكتبة مدبولي، ط2، 1999م.
- 5- موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب، إعداد: روني إيلي ألفاء، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط1، 1992م.
- 6- الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، القسم الأول، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1988م.