شمس الدين الشَّهْرُزُوْرِيّ؛ الفيلسوف المنسي محاولة لكتابة سيرته الفكرية

حيدر لشكري خضر
قسم التاريخ ، فاكلتي التربية، جامعة كويه، إقليم كوردستان، العراق

المستخلص

يعتبر شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (توفي بعد ٦٨٧هـ/١٢٨٨م) أحد رواد فكر الإشراق الفلسفي، الذي تطور في العالم الإسلامي بعد وفاة مؤسسه شهاب الدين السهروردي (توفي ٥٨٧هـ/١١٩١م). قام الشهرزوري بتعريف هذه الحركة الفلسفية وشرح مبادئها في عدة كتب فلسفية بارزة. وحاول أن يبرز أهمية هذه الحركة الفلسفية العرفانية التي تعتمد على الذوق والكشف الروحي، بالمقارنة مع الحركة الفلسفية المعتمدة على الدليل والبرهان العقلي، المعروفة بالمشائية، والتي كان ابن سينا أحد أبرز وجوهها وأكثرهم تأثيرًا.

وعلى الرغم من أهمية الشهرزوري وقيمة نصوصه في مجال الفلسفة، إلا أن سيرته الشخصية غير معروفة، ويُعتبر شخصًا منسيًا تمامًا في تاريخ الفلسفة الإسلامية. المعلومات الوحيدة التي لدينا عنه تأتي من كتاباته التي تعكس تجربته الروحية والفكرية. لذلك، سعينا في هذه الدراسة إلى استخدام نصوص الشهرزوري كمصدر رئيسي لفهم سيرته الفكرية وتجربته مع الفلسفة والتصوف، فأخرجنا نصوصه عن سياقه و حاولنا استخدامها في إطار سعينا لتشكيل رؤية اوضح عن تجربته الشخصية. ولذلك، لم نقتصر على دراسة فلسفته بحد ذاتها، بل حاولنا فهم كيف عبر عن شخصيته ضمن هذا الفكر، مما يجعله أحد أبرز شيوخ الفلسفة الإشراقية بعد السهروردي، وعالمًا لا مثيل له في هذا المجال.

لتكملة هذه التجربة الفكرية، استخدمنا التسلسل الزمني لكتب الشهرزوري كنصوص تاريخية، تثير أسئلة مهمة حول الحياة الفكرية للمؤلف. ثم حاولنا تتبع التأثير الفكري للشهرزوري على مدرسة الإشراقية التي انتشرت فيما بعد

الكلمات المفتاحية: شمس الدين الشهرزوري، السيرة الفكرية، شهاب الدين السهروردي، الإشراق، تاريخ الفلسفة الإسلامية

المقدمة

بعد الأزمة الوجودية التي عصفت بالفلسفة المشائية وبتأثير من أبي حامد الغزالي (ت.٥٠٥ هـ / ١١١١م)، بات من الصعب على العلوم الفلسفية أن تستمر على المنوال نفسه في السياق الفكري الإسلامي الذي لم يعد يقبلها. رأى الغزالي فيها تهديدًا حقيقيًا للنظام العقائدي الإسلامي، لذا لم تعد تجلب الانتباه إلا ضمن حدود ضيقة، وغالبًا ما تكون فردية، وليس مساحة للنقاش والمناظرة. وحتى لو أرادت المفاهيم والمصطلحات الفلسفية أن تبقى حيّة في السياق الفكري الإسلامي، كان يجب أن توضع في سياقات أخرى تكون أقل اختلاطًا بها في الماضي، ومنحها معانٍ جديدة لم تمتلكها من قبل. فعلى سبيل المثال، تسلَّل المنطق بشكله الأرسطي إلى علم الكلام، وأصبح وسيلة للدفاع عن المبادئ الدينية وأصول العقيدة.

وكان هذا التحول أكثر صعوبة في المجالات الأخرى، وخاصة الميتافيزيقا واللاهوت والأخلاق وغيرها، أي المجالات التي تُعدُّ مصدرًا للشكِّ في الفضاء العام. تجاوباً مع محاولات السلطة لطرد المواضيع الفلسفية في الفضاء العام، لجأ الفلاسفة إلى مجالات معرفية أخرى قادرة على استيعاب أفكارهم. تمثل الفكر العرفاني الإسلامي، بشكله الإشراقي، المجال الذي استطاع أن يحتوي هذه المواضيع "غير المرغوبة". فقد كان فلاسفة الإشراق من بين القلائل الذين نجحوا في تفهمها والتعامل معها بشكل سليم ومناسب، وذلك كاستجابة لتحديات التضييق على الحريات الفكرية والاكتفاء بالمسارات المعرفية المقبولة.

تأثر الفكر الفلسفي الإسلامي بالحركة المضادة للفلسفة، مما أدَّى إلى ظهور توجُّهات فكرية جديدة، واحدى هذه التوجُّهات هي الفلسفة الإشراقية التي عمل على تأسيسها شهاب الدين السهروردي المقتول (٥٨٧ هـ / ١١٩١م). يُعدُّ هذا التوجُّه نقطة تحوّل في الفكر الفلسفي، إذ قدَّم أُنموذجًا جديدًا في المجال الفكري الإسلامي (Razavi, ١٩٩٧: ١٢١) . استند هذا العارف الفيلسوف إلى فكرة مفادها إنَّ الفلسفة المشَّائيّة، بالشكل الذي طوره ابن سينا (ت.٤٢٧ هـ / ١٠٣٧م)، كانت الخطوة الأولى نحو عالم الفلسفة. ولكن كان هناك خطوة مهمة أخرى يجب أن تتبعها،

مجلة جامعة كويه للعلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد ٦، العدد ٢ (٢٠٢٣)
أُستلم البحث في ٢١ تموز ٢٠٢٣؛ قُبل في ٣ ايلول ٢٠٢٣
ورقة بحث منتظمة: نُشرت في ٢٣ شباط ٢٠٢٤
البريد الإلكتروني للمؤلف: haidar.lashkry@koyauniversity.org
حقوق الطبع والنشر © ٢٠٢٣ **حيدر لشكري خضر**. هذه مقالة الوصول اليها مفتوح موزعة تحت رخصة المشاع الإبداعي النسبية - CC BY-NC-ND 4٠.

تستند إلى الذوق والكشف الروحي. ويرى سيد حسين نصر (2006: 115, 160) بأنَّ الشَّهْرُزُوْرِيّ قام بجمع ودمج حركات وآراء فكرية ودينية مختلفة لصياغة 'حكمته الإشراقية'، كما يتضح من كتابه الذي يحمل نفس الإسم. وقد إستوحى فكره من الفلسفة الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، بالإضافة إلى الحكمة الفارسية القديمة والمزدية، وفلسفة ابن سينا، كذلك التصوف الإسلامي.

تأثّرت المدارس الفلسفية بهذا الفهم الإشراقي والذي كان يتماشى مع التغيرات الفكرية التي حدثت في الفضاء العام والتي تجاهلتها الفلسفة المشّائيّة. عمومًا، لم تدرك الفلسفة الإسلامية، التي ظلت مقتصرة ضمن حدود العقل، واعتمدت على الاستدلال العقلاني والبرهان والتجربة، إنَّ المعرفة يمكن أن تتحقق عن طريق الكشف والرؤية والتأمل، وهي مفاهيم تطوَّرت منذ مدَّة طويلة في سياق التصوف. ومع أنَّ ابن سينا أراد الاعتماد على المبادئ العرفانية لتوسيع آرائه وإثراء المفاهيم الفلسفية، إلا إنَّه لم يحاول هو وأتباعه دمج هذه المبادئ في الاستدلال والبراهين المنطقية (قلعهجي، ٢٠١٣: ٥٨). ومهَّد هذا الطريق لظهور وجهة النظر الإشراقية، على الرغم من مقتل مؤسّسها في وقت مبكر.

من الصعب تحديد التأثير الفكري الدقيق للشَّهْرُزُوْرِيّ في عصره وبعده، ولكنَّ ذلك لا يعني أنَّه لم يكن له تأثير. ولاشك انَّ إقامته في بعض المناطق والمدن ترك احتمالية وجود تأثير له في تلك المناطق، فقبل أن يذهب إلى بلاد الشام ويقتل هناك، عاش في مدن ميافارقين ومارادين وديار بكر في منطقة الجزيرة (ابن ابي اصيبعة، ١٩٦٥: ٦٤٤، ياقوت الحموي، ١٩٩٣، ٢٨٠٧/٦). ونعلم أيضًا أن الناس بعده سعوا للحصول على كتبه وناقشوها. وخير مثال على ذلك شغف عالم إربل المقيم في الموصل، كمال الدين يوسف بن منعة (ت ٦٣٩ هـ / ١٢٤٢ م)، بأفكار السهروردي ومعتقداته. ووفقًا للمصادر، آمن كمال الدين بالسهروردي، وكانت مكتبته تحتوي على أهم كتبه واستعارها الناس للقراءة (ابن ابي اصيبعة، ١٩٦٥: ٦٨٦). ومع ذلك لا يُعرف بشكل محدَّد التأثير الفكري العملي للسهروردي على هذا العالم وغيره، ولم يُناقش هذا التأثير علنًا.

يمكن عدَّ وجود فيلسوف آخر في منطقة شهرزور، الذي يحمل الفكرنفسه ويروّج لمبادئه، بمثابة دليل قوي على استمرارية تأثير السهروردي. وهذا الشخص هو شمس الدين الشهرزوري، الذي يُعدُّ أوّل فيلسوف إشراقي كبير بعد شيخهم السهروردي.

أولاً: بداياته

فيلسوف شهرزور المجهول

هذا الفيلسوف شخص مجهول، كل ما نعرفه عنه هو أنَّ اسمه محمد بن محمود، ويلقَّب بشمس الدين ومن أهل شهرزور. ماعدا ذلك هو خارج النص المكتوب؛ فحتى هذه اللحظة لم نجد ذكرًا له في أيٍّ من مصادر أدب السيرة الاسلامية العديدة. وفي هذه المنظومة الثقافية المتطورة، لم يكن من السهل تجاهل شخصية مثل شمس الدين، حتى لو كان نتاجه الفكري خارج السياق الفكري السائد. والأهم من ذلك أنَّه عاش في عصر وصل الفهم بدور العلماء إلى ذروته، وكانت كتابة تجاربهم بمثابة دفاع عن المجالات العلمية التي عملوا فيها (Khalidi, 1994: 204-210). ويعتقد بعض الباحثين أنَّ الشهرزوري كان من صحابة السهروردي المقربين (أبو ريان، ١٩٥٩: ٤٤؛ بدوي، ١٩٩٥: ١٥٢؛ قلعهجي، ٢٠١٣: ١٧-١٨)، وذلك بالاعتماد على رواية للمؤرخ عماد الدين الأصفهاني (ت ٥٩٧هـ/١١٢٥م) الذي يذكر تلميذا للسهروردي باسم شمس الدين والذي كان أسيرًا معه في السجن(٢٠٠٣: ٤٣٦). قُتل السُّهْرَوَردي عام (٥٨٧ هـ/ ١٢٠٨م)، لكنَّ الشَّهْرُزُوْرِيّ الإشراقي توفي بعده بقرن من الزمان، ولذلك يصعب أن نثبت بأنَّه كان معه في السجن. وهو، في روايته لمقتل السُّهْرَوَرديّ، يطغى عليه الإرباك ويذكر تفاصيل مقتله بارتياب (الشهرزوري، ٢٠٢١: ٤٦٨) مما يعني بأنَّه لم تتضح له كيفية مقتله.

وقد عدَّه بعض من درسوه عالمًا آخر من علماء شهرزور، يعرف أيضًا بشمس الدين الشَّهْرُزُوْرِيّ، وكان مقيمًا ببلاد الشام (احمد، ٢٠١٧: ٤٨؛ خضر، ٢٠٢٠: ٢٢١)، لكن الأدلة المتوفرة تدحض هذا الرأي، فهذا الشخص هو شمس الدين أبو الحسن علي بن محمود الشَّهْرُزُوْرِيّ، قاضٍ كردي ومعلّم في مدرسة الأكراد القيموريين بدمشق، وكان من علماء الشافعية البارزين (السبكي، ١٤١٣: ٤١٨/٥). ولم يذكر أحد من كُتّاب السيرة شغفه بالفلسفة ولاسيّما فلسفة الاشراق، ناهيك عن كتابته لأعمال مهمة مثل أعمال شمس الدين الإشراقي، في زمان ومكان كان من الصعب عدم رؤيتها، خاصة وأن هذا الاتجاه الفكري قد لقي معارضة شديدة ولم تكن هذه الاعمال تمر مرور الكرام، دون أنْ يُشير اليها الكُتّاب المتعصبون والرافضون له. إلا أنَّ الفقيه الشَّهْرُزُوْرِيُّ عُرف خبيرا بالمذهب الشافعي، وذا عقيدة سليمة(الذهبي،٢٠٠٥: ٤٢٤/١٤). في حين كان من الصعب آنذاك أن تجد شخصًا ملمًّا بالمواضيع الفلسفية ولاسيّما الفلسفة الاشراقية التي كانت محظورة ومنبوذة. ولكن كان هذا الرجل يوصف بسلامة العقيدة ومن الحاملين لراية المذهب القويم. ولذلك من المستبعد الركون الى الرأي القائل بأنَّه هو نفسه الشَّهْرُزُوْرِيّ الاشراقي.

هنالك أدلة أخرى على اختلاف شمس الدين الاشراقي عن الشَّهْرُزُوْرِيّ الفقيه، ففي مخطوطات ثلاثة من كتب الاول، يتبين بأنه بقي على قيد الحياة إلى ما بعد سنة ٦٧٥هـ، وهي سنة وفاة الشَّهْرُزُوْرِيّ المقيم في دمشق. وبحسب المخطوطات فقد ألف كتبه بين عامي (٦٨١هـ/١٢٨٢م) و (٦٨٦هـ/١٢٨٧م) (Van Lit, 2017: 80). وليس هذا فحسب، بل نجد أنَّ ناسخ كتابه «رسل الشجرة الإلهية» وهو عبد الله بن عبد العزيز الإسرائيلي، بمدينة سيواس، سنة ٦٨٧هـ/١٢٨٨م)، يقول: ((فرغ من تعليقه لنفسه الفقير إلى الله تعالى عبد الله بن عبد العزيز بن موسى الاسرائيلي من بيت الحداد، من خط المصنّف وهو الشيخ المعظّم والفيلسوف المتألّه صاحب العجائب ومنبع الغرائب شمس الحق والملّة والدين محمد بن محمود الشهرزوري، متّع الله الكافة بطول بقائه، يوم الأحد الثاني من جمادى الأولى في مدينة سيواس سنة سبع وثمانين وستمائة)) (الشهرزوري، ٢٠٠٧أ: ٥٩٩/٣). ويتضح من النص إنَّ الشَّهْرُزُوْرِيّ كان على قيد الحياة في تلك السنة ودعا ناسخ الكتاب له بطول العمر. وتشير مخطوطة أحد كتبه والمكتوبة سنة (٧٠٤هـ/١٣٠٥م) إلى وفاته (Van Lit, 2017: 80). وعليه فإنَّ وفاته تقع بعد سنة ٦٨٧ هـ وقبل سنة ٧٠٤ هـ، اي بعد وفاة الشهرزوري الفقيه بسنوات.

ومع ذلك، فإنَّ اختفاء الشَّهْرُزُوْرِيّ في التاريخ المكتوب كان بمثابة مفارقة حتى بالنسبة لعالم كبير مثل هنري كوربان (١٩٩٣: ٢١٨؛ ٢٠٠٣: ٢١٦)، وهو المختص بتاريخ فلسفة الإشراق؛ إذ يبدي استغرابه بأنَّ شخصًا يُخصِّص كتابًا لتجارب الفلاسفة وسيرتهم، لكن لا نعرف شيئًا عن سيرته الذاتية. ولذلك يرى بأنَّ الشَّهْرُزُوْرِيّ تاريخيًّا، يمثُّل نصوصه التي أنتجها ولا يُعرَف خارج هذه النصوص. ويتجلى هذا التناغم بين الكاتب مع نصوصه حين يعيد كتابة تجربة شيخ الإشراق السُّهْرَوَردي، تجربة غير مسبوقة اندمج فيها الشهرزوري بالسرد بشكل كامل، مما جعل من الصعب علينا

Original Article |**DOI:** https://doi.org/10.14500/kujhss.v6n2y2023.pp222-231

التعرُّف على شخصيته التاريخية الا ما سمح به السرد من تجسيدٍ لملامح من سيرته الفكرية.

ثانياً: السيرة الفكرية للشَّهْرُزُوْرِيّ

١. مرحلة ماقبل الإشراق

يصعب تحديد المسار الدقيق لتطور شخصية الشهرزوري الروحية والفلسفية؛ بسبب هذا الاهمال ونقص للمعلومات بل وانتفائها. وهذا بالطبع يعيق التحديد الصحيح لتصنيف أعماله الفلسفية (Privot, 2001: 312)، كما سنتحدث عنهم لاحقا. ومع ذلك تُعدُّ أعماله المصدر الوحيد لإعادة رسم بعض ملامح تجربته الفكرية. ونفهم من بعض نصوص كتبه أنه إهتم بالفلسفة وعلومها منذ صغره. وكان يستمتع بأخذ مختلف العلوم، ويرى كمال شخصيته في تلقيها (الشهرزوري، ١٣٨٠: ٣). ولذلك التزم بالأساليب السائدة في الدراسة والبحث في العلوم الفلسفية، مع أنَّه -كما بينّا من قبل- عاش في زمن كانت فيه هذه العلوم في انحطاط. وكان الانشغال بها يُعدُّ من النواقص، حتى أنَّ مواطنه العلامة ابن الصلاح الشَّهْرُزُوْرِيّ (ت ٦٤٣هـ/١٢٤٥م) قد افتى بتجنبها، ونبَّه من تدريسها منذ وقت ليس ببعيد عن أيام الشهرزوري الاشراقي، وقال بانَّ من يُدرِّسها وكأنَّه يتحايل على دينه، وسوف يُعرِّض نفسه لفتنة عظيمة (ابن الصلاح، ١٩٨٦: ١/ ٢٠٨-٢٠٩). كانت فتاوى هذا الفقيه في عدم جدوى الفلسفة ورفض الاشتغال بالمنطق، قد عكست القطيعة التي ظهرت بين المراكز العلمية - الدينية الإسلامية والعلوم الفلسفية بشكل عام. وكان شمس الدين من شهرزور على دراية بهذا الوضع، ويعلم بأنَّه يعيش في عصر لم تعد فيه هذه الحقول المعرفية ذات أهمية. فهو ينتمي الى زمن ((موت العلم والحكمة، وقلَّة أهل الفضل والعقل، وكسود سوق الحكمة)) (الشهرزوري، ١٣٨٠: ٧).

يشير الشَّهْرُزُوْرِيّ إلى أنَّه كان هناك انفصال كبير بين النخبة العلمية-الدينية مع أقرانهم من المتفلسفين، فهو يعيش في عصر خالٍ من الفلاسفة الكبار وتسيطر عليه الجهل: ((فالزمان قد خلا من أمثال هؤلاء الفضلاء، وصار الخلق كلُّهم – إلا من شاء الله – مغمورين بجهالة الجهلاء)) (الشهرزوري، ٢٠٢١: ٣٧). ورأى سوء الأوضاع في سقوط العلوم التقليدية، حين يعلن بأنَّه يعيش في زمن تنهار فيه مجالات علمية راسخة في القِدَم مثل اللغة والنحو والشِّعر والخَطابة وكتابة الرسائل وغيرها من الأنواع الأدبية والعلمية المماثلة. هذا فضلا عن الحطِّ من قيمة علوم الأمم القديمة (اليونان، والفرس، والقبطيين، والبابليين وغيرهم). أما العلوم العملية كالفقه والسياسة والإدارة فلن تنقرض بالكامل، بل ستتغير فروعها وتنتقل من أمة إلى أخرى. ويربط هذا كله بتبادل الحكم، وسقوط أمَّة واحتلال أمَّة من قبل أخرى (الشهرزوري، ١٣٨٠: ٤).

يبدو أن الشاب الشهرزوري لم يتأثر بالفضاء المناهض للفلسفة، ولذلك كتب مؤلفاته وفقًا للمنهج المعتمد في المجال الإسلامي. في هذا المجال، كان المنهج الأرسطي هو المنهج السائد لدراسة الفلسفة، والذي يعتمد على البحث النظري والتفسير العقلاني. وقد كان يمثل هذا المنهج فلاسفة مثل الفارابي وابن سينا. يشير الشَّهْرُزُوْرِيّ إلى انَّه في بدايته كان يتبع أسلوب البحث والمناظرة، وكان مهتمًا جدًا بما قيل وما يقال في المجالات العلمية المختلفة. وفي ذلك الوقت، وتحت تأثير الموقف العام تجاه السهروردي وآرائه، لم يعزه الشَّهْرُزُوْرِيّ اهتمامًا، ونأى بنفسه عن فلسفته الإشراقية (٢٠٠٧ب، ٩؛ ٢٠٢١، ٤٦٥). وعوضًا عن ذلك، تمسَّك بالنهج المشّائيّ السائد، والذي كان عبارة عن الالتزام بالطريقة العقلانية، والاعتماد على الشَّواهد والأدلَّة المبنية على المنطق، والاعتقاد بأنَّ العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة الموضوعية.

٢. القطيعة مع المشَّائيّة

ادخل سقوط العلوم التقليدية الشهرزوري في حالة من القلق إزاء خلق شكل من أشكال الحكمة التي كان يعتقد أنَّها لن تقع تحت مثل هذه التغييرات الكبرى. وهذه العلوم هي العلوم الحقيقية التي نأى المشَّائيّون بنفسهم عنها، وإن كان يتم عن طريقها تحقيق الكمال ومعرفة الذات. ويبدو أنَّ الشاب قد أدرك أنَّ هذه المواضيع تُشكِّل جوهر الإشراق (الشهرزوري، ١٣٨٠: ٤). ومن ثم انتقد المشَّائيّين عامة وأتباع أرسطو خاصة؛ لعدم قدرتهم على رؤية النور الإلهي مثله، والبقاء في مستوى الملذات الحسية. ورأى بأنَّ الحكمة التي ينتجونها تقع في إطار الحكمة السيئة والسطحية، فهي تميز بالتمسك بما قاله القدماء دون أن تعكس الخبرة الذاتية للحكيم أو الفيلسوف. إذ ركزوا بشكل رئيسي على نقل وشرح وجهات نظر الآخرين دون التركيز على تجاربهم الشخصية. وبالتالي، قد يحتوي فكرهم على تفسير منهجي وأدلة في التحليل، إلا أنه لا يعكس تجربتهم الذاتية في معرفة النفس.

يصف كتاب "الرموز" للشَّهْرُزُوْرِيّ تجربته هذه، ابتداءً من مواجهته للفكر المشَّائيّ إلى أنْ وجد نفسه أمام الفهم الإشراقي للنفس البشرية. وجدير بالذكر أنَّ الشهرزوري جرب هذا النوع من التفكير في البداية على حدِّ قوله، وكان منشغلاً جدًا بأساليب البحث والمناقشة، وسعى إلى سرد تفاصيل أفكار هذا الفيلسوف أو ذاك الحكيم. إلا أنَّ هذه التجربة لم تقنعه ولم تجعل منه رجلًا حكيمًا، بل بقي حبيس شكوكه. وقد وصل إلى هذه النقطة عندما نال المعونة الإلهية واستنار عقله (الشهرزوري، ٢٠٠٧ب: ٣-٤). ومن هنا فإن "الرموز" تحتوي على بعض الإشارات المهمة حول تطور شمس الدين الروحي والفلسفي (Privot, 2001: 320)، والتي تسد جزءًا بسيطًا من الفجوة الهائلة في تجربته الفكرية، وخاصة كيفية عبوره لهذه الحقبة الانتقالية.

يستهل الكاتب كتابه بانتقاد الفلسفة المشائية وفلسفة أرسطو، ويؤكد بأنَّ منهج القياس البرهاني والإثبات العقلاني غير قادر على الدراسة الدقيقة لموضوع مهم كالنفس بحدودها وصورها وأنوارها(الشهرزوري، ٢٠٠٧ب:٢١ ، ٣٣). ومن هنا كان نقده متوافقًا مع نقد السهروردي، إذ تحدَّث الشيخ الإشراق عن عدم قدرة المشَّائيين على تجربة أسرار العلم عمليًا، فهم يعتقدون بأنَّها تظل ضمن الحدود النظرية ولا يمكن تجربتها في حدِّ ذاتها، في حين نستطيع أن نشهده في تجربة أشخاص من أمثال بايزيد البسطامي والحلاج (كوربان، ٢٠١٢: ٢١).

وسبق أن ذكرنا بأنَّنا نفهم بوضوح من كتاب الرموز (الشهرزوري، ٢٠٠٧ب: ١١، ١٤٣) بأن بعض الأسئلة التي كانت لدى الشهرزوري ، والتي لم يتمكن المشَّائية من الإجابة عليها كانت تتعلق بطبيعة النفس وماهيتها. كان يعتقد الشهرزوري بأن البحث عن ماهية النفس لم يكن جزءًا من اهتمامات أهل عصره، حيث انشغلوا بشكل أكبر بالحاجات الجسدية. وفي نظره، فإن معرفة النفس تؤدي

إلى السعادة الأبدية وتخصص مكانًا لصاحبها في المملكة الأزلية، كما تسمح بتسلق الركائز الأخرى للعالم الروحي المُجرَّد. وكان المشَّائيون بعيدين عن هذا الفهم، فمعرفة النفس بهذه الكيفية، في نظر الشهرزوري، لا يمكن إثباته والاستدلال عليه وفقا لنهج هؤلاء.

وقد دفعه هذا الموقف النقدي إلى استكشاف طبيعة النفس خارج التقاليد السائدة في السياق الفكري، وأراد إضفاء المشروعية على هذا البحث في النصوص الدينية الأولية، وأقوال الصوفية مثل بايزيد البسطامي، وآراء الفلاسفة مثل سقراط وأفلاطون (الشهرزوري، ٢٠٠٧ب:١٣-١٤). مثلّت هذه العملية محاولته لتجسيد تجربته الشخصية. ولهذا السبب يرى بعض الباحثين أنَّ فهم الشهرزوري للنفس بوصفا جوهرًا روحيًا في العالم المجرد هو مسعى ذاتي، أراد به أن يجعل الرضا عن النفس معيار الفكر وليس البرهان، فدلائله مرضية أكثر منها مثبتًا (الخطيب، ١٩٩٥: ٣٠). وهكذا يصبح نصُّه سيرة فكرية لعملية اكتشاف الذات وسردًا لتجربته في معرفة النفس.

٣. معرفة النفس أو التجريد عن العالم

كانت محدودية هذا المنهج في معرفة النفس هي التي أدخلت الشهرزوري في أزمة فكرية، خاصة عندما رأى أنَّ المنهج المشائي لا يوصله الى اليقين الذي يريده، وليس هذا فحسب، بل يُفهم من كلامه، بأنَّ المشَّائية فشلت في تعريفه باليقين، بل أوصلته إلى الشك والقلق. كذلك يبدو أنه أدرك بأنَّ اعتماده طريقة المشَّائيين يؤدي الى تغييرات في السلوك والتصرُّف، خارج الإطار المرغوب والمقدَّس لشخص مثله، والذي يبدو أنَّه كان يُقدِّر علاقته بالعالم الخارجي. ولا سيَّما كونه عاش في زمن كان معاصروه، في نظره، قد حُجِبت عنهم ذواتهم. ولذلك يعلن أن أهل عصره لم يهتموا بأنفسهم؛ لقد نسوا ذاتهم وانشغلوا بالاحتياجات الجسدية (الشهرزوري، ٢٠٠٧ب: ٩، ١٤٣).

هذا القلق الفكري الذي كان يعيشه الشهرزوري، وعدم وجود إجابات شافية لأسئلته في الفكر المشائي، دفعه الى الابتعاد عن مناهجهم وطرقهم الفكرية. ومن ثم مرَّ بتجربة صوفية لمعرفة الذات، ونقصد التجربة التي أوصلته إلى مقام "التجريد". وهذا المقام يتمثل في تصفية الباطن بالمجاهدات، بما يتناسب مع الأمر القدسي (الشهرزوري، ٢٠٠٧ب: ١٨). وقد حدَّد الشهرزوري الوقت الذي يكون فيه التجريد ضروريًا، وهو وقت الشوق المُبْرِح إلى كُنْه معرفة الذات، وهذا الشوق، لكي يكون له نتائج مرضية، يشترط التجريد وحرمان الذات. ثم قطع كلّ الخواطر التي تجرُّ الانسان الى العالم المظلم. بعد ذلك عليه أنْ يلزم الجوع والسهر والتفكير في العوالم المجرَّدة الروحانية عن طريق مفارقة كلّ قوة جسمانية (الشهرزوري، ٢٠٠٧ب: ٤٠-٤١).

ومن هنا يبدو أنَّ الوصول الى مقام التجريد والتحرُّر النفسي من العلائق الدنيوية، كانت تجربة صوفية بحتة. لكن هذا لم يتركه في نفس المقام الذي يمكن أن يصل الصوفي العادي إليه. وربَّما كان دخول هذه التجربة بالنسبة له بمثابة ردّ فعل على نقائص الحركة المشَّائيّة، لكن ما ميَّزه عن الصوفي العادي هو هذا التقليد المشَّائي الذي كان على دراية به جيدًا، مما كان يدعم تجربته ويعزِّزها.

٣. في حضرة شيخ الإشراق

كان السبب من وراء رجوع الشهرزوري إلى شيخ الإشراق هو محاولة لفهم الذات بشكل أفضل وإثراء تجربته في معرفة النفس، متبعًا عين الطريق الذي سلكه السهروردي مع المشَّائية والخروج عن نهجهم. لقد جعله بحثه يدرك أنَّ السهروردي لم يُقرأ كما هو، في حين يمكن رؤيته بوصفه معلمًا من نوع مختلف. إنَّ البحث والترحال من جهة، وعدم إجابة المشَّائيّة على كيفية معرفة النفس من جهة أخرى، جعله يقف أمام هذا المعلِّم. الى حدٍ تُخبرنا نصوصه بأنَّ السهروردي كان معلمه الأوحد. ويبدو أنَّ ضبط النفس والمعرفة التي اكتسبها الشاب الشهرزوري جعلته لا يرى غير السهروردي يستطيع أن يحتل أعلى مكانة في فكره (احمد، ٢٠١٧: ٢٦). ويعني هذا بأنَّ الأسباب الذاتية اضطلعت بدور أساس في اتخاذه لشيخ الإشراق أستاذه الأوحد، على الأقل على مستوى اكتشاف الذات.

كانت هذه العودة إلى السُّهْرَوَردي تعني الانفصال عن الفضاء الإسلامي الآني الذي عاش فيه الشَّهْرُزُوْرِيّ. وقد وجد أنَّ من انتقد السُّهْرَوَردي ، ومن بينهم بعض معاصريه، هم أشخاص لا يستطيعون فهم منظومته الفكرية. لقد رأوا فقط الظاهر من فكره ولم يفهموا ما يميِّز جوهره (الشهرزوري، ٢٠٢١: ٤٦٥). فكان صراع الشَّهْرُزُوْرِيّ مع سوء الفهم هذا دفعه إلى الترحال والسفر إلى مناطق مختلفة، لا نعرف أيًّا منها، لمعرفة حقيقة شيخ الاشراق ونظامه الفكري(الشهرزوري، ١٣٨٠: ٧). ويبدو أنَّه أدرك أن الذين انتقدوه واستخفوا به لم يفهموا جوهر حكمة الاشراق، بل وقفوا خارج منظومته الفكرية برمتها وحكموا عليها من هذه المسافة البعيدة. يُجسِّد الشهرزوري هذه الحالة بالقول: ((ثم نظرت الى أولئك الطاعنين فيه الرَّادين عليه مذهبه بعين الحقيقة والانصاف، فإذا ليس عندهم من الحكمة الا الحشَفُ، ولم يظفروا منها إلا بالتلف)) (الشهرزوري، ٢٠٢١: ٤٦٥). ومن ثم، ومع هذا التشابه في التجربة، تمكَّن الشهرزوري من رؤية السهروردي بطريقة بعيدة عن الطعونات والقرارات السطحية، وبعد اجتيازه لمقام التجريد العرفاني، بات من السهل عليه قراءة فلسفة الإشراق وفهما بشكل أكثر وضوحًا.

ثالثاً: مؤلفاته مصدراً لسيرته الفكرية

لعلَّ الموضوع الآخر الذي يمكن أن يلقي بصيصًا من الضوء على هذه السيرة الفكرية للشَّهْرُزُوْرِيّ هو التسلسل الزمني لكتابة كتبه الخمسة. وقد تساعدنا أعماله على رؤية التغييرات التي طرأت على فكره، من شاب متنور يتَّبع الفلسفة المشَّائيّة إلى مفسِّرٍ لفلسفة السهروردي وشارح للمفاصل الأساسية لهذه الفلسفة ومُنَظِّرٍ لها.

وجدير بالذكر أنَّ لهنري كوربان وحسين ضيائي وجهات نظر مماثلة حول التسلسل الزمني لمؤلفات الشَّهْرُزُوْرِيّ ، إذ يرى كوربان (٢٠٠٣: ٢١٦) انَّ بداية الكتابة كانت تأليف الشهرزوري لكتاب الرموز، ويعتقد أنَّ النص كُتب في وقت مبكر من حياته، قبل أن يتعرف على مؤلفات السُّهْرَوَردي، بدليل أنَّه لم يذكر شيخ الإشراق أو مؤلفاته في أي مكان، لذلك ربما يعود إلى حقبة ما قبل تبنيه الإشراق بوصفه مرجعًا أساسيًا للفكر، و اتباع السهروردي شيخًا له وحيدًا. يعتقد كوربان أنَّ الشَّهْرُزُوْرِيّ عبر بعد ذلك فجأة من المشَّائيّة إلى الإشراق، ويرى بأنَّ شروحاته على نصوص السُّهْرَوَردي لابدَّ أنَّها كُتبت بعد هذه المدة، وقام بكتابة تاريخ الفلسفة في

Original Article |**DOI:** https://doi.org/10.14500/kujhss.v6n2y2023.pp222-231

الوقت نفسه، ويُعدُّ كتاب الرسائل آخر أعماله. أما ضيائي (١٣٨٠: xv-xi)، الذي ظل يعمل على أعمال الشهرزوري لمدة طويلة، فيتَّبع الترتيب نفسه. إذ يعتقد بأنه كتب الشرحين أولا، ثم اتبعها بكتابته لتاريخ الفلسفة، ومن ثم كانت الرسائل آخر أعماله، والتي تعكس نضجه الفكري، وفهمه الواسع لجميع المجالات العلمية التي يناقشها في الكتاب.

ومع ذلك، فقد نقد هذه الآراء بعض من الباحثين المعاصرين الذين يرفضون هذا التصنيف لأعمال شمس الدين، ويرى الباحث ميشيل بريفي الذي قام بتحقيق نص الرموز وتفسيره يرى أنَّ هنري كوربان لم يجانب الصواب فيما قاله عن مضامين هذا الكتاب، وهو يؤكِّد على أنَّ النص ينتمي إلى مرحلة الكتابة المبكرة في حياة الشهرزوري. فهو على الأقل ينتمي إلى الحقبة التي سبقت كتابة النصوص الأخرى (٢٠٠١: ٣١٣)، لكنه ينفي انتمائه إلى الحقبة التي سبقت معرفة الشهرزوري بفلسفة الإشراق وشيخها؛ لأنَّه يحتوي على عناصر واضحة من الفكر الإشراقي، وقد قدَّم الشهرزوري رؤيته للعالم على أساس هذه الحركة الفكرية. وقد أوضح بريفي بالأدلة بأنَّ المفاهيم والعبارات التي استخدمها مع المعاني التي أعطاها لها، هي نفسها التي استخدمها السهروردي في تأسيسه للمنظومة الفكرية الإشرقية (Privot, 2001: 314-318). ومن غير المرجح أن يكون الشهرزوري، قد مارس الكتابة في مرحلة شبابه، إذ كان حبيس قلقه الفكري. ومن ناحية أخرى، فإن مخطوطات كتبه لا تؤيِّد هذه الآراء، ولاسيَّما أنَّه من الواضح أن رسائل الشجرة الإلهية كُتبت قبل أنْ يشرح حكمة الإشراق (Pourjavadi & Schmidtke, 2006: 77-78). فضلا عن رجوعه في أكثر من مكان إلى نصوصه. إذ يشير في شرحه لحكمة الإشراق إلى بعض آرائه في رسائله (الشهرزوري، ١٣٨٠: ٤١٢، ٥٥٧).

من هنا يتبين بأنَّه ليس من السهل فهم هذا التسلسل الزمني، إلا إذا نظرنا إلى الشهرزوري من منظور عام، ورأينا العلاقات التي وجهت أبعاد فكره المرئية وغير المرئية في نصوصه المختلفة. ولذلك فإنَّنا نؤيِّد الرأي القائل بأنَّ عملية كتابة النصوص بعد الرموز، أي أنَّ الشروحات والتاريخ والبحث الفلسفي لم تتم بالضرورة بشكل متسلسل. ويبدو أنَّه قد انكب على تأليف العديد منها بالتوازي (Van Lit, 2017: 82). ولهذا تظهر كتاباته بوصفها مشروعًا فكريًّا عام للإشراق؛ يشرح المُبهَم من أفكار شيخ الإشراق ويزيد عليها، ثم ينتقل إلى التحليل، لينقلها إلى مستوى المنظومة المستقلة؛ حركة مميَّزة، كانت لها قراؤتها للعلوم الإسلامية كلها كما يتبيَّن في الرسائل.

١. الرموز – كتاب لمعرفة النَّفْس

لعلَّ من أهم كتب الشَّهْرُزُوْرِيّ كتاب "الرموز و الأمثال اللاهوتية في الأنوار المجرَّدة الملكوتية"، وكما رأينا سابقًا، فإنَّ الكتاب، إلى حدٍّ ما، هو سرد لتجربته مع معرفة النَّفس. كانت أهداف تأليفه، كما تظهر في المقدمة، تربوية بحتة. لقد ذكر هو نفسه بوضوح هذه الأهدف البيداكوجية، وهي توفير الأدوات اللازمة لأولئك الذين يريدون أن يصبحوا "حكماء إلهيين". ولذلك فهو كما يقول يحتوي على قواعد ومعارف إلهية لا توجد في الكتب الفلسفية المبسَّطة ومختصرات مؤلفات العلماء. لذلك نجده يعود هنا وهناك، إلى هذه الأهداف التربوية ويُذكِّر المُتلقي بها(الشهرزوري، ٢٠٠٧ب: ٣٨).

وبهذا المعنى أراد أن يُقدِّم عن طريق كتابه مبادئ لم تكن متوفرة في الكتب الفلسفية الشائعة، ولكنَّها ضرورية لكل من أراد أن يجد نفسه في إطار الحكمة، وان يعُد من الحكماء المستبصرين، أي الحكيم الذي قبل أن يحتكم الى الحجج والبراهين عليه أنْ يكون عارفًا بحقيقة النَّفْس وماهيتها، كما وردت في النصوص الأساسية "الكلام الإلهي والحديث النبوي"، مع الإشارات والتنبيهات الحكيمة "آراء الحكماء و الفضلاء" (الشهرزوري، ٢٠٠٧ب: ١٠). ويُحدِّد في نهاية الكتاب بعض المتطلبات الأساسية لقراءة رموز الكتاب وإشاراته واكتشافها. والشروط هي الصفات التي يُعتقد أن المتلقي يجب أن يتحلَّى بها إذا ما أراد أن يفهم المعاني الصحيحة للنَّص. تنتمي الخصائص إلى السياق التربوي الذي تم التأكيد عليه طوال الخطاب التنويري-الإشراقي، وتعكس قيم ومعايير التعليم الذاتي للحكيم ضمن الإطار الإلهي لهذه الهويَّة (الشهرزوري، ٢٠٠٧ب: ٢٦٨-٢٦٩).

٢. إعادة كتابة تاريخ الفلسفة من المنظور الإشراقي

يعد كتاب "نزهة الأرواح و روضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة"من أشهر مؤلفات الشَّهْرُزُوْرِيّ وأكثرها انتشارًا، وهذه الشهرة مرتبطة بشكل رئيس بكتابة سيرة السهروردي وتدوينه لقائمة مؤلفاته التي لا توجد في المصادر الأخرى. وإذا كان الباحثون ينظرون إلى السهروردي على أنَّه نقطة تحوُّل مهمة في الفكر الإسلامي، فإنَّهم يرونه عن طريق الشهرزوري. ولا بدَّ أن يكون الكتاب قد كتب بعد أن أصبح الشهرزوري متبعًا للفكر الإشراقي؛ وتشهد بنية النص ونظرته للتاريخ على هذا الرأي. وهو يقتبس بشكل مكثف من السهروردي ويكتب السيرة الذاتية الأكثر تفصيلاً له (Privot, 2001: 313).

ومن المتوقع أن تكون كتابته لتاريخ الفلاسفة تكرارًا للأساليب نفسها التي كانت موجودة قبله، لكن المحتوى يوضِّح بأنَّها كانت فريدة من نوعها في نواحٍ عديدة. إذ كانت طريقته هي طريقة كتابة السيرة الفكرية. وهو يسعى في هذا إلى إيجاد خطٍّ عام للتطور الفكري، يربط بين الفاعلين الذين يشكِّلون تطور الإشراق نفسه. بمعنى أنَّه أعاد كتابة تاريخ الفلاسفة والحكماء من منظور فلسفة الإشراق. يبحث في كل سيرة عن "الحكيم الإلهي" في تاريخهم، وهو ترجمة للكلمة اليونانية "Theosophos"؛ وهؤلاء يُسمون بهذا الاسم لأنهم، وفقًا لفلسفة الإشراق، نجحوا في الجمع بين علم التأمل الترانسندنتالي وتجربة التأمل المرئي؛ أي يدمجون بين الفكر الجزئي والشمولي. وكما يقول كوربان (٢٠١٢: ١٣) الحكيم الإلهي ليس صوفيًا خاض تجربة روحية دون أي نضج فلسفي. وهو ليس فيلسوفًا متَّقد الذكاء كغيره من الفلاسفة لا يعرف شيئا عن غنوصية فلسفته. بل هو مزيج من الاثنين معًا ينتج حكيمًا إلهيًا.

وفي صياغته لتاريخ الفلسفة هذا، جعل من موقف السهروردي وفهمه للفلسفة والفلاسفة الإطار المنهجي الذي يوضع فيه السرد، فكان هذا هو الفهم الذي سمح له برسم مخطط للمعرفة يتجاوز الفهم المشترك لنمط الفلسفة وشخصياتها. وبدلاً من ذلك، أكد على شكل آخر من أشكال الشخصية المفكِّرة، التي لا ينبغي تحديدها تحت اسم "الفيلسوف" بقدر ما يتم تعريفها باسم "الحكيم الإلهي". وهم يستشيرون قلوبهم قبل الاعتماد على الاستدلال والبرهان العقلي، فهم من أهل الكشف والمشاهدة (الديناني، ٢٠٠٥: ١٠)، سواء كانت هذه الشخصيات تندرج تحت مسمى الفلاسفة (فيثاغورس، أفلاطون) أم من الأنبياء (آدم، إدريس) أم كانت من كبار المتصوفة (بايزيد البسطامي، الحلاج). ولعل هذا التفسير للتاريخ جعله يخالف غيره ولا يقف عند تدوين تاريخ لفلاسفة العالم الإسلامي. فالآخرون حين يتحدثون عن غير المسلمين، يتحدثون عنهم بشكل عام ودون أنْ يفرِّقوا بين اتجاهاتهم الفكرية. لكن الشهرزوري قرَّر منذ البداية إعادة كتابة تجارب الفلاسفة الذين كانوا، بحسب رؤيته، من المتألهين وعكس هذا في فلسفتهم وحكمتهم. وحتى عندما يتحدث عن أفلاطون

أو أي فيلسوف يوناني آخر فإنَّه يبحث عن هذا البعد من شخصيتهم وفي آثارهم، ولكي يرى أنوارهم يتحدث عنهم من المنظور الإشراقي (٢٠٢١: ٣٦).

ومن خصوصيات كتابة الشهرزوري لتاريخ الفلاسفة، سواء كانوا يونانيين أم غيرهم، إنَّه لا يسكت عن مواقفهم وسلوكهم وبعض آرائهم الفكرية، بل يقوم بإعادة كتابة تاريخ بعضهم بشكل نقدي. يرى السيد خورشيد أحمد محقق الجزء الأول من الكتاب، إنَّ هذه الخصائص المنهجية لكتاب الشَّهْرُزُوْرِيّ لا تظهر عند غيره من مؤرخي الفلسفة. ويؤكد هذا الباحث (٢٠٢١: ١٤) على أنَّ الشهرزوري قد كتب سيرة الحكماء والفلاسفة على وفق منهج من سبقوه في هذا المجال، وينقل المعلومات من غيره، ولاسيَّما البيهقي (ت ٥٦٥هـ/١١٦٩م) صاحب كتاب "تتمة صوان الحكمة". وبعد نقل المعلومات العامة والمتعلقة بالسيرة الذاتية، يعبِّر الشهرزوري عن رأيه في الأفكار والآراء ومواقف كل فيلسوف منهم، سواء بالإثبات أم بالنكران والرفض.

٣. شرح آثار السهروردي

كتب الشهرزوري أكثر الروايات تفصيلا عن حياة السهروردي في سياق كتابته لتاريخ الفلاسفة والحكماء، وهو أيضاً أول من شرح وعلق على "حكمة الإشراق"، لدرجة أنَّه بدونه يصعب رؤية وفهم ماهية المنظومة المعرفية لفكر السهروردي ناهيك عن سيرته. ولذلك يُعرَف عند الباحثين في مجال الفلسفة الإسلامية، بأنَّه هو المفكِّر الأول للمدرسة الإشراقية بعد السهروردي المؤسِّس؛ فهو الذي قام بالشرح والإضافة لمعظم الطروحات الفكرية للمدرسة.، ولاسيَّما شرح المجهول والمرموز منها والجوانب غير المرئية للشيوصوفيا بشكل عام (Groff, 2007: 189-190).

تجدر الإشارة إلى أنَّ الشهرزوري يطرح شرحه لحكمة الإشراق بوصفها ضرورة معرفية، مصدرها الرضا الذاتي ورغبة المعاصرين له لفهمها بدقة. وعلى عكس المفسرين الآخرين، فهو لا يبدأ بمدح أمير أو حاكم، أو أنَّه قام بذلك نزولا لرغبة أشخاص بارزون كانوا يدعمونه. بل إنَّه لم يفعل ذلك إلا من منطلق الولاء الفكري لمعلِّمه السُّهْرَوَردي، وحال التجريد العرفاني الذي بلغه في رياضاته الروحية (Corbin, 2003: 217). أي أنَّها كانت حاجة آنيَّة أدركها هو وطالب بها رفاقه (إخوانه في التجريد). وفي هذا السياق فإنَّ الشخص الوحيد الذي يمتدحه هو شيخ الإشراق؛ لأنَّه أنتج هذا النَّص المهم في وقت كانت الفلسفة قد فرغت من معانيها وقلّ من تجرء على التخصص في مجالاتها وعلومها.

كانت المشكلة الرئيسة للمنظومة السياسية - الفكرية التي قتل السهروردي فيها هي سوء فهم آرائه وما اعتقده من أفكار تخالف السياق السوسيو ديني للتفكير. وما كان يمكن أن يزيل سوء الفهم هذا الا شخص مثل الشهرزوري. يقول في مقدمة شرحه للكتاب بأنَّه: ((كنز مخفيٌّ وسرٌّ مطويٌّ وله طرق مخصوصة تصل إليه منها، وقلّ من يسلكها ويعرفها، ولم يتيسر لأكثر من جاء بعده من الأفاضل أنْ يصل اليه أو يحل رموزه)) (١٣٨٠: ٧). ويعتقد أن هذا يعتمد على شخصياتهم وعقولهم، شخصية كانت أكثر انشغالًا بالدنيا، وفكرًا كان يمط السهروردي في الاطار المشَّائي، ويفهمونه في سياق فهمهم لهذه الفلسفة. لكنَّهم لم يحققوا هدفهم، وبقي كتابه محمَّشًا ومعانيه مخفية وغير مفهومة حتى جاء هو وقام باحيائه. ولهذا السبب فإن شرحه مهم للغاية في الدراسات السهروردية لدرجة أنَّ هنري كوربان (٢٠١٢: ١٦٨) يُعدُّ أحد أهم النصوص الأساسية والمفتاحية لفهم السهروردي.

من حيث المنهجية، وفي سياقها العام، فإن شرح الشهرزوري لم يختلف كثيرًا عن منهج وطريقة الشرح والتفسير الشائعة في المجال العلمي الإسلامي، أي كتابة نصٍ للشيخ ثم تفسيره وتحليله بإسلوب مُبسَّط. وما يميِّزه أنَّه كان مصِّرًا على تفسير مجمل العناصر المكوِّنة للنَّص. ومن الجدير بالذكر أيضًا أنه ركَّز بشكل أقل على التفسير اللغوي، مقارنة باهتمامه بإيجاد معاني الرموز وشرح المقاصد وبنية أفكاره وما يربط بينها. ولذلك فإنَّنا مع شرحه هذا، نجد أنفسنا أمام فهم جاد للنظام الذي تقوم عليه حكمة الإشراق، وليس مجرَّد تفسير بسيط للنص. ومن هذا المنطلق يرى كوربان (٢٠١٢: ١٦٩) بأنَّ ما قام به الشهرزوري ليس مجرد شرح وتبسيط للنص، بل هو أيضًا "تفسير الشَّهْرُزُوْرِيّ " لحكمة الإشراق في شموليتها.

وهذا ما يجعل تفسيره فريدًا في مجال الفلسفة العملية، فضلا عن قراءة أفكار فلسفة الإشراق وقواعدها، يناقش أيضًا النظريات الفلسفية الأخرى، الفيثاغورية والأفلاطونية على وجه الخصوص؛ يحللها ويقارن بينها (١٣٨٠: ٢٣). فهو يريد من المتلقي أن يفهم الخلفية المعرفيَّة التي يرتكز عليها النص، ويسعى إلى بيان كيفية ظهور المفاهيم والعبارات الموجودة في فكر السهروردي وما يقابلها من معانٍ في النصوص الدينية والصوفية والفلسفية السابقة عليه. وقد استخدم الأسلوب نفسه في كتاب آخر له، وهو كتاب "التنقيحات في شرح التلويحات" الذي علَّق فيه على "التلويحات" للسُّهْرَوَردي. ويقال: إنَّ شروحه على هذين العملين من أهم الشروحات عليهما، وقد أثرت على مدارس الإشراق اللاحقة (Razavi, 1997: 122,140).

بدا الفكر الإشراقي برمته أكثر منهجية مع ما قام به الشَّهْرُزُوْرِيّ من تفسير للنصوص الأساسية، إذ وضع أساسًا جديدًا لمجال الدراسات السهروردية. ومن درَّس فلسفة السُّهْرَوَردي والإشراق من بعده لم يتمكن من تجاوز ما أبداه من آراء حول بعض الأفكار المحورية والمصطلحات المفتاحية للإشراق. ولذلك أصبح شرحه مصدر إلهام لكبار العلماء مثل ابن كمُّونة وقُطْب الدين الشيرازي وغيرهما من شارحي نصوص الشيخ المقتول (Groff, 2007:190). والفرق بين الشهرزوري وهؤلاء هو أنهم لم يختلطوا بالسُّهْرَوَردي تماما مثله، بل حاولوا الابتعاد والابقاء على مسافة بينهم و بينه في تفسيرهم لنظامه الفكري. في حين لم يتردد الشَّهْرُزُوْرِيّ في الاندماج في هذا النظام، وكما رأى هنري كوربان (٢٠١٢: ٨٧). فقد كان مخلصًا لشيخه حتى النخاع وعرَّف نفسه على أنَّه إشراقي الفكر والهوى.

وفضلا عن كتاب حكمة الإشراق فقد كتب الشهرزوري أيضًا شرحًا لكتاب "التلويحات" للسُّهْرَوَرْدي ، ، والذي لم يُنشر بعد، ويوجد للنص عدد قليل من النسخ في العالم (Pourjavadi & Schmidtke, 2006: 78)، وحتى الباحثين الذين درسوا أفكار الشَّهْرُزُوْرِيّ وأعماله نادرًا ما يعودون إليه، ولذلك فهو أقل شهرة من تفسيره لحكمة الإشراق.

٤. من الشرح إلى التفسير

كان تفسير الشَّهْرُزُوْرِيّ لنصّي السُّهْرَوَرْدي الأساسيين يدل على منهجه المتسلسل في قراءة المنظومة الفكرية التي حدَّدها السُّهْرَوَرْدي. إلا أنَّ ذلك لم يكن كافيًا للتعبير عن هذه المنظومة في كليته، بل اقتصر على عرض وجهة نظره في بعض مبادئها. ولذلك نجده يحاول أن يجسِّد آراءه الإشراقية في كتابين آخرين يعبِّران عن فكره ويعرِّفاننا بطبيعة فلسفته هو. فكان كتاب الرموز أولهم، إلا أن كتاب "رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية" يعد أهم كتبه التنظيرية وأكثرها شمولية، والذي حاول فيه عرض آرائه الإشراقية بإسهاب. مع هذا الكتاب نجد أنفسنا أمام مؤلِّف لديه معرفة عميقة بجميع المجالات الفلسفية المعروف في الفضاء الاسلامي؛ إذ يظهر في صفحات هذا الكتاب أنه كان مطلعاً على نصوص هذه الفلسفة واتجاهاتها،

وله فهمه وتفسيره الخاص لها. وهو يناقش في مضامينه هذا الكتاب بالتفصيل المواضيع الآتية: تصنيف العلوم، وطبيعة المنطق وموضوعاته، والعلوم اللاهوتية مثل الميتافيزيقا وعلم الكلام، والأخلاق والسياسة، وأخيراً الفيزياء ومبادؤها ومكوناتها.

إنَّ المحتوى الغني للكتاب يجعله يبدو وكأنَّه موسوعة شاملة للعلوم الفلسفية، ولم يقتصر الأمر على ذلك فحسب، بل تجاوز أيضًا الحدود التي كانت تنحصر فيها هذه العلوم في الثقافة الاسلامية، عن طريق إعطاء مساحة للوجهات النظر الكلامية والصوفية في مختلف الموضوعات وخلطها بالآراء الفلسفية. فهو يضع آراء الفلاسفة إلى جانب آراء ومعتقدات علماء المعتزلة وكبار الصوفية ويشرح جميعها بشكل منهجي ومتسلسل. مما خلق إنسجامًا بين المجالات العلمية المعروضة، مما يعكس مجموع نتاج الفكر الاسلامي حتى زمن الشهرزوري، ولكن من وجهة نظر إشراقية، بحيث يرتبط فيها أساس العلوم بجوهر الموضوعات التي عمل كلّ اتجاه عليها. فعنده مكانة العلم و مجده يتوقف على محتواه، فإذا كان علم مثل الميتافيزيقا يدرس الله وصفاته، والملائكة وصفاتهم، فإنَّه سيكون أعلى مرتبة من المجالات العلمية الأخرى، بل وأهم جزء من المعرفة الإنسانية، وإن بدا أكثر غموضًا وتعقيدًا وصعوبةً من المجالات العلمية الأخرى، وقد تثير نوايا الحكماء ومقاصدهم سوء الفهم في هذا المجال ، لكنّها تبقى في أعلى التصنيف المعرفي، لأنَّ المعرفة الإلهية تمثّل ذروة اللذة وقمة السعادة، لمن يبتغيها ويدرسها (الشهرزوري، ٢٠٠٧آ: ٧١٣-٨).

وقد ذهب في هذه الرسائل إلى أبعد من ذلك في عملية دمج فكر الاشراق في المنظومة الشاملة للفكر الاسلامي، ومن ثمَّ تصنيف فروعه وتحديد كيفية عرضها. وإذا كان قد حاول أن يشرح أطروحاته بإيجاز في شروحه على السُّهْرَوَرْدي فإنَّه يشرحها في هذا الكتاب ويعرضها مطولا، ويبدي رأيه فيها(قارن مع: Schmidtke, 1999: 244). لذلك يقدّم نفسه هنا بوصفه مفكرًا رصينًا، يوضح مجاهيل الفلسفة الاشراقية، ويطمس ملامح الخط الفاصل بين ما هو مرئي فيها وما هو غير مرئي، وينظّم مجالاتها المختلفة والتي تبدو متناثرة بين نصوص السهروردي، ثم يعيد تصميمها بحيث تكون مقبولة في إطار المنهج الشائع في المجال الفلسفي العرفاني الاسلامي، أوعلى الأقل لا تبدو غريبة في هذا المجال.

رابعاً: تأثير الشَّهْرُزُوْرِيّ من بعده

مع أنَّ أغلب جوانب تجربة الشَّهْرُزُوْرِيّ الفكرية غير معروفة، إلا انَّ ذلك لم يحجب التأثيرات المباشرة لآرائه، ونفهم من كلام الشَّهْرُزُوْرِيّ نفسه في مقدمة شرحه وتعليقه على "التلويحات" انَّه أحاط به عدد من المريدين، ولاسيَّما أولئك الذين كانوا يميلون إلى الفلسفة الاشراقية. وكانوا بحسب وصفه هو ، من أوفى الصحابة، إذ كانوا ندماءه في معرفة اليقين، وهم الذين طلبوا منه تفسير النصوص الأساسية لشيخ الإشراق (كوربان، ٢٠١٢: ٨٦) كما أشرنا سابقاً. ودور أصحاب الشهرزوري هؤلاء غير معروف ولا نعرف منهم أحدًا. وهذا ما يُصعّب المهمة على أي باحث يريد أن يرى وقع الإرث الفكري للشَّهْرُزُوْرِيّ في عصره وبعده. ومع ذلك فمن المحتمل أن يكون لهؤلاء دور في نشر ونسخ معلمهم ونسخها. وقد بيَّنا أنَّ الكاتب نسخ كتابه "رسائل الشجرة الإلهية" في مدينة سيواس على يد أحد العلماء وهو ما زال على قيد الحياة، (الشَّهْرُزُوْرِيّ، ٢٠٠٧: ٥٩٩/٣).

إنَّ استمرار التقاليد الإشراقية بالكيفية التي جسّدها شهاب الدين السُّهْرَوَردي ، سمح لشمس الدين بالبقاء ضمن هذه التقاليد والمنظومة المعرفية التي أنشأها، فهو صاحب خطاب فكري فيها وشارح لنصوصها الأساسية ومعروف أنَّه أول حكيم إشراقي كبير بعد السهروردي (Groff, 2007: 189). إنَّ شجاعة الشَّهْرُزُوْرِيّ وجرءته الفكرية، والتي انعكست في شروحاته وتنظيره لفلسفة الإشراق، أتاحت للعلماء اللاحقين الذين أرادوا الظهور في هذا المجال الفلسفي رؤيته وعدم تجاهله. ولذلك يعدُّ هو وقطب الدين الشيرازي (ت ٧١٠هـ/١٣١١م)؛ ركيزتين أساسين من الركائز التي يقوم عليها النظام الفكري للإشراق، فهما المفسّران الأولان لحكمة الإشراق (Razavi, 1997: 121; Nasr, 2006: 115-116, 160). خاصة بعد أن انتشرت هذه الفلسفة الى حدٍّ ما في مختلف أنحاء العالم الاسلامي، ولعبت مدرسة الاشراق دورًا في توسيع أُفق المدارس الفلسفية الأخرى.

بدأ تأثير الشَّهْرُزُوْرِيّ مع نشاط معاصره قطب الدين الشيرازي الإشراقي، ومن أشهر مؤلفات شرحه على حكمة الإشراق، وقد ألّفه سنة (٦٩٤هـ/١٢٦٥م). ورغم أن قطب الدين لم يذكر أي مُفسّر سابق للكتاب ولم يذكر اسم الشَّهْرُزُوْرِيّ ، إلا أنه في السنوات التي كان فيها الشَّهْرُزُوْرِيّ نفسه لا يزال على قيد الحياة، وكتبه تنسخ في سيواس، وقد كان حينها قاضي تلك المدينة (قطب الدين شيرازى، ١٣٧٩: پانزده). والمقارنة بين الشرحين تقدم كثيرًا من الدلائل على أخذ الشيرازي من الشهرزوري، دون أن يُشير إليه (Pourjavadi & Schmidtke, 2006: 78)، وكما يقول بيتر أدامسون (٢٠١٦: ٢٢٦)، فإن مقارنة بسيطة بين العملين تُبيّن أنَّ قطب الدين أخذ عدة فقرات من عمل الشَّهْرُزُوْرِيّ ، ونقلها إلى شرحه الذي يحمل الاسم نفسه: شرح حكمة الاشراق.

مهما يكن من أمر، فإن تأثير أعمال الشَّهْرُزُوْرِيّ على المعاصرين له والأجيال اللاحقة غير معروف حتى القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي، عندما يزداد الأخذ منه والاعتماد عليه في الشرح والتفسير. في هذا الوقت يظهر التأثير المباشر لفكر الشَّهْرُزُوْرِيّ على الفيلسوف والفقيه الشافعي والمتكلم الفارسي جلال الدين الدَّوَّاني (٨٣٠-٩١٨هـ/١٤٢٧-١٥١٢م). وقد أولى الدَّوَّاني اهتمامًا كبيرًا بالتقاليد الاشراقية، كما قام بتفسير بعض أعمال السُّهْرَوَرْدي. وقد أشار إلى مؤلفات علماء الاشراق السابقين، ومنهم الشَّهْرُزُوْرِيّ ، بوصفه فيلسوفًا للإشراق، ولديه نهجه الفكري الخاص (Pourjavadi & Schmidtke, 2006: 78). وقد استعان الدَّوَّاني بمؤلفات الشهرزوري، واقتبس منها، وأشار إلى رسائله في المحور المخصَّص بمكانة الانسان وكيفية نضجه وتكوينه المعرفي (الدواني، ١٤١١: ٣٠٢).

إنَّ ما قام به قطب الدين الشيرازي مع الشَّهْرُزُوْرِيّ من انتحال، لم يكن آخر سرقة أدبية لأفكاره وآرائه الاشراقية. بل حدث الشيء نفسه معه من قبل كُتّاب آخرون. ومن هؤلاء المتكلم والفقيه الشيعي ابن أبي جمهور الأحسائي (ت٩١٠هـ/١٥٠٥م). وقد توصَّل الباحثون المختصون بالفلسفة الاشراقية (Nasr, 2006: 211; Pourjavadi & Schmidtke, 2006: 78) إلى أنَّ هذا المؤلف نقل فقرات كاملة من كتاب "الرسائل" وضمَّنه في كتابه الشهير "مجلي مرآة المنجي"المخصَّص لعلم الكلام والفلسفة والتصوف، دون أن يذكر الشَّهْرُزُوْرِيّ ويحيل اليه في أي مكان.

كان تأثير فيلسوف شهرزور الاشراقي متوقعًا أكثر على المدرسة الفلسفية المتأخرة التي تسمى مدرسة أصفهان، ففي القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، ومع قيام الدولة الصفوية في إيران، بدأت مرحلة جديدة في تاريخ الفلسفة في المنطقة. تناولت هذه المدرسة السهروردي وأطروحاته الفكرية بشكل مكثّف، فكان من المتوقّع الرجوع إلى الشَّهْرُزُوْرِيّ للتعرُّف على هذه الأفكار. ويُعدُّ الأمير محمد باقر داماد الحسيني الاسترابادي، المعروف أيضاً بميرداماد (١٠٤٢هـ/١٦٣١م)،

مؤسّس هذه المدرسة والتي جعلت من أصفهان مركزًا لتعليم الفلسفة وعلومها. وقد حاول ميرداماد إحياء الفلسفة الاسلامية وعمل على التوفيق بين فلسفة ابن سينا المشّائية والفلسفة الاشراقية عند السُّهْرَوَردي (Razavi, 1997: 124; Nasr, 2006: 116). وكانت أعمال شمس الدين إحدى القنوات التي تَعرَّف ميرداماد عن طريق على السُّهْرَوَردي ، ويعرّف فيلسوف شهرزور بأنّه أحد أتباع السُّهْرَوردي (١٣٦٧: ١٦٣، ٣٧٢). وأشار في عدة مواضع من كتابه "القبسات" إلى آرائه دون أن يُسمّيه، بل أشار اليه بـ"صاحب الشجرة الالهية" و "شارح التلويحات" (١٣٦٧: ١٠٣، ١٦٣).

وأبرز فلاسفة هذه المدرسة الذين تناولوا الإشراق هو محمد بن إبراهيم الشيرازي، المعروف أيضا بالملا صدرا (ت ١٠٥٠هـ/ ١٦٤٠م). وهو يرى في الشَّهْرُزُوْرِيّ أحد الركائز الأساسية لفلسفة الإشراق؛ وقد وضعه في مصاف من قالوا بالمعرفة الإلهية للأشياء، بخلاف المشّائيين كالفارابي وابن سينا (١٩٩٠: ٣/١٨٠-١٨١). لذلك أصبح الشَّهْرُزُوْرِيّ مصدرًا له في دراسته للإشراق ووجهات نظره عن"الحكماء الإلهيين". ويبدو أنّه أفاد من كتاب الرسائل أكثر من غيره، فعرّفه هو ايضًا بأنّه صاحب هذا الكتاب (١٩٩٠: ١/١١٥؛ ٣/١٨١).

أما خارج جغرافية هذه المدرسة، فكان الشَّهْرُزُوْرِيّ حاضرًا في الدائرة العلمية العثمانية، خاصة في الحقبة المتأخرة، وكانت رسائله إحدى النصوص الأساسية لدراسة الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية. وقد اهتم بها العلماء الذين انشغلوا بالفلسفة هناك، وترجم عدة أجزاء منه إلى اللغة التركية العثمانية على يد الكاتب والدبلوماسي العثماني الشهير محمد يرمز جلبي أفندي (ت ١١٤٥هـ/ ١٧٣٢م) تحت عنوان "ثمرات الشجرة" (Pourjavadi & Schmidtke, 2006: 76,79). وبقراءة حالة تاريخ العلوم في العهد العثماني، ويبدو اهتمام هذه الدائرة بكتاب الشَّهْرُزُوْرِيّ هذا كان خطوة طبيعية وضرورية، لأنّه كان منسجمًا مع توجُّه علماء ذلك العصر نحو تصنيف العلوم. وقد أدت فكرة الوصول إلى المعرفة من مصادر المعرفة المختلفة والمتنوعة إلى تطور مجال التصنيف والتبويب، وأصبح تنظيم المعرفة وفروعها وتصنيفها من المهام الرئيسة للعلماء العثمانيين (Mossensohn, 2015: 34-36). وكان مضمون "رسائل الشجرة" للشَّهْرُزُوْرِيّ يُلبّي هذه الحاجة المعرفية، فهو عمل موسوعي للفلسفة والعلوم الإسلامية، صنّف فيه -كما رأينا - العلوم بأسلوب خاص.

(النحاس،١٩٨٥م، ٢/٢٢٤). والهاء على مذهب سيبويه تعود على الرسول (صلى الله عليه وسلم)، وعلى مذهب المبرد تعود على الله تعالى، وما عرضه النحاس مخالف لما جاء عند المبرد في المقتضب (المبرد،١٩٧٩م، ٤/٧٢، ١١٢).

واختار النحاس رأي سيبويه، ورفض قول الفراء لمانع دلالي من السياق الخارجي، وهو أنه قد صح عن النبي(ص) النهي عن أن يقال ما شاء الله وشئت، ورفض رأي المبرد لمانع نحوي وهو أنه لا يقدر في شيء تقديم ولا تأخير ومعناه صحيح (المبرد،١٩٧٩م، ٤/٧٢، ١١٢).

وحاول القرطبي بيان علة معنوية لنا وهي أن الله سبحانه جعل رضاه في رضى النبي(ص) فقال (من يطع الرسول فقد أطاع الله) النساء: ٨٠ (القرطبي،١٩٨٩م، ٤/٣١١٩).

خامسا: النتائج:

١. يُعدُّ شمس الدين الشَّهْرُزُوْرِيّ من أهم الفلاسفة الذين كان لهم دور في تطوير الفكر الإشراقي في المجال الإسلامي، ليس هذا فحسب، بل قام في سياق كتاباته بإحياء هذه الحركة الفكرية التي أضعفها مقتل مؤسّسها شهاب الدين السُّهْرَوَرْدي.

٢. تكمن إشكالية كتابة تجربة شمس الدين الفكرية في أنّه استُبعد من التاريخ المكتوب، فلم يذكره أحد من مؤرخي عصره ولا بعده، وبقيت أكثر جوانب سيرته غير مرئية في تاريخ الفلسفة الإسلامية.

٣. تُعدُّ الكتب التي تركها الشَّهْرُزُوْرِيُّ المصدر الوحيد لسيرته الفكرية. حيث تجاوز هنا وهناك السياق المحدد للكتابة واستشهد بتجاربه مع الفكر والفلسفة خاصة الاشراقية.

٣. حاول الشَّهْرُزُوْرِيُّ ، والذي ظهر بصفته شيخ الإشراق الثاني بعد السُّهْرَوَرْدي، شرح جميع جوانب هذه الفلسفة عن طريق كتابة تاريخ الفلسفة من وجهة نظر الإشراق، وتفسير نصوص السُّهْرَوَرْدي المهمة، وخاصة حكمة الإشراق، والتنظير للمبادئ الأساسية لهذه المدرسة الفكرية. وهذا ما تجنّبه آخرون وحافظوا على مسافة بين أفكارهم وبين هذه المدرسة ومؤسّسها.

٤. يتميز الشهرزوري عن غيره من الحكماء والفلاسفة بأنه لم يأت من خارج المنظومة الفكرية للإشراق ليتخذ موقفاً من فكر السهروردي، بل حاول أن يبدأ بالسهروردي و يعيد صياغة خطوط منظومته الفكرية عن طريق شرح نصوصه الأساسية.

٥. وإذا كان الشَّهْرُزُوْرِيُّ قد أحيا حكمة الإشراق بعد السهروردي، فلم يكن ذلك عن طريق استيعابه لأفكار معلّمه عن طريق نصوصه الأساسية فحسب، بل عن طريق علاقته الروحية معه وتجسيده لهذه العلاقة في مرحلة تكوينه الفكري.

٦. انَّ قراءة متأنية لأعماله تثبت لنا بأنّه لا يوجد تناقض فكري بين هذه النصوص، بل إنَّ هناك نوعًا من التكامل بينها، ويعبّران معًا عن النظام الفكري للشَّهْرُزُوْرِيُ؛ من اتباعه طريق الإشراق إلى التنظير له، حتى أصبحت كتبه مصادر لبعضها بعضًا.

٧. كان التفسير الإشراقي لتاريخ الفلسفة بمثابة محاولة من الشَّهْرُزُوْرِيُّ لإعطاء الإشراق شرعيته الآنية عن طريق إيجاد الاستمرارية التاريخية التي أوصلها إلى زمنه.

٨. لم يكن بوسع الحركة الإشراقية، بعد الشهرزوري، أن تتجاهل أعماله، فتأثروا بآرائه وتفسيراته بشكل أو بآخر، حتى أن بعض الفلاسفة المتأخرين نقلوا بعضًا من آرائه وتفسيراته كما كانت، واستخدموها في التأسيس لبنياتهم الفكرية.

المصادر

ابن أبي أصيبعة، أحمد بن القاسم الخزرجي،١٩٦٥،عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، دار مكتبة الحياة – بيروت.

ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري ،١٩٨٦، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، حققه: عبد المعطي أمين قلعجي، بيروت: دار المعرفة.

أبو ريان، محمد علي ، ١٩٥٩، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

احمد، محمد محمود محمد،٢٠١٧، منهج الشهرزوري و آراؤه الكلامية، رسالة ماجستير، جامعة المنصورة، المنصورة.

بدوي، عبد الرحمن،١٩٩٥، شخصيات قلقة في الإسلام، الطبعة الثالثة، القاهرة: سينا للنشر.

خضر، هالة محجوب،٢٠٢٠، الرموز والأمثال اللاهوتية في الأنوار المجرّدة الملكوتية تاليف الحكيم الإلهي والعالم الاشراقي شمس الدين الشهرزوري، دراسة و تحقيق، مجلة متون، جامعة الدكتور مولاي الطاهر السعيدة، مج (١١)، العدد (٣).

الخطيب،زين الدين مصطفى،١٩٩٥، الشَّهْرُزُوْرِيّ وآراؤه في النفس الانسانية من خلال مخطوط الرموز و الأمثال اللاهوتية، طنطا: دار الحضارة للطباعة والنشر.

اللواني، جلال الدين محمد بن اسعد،١٤١١، ثلاث رسائل، تحقيق: السيد احمد توسيركاني، مشهد: مجمع البحوث الإسلامية.

الديناني، غلام حسين الإبراهيمي ،٢٠٠٥، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، بيروت: دار الهادي.

الذهبي، شمس الدين قايماز ،٢٠٠٥، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، بيروت، دار الكتب العلمية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين ، ١٤١٣هـ، طبقات الشافعية الكبرى، بتحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، الطبعة الثانية، الجيزة: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

السهروردي، أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، ٢٠١٢، المؤلفات الفلسفية والصوفية، تحقيق: هنري كوربان، بيروت – بغداد: منشورات الجمل.

الشهرزوري، شمس الدين محمود.، ١٣٨٠هـ.ق، شرح حكمة الإشراق، تصحيح وتحقيق: حسين ضيائي تربتي، الطبعة الثانية، تهران: پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى.

الشهرزوري، شمس الدين محمود.، ٢٠٠٧ ب، كتاب الرموز و الأمثال اللاهوتية في الأنوار المجردة الملكوتية، بتحقيق: ميكائيل ريفو، بلجيكا: أكاديمية جامعة والونيا.

الشهرزوري، شمس الدين محمود.، ٢٠٠٧أ، رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية، تحقيق: محمد نجيب كوركون، الطبعة الثانية، بيروت – استانبول: دار صادر و مكتبة الارشاد.

الشهرزوري، شمس الدين محمود.، ٢٠٢١، نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، تحقيق وتعليق: السيد خورشيد احمد و خميس حسن، القاهرة: دار آفاق للنشر والتوزيع.

عماد الدين الاصفهاني، ٢٠٠٣، البستان الجامع لجميع تواريخ اهل الزمان، دراسة وتحقيق: محمد علي الصعاني، اربد – الأردن: مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية.

قطب الدين شيرازي، محمود بن مسعود كازروني، ١٣٨٠، شرح حكمة الاشراق سهروردي، باهتمام: عبد الله نورانى و مهدى محقق، تهران: دانشگاه تهران - مؤسسة مطالعات اسلامي.

قلعه‌جي، عبد الفتاح رواس،٢٠١٣، السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية، دمشق: الهيئة العامة السورية للكتاب.

كوربان، هنري ، ٢٠١٢، مقدمات لمؤلفات شهاب الدين السهروردي الفلسفية والصوفية، ترجمة: فريد زاهي، بيروت – بغداد: منشورات الجمل.

ملا صدرا، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي ،١٩٩٠، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، بيروت: دار احياء التراث العربي.

ميرداماد، محمد بن محمد باقر الحسيني، ١٣٦٧ هـ.ش، كتاب القبسات، بتحقيق: مهدي محقق، الطبعة الثانية، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الرومي، ١٩٩٣، معجم الأدباء المسمى بإرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، حققه: إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي.

Adamson, Peter ,2016, Philosophy in the Islamic World, Oxford University Press, Oxford.

Corbin, Henry ,1993, History of Islamic Philosophy, trans. Liadain Sherrard and Philip Sherrard, London: Kegan Paul International.

Corbin, Henry, 2003, Inside Iranian Islam: Spiritual and Philosophical Aspects (Volume II): Suhrawardî and the Persian Platonists. Translated by: Hugo M. van Woerkom. http://www.imagomundi.com.br/espiritualidade/corbin_inside.pdf.

Groff, Peter S. ,2007, Islamic Philosophy A-Z, Edinburgh: Edinburgh University Press.

Khalidi, Tarif , 1994, Arabic Historical Thought in the Classical Period. (Cambridge Studies in Islamic Civilization.) New York: Cambridge University Press.

Mossensohn, Miri Shefer , 2015, Science among the Ottomans: The Cultural Creation and Exchange of Knowledge, Austin: University of Texas Press.

Nasr, Seyyed Hossein ,2006, Islamic Philosophy from its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy, State University of New York.

Pourjavady, R., & Schmidtke, S. ,2006, Some Notes on a New Edition of a Medieval Philosophical Text in Turkey: Shams al-dīn Al-shahrazūrī's Rasā'il al-Shajara al-Ilāhiyya, Die Welt des Islams, 46(1), 76-85. doi: https://doi.org/10.1163/157006006776562174

Privot, M. ,2001, Some Notes on the Typology of the Works of Al-Shahrazuri Al-Ishraqi. Journal of Islamic Studies, 12(3), 312-321. https://doi.org/10.1093/jis/12.3.312

Razavi, Mahdi Amin ,1997, Suhrawardi and the School of Illumination, Richmond: Curzon Press.

Schmidtke, S.,1999, The Doctrine of the Transmigration of Soul according to Shihāb al-DĪn al-Suhrawardī (killed 587/1191) and his Followers. Studia Iranica, 28(2).

Van Lit, L. W. C. ,2017, The world of Image in Islamic philosophy: Ibn SĪnā, Suhrawardī, Shahrazūrī, and beyond, Edinburgh: Edinburgh University Press.