# صدى العلوم

متخصصة بالبحوث العلمية المحكمة

ترخيص رقم 2022/244

مجلة فصليّة مؤقّتًا، متخصّصة بالآداب والعلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة

ISSN 2959-9423

السنة الثانية 20 تموز 25

العدد 9

■ **النسويّة، مسارات تطوريَّة، أُسُس ابستمولوجيَّة ورؤية نقديَّة** / أ.د سحر حجازي

■ **الزواج المختلط بين مختلفي الدين في المجتمع اللبناني** / أ.م.د. تيريز سيف

■ **أدوات المعرفة عند فلاسفة المسلمين** / أ.م.د. الشيخ علي طالب

■ **«ثقافة الحياة» في فكر السيد نصر الله** / د. الشيخ أحمد جاد الكريم النمر

■ **الخطاب الديني في الحرب الإسرائيلية وتوظيفه السياسي** / لارا طلال سليمان

■ **أزمة الهويّة الوطنيّة وأثرها على النّظام السّياسيّ في لبنان** / نجاح حسين مشكور آل عيسى

■ **حريّة الرأي والتّعبير وإشكاليّة التّطبيق** / أسامة فاضل كاظم الجبوريّ

■ **The Uprising Conflict in Prompt Writing** / Dr. Lilian Nasser Abi Shakra

# دار بيروت الدولية

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان

00961373983

# أدوات المعرفة عند فلاسفة المسلمين

## دراسة مقارَنة بين ابن سينا والسهروردي

أ.م.د. الشيخ علي طالب[1]


## ملخص

تعدّ أدوات المعرفة واحدة من الأركان الأساسيّة لنظرية المعرفة، فالإنسان لا يمكنه الوصول إلى المعارف والمدركات الذهنيّة والخارجيّة إلا من خلال أدوات تعينه على بلوغ المعرفة الحقيقيّة التي تتميَّز عن الوهميّات والاعتباريّات، وهذه الأدوات اختصرها الفلاسفة المسلمون بالحسّ والعقل والقلب، وقد أضاف بعضهم أدوات أخرى من قبيل الحدس والوحي.

يتلخّص موضوع هذا البحث بتقديم شرحٍ وافٍ حول أدوات المعرفة بمستوياتها المتنوّعة والعميقة، وبأسلوب جديد ومعاصر وفاقًا لآراء فيلسوفَيْن مسلمَيْن بارزَيْن، هما: ابن سينا[2] والسهروردي[3]، وتسليط الضوء على كيفيّة تفسير كلٍّ منهما للأدوات


(1) أستاذ محاضر في الجامعة الإسلامية في لبنان.

(2) الحسين بن عبد الله بو علي بن سينا (980 ـ 1038م): أبرز فلاسفة وأطبّاء المسلمين، عُرف باسم «الشيخ الرئيس»، يُعدّ أحد أهمّ المفكّرين الموسوعيّين في العصور الوسطى والمرجع الأساس للكثير من العلوم أبرزها الفلسفة والطبّ. ولد في قرية «أفشنة» بالقرب من بُخارى من بلاد فارس، ونشأ على المذهب الإسماعيلي، اشتغل بالسياسة وتقلَّد الوزارة، ثم أصيب بالقولنج وتوفي به بعد ثلاث سنوات ودفن في همدان. من مؤلفاته: **الشفاء، النجاة، القانون في الطب، الإشارات والتنبيهات، منطق المشرقيين**. عبد المنعم الحفني: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ج1، ص 54ـ57.

(3) هو شيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي (1154ـ1191م)، ولد في سهرورد ـ شمال إيران، إسماعيلي

المعرفية اعتمادًا على الأدلّة العقليّة والنقليّة.

والأسئلة الرئيسة التي يدور البحث حولها تتلخّص بالتالي: كيف شيَّد كلٌّ من ابن سينا والسهروردي نظريّته لأدوات المعرفة؟ وما هي مكامِن الإبداع التي تميَّز بها كل منهما عن نظرائه؟ وما مدى جهودهما الفكريّة على هذا الصعيد؟

ولقد عولج الموضوع استنادًا إلى المصادر الأساسية لكلّ من هذَين العَلَمَين وفاقًا للمنهج الوصفي التحليلي، إضافة إلى المنهج المقارَن، بهدف بيان ميزات كلٍّ من المذهبَيْن السينوي العقلاني والسهروردي الصوفي.

**الكلمات المفتاحية:** الحس، العقل، القلب، الحدس، الوحي.

**Abstract**

Knowledge tools are one of the basic characteristics of the knowledge theory. Man cannot access knowledge and mental and external perceptions except through tools that help him reach true knowledge and distinguish it from illusions and considerations. These tools were summarized by Muslim philosophers as sense, reason and heart, and some of them added other tools such as intuition and revelation.

This research presents knowledge tools at their deep and diverse levels, in a new and contemporary style according to the views of two prominent Muslim philosophers: Ibn Sina and Suhrawardi, shedding light on how each of them interpreted knowledge tools based on rational and transmitted evidence.

The main question can be posed as follows:

How did Ibn Sina and Suhrawardi construct their theory of knowledge tools? What are the sources of creativity, points of agreement and divergence,

المذهب، درس في أصفهان، ثم انتقل إلى الأناضول وحلب حيث أسس مدرسة إشراقية وناظر علماءها حتى وشوا به عند السلطان الظاهر بن صلاح الدين الأيوبي واتهموه بالزندقة والإلحاد ما أدّى إلى إعدامه. دُفن في قلعة حلب الشهيرة، ولا يزال قبره معروفًا وله مزار. من مؤلفاته: **حكمة الإشراق، المشارع والمطارحات، اللمحات، الألواح العمادية**، وغيرها، إضافة إلى مجموعة من الرسائل الصوفية.

and the advantages of each of them over their peers? what is the extent of their intellectual contributions in this regard? The subject was treated based on the primary sources of each of these two scholars according to the descriptive analytical method, in addition to the comparative method, with the aim of clarifying the characteristics of each of the rational Sino-Sufi and Suhrawardi Sufi schools.

**Keywords**: sense, reason, heart, intuition, revelation.

## المقدّمة

تشكِّل نظريّة المعرفة القاعدة الأساس للبحث في أيِّ موضوعٍ فلسفي، لا سيَّما إذا ما كانت الدراسة تتمحور حول فكر شخصيّة فلسفيّة، ذلك أنّه لا بُدَّ من بيان الأسس المعرفيّة لتلك الشخصيّة قبل الخوض في غمار مذهبها، كما تعدّ أدوات المعرفة إحدى أهم عناصر هذه النظرية كونها تشكّل أبواب المعارف الإنسانية.

وفي هذا الصدد، لا بد من القول إنّ المعرفة ليست سوى العلم، وفي التعريف هي عبارة عن الاطّلاع على الواقع، أو أنها ذلك العلم الذي يبحث حول معارف الإنسان ويحدِّد ماهيّتها وحدودها ويقيِّم ألوانها ويبيِّن مدى درجة اليقين فيها، أما أدوات المعرفة فهي الوسائل التي تُعتمد للوصول إلى المعارف والمدركات الذهنيّة والخارجية وتشخيص الوقائع وتمييزها عن الأوهام والاعتباريات.

أما الإشكاليّة التي يدور الموضوع المطروح حولها، فيمكن اختصارها بما يلي:

1. ما هي الدعائم الفلسفية التي أقام على أساسها كلٌّ من ابن سينا والسهروردي نظريّته للمعرفة؟ لا سيّما ما يرتبط بأدوات المعرفة ووسائلها. وما هي نقاط الاتّفاق والافتراق بينهما على هذا الصعيد؟
2. ما هي النظريّات المعرفيّة التي ابتكرها كلٌّ منهما في هذا السياق، ثم قدَّماها كإسهامات إلى النظام المعرفي بشكل عام؟

3. وهل نجحت جهودهما الفكرية في إحراز موقع متميِّز لها في خضمّ المعرفة الإنسانية؟ أم أنها شكّلت رؤى وتطلّعات لا تخرج عن كونها محاولات ضمن إطار محدود من الفكر الإنساني؟

إنّ أهمية هذه الإشكاليّة تبرز في فرادتها بهذه الكيفية المقارَنة، إضافة إلى تميّزها بالطرح الحديث المنسجم مع اللغة العلميّة المعاصرة البعيدة عن تعقيدات اللغة القديمة والمصطلحات الغريبة، من منطلق أنّه قد تمت معالجة هذا الموضوع سابقًا بطريقة القدماء التي يصعب استيعابها من قبل الباحثين المحدثين.

لقد اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي الذي يدرس الوقائع من خلال جمع المعلومات الكافية عنها، ووصفها بشكل دقيق ثم القيام بعملية التحليل والتفسير بناءً على تلك المعطيات واستخلاص النتائج منها، إضافة إلى المنهج المقارن بهدف عقد مقارنات بين الفكر المشّائي العقلاني والفكر الإشراقي الصوفي، الأمر الذي يقود إلى معرفة موقع فلسفة ابن سينا بالقياس إلى إشراق السهروَردي، ومعرفة قيمة ما قدَّمته هذه الفلسفة في ضوء ما قدَّمه المذهب الإشراقي.

وبناءً عليه؛ يشرع البحث انطلاقًا من الجذور التاريخية لنظرية المعرفة؛ كي نستطيع أن نتبصَّر موقع كلٍّ من ابن سينا والسهروردي في السياق العام لتطوّر المنظومة المعرفية للفكر الإسلامي، ثم يعرِّج إلى الموضوع الرئيس الذي يتمحور حول طبيعة مذاهب كل من الشيخ الرئيس وشيخ الإشراق في ما يرتبط بالوسائل أو الأدوات التي لا بدّ من الاتكاء عليها في الطريق إلى المعرفة.

لذلك يمكن القول إنّ نظرية المعرفة قد أخذت حيِّزًا من النقاشات على مدى واسعٍ من الزمن، ابتداءً من العصور القديمة وما قدَّمته الفلسفات الإغريقية على أيدي

أفلاطون[1] وأرسطو[2]؛ مرورًا بالعصور الوسطى وانتهاءً بالعصر الحديث.

وفي هذا الإطار، يمكن القول: إنّ أول نظرية متماسكة للمعرفة الإنسانية في مضامينها الجوهرية بدأت في اليونان؛ وهناك، سوف نجد اتجاهَيْن واضحَيْن:

- **الأول**: هو الاتّجاه المثالي الذي تبلورت فكرته مع أفلاطون.
- **الثاني**: هو الاتّجاه الواقعي الذي تبلورت فكرته مع أرسطو.

وقد امتدَّ هذان الاتجاهان الفلسفيّان على مدى واسع من الزمن؛ لذا كان من الطبيعي أن نجد اتّجاهًا فلسفيًّا يدافع عن المثالية بأشكال وطرق متعدِّدة كما هو الحال مع السهروردي، واتجاهًا فلسفيًّا آخر يدافع عن الواقعية بأشكال وطرق متعدِّدة أيضًا كما هو الحال مع ابن سينا.

الاتّجاه المثالي هو في الحقيقة ذلك الاتّجاه الأفلاطوني الماورائي المجرَّد الذي وجدت فيه المذاهب الباطنية جذورها، وبات يتجلّى في الفكر الإسلامي عند المتصوّفة والإشراقيّين الذين يؤمنون بوجود العالم الغَيبي، ذلك العالم الذي تُشرق فيه المعارف إشراقًا، وتتجلّى فيه الحقيقة الإلهيّة بأسمى معانيها، على نحوٍ يستطيع الإنسان أن ينطلق إليه بروحه، فيكتشف فيه الحقائق صافية جليّة غير مشوبة بأيَّة شائبة على الإطلاق.

أما الاتّجاه الواقعي، فهو ذلك الذي وجدت فيه النزعة التجريبية الاختبارية

(1) أفلاطون (427–347 ق.م): فيلسوف يوناني كبير، ولد في أثينا، وتتلمذ على يدي سقراط، ثم أنشأ مدرسة في بلده عُرفت بالأكاديمية، وتوفي أثناء حرب فيلبوس المقدوني على أثينا. ولعلّ أبرز ما نُسب إليه نظريته في المُثُل. من مؤلفاته: **الجمهورية، السوفسطائي، فيدون**. يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، ط 3، د.ت، ص 62–67.

(2) أرسطوطاليس (–384 322 ق.م): طبيب وفيلسوف يوناني عظيم، ولد في أسطاجيرا، وتتلمذ على يدي أفلاطون، ثم غدا معلِّمًا للإسكندر المقدوني، وتُنسب إليه نظريات عديدة في مجالات فلسفية مختلفة، ولكن أبرز ما نُسب إليه المنطق، إذ نظَّم فيه أصوله وقوانينه. أبرز مؤلفاته: **الأورغانون، السماع الطبيعي، الأخلاق «لنيقوماخوس»، دستور الأثينيين**. يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مرجع سابق، ص 112 – 116.

جذورها، إذ يرى هذا المذهب أنّ الإنسان يولد خالي الذهن من أيَّة معارف قبلية بسيطة أو مركَّبة، وهو عندما يتعرَّف إلى هذا العالم الذي يحيط به من خلال حواسّه، فإنه يتعرَّف إلى وقائع خارجيّة حقيقيّة، وليس إلى خيالات أو ظلال أو انعكاسات لحقائق مجردة في العالم العلوي.

وانطلاقًا ممّا تقدَّم؛ إذا أردنا أن نحدّد المرتكز المعرفي الذي قامت عليه الفلسفة الإسلاميّة لدى ابن سينا والسهروردي بصورة دقيقة، فإنه لا بدّ لنا من أن نبدأ بالحديث عن أدوات المعرفة الحسّيّة تمهيدًا للحديث عن أدوات المعرفة العقليّة والدينيّة والإشراقيّة.

## أوّلًا. أداة المعرفة الحسية

من البديهي القول إنّ أداة المعرفة الحسيّة هي الحسّ بحسب الفلاسفة المسلمين، ولكن ما هو رأي كل من ابن سينا والسهروردي في هذا الشأن؟

### أ. رأي ابن سينا

يشتمل الحسّ بحسب ابن سينا على قسمَيْن، هما الحسّ الظاهري والحسّ الباطني.

1. **الحسّ الظاهري**

هو عبارة عن الانطباعات الجزئيّة التي تحصل للإنسان أو الحيوان بواسطة إحدى الحواسّ الخمس: البصر، السمع، اللمس، الذوق، الشمّ. بمعنى أنّ كل ما يتلمسّه الإنسان أو الحيوان عن طريق ارتباط إحدى هذه الحواسّ بالعالم المادّي الخارجي الذي يحيط بنا فهو حسّ ظاهري؛ لأنّه حصل عن طريق التقاء أداة الحسّ الظاهرية بالشيء المحسوس في الخارج.

ويمكن من خلال هذه الحواسّ الخمس التعرُّف إلى عناصر هذا العالم ومكوِّناته الماديّة، فمداخل الإنسان إلى عالم المعرفة الأوَّلية إنما هي حواسّه، وبواسطتها يتأتّى

له أن يدرك الوقائع الجزئيّة الخارجيّة في صفاتها وأحوالها وميزاتها وعوارضها، ولا يستطيع بدونها أن يتعرَّف إلى شيء، أو أن ينال معرفة على الإطلاق، ولذا قيل: «من فَقَدَ حِسّاً، فقد فَقَدَ علماً»[1].

وانطلاقًا من هذه الزاوية؛ كان لا بدّ لنا من التساؤل: إذا كانت الحواس أبواب المعارف الإنسانية، فلماذا كانت أدوات المعرفة الحسِّيّة الظاهريّة هي الحواسّ الخمس دون غيرها من سائر الأدوات؟

في مقام الإجابة؛ يمكن القول: إنّه لمّا كان العالَم الحسّي عالَمًا واقعيًّا خارجيًّا متشكِّلًا من أجسامٍ وصفاتٍ حسِّية، فلا بدّ من أن تكون وسيلة إدراكه متناسبة معه، ومن سنخه وطبيعته. بمعنى أن تكون الأداة التي يدرك الجسم بواسطتها جسمًا مثله، وذلك كي تتمكَّن من التعامل معه، إذ لا تُنال المحسوسات إلا بالحسّ، كما أنّ المعقولات لا ينالها إلا العقل.

2. **الحسّ الباطني**

هو عبارة عن الشعور الداخلي الذي يحصل للإنسان أو الحيوان عن طريق إحدى قوى النفس الباطنية الخمس، المتمثِّلة بالحسّ المشترك، القوة المصوِّرة، قوّة الخيال، قوّة الوهم، قوّة الذاكرة، وهذا بحسب تصنيف ابن سينا.

وإذا توخَّينا التفصيل، فإنّه يمكن القول إنّ الفلاسفة المسلمين لا يقتصرون على الحواسّ الخمس في تكوين الإدراك الحسِّي لدى الإنسان، وإنما يعدّونها أدوات مهمَّتها نقل صور هذا العالم الخارجي إلى النفس الباطنية، أي إلى الشعور والوجدان.

(1) تُنسب هذه المقولة الى أرسطو؛ ذلك أنّ الإنسان عندما يفقد حاسّة من هذه الحواسّ الخمس، تغيب عنه المدركات المتعلِّقة بها، فلا يرى الألوان والأشكال من لا يملك نظرًا، ولا يسمع الأصوات من لا يملك سمعًا، ولا يتذوَّق الطعام من لا يملك ذوقًا، وهكذا.. لكن هذا لا يعني أنّ وجود الشيء يتوقف على إحساس الإنسان به، فإذا افترضنا شخصًا ما لم يَرَ شيئاً لعِلَّةٍ في نظره، أو لم يسمع صوتًا لعاهةٍ في سمعه، فليس معنى ذلك عدم وجود ذلك الشيء، فإحساس الشخص بشيء أو عدم إحساسه به لا مدخلية له في وجود ذلك الشيء واقعًا.

وبذلك، ربط الفلاسفة المشاؤون ـ وعلى رأسهم أرسطو ـ الحواسّ الظاهريّة الخمس بالنفس من أجل استشعار عناصر هذا العالم وإدراكه إدراكًا باطنيًّا.

ولكن لمّا كانت هذه النفس واحدة بحسب المشّائين، وهي قوَّة بسيطة مجرَّدة، والمجرَّدات لا تتعدَّد ولا تتكرَّر، ولا يتحقَّق فيها انقسام ولا تركيب، فكيف أمكن لهذه النفس البسيطة الواحدة أن تحيط بعالم الحقائق المتعدِّدة؟ وبعبارة أخرى، كيف يمكن للنفس الواحدة البسيطة أن تتعدّد أفعالها؟ بمعنى أن ترى بعين، وتسمع بأُذُن، وتشمّ بأنف، وتتذوَّق بلسان، وتلمس بيد، علمًا أنه يستحيل صدور الكثير عن الواحد البسيط، إذ الكثرة لا تنتج إلا عن المركَّب[1]!

لذلك، اضطرّ المشاؤون في ما هو المذهب المعروف عندهم في النفس إلى ربط الحواسّ بقوى نفسيّة، بمعنى أنهم لجأوا في هذه الحالة إلى الحديث عن قوى متعدِّدة في النفس بدل الأفعال، مع بقائها واحدة في حقيقتها، فقالوا إنّ النفس إنما تطَّلع على معطيات الحواسّ عبر قوى متعدّدة لنفس واحدة تبدأ بـ «الحس المشترك»، الذي تجتمع عنده كل الحواسّ، فكل ما يأتي من الحواسّ الخمس يذهب إلى الحسّ المشترك لكي تطّلع فيه النفس على المحسوسات. وبمعنى آخر، لكي لا تتعدّد أفعال النفس وتذهب إلى العين لتطّلع على المبصرات، أو إلى الأُذُن لتطّلع على المسموعات، فإنها تذهب مباشرة إلى الحسّ المشترك، فترى فيه مجموع ما تراكم بفعل تلك الأدوات التي أطلَّت على العالم الخارجي من مبصرات ومسموعات وملموسات، وموقع هذه القوّة هو أول التجويف المقدَّم من الدماغ[2].

(1) يستحيل صدور الكثير عن الواحد بحسب مشهور الفلاسفة المسلمين لأنّ هذا الافتراض يؤدّي إلى التسليم بأن الواحد تعالى مركَّبًا.

(2) تجدر الإشارة إلى أنّ ابن سينا وغيره من المشّائين يجعلون لكل قوّة من قوى النفس الخمس موضعًا معيَّنًا في تجاويف الدماغ، فمركز الحس المشترك أول التجويف المقدَّم من الدماغ، ومركز القوّة المصوِّرة آخر التجويف المقدَّم من الدماغ، ومركز القوّة المتخيِّلة أولّ التجويف الأوسط، ومركز القوّة الوهمية آخر التجويف الأوسط، ومركز القوّة الذاكرة أول التجويف الأخير. وهذا الكلام معناه أنّ القوى النفسانية تحتاج إلى مواضع جسمانية لتحل فيها. لكن صدر الدِّين الشيرازي يثبت في هذا الصدد أنّ الإدراكات الحسِّية الظاهريّة والباطنيّة

بعد ذلك، تترقّى هذه المعارف من مرتبة الحسّ المشترك إلى مرتبة القوَّة المصوِّرة، حيث تأخذ هذه القوّة صورًا عن المعطيات التي جرَّدها الحسّ المشترك عن مادّتها وتقوم بتخزينها في الذهن، وموقع هذه القوة هو آخر التجويف المقدَّم من الدِّماغ.

وهنا، يفترض ابن سينا إمكان تركيب هذه الصور مع بعضها وفاق ما خزَّنته القوّة المصوِّرة، فنصل حينها إلى القوّة المتخيِّلة. وفي الحقيقة، يعدُّ البعض القوّة المتخيِّلة في النفس إحدى أكثر قوى النفس إبداعًا، وهي التي صنع الإنسان بواسطتها كل حضارته.

تكمن قيمة هذه القوّة في أنها تقوم بتفصيل هذه الصور المخزَّنة وتركيبها، فتبتكر منها صورًا خياليّة جديدة يجري استثمارها في الصناعة والإبداع، وذلك على غرار الطائرة التي صنعها الإنسان من تخيُّل صورتَي الطير والحديد؛ أو على غرار قلادة الذهب التي صنعها الإنسان من تخيُّل صورتَي الدائرة والمعدن.

بعد ذلك، يترقّى الإنسان في إدراكاته، فيبلغ مرتبة الوهم؛ وهي القوّة التي يدرك الإنسان من خلالها ما تعنيه هذه الصور، مثلًا: من ذا الذي يدرك أنّ في صورة الذئب معنى الخوف والافتراس؟ ومن ذا الذي يدرك أنّ في صورة الضاحك معنى السرور والفرح؟ أو في صورة الباكي معنى الحزن والغضب؟ إنّ الذي يدرك مثل هذه المعاني هو الوهم، فالوهم قوّة تدرك المعاني الجزئيّة القائمة في الحسّ المشترك.

وأخيرًا، يأتي دور قوّة الذاكرة التي تحفظ ما يأتيها من القوّة الواهمة، وهذه القوّة إنما جعلها ابن سينا ضمن المعرفة الحسِّية، لأنّها ممّا يشترك فيها الحيوان مع الإنسان، وليست من ميزات العقل؛ إذ لا شك في أنّ للأسد أو الفَرَس أو الطير قوّة تَذكُّر خارقة تمكِّنه من تعلُّم أو اكتساب أشياء عبر الترويض، أو تجعله يتذكَّر أشياء حسنة فيُقدِم عليها، أو يتذكَّر أشياء سيئة فينفر منها.

---

غير جسمانية، ولم تحل في أي مكان مادّي على الإطلاق. محمد حسين زاده: **منابع معرفت**، انتشارات مؤسسه آموزشى وبزوهشى إمام خمينى، قم، 1386هـ.ش/ 2007م، ص 64 ـ 65.

## ب. رأي السهروردي

إذا التفتنا إلى موقف شيخ الإشراق، فإننا نجده يشكّك بوجود قوى نفسيّة خمس، بمعنى أنّه لا يتوسَّط بين النفس والعالم الخارجي خمس قوى نفسيّة، ذلك أنّ السهروردي يُرجع ثلاث قوى منها ـ هي: المصوِّرة [1]، والمخيِّلة، والواهمة ـ إلى قوّة واحدة فيقول: «فالحق أنّ هذه الثلاثة شيء واحد وقوّة واحدة باعتباراتٍ يُعبَّر عنها بعبارات»[2]، إضافة إلى أنّه يعدُّ أنّ القوّة الذاكرة من عالم الذِّكر، وهو عالم الأنوار الفلكية على حدِّ تعبيره[3].

وبما أنَّ السهروردي يؤمن بمركزيّة فكرة النور كما سيأتي معنا، وبأنّ العالم المادّي هو ظلمة، فهو يذهب إلى أنّ النفس الإنسانيّة هي التي تُدرِك الأشياء بشكل مباشر من دون حاجةٍ إلى توسُّط قوى نفسيّة، وذلك من خلال إظهارها لها.

ويمكن توضيح الفكرة بالطريقة التالية:

- إذا كانت الأجسام المادّية في حدّ ذاتها عبارة عن ظلمات، ولا حظّ لها من الاستنارة إلّا بمقدار ما تمنحها الأنوار العليا.
- وإذا كانت النفس الإنسانيّة من جملة الجواهر النورانيّة المتأتية من الأنوار العليا، والمعروف عن حقيقة الأنوار أنها مستنيرة بذاتها ومشرقة لغيرها.

---

(1) يسمّي السهروردي هذه القوّة المصوِّرة بـ «الصور الخيالية» حيث يقول: «والصور الخيالية على ما فُرضت مخزونة في الخيال..»، وذلك بما يعدُّ أنّ هذه القوّة هي عينها التي تحفظ الصور في الذهن. السهروردي: **حكمة الإشراق**، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1372هـ. ش/ 1993م، ج 2، ص 209.

(2) المصدر نفسه، ص 210. وفي شرحه لهذه العبارة يقول الدكتور محمد علي أبو ريّان: «إنّ هذه القوى الثلاث ما هي إلا قوّة واحدة باعتبارات مختلفة، فيعبَّر عنها باعتبار حضور الصور الخيالية عندها بالخيال (أي: المصوِّرة)، وباعتبار إدراكها للمعاني الجزئية المتعلّقة بالمحسوسات بالوهم، وباعتبار التفصيل والتركيب بالمتخيِّلة. محمد علي أبو ريّان: **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدِّين السهروردي**، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969، ص 313.

(3) حيث يقول السهروردي ما حرفيته: «فليس التذكُّر إلا من عالم الذِّكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبدية الفلكية فإنها لا تنسى شيئاً». السهروردي: **حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص 208.

ـ فالنفس إذًا؛ هي التي تنير الأجسام المادّيّة وتظهرها، وتخرجها من حيِّز الظلمة إلى حيِّز النور، ومن حيِّز القابلية إلى حيِّز الواقعية.

علمًا أنّ إظهار الأشياء الخارجيّة ـ بحسب السهروردي ـ ليس إلّا إدراك النفس لها، بمعنى أنّ النفس إذا ما توجَّهت إلى موضوع محدَّد من الموضوعات، فإنها تنيره وتظهره، وإذا أنارته وأظهرته أدركته تمام الإدراك.

وإذا تساءَلنا عن وظيفة الأدوات، تكون الإجابة إنّ وظيفتها تتجلّى في تحريك النفس نحو موضوع محدَّد لإظهاره، فهي مجرَّد أدوات توفِّر للنفس موضوع إدراكها، أي إنها ترشدها إلى الموضوع، وتكشف لها عنه، وتضعه أمامها.

وبالنسبة لاستحالة صدور الكثير عن الواحد، فإنّ السهروردي مع هذا الرأي إذ يقول: «إنّ الواحد الحقيقي لا يصدر عنه من حيث هو كذلك أكثر من معلول واحد، فلا يجوز أن يحصل من نور الأنوار نور وغير نور... فذاته تصير مركَّبة»[1].

لكن في الوقت نفسه، يمكن القول إنّ السهروردي من جهة يؤمن بنوع من وحدة الوجود التي يمكن أن نطلق عليها ـ بحسب منظومته ـ وحدة النور، ومن جهة ثانية لا ينفي الكثرة الخارجية[2]. وبالتالي، فهو يفسِّر الوحدة والكثرة بطريقة مغايرة لما سبق، حيث يرى أن لا وحدة ولا كثرة في ساحة الخالق، وإنما الوحدة والكثرة يكمنان في ساحة الخلق. وبناءً عليه، يستطيع الإنسان أن يرى العالم واحدًا من جهة، وكثيرًا من جهة أخرى، فأنت تسمِّيه تارة واحدًا إذا لاحظت جهته العلوية؛ وتسمّيه تارة أخرى كثيرًا إذا لاحظت جهته السفلية.

## ثانيًا. أداة المعرفة العقليّة

لا شكَّ أنّ الأداة أو الوسيلة التي نستخدمها لبلوغ المعرفة العقلية هي العقل، أي كلّ

(1) السهروردي: **حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص 125.

(2) حيث يقول: «إنّ كل شيء له وجود في خارج الذهن». انظر: المصدر نفسه، ص 61.

ما يمكن أن ينتجه العقل من إدراكاتٍ أو أحكامٍ أو مقارناتٍ عن طريق البحث والمنطق والدليل؛ ذلك أنّ العقل يمتلك من القدرة والاستعداد ما يكفيه للقيام بعمليات معرفيّة متنوِّعة. وهنا، لا بدّ من الوقوف قليلًا عند معنى العقل وأقسامه بحسب ابن سينا قبل الدخول في بيان رأي السهروردي.

## أ. رأي ابن سينا

عند الحديث عن موقف ابن سينا في هذا الصدد، لا بدّ من بيان معنى العقل أوّلًا، ثم نصل إلى تقسيماته ثانيًا، ليتبيّن من خلال ذلك موقفه بكل ما يتعلّق بأداة المعرفة العقليّة.

### 1. معنى العقل

يعرِّف ابن سينا العقل بأنه تلك القوّة التي يدرك الإنسان من خلالها عالم المعاني والمفاهيم الكليّة[1]، ويتمكَّن بواسطتها من الحكم على الأشياء عبر عمليات ذهنيّة تجريديّة، فيميِّز الصحيح من الفاسد، والحقيقي من الاعتباري، واليقين من الوهم، وذلك وفاقًا لمبادئ منطقيّة سليمة وقواعد منهجية قويمة.

وبعبارة أخرى؛ إنّه القوّة الإدراكيّة التي أودعها الخالق في نفس كلّ إنسان، والتي تمكِّنه من تجريد المعاني الجزئيّة الخارجيّة المنطبعة في الحواسّ، ليبدع من خلالها جملة معانٍ ومفاهيم تساعده في الحكم على الأشياء، والتحقّق من صحّتها.

ويمكن القول بعبارة ثالثة، إنّه جوهر أوّل، أو قوّة، ينتزع الإنسان بواسطتها المعاني الكلّية بعد أن يجرِّدها من أوصافها وأعراضها ومميِّزاتها.

مثاله: لا شكَّ في أنّ لأفراد الإنسان صورًا حسِّية، فيأتي العقل ويستنبط من هذه الحقائق قاسمًا مشتركًا صالحًا للانطباق عليها جميعها، فإمّا أن يكون هذا القاسم

(1) ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1957، ج 2، ص 387.

المشترك ذاتيًّا لهذه الأفراد، كمفهوم الإنسان والناطق؛ وإما عَرَضيًّا، كمفهوم الضاحك والماشي.

لكن هذه القوّة العقليّة التجريديّة إنّما تؤدّي وظيفتها بعد أن تكون الإدراكات الحسِّية قد أخذت مأخذها. وبمعنى آخر؛ بعد أن يتخطّى الإنسان مرتبة الحواسّ الظاهرية والباطنيّة، فإنه يصل إلى مرتبة العقل، وهناك يقوم بتجريد هذه المعاني الجزئيّة عبر العقل، ويترقّى بها إلى مستوى الكلّي والعام، وتصبح صالحة للانطباق على كثيرين. وبناءً عليه، لا يستطيع العقل من دون هذا العالم الحسِّي أن يعمل، ولا أن يُنتج، ولا أن يُبدع.

حتى إنّ أرسطو يذهب إلى أبعد من ذلك، إذ يفترض أنّ المعرفة ـ بما فيها معرفتنا بالله تعالى ـ لا تتأتّى إلّا من خلال الحسّ، ذلك أنّنا عندما ندرك الله، فإنما ندركه من خلال مفاهيم، كمفهوم الحركة. هذا المفهوم إنما نلاحظه من خلال الحسّ، بمعنى أنّنا نلاحظ أنّه يوجد شيء متحرِّك، ويوجد شيء آخر يحرِّكُهُ، فندرك أنّ المتحرِّك معلول لفاعل الحركة، ونفهم في إثر ذلك مبدأ العلّية[1].

إذًا؛ من خلال هذه التجربة أدركنا مبدأ العلّيّة، وفكرة المحرِّك، وفكرة المبدأ الأول. والتجربة هي واحدة من جملة الإدراكات الحسِّية، ولأجل ذلك فما يحتويه العقل من معارف، وما يدركه من معانٍ، إنما هو وليد الاختبار الأوّل للإنسان، ولهذا الاختبار علاقة مباشرة مع عالم الواقع الحسِّي.

وعلى كلّ حال، ومن خلال معنى العقل المتقدِّم، يمكن أن يُطرح على الفلاسفة السؤال التالي: لماذا رأيتم العقل جوهرًا أوّل، والحال أنّ الأوّلية يجب أن تنطلق من مبدأ الإدراك الحسّي؟!

(1) حول أرسطو ونظرية المعرفة عنده. راجع: مصطفى النشّار: **نظرية المعرفة عند أرسطو**، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1995، ص39 وما بعدها. وحول المعرفة الحسِّية عند المشائين المسلمين يمكن مراجعة: محمد عثمان نجاتي: **الإدراك الحسّي عند ابن سينا**، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1980، ص 68.

يجيب الفلاسفة المشاؤون[1]، إنّ المقصود من كون العقل جوهرًا أوّل، أن المبدأ الأوّل أوّل ما خَلَق، إنما خَلَقَ العقل الأول؛ لأنّ الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، ثم جاء الفلاسفة المسلمون ـ وعلى رأسهم ابن سينا ـ وأيَّدوا هذه النظرية، وبنوا عليها نظريات أخرى. وممّا أفادوه في هذا الإطار، أنّ هذا المعنى مؤيَّد بالنَّص الشرعي الوارد عن رسول الله ﷺ عندما قال: «أوّل ما خلق الله العقل...»[2].

وعلى كلّ حال، فقد مُنح لهذا العقل في سياق التفكير الفلسفي الإسلامي خاصيّة الخَلق، وجُعل له مكانة سامية بين المخلوقات، حيث كانت منزلته بعد الصانع الأوّل مباشرة؛ والسبب في ذلك أنّهم بعد إيمانهم بالله المبدع الأوّل كواجب للوجود وخالق ومدبِّر لهذا العالم، جعلوا الإنسان خليفة الله في الأرض استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾[3]، فالإنسان هو الواسطة في الخلق بين الله والعالم في التدبير، والإنسان عبارة أخرى عن العقل، فمرتبة العقل هي مرتبة الدرجة الأولى بعد واجب الوجود، ومنزلته كمنزلة الوزير من الملك.

هذا التفسير يعود بجذوره إلى الأفلاطونية المحدثة التي افترضت أنّ العقل جوهر أول قائم بنفسه مستقل ومجرَّد عن المادة[4].

(1) حول نظرية الفيض عمومًا، يمكن مراجعة: جمال المرزوقي: **الفلسفة الإسلامية**، دار الهداية، القاهرة، ط 1، 2002، ص 80؛128 وما بعدها.

(2) المجلسي: **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1983، ج 55، ص212. والحديث بتمامه على الشكل التالي: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر، فقال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أحبّ إليّ منك، بك أثيب وبك أعاقب».

(3) سورة البقرة، الآية 30.

(4) الأفلاطونية المحدَثة: مذهب فلسفي قام أساسًا على أصول أفلاطونية، ثم سرعان ما استمدّ من مذاهب أخرى يونانية وشرقية. نما في القرن الثالث الميلادي مع «أفلوطين». تتميز بمنهجها الخاص الذي عُرِف بـ «الجدل الصاعد» الذي ينطلق من الموجودات نحو الواحد، و«الجدل الهابط» الذي ينـزل من الواحد إلى الموجودات، وهو ما اصطلح عليه بنظرية الفيض، أو العقول السماوية العشرة. انظر: يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، مصدر سابق، ص 285ـ291.

## 2. أقسام العقل

يقسِّم ابن سينا العقل إلى قسم نظري، وهو القدرة على إدراك الصور الكلّية المجرَّدة عن المادة[1]، وله خمس مراتب. وقسم عملي، هو المحرِّك للإنسان من أجل فعل الحَسَن أو ترك القبيح، ولا أقسام له.

والمراتب الخمس للعقل النظري هي كما يلي:

- **العقل الهيولاني**: وهو العقل بالقوّة. إنّه الاستعداد المطلق والقابليّة المحضة. وبمعنى آخر؛ حينما يولد الإنسان لا يكون لديه ثمَّة صورة في هذا العقل، فهو كالصفحة البيضاء التي لم ترتسم فيها أيَّة صورة على الإطلاق، ولذا شُبِّه بالهيولى؛ لأنها المادّة الأولى التي لم تتشكَّل فيها الصور بعد، إنها مجرَّد الاستعداد لاستقبال الصور وإدراك المعقولات.
- **العقل الممكن**: هو العقل الذي بدأ باستقبال الصور من خلال الحواسّ، وإدراك المعقولات الأولى، كالكبير والصغير والفوقيّة والتحتيّة، وعرف «القلم والدواة وبسائط الحروف، وأنّ الكل أعظم من الجزء، وأنّ الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية»[2]، وما إلى ذلك.
- **العقل بالفعل**: هو العقل الذي حصلت فيه المعلومات والمعاني والمفاهيم بالفعل، وأدرك ماهيّات الموجودات، وصارت حاضرة فيه متى شاء طالعها، كالشخص الذي تعلَّم القراءة والكتابة، وأصبح متعلِّمًا بالفعل وبالممارسة[3].

(1) ابن سينا: **الشفاء**، قسم الطبيعيات، المقالة الأولى، الفصل الخامس، إشراف إبراهيم مدكور، نشر وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، 1975، ص 39. والصور المجرَّدة عن المادة هي المعاني والمفاهيم الكلّية، وهي إما أنها ليست في مادّة أصلًا كالمعاني الإلهية والرياضية والمبادئ العقلية ممّا تقبّلها القوة العاقلة كما هي بالحدس أو عن طريق الاستنتاج المنطقي؛ وإمّا أنها صور في مادة كمعاني الحرارة والبياض والجمال ممّا لا تصل إلى العقل إلا بعد عملية تجريدية معقَّدة تبدأ بالحواس الظاهرة وتنتقل إلى القوى الباطنة التي مرّ ذكرها، وبعد ذلك تصل إلى القوة العاقلة.

(2) المصدر نفسه، ص 40.

(3) المصدر نفسه، المكان نفسه.

- **العقل المستفاد**: هو العقل الذي حضرت فيه الصور المعقولة فيعقلها، ويعقل أنّه يعقلها. وإنما سُمِّيَ مستفادًا لأنّه استفاد هذه المعقولات من عقل آخر متجاوز لهذه العقول، وهو العقل الفعَّال[1].
- **العقل القدسي**: وهو عقل خاصّ لا يتأتّى سوى للأنبياء والأولياء؛ حيث يتلقُّون الوحي من خلاله، وقد أسماه ابن سينا أيضًا الحدس[2]، لأنّه ضرب من المعرفة المباشرة التي تحصل دفعة واحدة من دون حاجة إلى اكتساب وتعلُّم، وذلك بفعل شدَّة صفاء النفس ونقاء الروح.

## ب. رأي السهروردي

يقبل شيخ الإشراق هذا الفهم للعقل وأدواته وأقسامه وحدوده، ويسلِّم به، لا سيَّما وأنّه يؤكِّد على أنّ أداة المعرفة العقليّة المتمثِّلة بالنظر والفكر والمنطق وتركيب البراهين والأقيسة، وما إلى ذلك، لها من الفائدة ما لا ينكره عاقل على الإطلاق، فالإنسان يستطيع من خلال اللجوء إلى العقل أن يتعرَّف إلى أشياء كثيرة في هذا العالم، وأن يستنبط أحكامًا ويطبّقها وفاقًا لقواعد منطقيّة سليمة[3].

لكنّه في الوقت نفسه، نجده يُقلِّل من قيمة العقل بالقياس إلى المعرفة الإشراقيّة التي لا تحتاج إلى بحث ونظر ورويّة، ولا إلى ترتيب مقدِّمات واستخلاص نتائج، وإنّما

(1) العقل الفعّال هو العقل الكلّي الأوّل واهب المعرفة إلى العقول، الذي يفيض المعرفة على كل العقول حينما يكتمل استعدادها. والفلاسفة الإسلاميّون يعتقدون أنّ الإدراك العقلي لا يتمّ إذا لم يكن هناك اتّصال ومعونة من قبل عقل متجاوز للحسّ هو العقل الفعّال. انظر: الفارابي: **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، ط 3، 1986، ص 62.

(2) ابن سينا: **الشفاء**، قسم الطبيعيّات، مصدر سابق، ص 219 ـ 220.

(3) للتدليل على ذلك؛ نجد السهروردي قد خصَّص القسم الأول من كتابه «**حكمة الإشراق**» للبحث في ضوابط الفكر التي تتمحور حول مباحث المنطق من التعريفات إلى القضايا والعكوس والمغالطات وغيرها، إضافة إلى أكثر كتبه الأخرى التي خصَّصها لهذه الموضوعات ذاتها، كالتلويحات والمقاومات والمشارع والمطارحات، فهو يشدِّد دائمًا ويقول: «فالمعيار هو البرهان». السهروردي: **التلويحات**، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مصدر سابق، ج 1، ص 121.

تحصل للسالك دفعة واحدة من دون أيَّة تمهيدات عقلية نتيجة مجاهدات روحية دقيقة.

والجدير هنا أن نذكر ما نُقل عن الإشراقي العارف حيدر الآملي[1]، بأنّه يتجاوز هذه التفسيرات التي ذكرها ابن سينا للعقل ويؤكِّد على معناه الديني، فيقول بما مفاده، لو فحصتم القرآن برمَّته فإنّكم سوف لن تجدوا كلمة العقل التي تدل على معنى واحد مستقل في نفسه، أي جوهر أول مجرَّد عن المادة، وإنّما سوف تجدون فعل العقل، من قبيل نعقل، وتعقلون، وما إلى ذلك ممّا يدلّ على فعلٍ حركي، قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[2]، وقال في آية أخرى: ﴿... وَلَدَارُ الآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلاَ تَعْقِلُونَ﴾[3]، وقال في موضع ثالث: ﴿... وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَا الْعَالِمُونَ﴾[4]، ففي القرآن لا نجد العقل كجوهر أول، ولا نجده في جمود، وإنما نجده في حركة؛ فالإسلام يؤمن بأنّ العقل فعل وعي للنفس الإنسانيّة، وبالتالي فالنفس هي التي تتعقَّل، وهي التي تدرك، وهي التي تتبصَّر. وبناءً عليه، فالتعقُّل فعل، وليس ذاتًا، وهذا الفعل متعلّق بالنفس.

من هنا، يريد الآملي لنا أن نندفع باتجاه الإيمان بأنّ الأداة الوحيدة لإدراك عالم الحقيقة الذي هو أرفع من عالم المادّة وعالم العقل إنما هو القلب، أي القلب المجرَّد المتجذّر في النفس الإنسانيّة التي تعي وتدرك وتتبصَّر. والمعرفة التي تنشأ عن هذا القلب إنما هي وعي وتدبّر وإشراق، قال تعالى: ﴿أَفَلاَ يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[5].

(1) الآملي، بهاء الدين حيدر بن علي العبيدي، ولد في آمل شمال إيران في العام 719 هـ، وتوفي في العام 794 هـ، كان متكلِّمًا وصوفيًّا ومفسِّرًا وفقيهًا إماميًّا. للنظر في مصدر الكلام، انظر: بهاء الدين حيدر الآملي: **نص النصوص**، تحقيق: هنري كوربان، نشر جامعة طهران، ط 2، 1988، ص 221.

(2) سورة الملك، الآية 10.

(3) سورة يوسف، الآية 109.

(4) سورة العنكبوت، الآية 43.

(5) سورة محمد، الآية 24.

## ثالثًا. أداة المعرفة الدينيّة

إنّ الأداة الوحيدة التي يمكن من خلالها الوصول إلى المصدر الرئيس للمعرفة الدينيّة تتمثَّل في ظاهرة الوحي، وهو يختصّ بمن انتجبهم الله تعالى أوصياء له وأدعياء إلى حكمته، يبلِّغون رسالاته إلى الناس، ويهدونهم إلى صراطه القويم.

وعلى هذا الأساس؛ يعدُّ الأنبياء واسطة الخالق إلى الخلق، يستمدّون منه العلم والحكمة من خلال فيضٍ نوراني خاص، لم يبلغه سوى من وصل إلى مراحل سامية من مراتب العروج الروحاني نتيجة مكابدات إيمانيّة شاقّة، ومجاهدات قلبيّة حثيثة، واستعدادات نفسيّة خاصّة، اختارهم المولى تعالى على أساسها.

وعلى الرغم من أنّ كلمة الوحي تُستخدم في معانٍ متعدِّدة، إلا أنَّه روعي في الحديث عن وحي الله تعالى إلى أنبيائه المعنيّان الأصليّان لهذه الكلمة، وهما الخفاء، والسرعة[1]. وهذا ما تدلّ عليه المعاجم اللغويّة بشكل عام، إذ عبَّر ابن منظور عن ذلك بقوله: «الوحي: الإشارة والكتابة والرسالة والإلقاء والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك»[2].

وأما على مستوى معناه شرعًا، فقد عرَّفه أبو حاتم الـرازي[3]، بـ «أن تكون فيه (المرء) قوّة إلهيّة موهوبة من الباري الخالق، وتلك القوّة هي الوحي الذي يوجب لصاحبه اسم النبوّة»[4]. وعرَّفه آخر بأنَّه «عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنّه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة»[5].

---

(1) محمد رشيد رضا: **الوحي المحمدي**، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط 3، 1986م، ص 82.

(2) ابن منظور: **لسان العرب**، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 3، 1993، ج 15، ص239.

(3) هو أحمد بن أحمد الورثاني الليثي، اشتُهِرَ بـ «أبو حاتم الرازي»، وُلد في الري، لم يُعرف تاريخ ميلاده، إلاّ أنّه عُرف تاريخ وفاته في سنة 322 هـ. كان من دعاة الإسماعيلية، له مناظرة مشهورة بينه وبين محمد بن زكريا الرازي الطبيب المشهور، نشرها عبد الرحمن بدوي ضمن الرسائل الفلسفية. من مؤلفاته الواصلة إلينا: **أعلام النبوة، الإصلاح**. انظر: عبد المنعم الحفني: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، مرجع سابق، ج 1، ص631.

(4) أبو حاتم الرازي: **أعلام النبوّة**، انتشارات انجمن فلسفه ايران، طهران، 1397 هـ.ق، ص 292.

(5) محمد رشيد رضا: **الوحي المحمدي**، مرجع سابق، ص 82.

ومهما يكن، فإنّ الوحي الاصطلاحي هو الشعور الخفي الذي يدرك الأنبياء من خلاله حقائق معرفيّة من الباري عزَّ وجلّ بشكل خفيٍّ عن سواهم. وقد عبَّر الله تبارك وتعالى عن وحيه بقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَ وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾[1].

## أ. موقف ابن سينا

يفسِّر ابن سينا الوحي عن طريق الحدس، فهو يضيف طريقًا آخر إلى الطرق التقليديّة لاكتساب العلوم ـ أعني الحسّ والعقل ـ هو الطريق الحدسي[2]، الذي خصَّ الله به الأنبياء والعارفين والفلاسفة الحقيقيّين الذين يصلون إلى خالص المعرفة المتعالية.

لقد وصف ابن سينا الحدس بصورة تدلّ على أنّه ضرب من المعرفة المباشرة، أو هو نورٌ ينبلج في الذهن دفعة واحدة نتيجة المجاهدات القلبيّة، فينقلنا من المقدِّمات إلى النتائج دونما حاجة إلى الحدود الوسطى التقليديّة، وفسَّر النبوّة بالرجوع إليه، إذ قال: «يُمكن أن يكون شخص من الناس مؤيَّدُ النفس لشدَّة الصفاء وشدَّة الاتّصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدسًا... وهذا ضربٌ من النبوّة، بل أعلى قوى النبوّة، والأَوْلى أن تسمّى هذه القوَّة قوَّة قدسيّة، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانيّة»[3].

ويظهر من ذلك أنّ الوحي ـ من وجهة نظر ابن سينا ـ هو لونٌ من ألوان المعرفة الحدسيّة المباشرة التي اختصَّ بها الأنبياء، يتمّ بتوسّط العقل الفعّال. وهذا ما يجعل المسألة ذات بُعدٍ اكتسابي عن طريق المجاهدة والرياضة الروحيّة، وليست مجرَّد اصطفاء من الباري عزّ وجل.

(1) سورة الشورى، الآية51.

(2) ابن سينا: **الشفاء**، قسم الطبيعيّات، مصدر سابق، ص219 ؛ ابن سينا: **الإشارات والتنبيهات**، مصدر سابق،ج 2، ص 387.

(3) ابن سينا: **الشفاء**، قسم الطبيعيّات، مصدر سابق، ص 220.

## ب. موقف السهروردي

يرى شيخ الإشـراق أنّ النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، لقوله تعالى: ﴿...وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي...﴾[1]، وهي على اتّصال دائم بالنفوس الفلكيّة، فإذا ارتقت بالفضائل الأخلاقيّة وتخلّت عن الرذائل السلوكية «تتلقّى منها المغيبات في نومها ويقظتها، وذلك كمرآةٍ ينتقش عليها ما يقابلها من ذي نقش في ملكوت السماوات»[2].

ويفيد هذا الكلام بأنّ الوحي إنّما يكون لأولئك الذين سَمَت نفوسهم، وصَفَت قلوبهم، واتّجهوا إلى جناب القدس، سواءً كانوا أنبياء أم أولياء أم فلاسفة متألّهين، حيث يتلقّونه في النوم أو في اليقظة عن ملكوت السماوات نتيجة مواظبتهم على الفضائل الروحانيّة وقهر شهواتهم البدنيّة.

ولكن السهروردي يُدخِل ضمن إطار الوحي هنا الإلهام والكشف وكل ما يُقذَف في الروع حيث يقول: «والتلقّي للأمر الغيبي قد يكون بقراءةٍ من مسطور، وقد يكون بسماعِ صوتٍ من دون أن يُرى المُخاطب... وقد يكون شبيه همس، وقد يكون المُخاطب يتراءى في صورةٍ إمّا سماوية، أو في صورة سادةٍ من السادات العلوية...»[3].

ويبيِّن معنى كلٍّ من الكشف والوحي بأنّ المكاشفة إنّما تكون على شاكلة مشاهدة النفس أمرًا عقليًّا في عالم المجرَّدات، وقد تصل الحال إلى حدٍّ تطرب فيه النفس طربًا روحيًّا فيُشرق عليها نور الحق، وتطيعها الأنوار طاعتها للقدِّيسين. أما الوحي فإنّه يشير في معناه إلى أنّ النفس الصافية ربما تصل إلى مرحلة تشاهد معها صورًا عجيبة في عالم المجرَّدات، فتناجيها أو تسمع منها كلمات منطوقة، أو يتجلّى لها هذا الأمر الغيبي على طريقة المحاكاة كأنّه يصعد وينزل[4].

(1) سورة ص، الآية 72.

(2) السهروردي: **هياكل النور**، تحقيق محمد علي أبو ريّان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2002، ص 85.

(3) السهروردي: **المشارع والمطارحات**، ضمن مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكى، طهران، 1372 هـ.ش/ 1993م، ج 1، ص 494.

(4) السهروردي: **هياكل النور**، مصدر سابق، ص 85.

ولقد أمعن السهروردي في بيان الصوَر التي يتجلّى فيها الوحي على الأنبياء والأولياء، فأشار إلى أنّ المغيّبات «قد ترد عليهم في أسطرٍ مكتوبة؛ وقد ترد بسماع صوتٍ قد يكون لذيذًا، وقد يكون هائلًا... وقد يرون صورًا حسنة إنسانيّة تخاطبهم في غاية الحسن، فتناجيهم بالغيب؛ وقد يرى الصور التي تخاطب كالتماثيل الصناعية في غاية اللّطف؛ وقد ترد عليهم في خطرة؛ وقد يرون مُثُلًا معلَّقة[1]؛ وجميع ما يُرى في المنام من الجبال والبحور والأرضين والأشخاص كلها مُثُلٌ قائمة...»[2].

فالسهروردي إذًا؛ يربط بين الحلم والوحي، على غرار العديد من الفلاسفة ومفكّري الإسلام، وفي مقدِّمتهم ابن سينا، إذ يرى أنّ الرؤيا الصادقة نوع من الإلهام، وبالتالي هي أنموذج من النبوّة، وأنّ إدراكاتنا لأحلامنا وتعليلنا لها مُعِينٌ لنا على إدراك كُنْه النبوّة وتفسيرها، ولا يبعد أن يكون الدافع إلى ذلك ما ذكره القرآن الكريم من كيفية نزول الوحي على إبراهيم عندما أوحى الله إليه في المنام بذبح ابنه، فقال: ﴿إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ...﴾[3].

وهكذا يظهر أنّ كلًّا من ابن سينا والسهروردي متَّفقان على أنّ الوحي هو الأداة الأساسيّة للمعرفة الدينيّة، ولكنّهما حاولا بيان طبيعته وكيفيّته وآليَّته بطرق وأساليب شتّى أفضت إليها منظوماتهما الفكرية، ولم يقف ذلك عائقًا أمام تقاطعهما في أفكار كثيرة على هذا المستوى.

(1) عالم المُثُل المعلَّقة هو عالم المثال، وهو عالم شبحيٌّ برزخيٌّ مجرَّد متوسِّطٌ بين المعقول والمحسوس، ولكن هذه المُثُل ليست مُثُل أفلاطون الواردة في جمهوريَّته، لقول السهروردي: «والصور المعلَّقة ليست مُثُل أفلاطون، فإنّ مُثُل أفلاطون نورية ثابتة، وهذه مُثُلٌ معلَّقة ظلمانية ومستنيرة». انظر: السهروردي: **حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص 230، هامش ص 232؛ محمد علي أبو ريّان: **الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية**، ضمن موسوعة: **الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي**، إصدار المكتبة العربية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 1974، ص 55.

(2) السهروردي: **حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص 240.

(3) سورة الصافّات، الآية 102.

## رابعًا. أداة المعرفة الإشراقيّة

لا تختلف أداة المعرفة الإشراقيّة عند ابن سينا عن قوة الحدس التي أتينا على ذكرها، لكن فيما يرتبط بالسهروردي فالقضية لا تزال بحاجة إلى مزيد من الشرح والإيضاح.

وفي هذا الإطار يمكن القول إنّ أداة المعرفة الإشراقيّة عند أهل الإشراق، والتي يتمكَّن السالك من خلالها تلقّي العلوم الإلهيّة، هي القلب، ولكن ما المقصود بهذا القلب؟

### أ. معنى القلب

من الواضح أنّه لا يقصد بالقلب هنا ذلك العضو الجسدي الصنوبري الشكل الذي يضخُّ الدم في العروق ويحفظ الحياة، وإنما هو ذلك الإحساس الداخلي والشعور الباطني، من قبيل الإحساس بالحب والبغض والعطف والرحمة والفرح والحزن وما إلى ذلك من الميول النفسية الباطنية. وبعبارة أخرى، هو ذلك الوعاء الداخلي الذي يحوي الإحساسات والمعارف والعلوم الإشراقيّة وما إلى ذلك من الإدراكات التي تقذف في الروع عن طريق الإلهام والتنوير.

فالمراد بالقلب هنا هو القلب المعنوي، وهو الوعاء الذي تحلُّ فيه المشاعر والأحاسيس والمعارف الإلهاميّة، ومن هنا يقول العرفاء: «القلب وعاء المعرفة»، لأنّه المكان الذي تُستوعَب فيه المعرفة، ويُستدل عادة على هذا المعنى بالقول المأثور عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «إنّ هذه القلوب أوعية فخيرها أوعاها»[1]، ويُفهم معنى الوعاء من الآية الكريمة: ﴿وَتَعِيَهَا أُذُنٌ وَاعِيَةٌ﴾[2]، فالوعي من الوعاء، وهو الشيء الذي يستوعب غيره، فعندما أقول لك مثلًا: «إنّني أعي ما تقول»، يعني: أستوعب ما تقول؛ كما أنّ الوعاء يستوعب الماء.

(1) الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: **نهج البلاغة**، شرح ابن أبي الحديد، دار الكتاب العربي، بيروت، ج 18، ص 346.
(2) سورة الحاقة، الآية 12.

## ب. إدراكات القلب

يعتقد الإشراقيّون بأنّ هذا القلب المعنوي يدرك الحقائق العلويّة المجرَّدة المحفوظة في عالم المثال، وأما هذا العالم المادّي الذي يحيط بنا، فإنّما يُدرَك عن طريقَي الحسّ والعقل.

وفي تفصيل هذا المعنى يمكن القول إنّ الفلسفة الإشراقيّة تؤمن بأنّ هذا العالم المادّي هو صورة، أو نموذج ناقص لعالم أسمى وأكمل، هو عالم المجرَّدات. إذ إننا نجد هناك الحقيقة التامّة المكتفية بذاتها؛ أمّا هنا فليس حولنا سوى عالم الصور، عالم النقص، وربما تم التعبير عنه أحيانًا بـ «عالم الظلال». وعليه، فالحقائق الأصليّة هي تلك الحقائق النورانيّة المحفوظة في العالم العلوي لا غير[1].

وهنا، يمكن طرح التساؤلات التالية: إذا كانت الحقائق في عالم المجرَّدات، فبأيِّ أداة ندركها؟ هل ندركها بالحسّ؟ والحال إنّ الحسّ لا ينال إلا الماديّات. أم أننا ندركها بالعقل؟ والحال إنّ العقل إنما يدرك المفاهيم الكلّيّة المنتزعة من عالم المادة. إذًا، الحقائق المجرَّدة كيف ندركها؟

يجيب السهروردي على ذلك بأنّ الحقائق العلويّة إنما تُنال عن طريق القلب، عن طريق الوجدان الداخلي، عن طريق النفس الباطنية، على أنّ البارقات تردّ على النفس على حدِّ تعبيره[2]، فالنفس هي التي تتلقّى الإشراقات الملكوتيّة والمعارف النورانيّة، وإدراك النفس أكمل وأشمل من إدراك القوى العقليّة[3].

لكن متى تنال النفس هذه الحقائق؟

في مقام الجواب يقول السهروردي بما مفاده: إنما يكون ذلك حينما يصفِّي السالك

(1) لذا يُنقل عن السهروردي قوله: «إنّ كل ما هو قائم في عالمنا هذا هو ظلٌّ وشبحٌ لموجودات عالم أعلى». محمد علي أبو ريّان: **أصول الفلسفة الإشراقية**، مرجع سابق، ص 54.

(2) السهروردي: **المشارع والمطارحات**، مصدر سابق، ص 44 .

(3) السهروردي: **هياكل النور**، مصدر سابق، ص 83.

قلبه من كدورات المادّة، ويهذِّب روحه وينقِّيها عن الأدران والشوائب، فتشرق في نفسه الأنوار، ويصبح بإمكانه رؤية الحقائق من دون تكلُّف، ولهذا السبب يقول إنّ «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت.. فإذا قويت بالفضائل الروحانيّة، وضعف سلطان القوى البدنيّة... وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر... تتَّصل بأبيها المقدَّس، وتتلقّى منه المعارف...»[1].

وإذا قال قائل: لماذا كان إشراق الأنوار على النفس ولم يكن على شيء آخر؟ يمكن الإجابة بأنّ الإشراق لا يكون إلّا على مكان من سنخه وطبيعته، وذلك كي ينعكس النور عليه، أو فيه، وليس هذا المكان سوى النفس.

فأداة المعرفة الإشراقية ـإذًاـ إنما هي القلب، أو إشراق النفس. وهنا، نلاحظ أنّ السهروردي يضيف الإشراق إلى النفس أحيانًا، فهو عند تعداده للأنوار التي تُشرق على أهل التجريد يقول: «ونورٌ يُشرق من النفس على جميع الروح النفساني»[2]، لأنّه يعتقد أنّ النفس هي التي تشرق أحيانًا، وذلك عندما تتصفّى من أدران المادّة؛ وعندما تتلقّى الأنوار الربّانية، فإذا أشرقت أضاءت ما حولها، وبثَّت فيوضاتها على الأشياء المادّية التي تحيط بها، علمًا أنّ هذه الأنوار تحمل في طيّاتها المعارف والعلوم الإلهامية، فهي إذًا تستنير وتنير.

أمّا كيف يتم إشراق النفس على الأشياء؟

في مقام الإجابة؛ يُقرِّب السهروردي ذلك بالمثال، فيقول بما مضمونه: إذا أدخل شخص ما مصباحًا صغيرًا إلى غرفة مظلمة، فإنّ قدرته على الإنارة ستكون في حدود معيّنة، وبالتالي ما تراه من الغرفة هو المقدار الذي تمَّت إضاءته؛ أما المقدار المتبقّي فإنّه يبقى مظلمًا، ولكن إذا دخل شخص آخر إلى الغرفة وهو يحمل مصباحًا أكبر، فإنّه

(1) السهروردي: **هياكل النور**، مصدر سابق، ص 85.
(2) السهروردي: **حكمة الإشراق**، مصدر سابق، ص 253.

سيرى ما لم يرَه الشخص الأول. وبناءً عليه؛ فإن كل إنسان يرى من الواقع بمقدار ما تشرق نفسه على الأشياء، أي بمقدار ما يملك من استعداد في نفسه، فكلّما ازداد هذا الاستعداد، أو اشتدَّ هذا النور في نفس الإنسان، كلّما كشف له عن الأشياء المادّيّة المظلمة، وكلما ضَعُف هذا النور في نفسه كلّما قلَّت معرفته بالأشياء. لذا؛ فالنفس الإنسانية هي المصباح، وهي التي تنير الواقع، بل هي التي تمنح الأشياء المادّيّة ظهورها وواقعيّتها؛ لأنها من فيض نور الأنوار الذي لا تتحقّق الأشياء ولا تكتسب واقعيّتها إلّا به[1].

أما علّة إشراق النفس، فهي التزكية والتصفية والزهد والتقوى، فالتقوى ـ بناءً على هذا المذهب ـ لم تعد طريقًا للأخلاق والدِّين فحسب، وإنما هي طريق معرفة أيضًا، فإذا اتّبع الإنسان هذا السلوك وأصبح قلبه خاليًا من العلائق كصفحة بيضاء، عندها تشرق نفسه على الأشياء الخارجيّة فيتعرَّف عليها، وتتلقّى نفسه المعارف من العالم العلوي من دون أي إنذار مسبق.

وبناءً عليه؛ لا تحتاج النفس لكي تشرق هذه الحقائق فيها سوى إلى هذا السلوك الروحي الذي يدفعها نحو مراتب التجرُّد والترقّي والتصفية، فتصفو من شوائب المادة وكدوراتها، وتنعكس عليها الحقائق الكلّية المحفوظة في عالم المثال، فتنال الحقائق في صفائها لا في شوائبها، وتنال الحقائق المجرَّدة عن أبعاد المادّة، فترى المعاني التامّة للإدراكات العقليّة، وترى الحقائق من غير أن تكون في أبعادٍ ثلاثة، ومن غير أن يلابسها نقص أو تكدُّر أو تعلُّق بمادة على الإطلاق.

(1) حيث يقول السهروردي: «وإن كان الشروق الذي يأتي في الشُّهُب القدسية من الأنوار الروحانية فبحسب استعداد النفس من جهة عشقية ومحبية». انظر: السهروردي: **المشارع والمطارحات**، مصدر سابق، ص 504.

## بعض الاستنتاجات

في ختام الكلام لا بدّ من استخلاص أبرز النتائج التي توصَّل إليها البحث، وهي كالتالي:

1. إنّ المضامين الجوهرية لنظرية المعرفة أوّل ما تشكّلت في اليونان، وتحديدًا عند أفلاطون الذي أسّس للاتّجاه المثالي، وأرسطو الذي بلور الاتّجاه الواقعي، وقد امتدَّ هاذان الاتّجاهان على مدى واسع من الزمن، حيث يُعدّ السهروردي امتدادًا للفكر المثالي الأفلاطوني، وابن سينا امتدادًا للفكر العقلاني الأرسطي.
2. اتّفق الفلاسفة المسلمون على تحديد أدوات المعرفة بالحسّ والعقل والقلب، وقد أضاف ابن سينا أداة رابعة اصطفاها الله لخاصّة أوليائه هي الحدس، أو الوحي.
3. يقسِّم ابن سينا أدوات المعرفة الحِسّيّة إلى ظاهريّة: تتمثّل بالحواسّ الخمس. وباطنية: تتمثّل بالحسّ المشترك، القوّة المصوّرة، الخيال، الذاكرة، الوهم. لكن السهروردي يشكّك بوجود قوى نفسيّة باطنيّة، ويذهب إلى أنّ النفس الإنسانية هي التي تدرك الأشياء بشكل مباشر دون الحاجة إلى توسُّط قوى نفسيّة.
4. إنَّ الأداة التي يستخدمها الانسان لبلوغ المعرفة العقليّة هي العقل، ويُعرَّف بأنّه جوهر أوَّل ينتزع العاقل بواسطته المعاني والمفاهيم الكلّيّة، ويتمكّن بواسطته من الحكم على الأشياء، ولكن هذه القوّة العقليّة إنّما تؤدّي وظيفتها بعد أن يتخطّى الإنسان مرتبة الحواسّ ويترقّى إلى مستوى الإبداع والتحقّق من صحّة المدركات الحِسّية.
5. لقد مُنِحَ العقل في سياق التفكير الفلسفي الإسلامي خاصّيّة الخلق، وجُعِلَت له مكانة سامية بين المخلوقات، وكانت منزلته بعد الصانع الأول مباشرة، وهو بمنزلة خليفة السلطان استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿...إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾.

6. وفي ما يرتبط بأداة المعرفة الدينيّة، فهي الوحي الذي اختصَّه الله بمن انتجبهم من خلقه، وكانوا أوصياء له وأدعياء إلى حكمته، وقد فسَّره ابن سينا عن طريق الحدس، وعدَّه من جملة الأنوار التي تنبلج في الذهن دفعة واحدة فينقلنا من المقدّمات إلى النتائج دون المرور بالحدود الوسطى التقليديّة. أمّا السهروردي فيرى أنّ الوحي إنما يكون لأولئك الذين ارتقت نفوسهم بالفضائل النورانية نتيجة المجاهدات القلبية المتداومة حتى وصلوا إلى درجة الأنبياء أو الأولياء أو الفلاسفة الإلهيين، ولكنه يُدخِل ضمن إطار الوحي هنا الإلهام وكل ما يُقذَف في الرَّوع عن طريق العقل الفعّال.
7. لا تختلف أداة المعرفة الإشراقيّة عند ابن سينا عن قوة الحدس، لكن السهروردي يضيف عنصرًا آخر، فيعدّ القلب هو الأداة للمعرفة الإشراقيّة، وهو ذلك الشعور الباطني الذي يحوي الإحساسات والمعارف الإلهاميّة، وبناءً عليه يعتقد الإشراقيّون إنّ القلب المعنوي إنّما يدرك الحقائق العلويّة المجرَّدة المحفوظة في عالَم المثال، وهنا يستعمل السهروردي مصطلح النفس للتعبير عن القلب المعنوي، فهو يرى أنّه لمّا كانت النفس من عالّم الملكوت، فالنفس هي التي تتلقّى الإشراقات من العالَم العلوي، وفي ذات الوقت نلاحظ أنّه يجعل الإشراق صادرًا عن النفس أحيانًا، وذلك عندما تتصفّى عن أدران المادة بحسب تعبيره، فهي إذًا تستنير وتنير.

## المصادر والمراجع:


1. القرآن الكريم
2. الإمام علي عليه السلام: **نهج البلاغة**، شرح ابن أبي الحديد، دار الكتاب العربي، بيروت، 2007.
3. الآملي، حيدر: **نص النصوص**، تحقيق هنري كوربان، نشر جامعة طهران، ط 2، 1988.
4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله:
   1) **كتاب الشفاء**، إشراف إبراهيم مدكور، نشر وزارة الثقافة المصرية، القاهرة، 1975.
   2) **الإشارات والتنبيهات**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1957.
5. ابن منظور: **لسان العرب**، مؤسّسة التاريخ العربي، بيروت، ط 3، 1993.
6. أبو ريّان، محمد علي:
   1) **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدِّين السهروردي**، دار الطلبة العرب، بيروت، 1969.
   2) **الإشراقية مدرسة أفلاطونية إسلامية**، ضمن موسوعة: **الكتاب التذكاري لشهاب الدين السهروردي**، إصدار المكتبة العربية، جمهورية مصر العربية، القاهرة، 1974.
7. الحفني، عبد المنعم: **موسوعة الفلسفة والفلاسفة**، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
8. الرازي، أبو حاتم: **أعلام النبوة**، انتشارات انجمن فلسفه ايران، طهران، 1397 هـ.ق.
9. رضا، محمد رشيد: **الوحي المحمدي**، مؤسسة عز الدين، بيروت، ط 3، 1986م.
10. زاده، محمد حسين: **منابع معرفت**، انتشارات مؤسسه آموزشى وبزوهشى امام خمينى، قم، 1386هـ.ش/ 2007م.

11. السهروردي، شهاب الدين:
1) **حكمة الإشراق**، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1372هـ. ش/ 1993م.
2) **التلويحات**، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، طهران، 1372هـ. ش/ 1993م.
3) **المشارع والمطارحات**، تحقيق هنري كوربان، نشر مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكى، طهران، 1372 هـ.ش/ 1993م.
4) **هياكل النور**، تحقيق محمد علي أبو ريّان، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2002.

12. الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان: **آراء أهل المدينة الفاضلة**، دار المشرق، بيروت، ط 3، 1986.
13. كرم، يوسف: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، دار القلم، بيروت، ط 3، لا ت.
14. المجلسي، محمد باقر: **بحار الأنوار**، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1983.
15. المرزوقي، جمال: **الفلسفة الإسلامية**، دار الهداية، القاهرة، ط 1، 2002.
16. نجاتي، محمد عثمان: **الإدراك الحسّي عند ابن سينا**، دار الشروق، القاهرة، ط 3، 1980.
17. النشار، مصطفى: **نظريّة المعرفة عند أرسطو**، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1995.

صدر عن

# دار بيروت الدولية

د. فاطمة مصطفى دقماق

# الذّكاءُ العاطفي

## سرُّ نجاحك في الحياة

تقديم البروفسور فوزي أيوب

الفصل الأول: مفهوم الذكاء العاطفي ونشأته

الفصل الثاني: الذكاء العاطفي على المستوى الشخصي

الفصل الثالث: كيف نُنمّي الذكاء العاطفي

الفصل الرابع: أهمية الذكاء العاطفي في مجالات الحياة

تجدونه لدى:

- دار بيروت الدولية، حارة حريك، 03/973983.
- الدكتورة فاطمة مصطفى دقماق 03/788626 / الجنوب.
- مكتبة السيد محمد حسين فضل الله العامة، حارة حريك، جانب مستشفى بهمن.
- مكتبة فيلوسوفيا، حارة حريك، شارع الشيخ راغب حرب، 71/548418.
- مكتبة أفكار، حارة حريك، 03/007768.

دار بيروت الدولية
للطباعة والنشر والتوزيع

EUROPUB Publishing Company LTD, UK

CheckInCertificate

# CERTIFICATE
## OF ACHIEVEMENT

THIS CERTIFICATE IS PROUDLY PRESENTED TO

**Sada Al - Oulum**

(ISSN: 2959-9423)

has been successfully indexed in **EuroPub Database** in year **2024**, a prestigious repository of scientific literature and research. **"Sada Al - Oulum"** has met the rigorous standards and criteria set forth by EuroPub Database for inclusion in EuroPub database, demonstrating excellence in scholarly content, editorial quality, and relevance to the scientific community.

This indexing acknowledgment is a testament to the dedication and commitment of the editorial board, authors, and contributors of **"Sada Al - Oulum"** to advancing knowledge and innovation in ***Arts, humanities and social sciences***.

This certificate is issued under the cover of EuroPub Publishing Company, Ltd., UK.

**Euro Code:** 1655739804 **Issue on:** 2024-09-14 **Validity:** 1 Year

Please check it as online with Euro Code: https://cms.europub.co.uk/qr_check

VALID

SIGNATURE

Database: http://europub.co.uk/

INTERNATIONAL Scientific Indexing

Fresh Ideas for Growing your Citations

## Certificate

This is to certify that **Sada Al-Oulum** is indexed in International Scientific Indexing (ISI). The Journal has Impact Factor Value of **0.623** based on International Citation Report (ICR) for the year **2023-2024** .
The URL for journal on our server is
https://isindexing.com/isi/journaldetails.php?id=23574

Editor ICR Team (ISI)

International Scientific Indexing (ISI)

INTERNATIONAL Scientific Indexing

Fresh Ideas for Growing your Citations

## Certificate

This is to certify that **Sada Al-Oulum** is indexed in International Scientific Indexing (ISI). The Journal has Impact Factor Value of **0.961** based on International Citation Report (ICR) for the year **2024-2025**

The URL for journal on our server is
https://isindexing.com/isi/journaldetails.php?id=23574

Editor ICR Team (ISI)

International Scientific Indexing (ISI)


موقع المجلة الإلكتروني: www.sadaloulum.com
البريد الإلكتروني: sadaloulum@gmail.com
الرقم التسلسلي المعياري الدولي لتعريف الدوريات الإلكترونية: ISSN 9431-2959