التأصيل الفلسفي للإشراق ـ المفهوم والمصادر

أ. منى صالح شلغم ـ كلية التربية زوارة ـ جامعة الزاوية

المقدمة :

النزعة الإشراقية هي تيار فكري كبير 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 القدامى من أمثال فيثاغورث (570-495) وأنبادقليس (490 - 430ق.م) وأفلاطون (427 - 347ق.م)، فضلا عن فلاسفة الشرق مثل زرادشت (628 ق.م-551 ق.م) وماني (200-276) 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 أن 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.

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

أولاً ـ مفهوم الإشراق .

ثانياً ـ طبيعة المنهج الإشرافي .

ثالثاً ـ التأثر بالفكر الصيني .

رابعاً- التأثر بالفكر الهندي .

أهمية الدراسة وأسباب اختيارها :

تكمن أهمية دراسة مفهوم الإشراق كونها تشكل نوعا من التفلسف أو التدين الذي يمتد في أعماق الفكر الإنساني ويتسع في رقعة جغرافية واسعة من العالم ـ كما أشرنا في بداية المقدمة ـ مما يعكس عديد من الثقافات والحضارات الإنسانية وهذ ما يؤكد 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 الروحية والوجدانية .

كما يكمن المحك الرئيسي في أهمية هذه الدراسة ؛ في سبر أغوار مصادر الاتجاه الإشراقي ذلك فيما نعتقد أنه ما زال خالياً، كون غالب الباحثين غضوا الطرف عن المصادر الرئيسية للإشراق وصبوا اهتمامهم على دراسة الإشراق عند فلاسفة بعينهم وهنا يحاول الباحث من خلال هذه الدراسة أن يسعى بقدر المستطاع في أن يسد الفراغ القائم في هذه الفلسفة ومحاولة الكشف على ما هناك من جوانب إشراقية .

منهجية الدراسة :

تتطلب طبيعة الدراسة استخدام منهج تاريخي تحليلي لتحقيق الهدف المرجو من الدراسة وصولاً إلي نتائج هي بمثابة مرتكزات فلسفية لمفهوم الإشراق طبيعة ومنهجا ، وللوصول لتلك الغاية قسمت الدراسة إلى مبحثين وذيلت بخاتمة متضمنة أهم النتائج التي يمكن استخلاصها .

المبحث الأول ـ معنى الإشراق :

- معنى الإشراق لغة واصطلاحا .
- المنهج الإشراقي وطبيعته .

أولا ـ معنى الإشراق لغة واصطلاحا :

الإشراقية هو مذهب فلسفي، وهو كلمة مشتقة من «الإشراق» وهي في اللغة الإضاءة والإنارة، واصطلاحا عرّفه البعض بأنه « ظهور الأنوار الإلهية في قلب الإنسان الصوفي .« فيما عرفه آخرون بأنه « معرفة الله عن طريق الكشف أو نتيجة لانبعاث نور من العالم[1] فنقول أشرقت الشمس إذا أضاءت، وأشرق وجهه أي أضاء وتلألأ حسناً، وأشرق المكان: أنار بإشراق الشمس، ولما كان النور من أهم الظواهر الطبيعية التي يرتاح الإنسان لوجودها ويقلق لغيابها، فقد جعلت كل الشعوب في فكرها

وثقافتها النور رمزا للخير والنعمة والفرح والسعادة والاستقامة، وجعل من الظلام - نقيض النور - رمزا للشر والحرمان والتعاسة والرذيلة، بل إن بعض الشعوب ذهبت بعيدا في تقديسها للنور فجسمت قوى الخير في مصادر النور من النار والكواكب والنجوم فاتخذت منها آلهة فعبدتها، ونظرت إلى قوى الشر على أنها آلهة ظلمة تحارب آلهة النور[2] . والإشراق في الاصطلاح هو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها على الأنفس الكاملة عند التجرد عن المواد الجسمية ،أو تلقي العلم الغيبي أو الإلهي علي الملأ عن طريق الرياضة والمجاهدة وتصفية النفس من الكدورات البشرية بحيث تصبح كالمرآة الصقلية فتنعكس عليها الصور والعلوم الإلهية [3] 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 الحضوري" بتعبير السهروردي المقتول ويعني به "حصول العلم بالشيء من غير حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه" [4].

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 روحي[5]وهو غير الحدس العقلي العادي، حيث تتبدد كل الظلمات وتشرق الشمس التي تكشف بنورها حقيقة الأشياء في لحظة خاصة فتفيض النفس علما ومعرفة .

ولعل السبب في تسمية هذه الحكمة أو في وصفها بالإشراقية 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 أننا تستطيع 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 عند ابن سينا، ويسمى عندئذ نور الأنوار، والنور المحيط والنور القيوم، والنور المقدس، والنور الأعظم والنور الأعلى، ونور النهار، والنور الأسفهيد (أي الأول والرئيسي)[6].

ثانياً ـ طبيعة المنهج الإشراقي :

يقوم المنهج الإشراقي في تحصيل المعرفة على مبدأين:

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 ـ مع الاعتراف بإيصالها إلى معرفة محدودة ـ على أنها تقف حاجزاً منيعاً وحجابا يحول بين الإنسان ومعرفة الحقيقة، معرفة يقينية، لأن تلك المصادر والطرق تربط الإنسان بالمادة خلافا 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 المبدأين يقوم الإشراقي بالاستغراق التأملي وتعطيل منافذ المعرفة الحسية ، وطرقها الاستدلالية [7].

فالمنهج الإشراقي الذي يستبعد الحواس والعقل معا 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 أطلق الصوفية على هذه الحاسة المتعالية، اسم القلب والسر وعين البصيرة وما إلى ذلك من الأسماء التي لا تعدو أن تكون رموز لحقيقة واحدة تفترض وجودها ولا ندري من كنهها شيئا [8].

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 أوهاماً وأشباحاً [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 فعليا من عالم الظلمة الحسي حيث المعرفة والسعادة أمران مستحيلان إلى عالم النور العقلي، حيث يكون حصولهما معا 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، ونالـه)، لأن العلم عند الإشراقيين، يبقى متعذراً، إذا بقيت ذات العالم متميزة من الأمور المعلومة ، فيبقى العالم خارج النفس، فلا تكون إدراكا 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 المعرفة الحسية التي لا تتجاوز ظواهر الأشياء، ومن المعرفة العقلية المعتمدة على المدركات الحسية والعاجزة عن الإحاطة بالحقائق لأنها ـ المعرفة الإشراقية ـ علم يقيني بحقائق الملأ الأعلى، أو عالم المثل أو حقائق الوجود كلها، ولذلك لا يمكن الحصول عليها بسهولة، إذ لابد من تصفية النفس وقطع علائق المادة، وإقفال حجب الحس، والعقل، والغيبة 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 أو مجرد أنهم يعلون من شأن المعرفة الإشراقية ويجعلونها في قمة أنواع المعرفة ؟ ثم ما الموضوعات المتحققة للنفس عند الإشراقيين ؟ وهل هذا النوع من المعرفة ـ الإشراقية ـ 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 ـ ولو نظرياً ـ بقيمة ما تقدمه من معرفة في مجالات وحدود من المعرفة فيرون أن الحس مصدر للمعرفة، له ميدانه، والعقل مصدر آخر، له ميدانه – أيضا – 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 أحدا لا يستطيع أن ينكر دور المعرفة الحسية وقيمتها في تقدم العلم، فكل العلوم وما وصلت إليه من تقدم في شتى المجالات وعلى الأصعدة كافة 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 .

معرفتها وكشفها إلا بنور يملأ النفس، حقيقة الذات الإلهية وحقائق الأسماء والصفات، وتعلق فعل الله بخلقه، وحقائق اليوم الآخر والروح، والملائكة، حيث يرتفع الإشراقي إليها، فيندمج فيها، ويتفاعل معها تفاعلا كاملا [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 -1753) [15] 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[16] ، وهكذا يقرر باركلي أن العالم مجموعة أفكار، وأن الأشياء لا توجد سوى بالقياس إلى عقل يدركها، فتتحول إلى أفكار [17] ، 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 فلابد أنها كانت موجودة في العقل ونبهتها المدركات الحسية، وطالما أنها موجودة في العقل فلابد 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 [18].

الإشراق والمشاهدة عمليتان أو فعلان أحدهما يتخذ اتجاها نازلا والآخر صاعدا، وشرط الإشراق عدم وجود حجاب بين المشرق والقابل للإشراق ثم استعداد القابل، وشرط المشاهدة عدم وجود حجاب أيضاً ووجوب الاستعداد، والسهروردي 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 إنها 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 الإيجادة، 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 إلى ما هو أعلى منه من المجردات وبمشاهدته لها، يحصل عن طريق هذه المشاهدة نور مجرد أشرف مما يحصل عن طريق الإشراق، ذلك لأن المشاهدة أشرف من الإشراق [19].

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 نسبيان بالإضافة إلى كل واحد من المواقع الجغرافية ، هكذا شرق النفس وغربها، هما أيضاً معنيان نسبيان 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 يشتد 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، وشروقها الدائم في سمائها الروحانية [20].

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 معا، لها روابط متعددة بتيارات فكرية ودينية كثيرة جدا 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، ودليلاً على تواصل الفكر الإنساني عبر مختلف العصور والأزمنة، ويكفي أن نذكر مثلا بأن فلسفة العدد تجمع بين الفيثاغوريين وأفلاطون، والبوذية وأخوان الصفا... وبأن فكرة المعرفة كأداة لتحرر النفس وخلاصها انطلقت من الشرق ثم كانت عند الرواقيين والأبيقوريين ثم عند القرامطة والإسماعيلية بعد ما عرفتها الفرق الغنوصية وجعلتها شعارها الأول [21].

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.

المبحث الثاني ـ المصدر الشرقي القديم :

- التأثر بالفكر الصيني.
- التأثر بالفكر الهندي.

أولا - (التأثر بالفكر الصيني):

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، وتحديدا في التاويةTaoism التي تعد من أقدم المدارس الفلسفية في الصين قاطبة، ومؤسسها هو لاو تسي أي (المعلم العجوز) وقد عاش في الفترة الواقعة مابين (517 - 604 ق.م) [22].

فالتاو في اللغة الصينية تعني الطريق، ولكن لاو - تسي لا يعنى 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 عنه، ليس التاو السرمدي، الاسم الذي يمكن أطلاقه 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 تعقبا يروي غلة الباحث الشغوف. وخلاصة ما قاله في هذا الشأن، إن هذه الكلمة تحمل من المعاني ما لا يمكن أن يؤدى بلفظة أوربية ولهذا يكون خاطئا من حاول ترجمتها بكلمة واحدة من لغاتنا الحديثة، بل الواجب ترجمتها بجملة طويلة أو بعدة كلمات، فمن معانيها مثلا : الروح الأزلي الأبدي المشتمل على جميع القوى الحيوية. والكائن النقي، والجوهر الأساسي لكل موجود ، والحياة الحقة لكل كائن والمدير العام للكون كله. وفوق ذلك كله فهذه الكلمة قد احتفظت بمعانيها القديمة التي كانت لها في عصر ما قبل التاريخ وهي : "الصراط 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].

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 ولا يتيسر هذا الامتزاج لا بالتربية ولا بالتثقيف الظاهري، وإنما يتحقق بالعزلة التامة [27] ويرى لاو - تسي إن التاو طريق بسيط ومباشر وواضح جدا، 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 يكون أسير الشهوات يرى فقط الظاهر للأشياء وأنه ليس قادرا على أن يدرك حقيقتها [28] ويرى لاو - تسي أنه لكي يصل الإنسان إلى التاو 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 انقاذه من براثن العالم السفلي فينتقل إلى الجنة [29] ؛ إذاً 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 روحا خالصا. 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 إدراكا مباشرا لا وساطة فيه [30].

لقد كان للاو - تسي تلاميذ ساروا على نهجه فأحبوا مذهبه بعد موته، من بينهم "بين سي" والذي كتب بحوثا 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 "تشوانجتسي" 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 " التاو " بوساطة المعرفة الثقافية التي لا تتناول إلا الحقائق النسبية أما " المطلق " فهو لا يعرف إلا عن طريق الانفعال النفساني، وأن كل محاولة لمعرفة هذا المطلق عن طريق التفكير المنطقي آيلة ضرورة إلى الفشل المحقق بعد أن تقود صاحبها إلى صحراء قاحلة من الضلال، لأن المطلق لا يصل إلى نتائجه إلا بالتحليل، ولو أصبح تحليل المطلق ممكنا لخرج عن كونه مطلقاً [31].

هكذا يتضح لنا مما تقدم أن التاو هو ما يطلق عليه الفلاسفة الغربيون المطلق (**Theabsolute**) وهو عند الطاويين المصدر والمبدأ الذي يعمل على أساسه كل ما هو موجود ، 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 [32] وفي الفصل 67 من "تاو - تي - تشينغ" يصف لاو تسي التاو بأنه ليس كمثله شيء ، ويقول عنه "موجود قبل السماء والأرض، صامت وفارغ، قائم بنفسه لا يتحول، يتخلل المكان ولا ينفذ، إنه بمثابة الأم لهذا العالم، لا أعرف له اسما فأدعوه التاو، لا أعرف له وصفا فأقول العظيم " [33].

ثانياً ـ (التأثر بالفكر الهندي).

يمكن أن نجد في الفلسفة الهندية نفس الأفكار التي وجدناها في الفلسفة الصينية وبالأخص عند المفكر لاو تسي ،فالبراهمان[34] 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"، "فبراهمان" 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 الحلول هو الذي يحقق لكل حقيقة وجودها [35]، لا يدرك بالعين، ولا بالكلام ؛ ولا بواسطة الآلهة الآخرين أو الحواس ؛ ولا بالزهد ؛ ولا بالعمل الطقسي ، بنعمة المعرفة ندركه ، وإذا ما عكف الكائن النقي على الطبيعة والمتطهر على التأمل، فإنه يبصره آنذاك [36]والبراهمانيون يرون أن الإنسان شقي في جميع أدوار حياته، والمنقذ الأوحد له هو اعتزال الأفعال نهائيا، وهذا الاعتزال يتحقق بوسيلتين : **الأولى**: المعرفة وبها وحدها ينمحي الزيف من القلب البشري وبها يتحرر من قيود الأخطاء، ولذلك الطريقة الوحيدة للامتزاج براهمان" هي المعرفة.

أما الوسيلة **الثانية**: هي 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 [37].

فالبراهمان لديهم هو المدير الداخلي الذي ينير ويشرق على النفس فتفيض نورا ومعرفة. ويحكى أن أحد الحكماء سئل : ما هو النور الذي يضيء ذاك الشخص عند غياب الشمس؟ رد 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 ؟ يرد عندها الحكيم : الأتمن، الذات الأسمى، يكون عندئذ هو النور [38] وتتضح لنا هنا في هذه الفلسفة أو الديانة النظرية الإشراقية التي هي أساس المعرفة الحقة والمطلقة والأزلية والأبدية.

وفي حديثنا عن الفلسفة الهندية لا يمكن أن نغفل الحديث عن بوذا [39] الذي تخلى عن مظاهر النعمة، وآمن بأن مصدر جميع الآلام التي تكتظ بها الحياة البشرية إنما هو الهوى المنبعث من الشهوات الجسمانية، والخلاص لا يتحقق إلا بالزهد والتخلي عن جميع لذات الحياة وشهواتها، فالملذات 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 [40] والبوذية كطريقة في مواجهة الحياة أو كطريقة في الوصول إلى المطلق والاتصال بالذات العليا تقول: إن علينا أن نفهمها ونتذوقها أكثر من محاولة تعليلها وتحليلها ؛ إذ إنها شيء يمس ذات الإنسان الداخلية، بل هو أسمى أو أكثر الأمور داخلية في الإنسان [41] وفي هذا القول إشارة واضحة إلى أن المعرفة لا تتحقق بالمنطق والتحليل والتعليل بل لا سبيل إلى ذلك إلا الإشراق على النفس بنور

إلهي، وهذا تماما ما حصل مع بوذا عندما تخلى عن اللذائذ تخليا عمليا وأخذ يطيل التأمل والنظر في أسرار الكون العام حتى انغمس في غيبوبة وغمره النور الكلي وانقذفت المعرفة في نفسه دفعة واحدة [42].

الخاتمـــــة

بعد هذا العرض التاريخي التحليلي لمفهوم الإشراق ومصادره الشرقية القديمة، يمكننا القول أن الإشراق هو مصدر الحكمة وأنه يتضمن ظهور الموجود أي تأسيس وجوده، وهذا الظهور هو عملية إدراكية للنفس المستعدة للكشف ، فالحكمة الإشراقية هي معرفة قائمة على الكشف والإدراك بفضل النور العقلي الذي يفيض على النفس عندما تتجرد عن حواس الجسم ،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 ، وفي هذا النوع من المعرفة الإشراقية أو الذوقية هو حكر على طائفة من المفكرين الذين يوصفون بالمتألهين، من أمثال أفلاطون، مما يمكن القول عن هذه المعرفة إنها معرفة خاصة بصاحبها، وبالتالي فهي معرفة نسبية، خاصة في ظل صعوبة التعبير عنها وإيصالها للآخرين.

فالمنهج الإشراقي يستبعد الحواس والعقل من ميدان المعرفة ويجعل الحدس أو الذوق أو البصيرة أو الإلهام أدوات للكشف عن المعرفة الحقيقية.

وختاماً 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 .

الهوامـــــش :

(1) المعجم الوجيز، الهيئة العامة لشؤون المطابع، 1994، ص 341.
(2) جمال الدين محمد ، لسان العرب ، ج1 ، ط1، بيروت ، لبنان ، 1998، ص 133 .
(3) فضيلة عباس مطلك ، الأصول الاشراقية عند فلاسفة المغرب ، منشورات بيت الحكمة ، بغداد ، العراق، ط1، 2001، ص12.
(4) هو شهاب الدين بن يحيى السهرودي، حكيم إشراقي جمع بين الفلسفة العقلية، وأذواق التصوف القلبية، ولد السهروردي وتتلمذ في مراغه على الإمام مجد الدين الجيلي، درس الحكمة وأصول الفقه، وقضى حياته في أصفهان وبغداد وحلب، كان قوي الشخصية وطليق 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، **راجع** : موسوعة أعلام الفلاسفة العرب والأجانب إعداد روني أيلي ألفا، الجزء الثاني، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط1، 1992، ص 574.
(5) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، الشركة العالمية للكتاب، ص 93، 94 وكذلك راجع محمد جواد مغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، بيروت، ط بدون، ص 14.
(6) الحدس الميتافيزيقي هو الذي ندرك به إما الوجود كما عند ديكارت الذي أدرك ذاته بالحدس كجوهر مفكر، وإما الماهيات الكلية اللازمانية، كما عند هوسرل، وإما القيم كما عند برجسون الذي رأى أن الحدس نوع من التعاطف أو المشاركة الوجدانية مع الشيء موضوع المعرفة، يجعلنا ندرك الشيء من داخله إدراكا مطابقا لما فيه من أصالة ووجدانية. راجع: محمد أحمد السرياقوسي، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982، ص 280. وكذلك راجع : مراد وهبة ،المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط3، 1979، ص 167، 168.
(7) الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، معهد الإنماء العربي ، ط1، بيروت ، لبنان ، 1988، ص 109، 110.
(8) عبد الرحمن بن زيدالزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، تقديم عمر بن عبد الله بن عودة الخطيب، مكتبة المؤيد، الرياض، 1992، ص 236، 237.
(9) محمود محمد علي محمد، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مصر العربية للنشر والتوزيع، ط1، 1999، ص 49.
(10) الموسوعة الفلسفية العربية، ج2، مرجع سابق، ص 109
(11) عبد الرحمن بن زيد الزنيدي ، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي ، مكتبة المؤيد ، الرياض ، 1992 ، ص 237.
(12) المرجع نفسه ، ص234.
(13) نفسه ، نفس الصفحة.
(14) محمد علي ابوريان ،أصول فلسفة الإشراق عند شهاب الدين السهروردي ، مصر العربية للنشر والتوزيع ، 1990 ، ص 76.
(15) عبد المنعم الحفني ، موسوعة الفلسفة والفلاسفة ، الجزء الأول ، ط2 ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، 1999ص 251.
(16) محمد علي ابوريان ، مرجع سابق، ص163.
(17) الموسوعة الفلسفية العربية، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 111.
(18) المرجع نفسه ، ص 112.
(19) لاو - تسي، التاو - تي - تشينغ، الجزء الأول ، ترجمة وتقديم وشرح وتعليق: فراس السواح، دار علاء الدين، ط1، دمشق، 1998، ص 121 - 122.
(20) المصدر نفسه ، نفس الصفحة.
(21) محمد غلاب ، الفلسفة الشرقية ، مطبعة البيت الأخضر، 1938، القاهرة، ص 237. وراجع : ريتشارد أوزبرن وبون فان لون، الفلسفة الشرقية ، ترجمة : إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، 2003، ص 133.

(22) جون كولر، الفكر الشرقي القديم، ترجمة : كامل يوسف حسين، مراجعة إمام عبد الفتاح إمام،المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت 1995، ص 376.
(23) محمد غلاب ، مرجع سابق ، ص 238.
(24) مهرداد مهرين، فلسفة الشرق، ترجمة : عبد الحميد عبد المنعم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2003، ص 99، 100.
(25) حربي عباس عطيتو، اتجاهات التفكير الفلسفي في حضارات الشرق القديم، أورينتال،الإسكندرية، 2007، ص 224.
(26) محمد غلاب ، مرجع سابق ، ص 244.
(27) حربي عباس عطيتو ، مرجع سابق ، ص 223.
(28) جون كولر ، مرجع سابق ، ص 376.
(29) محمد سليمان ، تيارات الفلسفة الشرقية ، دار علاء الدين ، دمشق ، 1999 ، ص 59.
(30) لاو- تسي - التاو - تي - تشينيغ ، مصدر سابق ، ص 121.
(31) المصدر نفسه ، ص 60.
(32) 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، ص 35.
(33) محمد غلاب ، مرجع سابق، ص 105.
(34) علي زيعور، الفلسفة في الهند ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1993،ص 131.
(35) محمد أحمد السرياقوسي، المنهج الرياضي بين المنطق والحدس، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1982، ص 280.
(36) محمد غلاب ، مرجع سابق، ص 110.
(37) علي زيعور ، مرجع سابق ، ص 135.
(38) بوذا Buddha : الكلمة تعني حرفيا "المستنير" أو "المتنور" أو "المستيقظ" وهي لقب وأحد ألقاب عديدة تطلق على "سدهارتاجوتاما"، مؤسس البوذية (563 - 483 ق.م) وأبرز ألقابه إلى جوار بوذا، لقب شاكيا موني، أي حكيم قبيلة شاكيا التي ينحدر منها سد هارتا، راجع : جون كولر، مرجع سابق، ص 202، وكذلك ص ص 188، 189.
(39) محمد غلاب ، مرجع سابق، ص111.
(40) علي زيعور ، مرجع سابق ، ص194.
(41) جمال المرزوقي ، الفكر الفلسفي القديم وبدايات التأمل الفلسفي ، دار الافاق العربية ، ط1 ، القاهرة ، 2001 ، ص 198.
(42) محمد سليمان حسن، مرجع سابق ، ص62.