حوليات جامعة قالمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية
Annals of Guelma University for Social and Human Sciences
ISSN:1112-7880 EISSN: 2602-5361
الناشر: مديرية النشر الجامعي - dpu@univ-guelma.dz

العلم الإشراقي بوصفه تقويماً ظاهراتياً على منهج هوسرل

Illuminationist Knowledge as a Phenomenological constitution in the Husserlian Method.

مجيد طاوسي ينگابادي*[1]
[1] جامعة شهيد تشمران أهواز- أهواز (إيران)، tavoosi@scu.ac.ir

تاريخ الإيداع: 2026/04/16 تاريخ القبول: 2026/04/28 تاريخ النشر: 2026/06/18

ملخص:

يشكِّل الشيخ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (587-549هـ) في الفلسفة الإسلامية نقطة مراجعة للحكمة في مجال الطبيعيات، وفي مجال المنطق، وبالتحديد في الفلسفة والالهيات. وقد امتدت هذه المراجعات وإعادة التعريفات أحياناً إلى تغيير الألفاظ والمصطلحات؛ بحيث لم ينجُ بعده حكيم مسلم تقريباً من أدبياته النورية والحضورية والشهودية.

في هذه الورقة ننوي إلقاء نظرة جديدة على طرح موضوع العلم ومكانته في الحكمة الإشراقية، ونبيّن في هذا السياق كيف أن تأسيس السهروردي لعالم الخيال بل وحتى تعديله التعريفات الطبيعية (مثل تعريف الجسم) يساعدانه في تقويم العالم تقويماً علمياً، والإحالة به في النهاية إلى فعل الله تعالى. خلال ذلك، سنقدِّم القراءات الظاهراتية لهذه الورقة بناءً على الصورة التي لدينا عن الظاهراتية الهوسرلية.

كلمات مفتاحية: *العلم الإشراقي، الظاهراتية، السهروردي، هوسرل.*

Abstract:

Sheikh Shihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash al-Suhrawardī (549–587 AH / 1154–1191 CE) marks a point of critical revision in Islamic philosophy, especially in natural philosophy, logic, and specifically in philosophy and theology. These revisions—and at times redefinitions—extended even to altering terminology, so much so that after him almost no Muslim philosopher remained untouched by his notions of light (nūrī), presence (ḥuḍūrī), and witnessing (shuhūdī).

*[1] المؤلف المرسل

In this paper, we intend to take a fresh look at the subject of knowledge and its place in Illuminationist (ishrāqī) wisdom. In this context, we will illustrate how Suhrawardī's establishment of the imaginal world and even his modifications of physical definitions (such as the definition of body) assist him in formulating the world epistemically, ultimately leading it back to the act of God Almighty. Throughout, we will present phenomenological readings of this paper based on our understanding of Husserlian phenomenolog.

***Keywords**: Illuminative; knowledge; Suhrawardī; Husserl.*

– مقدمة:

يُعد الشيخ شهاب الدين السهروردي (٥٤٩-٥٨٧هـ) ركيزة أساسية في تاريخ الفلسفة الإسلامية، حيث مثّل نقطة تحول جذرية في مجال الطبيعيات والمنطق والإلهيات. لم تكن مراجعاته وإعادة تعريفاته للمصطلحات الفلسفية مجرد تغييرات لغوية، بل كانت ثورة فكرية أثرت في جميع الحكماء المسلمين الذين جاءوا من بعده، حتى أصبحت الأدبيات النورية والحضورية والشهودية جزءاً لا يتجزأ من البنية الفلسفية الإسلامية اللاحقة. ورغم الأهمية البالغة لحكمة الإشراق، إلا أن مسألة "العلم" ومكانتها في هذه الفلسفة لا تزال بحاجة إلى مزيد من التأمل والتحليل، خاصة عند قراءتها في ضوء المناهج الفلسفية الحديثة. ومن هنا، تنبع ضرورة هذا البحث من الحاجة الملحة لإلقاء نظرة جديدة على طرح موضوع العلم في الحكمة الإشراقية، والكشف عن البنية العميقة التي يقوم عليها الإدراك عند السهروردي، بعيداً عن القراءات التقليدية التي غالباً ما اختزلت فلسفته في الجانب الصوفي فقط.تسعى هذه الدراسة إلى معالجة إشكالية محورية تتعلق بطبيعة المعرفة في الفلسفة الإشراقية وكيفية تجاوزها لنظريات الإدراك السائدة.

إن السؤال الرئيسي الذي تدور حوله هذه الورقة هو: كيف يمكن فهم "العلم الإشراقي" بوصفه نظاماً معرفياً متكاملاً يستند إلى الحضور والشهود، وما هي الآليات المفاهيمية (مثل عالم المثال وتعريف الجسم) التي يستخدمها السهروردي لتقويم العالم تقويماً علمياً وإحالته في النهاية إلى فعل الله تعالى؟ ويتفرع عن هذا السؤال الرئيسي مجموعة من الأسئلة الفرعية التي تحاول تفكيك البنية المعرفية عند السهروردي، منها: كيف ينتقد السهروردي نظرية الانطباع المشائية، وما هو البديل الذي يطرحه؟ وما هو الدور الجوهري لـ "الالتفات النفسي" في تحقق العلم؟ وكيف تتفاعل النفس مع قواها الإدراكية وعالم المثال لتشكيل الصورة المعرفية؟ وكيف يساهم تعريف الجسم بوصفه

"مقداراً" في تغيير فهمنا لمتعلق الإدراك؟ وأخيراً، ما هي أوجه التقارب والاختلاف بين العلم الإشراقي والظاهراتية الهوسرلية، خاصة فيما يتعلق بمفاهيم القصدية، وتقويم العالم في الوعي، ودور الخيال؟

للإجابة على هذه التساؤلات، تعتمد الدراسة على مجموعة من المفاهيم النظرية والمصطلحات المفتاحية التي تشكل البنية التحتية للفلسفة الإشراقية. في مقدمتها مفهوم "العلم الحضوري" الذي يقابل العلم الحصولي، ومفهوم "النور الإسپهبدي" بوصفه حقيقة النفس، ومفهوم "عالم المثال" بوصفه عالماً وسطاً للصور المتعينة، بالإضافة إلى مفهوم "الجسم الخيالي" و"الهيئة". كما تستند الدراسة إلى مفاهيم ظاهراتية حديثة مثل "القصدية" (Intentionality)، و"الأنا المتعالي"، و"الاختزال الأيديتي" (Eidetic Reduction)، بهدف إجراء مقارنة نقدية تكشف عن الأبعاد الكونية للفكر السهروردي.

الدراسات السابقة

لم تُجرَ سابقاً إلا دراسات محدودة في هذا الموضوع، أبرزها:

يناقش صلاح الدين خليلوف في مقاله (Al-Suhrawardi's Doctrine and Phenomenology2006) المقارنة بين الأنطولوجيا النورية عند السهروردي والظاهراتية الهوسرلية و يستدل الكاتب إلى أنه، رغم الفوارق التاريخية والمذهبية، يتشارك الفيلسوفان في نقدهما للواقعية المشائية وتأكيدهما على "الحضور" و"الشهود" بوصفهما أساس المعرفة. ويبيّن خليلوف أن مفهوم "النور" في فلسفة السهروردي يمكن أن يشكّل نظيراً أو مكاملاً لمفهوم "الوعي" في الظاهراتية، حيث تتحقق المعرفة عبر التجربة المباشرة والحضور الفعلي. إلا أن خليلوف قد ركّز أكثر على مفهومي النور والحضور، وأولى اهتماماً أقل للمسائل المنطقية والطبيعيات، وخصوصاً لشرح طبيعة تكوُّن الإدراك وظهوره في إلهيات السهروردي، وهي الأمور التي تساهم في إكمال البنية الظاهراتية عند السهروردي. وفي آثار هانري كوربان يمكن العثور على أكبر قدر من الإشارات والنقاط لاستخراج بنية ظاهراتية من صلب الفلسفة الإشراقية؛ بيد أن هذا النظام لا يظهر في أبحاثه الواسعة بشكل متماسك ومتكامل في آن واحد، مع الاستناد إلى جميع المباني الشاملة لهذه الفلسفة. ومن ناحية أخرى، فإن طابعه ليس خالصاً بهوسرلي، بل هو ناظر إلى حد ما إلى المناقشات التأويلية ومتأثر بهايدغر.

أما فيما يخص منهج البحث، فإن هذه الدراسة تسلك نهجاً تحليلياً ووصفياً يستند إلى المنهج المكتبي. فهي تقوم أولاً باستقراء وتحليل النصوص الأصلية للسهروردي، وخاصة "حكمة الإشراق"

و"التلويحات"، لاستخراج المباني المعرفية والأنتولوجية المتعلقة بمسألة العلم. وثانياً، تقوم بقراءة مقارنة (Comparative Reading) بين هذه النصوص وبين نصوص وأفكار إدموند هوسرل، مؤسس الظاهراتية، بهدف الكشف عن التقاطعات المفاهيمية بين الفكرين. هذا المنهج المقارن لا يهدف إلى إثبات تأثير أحدهما بالآخر - نظراً للفارق الزمني والثقافي - بل يهدف إلى "تقويم" العلم الإشراقي بوصفه نظاماً ظاهراتياً، مما يساعد على إبراز القوة التفسيرية والفلسفية لرؤية السهروردي في سياق الفلسفة العالمية. من خلال هذا المنهج، سنحاول إظهار كيف أن تأسيس السهروردي لعالم الخيال وتعديله للتعريفات الطبيعية يساعده في بناء نظام معرفي يربط بين عالم الشهادة وعالم الملكوت، مقدماً بذلك نموذجاً للمعرفة يتجاوز الثنائيات التقليدية.

توسيع العلم الإشراقي في إطار قراءة ظاهراتية

تستهدف هذه الدراسة تقديم تحليل فلسفي معمّق لنظرية العلم الإشراقي عند السهروردي، انطلاقاً من نقد نظرية الانطباع المشائية وصولاً إلى تأسيس العلم الحضوري. ولهذا الغرض، تسير المناقشة وفق خطة منهجية محكمة تبدأ ببيان دور "عنصر الالتفات" في تحقق الإدراك، ثم تنتقل إلى فحص "العلاقة بين النفس وقواها الإدراكية" بوصفها وحدة ظاهرية متكاملة. وبعد ذلك، تتناول الدراسة "دور الخيال" في بناء الصور المعرفية وعلاقته بعالم المثال، لتليها مناقشة فلسفية حول "متعلق الإدراك" وتعريف "الجسم الخيالي". وتتعمق الورقة بعد ذلك في "تجرد النفس" وقدرتها الفاعلة على إنشاء الصور، وتختتم ببيان أبعاد "التقويم الإلهي للعلم" ونقد مسألة "المطابقة"، مما يكشف عن الضرورة الوجودية والمعرفية في الحكمة الإشراقية.

أ.دور العنصر القصدي (الإتجاهي) في العلم الإشراقي

نعرف قول المشائين، في اتباعهم لأرسطو، بشأن العلم بالمحسوسات عبر البصَر بنظرية الانْطِباع؛ فحين يرى الناظر شيئاً تنطبع صورة ذلك الشيء وعكسه في جليدية العين وتنقش فيها. ثم تنتقل هذه الصورة بعد الجليدية إلى مجمع النورين، ومنه تذهب إلى الحس المشترك، وهكذا يتحقق الإدراك.[1] ولكن نظرية الانطباع تُرَدُّ من قِبَل السهروردي بسبب إشكال انطباع الكبير في الصغير، وبذلك يعتقد السهروردي أن الإبصار يحدث بمجرد المقابلة وعدم الحجاب[2]. ومن جهة أخرى، ليست المقابلة التي تُطْرَح شرطاً للإبصار والإدراك في الفلسفة الإشراقية شرطاً عاماً؛ لأن في مشاهدة الأنوار

المجردة والصور البرزخية يَكْفِي رفعُ الحجاب[3]. لكن نقطة الاشتراك تكمن في أن المشائين أيضاً يقِرُّون بأنه لتحوُّل الصورة المنطبعة إلى علم، لا بد أن يلتفت النفس إليها.

"مِمَّا يَلْزَمُ فِرْقَةَ الْمَشَّائِينَ الِاعْتِرَافُ بِهَذَا: أَنَّهُمْ يُسَلِّمُونَ أَنَّ الصُّورَةَ قَدْ تَحْصُلُ فِي آلَةِ الْبَصَرِ وَلَا يَشْعُرُ بِهَا الْإِنْسَانُ - إِذَا اسْتَغْرَقَ فِي فِكْرِهِ أَوْ مَا يُورِدُهُ حَاسَّةٌ أُخْرَى - فَلَا بُدَّ مِنَ الِالْتِفَاتِ النَّفْسِ إِلَى تِلْكَ الصُّورَةِ، فَالْإِدْرَاكُ لَيْسَ إِلَّا بِالِالْتِفَاتِ النَّفْسِ عِنْدَمَا تَرَى مُشَاهَدَةً، وَالْمُشَاهَدَةُ لَيْسَتْ بِصُورَةٍ كُلِّيَّةٍ بَلِ الْمُشَاهَدَةُ بِصُورَةٍ جُزْئِيَّةٍ، فَلَا بُدَّ وَأَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ عِلْمٌ إِشْرَاقِيٌّ حُضُورِيٌّ لَيْسَ بِصُورَةٍ..."[4]

في هذه العبارة، يعتبر السهروردي ذلك الالتفات علماً أساساً، وبما أن التفات النفس وانتباهها أمر حضوري، فهو يعد العلم نفسه حضورياً أيضاً. وبالتالي فإن علمية العلم تُعْتَمَد أساساً على كونه حضورياً. يعرِّف السهروردي في "التلويحات"[5] العلمَ بأنه "عدم غَيْبَة الشيء عن الذات المجردة عن المادة"، وبالطبع لأنه لا يمكن استخدام أمر سلبي في تعريف أمر إثباتي، فهو يحذف هذا القيد السلبي أيضاً[6]. في بيان السهروردي الذي أشرنا إليه في العبارة المنقولة أعلاه، حصول الصورة الكلية ليس علماً؛ لأننا نحتاج إلى مركَّب الالتفات وهو أمر جزئي؛ لذا فمشاهدة النفس الجزئية هي التي تُنْتِج العلم، وهذا يعني العلم الحضوري وماهية الإدراك الحضوري، الذي يحتاج إلى جزئية[7].

يرى الدكتور داوري أردكاني (1387هـ، ص167) أنه لم يُتَحَدَّث في الفلسفة الإسلامية صراحة عن حيثية الانتباه الذهنية أو للنفس الناطقة؛ ولكن عندما يتميز في الإنسان أمرٌ بوصفه نفساً ناطقة، فمن الواضح أن النفس الناطقة ليست سوى النفس باعتبار انتباهها والتِفاتها إلى الأشياء. ومن جهة أخرى، كان فلاسفة الإسلام في طرحهم وإثباتهم للوجود الذهني يقِرُّون بنوع من الالتفات للنفس. إن القول بالانطباع (وحتى نظرية أفلاطون الرياضية بخروج الشعاع من العين) لا يُبَرِّر إلا المراحل السابقة على انتباه النفس والتفاتها (مرحلة تشكل العلم). فطالما لم يحدث التفات للنفس، فلا يتحقق علم أيضاً، ومن هنا فإن العلم في الفلسفة الإسلامية له بالذات حيثية انتباهية، وعلمنا دائماً هو علم بشيء. والآن، إذا كان هذا الالتفات فعلاً للنفس، فإن حل مشكلة العلم سينتقل إلى مشكلة النفس وتحديد نسبتها إلى القوى. في الفلسفة الإشراقية، تُضِيء النفس نوعاً من الأشعة في علمها بالأمور الأخرى؛ نحن نَعُدُّ هذا الإشعاع التفاتاً وانتباهاً للنفس، وبالطبع فالالتفات والانتباه أمران حضوريان و شهوديان؛ و عليه فإن سائر الأمور (حتى الأمور الخيالية التي لها عند السهروردي تعين مثالي) تُدْرَك بإحاطة النفس الإشراقية. للنفس حقيقة نورية لأنها لا تملك سوى خاصية الظهور؛ وبالتالي تعود هوية العلم الحضوري بالذات إلى الوجود النوري للذات[8]؛ فالنفس ذات حقيقة نورية لها

ذات واحدة (تظهر بذاتها) و صفة ذاتية واحدة (مُظهِرة لغيرها) تابعة لنفس تلك الذات النورية[9]. وبما أن التصوُّر الصحيح للعلم الإشراقي يحتاج إلى تحديد مكانة النفس في فلسفة السهروردي، فسننتقل فيما بعد إلى نسبة النفس إلى القوى وخاصة دورها في الإدراك.

ب. إعادة النظر في العلاقة بين النفس وقوى الإدراك:

وحدةٌ تتجلّى في مراتب الإدراك المتعدِّدة يستخدم السهروردي أحياناً في أدبياته مصطلح النور الإسپهبدي بدلاً من النفس، ومع ذلك يتناول القطب الشيرازي في شرحه على "حكمة الإشراق"[10] خصائص النفس بالنسبة إلى القوى وبالنسبة إلى مشكلة الإدراك والإبصار. النور الإسپهبدي مُحِيط بالبدن والقوى، وبالتالي فهو يُدْرِك إدراكاً جزئياً بسبب قوة كالخيال، وله إدراك كلي بسبب إحاطته بقوة العقل.

"فَلَهُ الْحُكْمُ بِذَاتِهِ، وَهُوَ حِسُّ جَمِيعِ الْحَوَاسِّ. وَمَا تَفَرَّقَ فِي جَمِيعِ الْبَدَنِ، مِنَ الْقُوَى وَغَيْرِهَا مِنَ الْإِسْتِعْدَادَاتِ وَنَحْوِهَا، يَرْجِعُ فِي النُّورِ الْإِسْپَهْبَذِ حَاصِلُهُ إِلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، هُوَ ذَاتُهُ النُّورِيَّةُ الْفَيَّاضَةُ لِذَاتِهَا." [11]

هذه هي نفس القاعدة التي، وإن أُشِيرَ إليها ضمناً في الحكمة الإشراقية، إلا أن الملاصدرا[12] (انظر مثلاً: الملاصدرا، 1981م، ج8، ص221 و226) وأتباعه[13] (انظر مثلاً: السبزواري، 1368هـ، ص180 و181) يؤكدون عليها كقاعدة "النَّفْسُ فِي وَحْدَتِهَا كُلُّ الْقُوَى وَلَيْسَتْ بِشَيْءٍ مِنْهَا". فالنفس جامعة، وموحِّدة، ومبدأ وغاية لكل القوى، وحالّة فيها. وعليه فإن للنفس علماً حضورياً إشراقياً ببدنها وقواها، وعند إدراك البدن وقواها تأتي إلى موطنها وتقيم معها ارتباطاً وجودياً[14] (يزدان پناه، 1389هـ، ج2، ص264 و265). وبهذا تكون أفعال كل واحدة من القوى في الحقيقة فعلاً للنفس، في مرتبة تلك القوة الخاصة. ومن هذا المنطلق يمكن إعادة بناء نظرية انطباع المشائين بشكل لا ترد عليه الانتقادات السابقة؛ وذلك أنه إذا كانت النفس حاضرة عند الإدراك في موضع القوى المدركة، فإن أي انطباع من الأمر الخارجي سيكون انطباعاً للنفس؛ ولكن يبرز السؤال السابق بشكل آخر: هل انطباع الأمر المجرد عن الأمر المادي ذو معنى؟ (بعبارة أخرى، فإن حيث الانفعال للنفس في هذا الرأي يُشكِّل إشكالاً). حتى هذا الحد، إذا أردنا التحدث بلغة أخرى، يجب أن نقول إن نظرية إحاطة النفس أو إضافتها الإشراقية عند الإدراك أضاءت جانب الفاعل للوعي أو العالِم؛ ولكن للإجابة الكاملة على الأسئلة المطروحة، يجب الاستعانة بعنصرين أساسيين آخرين في الحكمة الإشراقية، هما عالم المثال

في الميتافيزيقا والجسم في الطبيعيات عند السهروردي، ليُبَيَّن لنا جانب المعلوم (بالعرض وبالذات) أيضاً.

ت. دور الخيال في تشكيل الصورة الإدراكية

الخيال بوصفه قوة من قوى النفس في حكمة المشاء مجرد مخزن للصور الجزئية للحس المشترك، أما في حكمة الإشراق فهو مُدْرِك وفاعل[15]. وصياغة الخيال كقوة مدركة وفاعلة عند السهروردي مرتبطة بتأسيسه وتبيانه لعالم المثال؛ وعليه فإن ما هو واضح عند السهروردي هو مشاهدة وإدراك حضوري للصور الخيالية بواسطة قوة الخيال في عالم المثال[16]، أو بعبارة أخرى المتخيلة معدة لاتصال النفوس بعالم المثال، كما كان العقل معَدّاً للاتصال بعالم العقول وتلقي الصور العقلية. يُعَدُّ السهروردي في تاريخ الفلسفة الإسلامية أول من وضع أنطولوجيته المنهجية مبنية على عالم المثال (الذي هو حد وسطي وواسطة بين عالم العقول وعالم المحسوسات) بشكل فعال[17]. عالم المثال هو مكان للصور القائمة بالذات المجردة عن المادة. ومن جهة أخرى، لكل ما يوجد في عالم المادة (أو ما يُعَبِّر عنه السهروردي بـ البرزخ)، يقابل بشكل واحد لواحد (لكل فرد فرد) صورة قائمة بالذات في عالم المثال. وعليه ستكون موجودات عالم المثال جزئية، ولكنها هيئات متعينة وليست مبهمة[18]. ثمة فرق بين نوع الوجود المثالي والأثر الذي يتركه كظهور في عالم المادة. المثال دائم الوَحْدَة (أَحَدِيٌّ). المثال مُوَحِّد وجامع لكل ما هو واحد. وحدته ليست من جنس الوحدات الأخرى. "يُظْهِر المثال نفسه في الأثر، ومعنى هذا الأثر هو نفس المثال المتجلي"[19]. وعليه فإن الحديث عن هيئة محسوسة مقابل هيئة مجردة وغير محسوسة في حكمة السهروردي لا معنى له. يبدو أن الهيئة في البنية الإشراقية أمر يُشير إلى هيمنة الخيال على ما نعتبره أمراً مادياً؛ أي أن الإدراك الحضوري للنفس للأمر الخارجي هو إدراك لتلك الهيئة المجردة التي تحافظ على جزئيتها عند إدراكها، مع الالتفات إلى أن الأمر الخيالي له هيئة (شكل ومقدار) وجزئية. لتكميل المركبات المقصودة عند السهروردي، في شرح هذه المسألة، يجب أن نذهب إلى آرائه الخاصة في الطبيعيات أيضاً.

ث. إعادة النظر في موضوع الإدراك: الجسم الخيالي

لا يرى الشيخ الإشراقي الجسم مركباً من مادة وصورة (واعتمادنا هنا على الصورة ضمن الشيء وما نسميه متحداً مع المادة)، بل يرى الشيءَ نفسَ المقدار[20]. الالتفات إلى هذا الأمر يجعلنا نعتبر

الشيء صورة محضة، وبالمقارنة مع ما قيل عن عالم المثال، سيتحول عالم المادة والبرزخ إلى امتداد لعالم المثال وإشراق لنفس تلك الهيئة. يؤكد هذا الأمر عندما يدخل السهروردي التشكيك في بحث الجسم. في رأيه، تشترك الأجسام في أصل الجسمية (كونها مقداراً مطلقاً لا كونها ذات مقدار)، ويرجع تمييزها إلى تعينها المقداري[21]. بعبارة أخرى، إذا كان قبل ذلك الماهية الجسمية المطلقة هي وجه الاشتراك والمقدار الخاص وجه الاختلاف، ففي رأي السهروردي يقابل الجسم المطلق مقداراً مطلقاً ويقابل الجسم الخاص مقداراً خاصاً؛ لأن ما به الامتياز وما به الاشتراك يرجعان هنا إلى أمر واحد هو المقدار (أي نفس الهيئة) [22]. بهذا التأسيس، سيعتبر السهروردي عالم المثال باطناً لهذا العالم. ربما أفضل تعبير في تلخيص هذه المسألة هو تعبير داريوش شايغان[23] الذي يقول إن العلم الإشراقي هو تقويم معنوي للمعطيات المادية للحواس وتصويرها وبالتالي إدراكها في المثال. ما نسميه فهماً هو اتصال بعالم الهيئات. هذا الإدراك حضوري، ومعيار العلم الحضوري أن يتحقق هذا الحضور حيث يكون هناك وجود جمعي، ولا تكون الأبعاد والمسافات المكانية والزمانية (التي من خصائص المادة) موجودة[24]. وعليه فالقوة الخيالية معدة للنفس للاتصال بعالم الهيئات (المثاليات الخالية من الزمان والمكان).

إذا لاحظنا مرة أخرى أنه عند فعل النفس تكون كل النفس حاضرة في مرتبة تلك القوة، فسنصل إلى نتيجة أن إدراك النفس يتم فقط بواسطة الخيال الحاضر في الحس من أجل إدراك الوجه الخيالي للأمر الخارجي (أي هيئة الأمور)، وبما أن الكلام عن حضور النفس في القوة، فإن النفس حاضرة لعاقلها ومتخيلتها في القوة الحسية، ولن تدرك فقط الهيئة الخيالية للأمور، بل سَتُدْرِك أيضاً الوجه المعقول للأمور (ما نسميه المعقول الثاني الفلسفي). النور الإسپهبدي (النفس) له تفوق تجردي وإشراقي على ما يوجد في عالم المثال؛ وعليه فإن النفس تُدْرِك الصور المعلقة في عالم المثال أيضاً إدراكاً إشراقياً وإحاطياً[25]. للنفس علم حضوري إشراقي بكل ما هو مدرَك. من جهة أخرى، للنفس في السلسلة النورية للسهروردي مراتب مختلفة، وهي بذاتها تشير إلى مرتبة خاصة. باعتبار هذه الأمور، يمكن اعتبار العلم، وإن كانت ماهيته حضورية، أمراً مقولاً بالتشكيك. لأن الحضور في فلسفة السهروردي يتم بواسطة النور ويوازي الظهور. والنور الأقصى يتبعه ظهور أقصى وحضور أقصى وبالتالي علم أقصى؛ وعليه فإن هذا العلم في الله تعالى هو أكمل نوع للعلم وفي واجب الوجود أولى وأتم[26].

ج. تجرُّد النفس وقدرتها على إنشاء الصور:

العنصر التقويمي الأهم في العلم الإشراقي حين يُطرَح الحديث عن العلم عند السهروردي، يتجاوز الإنسان قليلاً مفهوم "الذهن المنفعل" من الخارج. النفس (الفلَكية والإنسانية) في تاريخ الفلسفة الإسلامية مجردة بالذات، وإن كانت في مقام الفعل متعلقة بالمادة (أو بعبارة أخرى لها تعلق تدبيري بالبدن). في حكمة السهروردي أيضاً النفس هي نور إسپهبدي، ولكن يبدو خصوصاً مع التعريف الذي أعطاه للجسم (وفي الحقيقة نفيه للمادة) أن النفس تكتسب تجرداً أكثر ويُؤْكَد على حقيقتها التشكيكية. يعتقد السهروردي في وصف هذا الجانب الفعال للنفس أن بعض الصور اللائقة للمتخيلة تنتقل عبر الاتصال الروحاني للنفوس بالأمور الغيبية، إلى المتخيلة ومنها إلى الحس المشترك.[27].

يولي كوربان اهتماماً بأن الإدراك الحسي يتم إما عن طريق النفاذ والانطباع، أو عن طريق الإحاطة، شبيهة بإدراك المؤثر من الأثر، أو عن طريق الاتحاد، الذي يُطرح في إدراك كل موجود لذاته. يعتقد كوربان أنه في العلم بالعالم العلوي أو علم الأثر بمؤثره لا يمكن تحقق أي من هذه الأحوال، وبالتالي فإن إدراكنا للأمر المثالي لا يمكن أن يكون حسياً أساساً، بل يتم فقط بمعونة الظهور، ممكن لهذا الإدراك للعوالم السفلى[28]. هذا الإدراك للنفس، لأن النفس من سنخ الملكوت (وعاؤها عالم المثال)، وعليه يمكن لنفوس العامة في المنام ونفوس الأولياء في اليقظة أن تنقش بنقوش ملكوتية[29] ولكن ما يهمنا هو كلام السهروردي عن "مقام كُن". الذين يسميهم "إخوانَ التجريد" يمكنهم إيجاد الأمثلة بأي صورة يريدونها في الخارج[30]. وعليه فالإنسان كلما خطا في طريق العقل واستولى على قواه البدنية؛ وهي القوى التي هي أنصاره في التقرب من عالم النور الذي يعلو على كل نور، فإنه بعد فترة يقترب من ذلك العالم، ومن علاماته أن أمره ينفذ في العالم الأسفل وهذه أدنى المنازل. لكن المنزلة الوسطى التي ينالها هي أنه يشاهد الأنوار القاهرة التي تتصل باستمرار بالعالم الأسفل، والمرتبة الأعلى منها هي أن يعلم بحقائق الموجودات ويتصرف فيها وفق العدل والحق[31].

إذا كان في المرتبة الأدنى للنفس هوية فهي ناشئة من إشراق النفس الأعلى؛ وعليه فإن الحد الفاصل بين المجرد والمادي الذي كان مرسوماً بخط واضح في المدرسة المشائية، يحل محله طيف. ذلك الطيف من جهة يتحدد معناه في تعين عالم الخيال والأمر المثالي، ومن جهة أخرى في النفس. النفس ساكنة في عالم المثال (من سنخ الملكوت) لأن كلاً من المثال والنفس لهما من حيث حيثيتهما الوسطية

رغم تجردهما، كيفية تعلق بالمادة أيضاً. وعليه، إذا اعتبرنا عالم المادة إبهاماً محضاً (خُوَاءً) تخرجه الصورة (أي الأمر المثالي) من الإبهام (وتأتي به إلى حضور النفس في المثال ويصبح مدرَكاً بالإدراك الحضوري)، فيجب أن نقر بأن هذه الصورة نفسها هي إفاضة الأمر المجرد العلوي أو إشراق النفس؛ لأننا نجد حقيقة كل شيء بالعلم الحضوري إما عيننا وإما من مراتب ملحقة لوجودنا[32]. وعليه فإنه ليس ببعيد، باعتبار أقوى المراتب النفسانية، أن نعتبر عالم المادة في مرتبة العلم والهيئة والصورة، إشراقاً نورياً لنفس قوية (إخوان التجريد). في هذه النظرة، المادة طفيلية للأمر المجرد وبعبارة أخرى أدنى مرتبة له. المادة ناشئة من قهارية الأمر المجرد وسلطته وفعله. إذا كنا قبل ذلك نميز بين العوالم بأن عالم المحسوسات يحوي أموراً جزئية ذات مادة وصورة، وعالم المثال يحوي صوراً جزئية قائمة بالذات مجردة عن المادة، وعالم العقول يحوي صوراً كلية تخلو من الهيئة والمقدار، فلا يمكننا بعد الالتفات إلى رأي شيخ الإشراق في الجسم (وإدخال معنى التشكيك فيه)، أن نعتبر الثنائية المادة والصورة معياراً للتفريق بين العوالم.

يطرح كوربان، بالنظر إلى آراء الشيخ أبي القاسم الكرماني التي تظهر مذهب الشيخية متأثراً بآراء السهروردي خصوصاً في بحث عالم المثال، في "أرض الملكوت" أن النفوس الإنسانية في عملية اكتساب المعرفة لا تمتزج بذاتها مع عالم الأشياء المادية، بل ينعكس في عالم النفس ظلها وصورتها التي هي فعليتها وكمالها والناشئة من "نشاط النفس العالمي المطلق". فما نسميه طبيعة وجسماً هو في الحقيقة انعكاس لعالم النفس، وحصول المعرفة هو رؤية عالم النفس ورؤية كل الأمور كما هي في أرض هورقليا. هذا القول يقر بسهولة أننا في معرفتنا بالأشياء والأمور "نتأملها قبل وجودها"، وأن الإصرار على وجود فرد لفرد من الموجودات المثالية مقابل المحسوسات الخارجية، هو ما يبرر عملية المعرفة بها في الحكمة الإشراقية[33].

ح. التقويم الإشراقي في الإلهيات بالمعنى الأخص:

اتحاد وجود العالَم والعلم بوجود العالَم النقطة التي تستحق التأمل هي أن العلم الإشراقي عند السهروردي يُطرَح بشكل يبدو معه وكأنه يتحسس تبرير علم الله تعالى بما سواه، بحيث لا يُخْدَش الوجه الإلهي ولا يجد العلم تعريفاً وتعبيراً ثنائيين (أحدهما متعلق بالإنسان والآخر بالباري)؛

"وَإِذَا صَحَّ الْعِلْمُ الْإِشْرَاقِيُّ لَا بِصُورَةٍ وَأَثَرٍ بَلْ بِمُجَرَّدِ إِضَافَةٍ خَاصَّةٍ هُوَ حُضُورُ الشَّيْءِ حُضُورًا إِشْرَاقِيًّا كَمَا لِلنَّفْسِ، فَفِي وَاجِبِ الْوُجُودِ أُولَى وَأَتَمُّ. فَيُدْرِكُ ذَاتَهُ لَا بِأَمْرٍ زَائِدٍ عَلَى ذَاتِهِ - كَمَا سَبَقَ فِي النَّفْسِ - وَيَعْلَمُ الْأَشْيَاءَ بِالْعِلْمِ الْإِشْرَاقِيِّ الْحُضُورِيِّ"[34].

فهو يعتبر علم الله تعالى من نوع العلم الحضوري الإشراقي، وبما أنه لا حجاب بينه وبين خلقه، فهو يعد علمه وبصره واحداً . في "حكمة الإشراق" يعد علم كل الأنوار المجردة من سنخ واحد ويرجعها إلى الإبصار. وعليه فإن العلم في الله تعالى وفي النفوس لن يكون من نوعين مختلفين؛ بل لهما ماهية واحدة وإن اختلفت في المرتبة (طبعاً في نظام السهروردي إذا اعتبرت العلم نوراً، فالتشكيك في الأنوار جائز بل لازم، وإذا اعتبرته نوعاً من الماهيات، من حيث أنه فعل متعين صادر عن ذات مجردة، فالتشكيك في الماهيات أيضاً جائز عند شيخ الإشراق وعلى كل حال سيؤدي إلى تشكيك في العلم). في الحقيقة، كما أن للنفس علماً إشراقياً بذاتها وقواها وبدنها، ولكن البدن والقوى والذات لها مراتب مختلفة من الحضور لديها (بسبب عدم انفصال الشيء عن ذاته) وبسبب ذلك يصير حضورها لدى النفس مشككاً، فإن العلم الإشراقي أيضاً سيكون له مراتب شدَّة وضعف[35]. يجب أن نذكِّر أيضاً هذه النقطة أنه في كل العلوم في تعريف السهروردي لا يمكن تصوير النفس بشكل مسيطر وصاحب إحاطة. بعبارة أخرى، الإشراق في تركيب الإضافة الإشراقية مشترك لفظي في نوعين من العلم: العلم بما فوق النفس والعلم بما دون النفس. في علم النفس بالأنوار والعقول المجردة لا يوجد تسلط وقهر، أي ليست النفس علّة وجودية لهذه الأمور حتى يكون العلم الإشراقي بها ناشئاً من فاعلية عنائية للنفس؛ وعليه فإن هذه الإضافة الإشراقية نعرفها عند السهروردي بـ المشاهدة[36].

لكن سؤالاً قد يُطْرَح في ماهية المدرَكات هو: إذا كان في العلم الحضوري الأمر المدرَك عين الجزئي، فكيف يكون إدراكنا للمدركات الكلية؟ هل سيكون حضورياً أم حصولياً (أو ما يسميه السهروردي صورياً)؟ في الجواب يجب القول إن المدركات الكلية وهي أمور مجردة، عند السهروردي وإن كانت لا تحل في القوى المادية إلا أنها ستحل في النفس (بسبب تجردها)، طبعاً هذا الإدراك يختلف عن إدراك الأمور الجزئية من حيث أن النفس تُدْرِك الأمور الجزئية في موطن قواها. مع هذا الوصف سنفهم أن المفاهيم الكلية عند السهروردي تكون من سنخ العلم الحصولي (الصوري) فقط بسبب حيثية دلالتها على الحقائق الخارجية، ولكن لأن الصورة الحاصلة في النفس، فارتباط النفس بها سيكون حضورياً. فالحضور لدى النفس عند السهروردي إما حضور الأمور نفسها أو حضور بواسطة أمر حاضر للنفس[37].

خ. تضاؤل إشكالية المطابقة في العلم الإشراقي

بحث آخر يطرح في المعرفة المصطلح عليها هو بحث المطابقة، الذي يبدو في متون الفلسفة الإسلامية نوعاً ما بديهياً، وأساساً كاشفية العلم وعلمية العلم بمطابقته للعين (أو لنقل لنفس الأمر)؛ وبما أن كل علم وإدراك له خصوصية الكشف عن الخارج وصورته صورة ذلك الأمر الخارجي، فيجب أن تكون له علاقة انطباق مع الواقع، هذه الصورة وإن لم تكن منشأة للآثار إلا أنها تدل على وصولنا إلى واقع هو منشأ الآثار[38]. في فلسفة السهروردي، مع طرحه الخاص للعلم الإشراقي، من الأساس طرح مسألة المطابقة لا معنى له؛ لأنه في نظرية الإحاطة أو الإضافة الإشراقية لا توجد صورة محسوسة تكون مطابقتها مع الأمر العيني هي المسألة؛ فالعين حاضر للنفس[39]. وعليه فإن السهروردي يُبْعَث نحو معرفة لا وساطة للصورة فيها. يعتبر كوربان هذه المعرفة عين الذاتية والموضوعية النفسانية الشخصية (السوبژكتيف). هذه المعرفة الموحِّدة والموصِلة، وبما أن وجود النفس وجود-تنوير، تُضِيء نور الحضور على كل الأمور وتُوْجِد "الأشياء". يعتبر كوربان هذا الاستحضار الذي يؤدي إلى ظهور الأمور، ذا مراتب حسب التجرد و"انفراد جوهر العارف بالنسبة للمادة"[40]. القطب الدين الشيرازي في شرح حكمة الإشراق[41] ، خصوصاً مع التأكيد على أن العلم في ذات الواجب والأنوار المجردة (الذين هم أصحاب المشاهدة الحقيقية) يرجع إلى الإبصار (وليس العكس)، يعد العلم الحضوري مصداق عين اليقين.

وفقاً للطريق الذي سلكه شيخ الإشراق وتبعه فيه لاحقاً الخواجه نصير الطوسي والعلاّمة الشيرازي والميرداماد، إذا كان علم الله تعالى بما سواه علماً حضورياً إشراقياً، فالموجودات كلها علم الله، والمنسبة التي له مع الله تعالى يمكن تشبيهها، على سبيل المثال، بمنسبة الصور والأمور الذهنية للنفس الناطقة[42] ، وعليه يتقوم العالم في علم الله والمطابقة التي يبحث عنها الحكيم هي مع ذلك العالم الخارجي الذي هو نفس علم الله، ولذلك ضرورته الوجودية وضرورته المنطقية كلاهما تحت الحق. إنشاء مثل هذه الضرورة هو هم السهروردي. جعل المثال باطناً لهذا العالم ووضع تقابلاً واحد لواحد بين موجودات هذا العالم وعالم المثال ليجعل الضرورة الحاكمة على هذه الموجودات والعلاقات الحاكمة عليها مبنية على هيئة ضرورية لعالم منفصل عنا وبالتالي مستقل عن أحكامنا. في العلم أيضاً، اعتبر العلم الحضوري وحده علماً لأنه المعلوم حاضر لدى العالم ولهذا الحضور ضرورة. جهد السهروردي في جعل النور أصيلاً هو في الحقيقة جهد لجعل العلم أصيلاً لأننا رأينا أن الحيثية

النورية والعلم يشتركان في وصف الحضور عند السهروردي. وعليه فإن السهروردي يعتبر الوجود اعتبارياً ليجعل نظرية العلم الحضوري التي توفر له الضرورة بارزة[43]. الضرورة المعرفية والوجودية لها أهمية كبيرة عند السهروردي، حتى أنه في قسم المنطقيات يسعى لصياغة منظومته المنطقية الخاصة أيضاً لبلوغ هذه الضرورة. طرح الضرورة بالتَّاتِهِ في هذا السياق؛ فكما هو معتاد في المنطق أن جهات الوجوب والامتناع والإمكان التي توجد في صورة القضية لها جانبي آلية ومرآتية وتعبّر عن العلاقة بين الموضوع والمحمول، ولكن شيخ الإشراق يجعل هذه الجهات جزءاً من المحمول، لتصير مناسبة عقد الحمل لعقد الوضع ضرورية بالتاتِهِ. وبذلك تكتسب الجهات السابقة استقلالية وتخرج من أن تكون جهات[44]. وعليه فإن السهروردي يجعل عالماً تتضح فيه النسبة بين الموضوع والمحمول ضرورية، لأن كل الكميات والكيفيات والجهات قد تحولت إلى أوصاف داخلية للموضوع أو المحمول.

العلم الإشراقي كتقويم ظاهراتي

طريقة حركتنا في بسط العلم الاشراقي في اراء السهروردي، في نظر ظاهرتي، في النظرة الاولى يمكن ان تظهره كظاهرتية. طبعا في هذه المقارنة السريعة، تخفت مركبات كارتباط الانطولوجيا والابستيمولوجيا العميق، والعلاقة الطولية للنفوس وقضية نفس الامر التي لها استقلال فوق الوعي الانساني، بل تترك دون اعتبار. في هذه الخطوة، بوصفها تقويما جديدا للعلم الاشراقي، ننوي ان نعدد، بناء على ما قيل، المؤلفات التي يمكنها في الحكمة الاشراقية ان تلعب دور مقومات ظاهراتية:

أ.الحيثِيَّةُ الِالْتِفاتِيَّةُ لِلنَّفْسِ في الفَلْسَفَةِ الإشراقيَّةِ:

الحيثية الالتفاتية في اشارتها الى مفهوم النفس الناطقة، حولت الادراك الحسي الى معطيات بديهية. هذه البداهة بسبب حصر العلم في فلسفة السهروردي في العلم الحضوري. عند هوسرل، يعتمد ابتداء الاختزال على بداهة الادراك التجريبي، وهذه البداهة هي التي تنقذنا من اعتماد المعرفة على الاستقرار، وتنتهي بنا الى الذوات المشتركة والضرورية[45]. لكن هذه البداهة تعتمد على الحيثية الالتفاتية. اذا بدأنا من اكثر مقومات الظاهراتية الهوسرلية مركزية، اي "الحيثية الالتفاتية" (او القصدية Intentionality)، نصل الى برنتانو ومنه ايضا كطريق ينهي الى روما، نصل الى ارسطو (ق م 384-322) وقراءة محياة له. كان برنتانو قسيسا كاثوليكيا يعتبر ارسطو نقطة تحول في الفلسفة، وكانت غالبية دراساته تعود الى القرون الوسطى المدرسية. اهم انجاز فلسفي لبرنتانو كان

احياء مفهوم "القصد" intentio (المعنى، المقول)؛ وهو مفهوم كان قد اهمل في الفلسفة الحديثة او خرج من معناه. هو كان يعتبر الحيثية الالتفاتية حيثية كل الظواهر النفسية (وحصرا الظواهر النفسية)؛ فالحيثية الالتفاتية هي في الواقع وجه "العنونة" aboutness للفكر والذهن[46]. اخذ برنتانو هذا المعنى تحت تأثير فلسفة القرون الوسطى وخصوصا قراءة توماس الاكويني لمنطق ارسطو وعلم نفسه (المصباح المنير لبرنتانو في البحث الفلسفي)؛ حيث يتحدث ارسطو عن التصور presentation والتصديق judgment [47]. كلمة intentionality مشتقة من المصدر اللاتيني intenere بمعناه الحرفي "جذبه الى الداخل" او "توسيعه" وبمعنى "الاشارة" و"اعلام الشيء". اما intention فيضعها المدرسيون مقابل المعنى، "ما يراد"، كما ورد في اثار ابن سينا[48]. بداية، يبدو انه في كل من السهروردي وفي تقليد الظاهراتية، النظرة الجديدة الى النفس، او النفس من حيث الوعي، وحيثيتها الالتفاتية، هي التي تبني ابستيمولوجيا جديدة.

يحلل السهروردي مشكلة العلم بحل مشكلة النفس واستنادها الى التجرد وعالم الانوار، وفي هذا السياق يعد العلم بما دون النفس على الاقل من مقولة احاطة النفس واشراقها. في الظاهراتية الهوسرلية، الحل هو الرجوع الى الذاتية (السوبجكتيفية) [49]. وبالتالي فالتحليل المعاود لعملية التجربة والوعي هو الذي يعيدنا الى العالم الذي كنا قد اوقفناه ابتداء نتيجة لتعليق الحكم.

ب. تَقْوِيمُ العالَمِ في الوَعْيِ:

في النهاية عند هوسرل، يتقوم العالم في الوعي. هذا الوعي ليس وعي شخص واحد، بل يعتمد على "انا" متعال منقى من العوارض الشخصية. في الواقع، تقويم الذوات الضرورية يقتضي "انا" ضرورية ومحضة[50]. السهروردي فلسفف يعتبر العالم علم الله تعالى. هو لا يقول بعلم سابق ولا لاحق لله بالعالم، وبالتالي فالعالم نفسه هو الدفتر المفتوح لعلم الله. بتعبير اخر، العالم قد تقوم في وعي الله بضرورته ووحدته. وبالتالي، كما ان هوسرل يبحث عن اساس ضروري للذوات الضرورية، فان السهروردي بقدم تعريف واحد للعلم (في الواجب وغير الواجب)، يصور علم الله ووحدة العالم المتحقق مع علمه، كاساس لوحدته وضرورته.

ت. العالَمُ المِثالِيُّ وَالتَّقاطُعُ بَيْنَ الذَّاتِيَّاتِ:

عند السهروردي، هذا العالم المثالي المستقل عن الاشخاص هو الذي يحتوي على صور ضرورية مفارقة للمادة، وفي نفس الوقت شخصية وجزئية. الرجوع دائما الى العالم المثالي يعني فهم حقائق الاشياء او بعبارة اخرى فهم الاشياء نفسها. في الظاهراتية الهوسرلية، نحن في الوعي بالذوات ندرك ببداية انه من المستحيل على الذهن ان يفكر بها بطريقة اخرى. للفكر هيكل ذاتي وعالمي هو "البداهة الموضوعية الباقية من الاختزال" وبالتالي هو "ميدان انفتاحنا على عالم واحد وايضا على الاخرين (او التقاطع بين الذاتيات)" [51]. وبالتالي فان "العالم" و"الاخرين" ليسا نتيجة لنشاط تاليفي خاص بي، بل هما عالم كانه غريب عني، موجود وقابل للتجربة لكل احد. هذا العالم التجريبي في تقابل مع كل الذوات العارفة المجربة له؛ هذا العالم هو حيث التقاطع بين ذهون الذوات[52]. وبالتالي فيبدو ان المثال والتقاطع بين الذاتيات المصاحب دائما للفاعل، يلعبان دورا مشابها في تقويم العالم بوصفه علما او معنى.

ث. الأَنَا المُتَعالِي وَعالَمُ المِثالِ:

في اراء هوسرل، للانا (ego) فردية ذاتية في الضرورة والعموم. وبالتالي فلا ينبغي ان نفهم الانا المتعالية معينة او كوجود معطى؛ الانا المتعالية اساس للعلاقة الواعية بين الانسان والعالم. ولذلك فهذه الانا لها حضور دائم في كل الظواهر ولكنها ليست ايا منها. الانا المتعالية مكان معنوية العالم والالتفات نحوه وتوسيع هذه المعاني. وبالتالي فيجب ان نعتبر الانا المتعالية ليست في العالم بل نفسها عالما؛ عالما مقترنا بالالتفاتها الى هذا العالم[53]. في نظره الى ازمات حوزة العلم والثقافة والفلسفة، كان هوسرل يعتبر الحل هو الرجوع الى السوبجكتيفية، واعادة التفكير في السوبجكتيفية اوصلته الى السوبجكتيفية المتعالية. يؤكد كوربان على انه يجب على الفيلسوف ان يكون له نهج سوبجكتيفي، ليستطيع ان يتباعد عن الامور ويعلق وجودها، ويستطيع مشاهدتها كما هي في الصورة المثالية (المقومة في النفس). هنا الصورة المثالية هي مأواة تلك السوبجكتيفية المتعالية[54]. عالم المثال عند السهروردي ايضا ليس جغرافية مكانية او مكانا جغرافيا، بل هو "اوتوبيا" لا يمكن ايجادها الا من خلال سلوك داخلي وترك العالم المحسوس. وبالتالي ففي بيان السهروردي تارة عالم المثال وعاء النفس، وتارة طريقة الوصول اليه تظهر انه نفس النفس. هذا العالم يحتوي على صور ضرورية، هي التي تعطي المعنى لكل ما يتجلى لوعينا كانه امر ما.

ج. دَوْرُ الخَيالِ:

في فلسفة الاشراق، يكتسب عمل الخيال للاتصال بعالم المثال اهمية خاصة. هذه القوة التي اصبحت مدركة وفاعلة، هي اساس لبسط معجزات الانبياء او شهود العرفاء. ولكن اذا كنا نعتبر عالم المثال عالما للصور المفارقة للمادة وفي نفس الوقت جزئية وضرورية، فالخيال هو الذي يقودنا الى هذه الصور، وان كان مثل هذا الخيال في فلسفة الاشراق غير منفصل عن العقل. تعبير اخر عن الاختزال الايديتيكي (Eidetic) في اراء هوسرل، هو الحركة من الادراك نحو التخيل. هذا الاختزال يدخل الخيال، بوصفه تفلسفا نظريا، في ساحة الظاهراتية. في عملية "الانتقال التخييلي" نسمح للخيال بالعمل بحرية لتطهير الشيء من كل ما لا ينهار الشيء بدونه، ومن خلال ذلك نصل الى الجوانب الضرورية للايدوس. ومن المحتم في هذا المسار ان يحول التخيل الفلسفة الى طريق لظهور الطريقة التي يجب ان تكون عليها الاشياء[55].

ح. الفَرْدُ وَالماهِيَّةُ:

في نظر هوسرل، لكل فرد ماهية، ولكل ماهية اشارة الى فرد؛ اي ان حصة كل ابجكت فردي من الوجود هي نفس الصورة (الايدوس الهوسرلي) وبالتالي فان ادراكنا للابجكتات هو ادراك للايدوسات (اي الوجوه التي تقدم ماهياتها نفسها). ميدان هذا العرض يمكنه ان يتحقق بـ"انشاء" الوعي (في مقام الفاعل)[56]. في نظر السهروردي، تقابل امور العالم المادي صور عالم المثال تقابلا واحدا لواحد (لكل فرد فرد). عالم المثال يوازي النفس، ووقائعه هي نفس وقائع النفس. الحكيم في كل مرة يرجع فيها الى ذاته، فانه في الواقع قد رجع الى المثال (وعاء ضرورة الامور). وبحسب مطابقة حوادث المثال والنفس، يجد الحكيم ضرورة الامور والامور بصورة ضرورية داخل ذاته.

خ. المَوْضُوعِيَّةُ:

يبدو ان الموضوعية في نظر السهروردي تتحول الى معقول ثان فلسفي، لان الموضوعية هيئة تلقاها النفس على امور العالم المادي فتخرجها من الابهام، وبالتالي ففي نظره قوام الامور المثالية وموضوعيتها اكثر من امور العالم المادي. في هوسرل، تعتمد الموضوعية على انشاء الفاعل العارف ودوره التقويمي، وبالتالي فهي موضوعية في الوعي فحسب[57].

د. الضَّرُورَةُ بِالتَّاتِهِ وَمَنْطِقُ الظَّواهِرِ:

طريقة بحث السهروردي عن الضرورة بالتاته تبدو كانها تتحدث عن عوالم ممكنة لا تتبع المنطق المعتاد. تكتسب جهات القضايا في هذه النظرة جانبا استقلاليا، وبالتالي تقترب الضرورة المنطقية (الابستيمولوجية) من الضرورة الوجودية (الانطولوجية). يسعى السهروردي في حوزة المنطق، من تغيير التعابير، الى مراجعة بحث التعريف، واشكال القياس، وبرهان الخلف، وكم وكيف القضايا... الى صياغة منطق جديد مقابل لرؤيته العالمية ونظريته المعرفية الخاصة. يبدأ هوسرل من اسس الرياضيات والبحوث المنطقية، وفكرته في الظاهراتية هي جهد منطقي لوجادة منطق للظواهر، منطق يقود الى الضرورة والوحدة المقصودتين.

الخاتمة

إن الخوض في غمار الحكمة الإشراقية للشيخ شهاب الدين السهروردي يكشف لنا عن نظام فلسفي متين ومتماسك، لا يقتصر على مجرد ردود فعل على الفلسفة المشائية، بل يشكل بنية معرفية مستقلة قادرة على تفسير الوجود والمعرفة تفسيراً عميقاً وموحّداً. لقد استطاع السهروردي، من خلال نقد جذري لنظريات الإبصار والانطباع، وبناءً على رؤية نورية للكون والنفس، أن يقدّم تصوراً للعلم يخرج به من إطار الصورية والتمثلات الذهنية الضيقة إلى آفاق الحضور والشهود الواسعة. إن العلم الإشراقي، في جوهره، ليس سوى تجلٍّ لحقيقة النفس النورية التي تُدرك الأشياء بحضورها فيها، أو بحضور الأشياء لديها، مما يجعل المعرفة عملية وجودية ووجدانية قبل أن تكون عملية ذهنية مجردة.

أحد أهم إنجازات السهروردي الفلسفية يكمن في إعادة تعريفه لمفاهيم أساسية مثل "الجسم" و"الخيال". بتعريفه الجسم بوصفه "مقداراً" خالصاً، وإزالة الغلبة المادية عنه، مهد السهروردي الطريق لفهم عالم الطبيعة بوصفه امتداداً لعالم المثال. هذا التأسيس الأنطولوجي سمح له بحل الكثير من الإشكالات المعرفية العالقة؛ فلم تعد المعرفة بالعالم المادي تعني الانطباع في مادة جسدية، بل أصبحت تعني الاتصال بالهيئات المجردة المقومة للأشياء في عالم المثال. وهنا يبرز الدور البارز للخيال، ليس بوصفه قوة وهمية، بل بوصفه الوسيط النوراني والجسر الرابط الذي تعبر من خلاله النفس إلى عالم الحقائق المثالية، مدركةً الأشياء بجزئيتها وتعينها الحقيقي، بعيداً عن كليات الذهن المجردة.

إن النظرية المعرفية للسهروردي تؤدي بنا حتماً إلى نتائج إلهية عميقة. فبتوحيد مفهوم العلم، وجعله من سنخ واحد في مراتب الوجود المختلفة، ينجح السهروردي في تقديم تفسير لصفة "العلم" الإلهية لا يتناقض مع صفات الذات الإلهية، ولا يوقع الفيلسوف في محذور التشبيه أو التعطيل. فالعلم عند الله تعالى هو حضور الأشياء لديه بذاتها، وهو حضور تام وكامل لا يحول دونه حجاب. وبما أن العالم هو عين علم الله، فإن الضرورة التي تسود العالم ليست ضرورة اعتباطية، بل هي ضرورة نابعة من ارتباط الوجود بالعلم الإلهي. هذا الربط بين الوجود والعلم، وبين الأنطولوجيا والإبستمولوجيا، هو ما يمنح الفلسفة الإشراقية قوتها وتماسكها، حيث لا ينفصل المعروف عن العارف، ولا المعلوم عن العلم.

وعند قراءة هذه الأفكار في ضوء الظاهراتية الحديثة، وخاصة عند هوسرل، نكتشف تقاطعات مثيرة للتفكير تدعو إلى حوار فلسفي عميق بين التراث الإسلامي والفكر الغربي الحديث. إن التركيز على "القصدية" أو "الحيثية الالتفاتية" بوصفها جوهر الوعي، هو نقطة التقاء رئيسية بين الفكرين؛ فكما أن السهروردي يجعل الالتفات النفسي شرطاً لتحقق العلم، كذلك هوسرل يجعل من القصدية خاصية أساسية لكل الظواهر النفسية. كذلك، فإن فكرة "تقويم العالم في الوعي" تجد صدى لها في رؤية السهروردي لتقويم العالم في علم الله وحضوره لديه. عالم المثال عند السهروردي، بوصفه عالماً للصور الضرورية والمشتركة، يذكرنا بميدان "البداهة الموضوعية" أو "العالم المحايد" الذي تسعى الظاهراتية للوصول إليه عبر الاختزال.

إن الدور الذي يلعبه الخيال في الفلسفة الإشراقية بوصفه أداة للكشف عن الحقائق الضرورية، يوازي الدور الذي يلعبه "الاختزال الأيديتي" والخيال المتغير عند هوسرل في الوصول إلى الجواهر (الأيديوس) للأشياء. كلا الفيلسوفين يسعى إلى تجاوز السطح الظاهري للأشياء للوصول إلى البنية العميقة والضرورية التي تقوم عليها. كما أن البحث عن "الضرورة بالتاته" والمنطق الذي يضمنها، هو همّ مشترك للسهروردي وهوسرل، حيث يسعى كل منهما إلى تأسيس منطق للظواهر يضمن الوصول إلى حقائق راسخة لا تقبل الشك، منطق يربط بين ضرورة الحكم وضرورة الوجود.

في الختام، يمكن القول إن العلم الإشراقي بوصفه تقويماً ظاهراتياً ليس مجرد تمرين فكري أكاديمي، بل هو مشروع فلسفي متكامل يهدف إلى استعادة الارتباط المفقود بين الإنسان والعالم، وبين المعرفة والوجود. إن دعوة السهروردي إلى الرجوع إلى الذات، وتنقية الوعي، والشهود الحضوري للحقائق، هي دعوة تتجاوز حدود الزمان والمكان، وتلامس جوهر الإنسانية الباحثة عن اليقين. إن هذا

النموذج المعرفي، بدمجه بين البعد النظري والبعد الوجودي، وبين العقل والشهود، يقدم لنا رؤية غنية وقادرة على الإجابة على التساؤلات المعرفية المعاصرة، مؤكداً أن الفلسفة الحقيقية ليست مجرد تأملات مجردة، بل هي سفر نحو الحقيقة، وسعي دائم لرفع الحجب عن عالم النور والشهود.

الإحالة والتهميش:

1. ابن سينا. (1404ه). الشِّفاءُ (الطَّبِيعِيَّاتُ). الجُزْءُ الثاني: النَّفْسُ. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ج2، ص132-135 و السَّبْزوارِيّ، الحاجّ ملاهادي. (1361ه). أَسْرَارُ الحِكَمِ. طهران: مولي، ص248.
2. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى. (1375ه). مَجْمُوعَةُ مُصَنَّفاتِ شَيْخِ الإِشْراقِ. تَصْحِيحٌ وَمُقَدِّمَةُ هانري كوربان، السَّيِّد حُسَيْن نَصْر وَنَجَفْقَلِيّ حَبِيبِيّ. طهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي. الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ، ج2، ص100-101؛ ج1، ص486 والشَّهْرَزورِيّ، شَمْس الدِّينِ مُحَمَّد. (1372ه). شَرْحُ حِكْمَةِ الإِشْراقِ. تَصْحِيحُ حُسَيْن ضِيائِيّ. طهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، ص263 و376)
3. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى المصدر نفسه، ج2، ص234)
4. المصدر نفسه، ج1، ص485.
5. المصدر 5 نفسه، ص487
6. المصدر نفسه، ج2، ص151
7. يَزْدانْ پَناه، السَّيِّد يَدُ الله. (1389ه). حِكْمَةُ الإِشْراقِ (تَقْرِيرٌ، شَرْحٌ وَسَنْجُ مَكِنَةِ الفَلْسَفِيَّةِ لِلشَّيْخِ شِهابِ الدِّينِ السُّهْرَوَرْدِيّ). الجُزْءُ الثَّانِي. تَحْقِيقٌ وَتَحْرِيرُ مَهْدِيّ عَلِي پُور. قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه، ج2، ص262
8. يَزْدانْ پَناه، السَّيِّد يَدُ الله، المصدر نفسه، ج2، ص278
9. الشَّهْرَزورِيّ، شَمْس الدِّينِ مُحَمَّد. المصدر نفسه، 1372ه، ص299
10. المصدر نفسه 10- 1383ه، ص453 و454
11. المصدر نفسه، ص454
12. المَلاَّصَدْراء. (1981م). الحِكْمَةُ المُتَعالِيَةُ في الأَسْفارِ الأَرْبَعَةِ العَقْلِيَّةِ. بيروت: دار إحياء التراث العربي. الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ، ج8، ص221 و226
13. السَّبْزوارِيّ، الحاجّ ملاهادي. (1368ه). غُرَرُ الفَرائِدِ. بِاهْتِمامِ مَهْدِيّ مُحَقِّق. طهران: جامعة طهران، ص180 و181
14. يَزْدانْ پَناه، السَّيِّد يَدُ الله، المصدر نفسه،، ج2، ص264 و265
15. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه، 1375ه، ج2، ص470
16. إبراهيمي ديناني، غلامحسين. (1364ه). شُعاعُ الفِكْرِ وَالشُّهُودِ في فَلْسَفَةِ السُّهْرَوَرْدِيّ. طهران: حكمت، ص405

17. كوربان، هانري. (1369ه). الفَلْسَفَةُ الإيرانِيَّةُ وَالفَلْسَفَةُ المُقارَنَةُ. تَرْجَمَةُ جَواد الطَّباطَبائِيّ. طهران: طوس، ص120
18. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه،ج2، ص230 و231
19. كوربان، هانري. (1389ه). المَعْبَدُ وَالمُكاشَفَةُ. ترجمه إنْشاء الله رَحْمَتِيّ. طهران: سوفيا، ص191)
20. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه، ج2، ص79)
21. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه،ج2، ص77؛ دينانى، 1364ه، ص211 و212)
22. الشَّهْرَزورِيّ، شَمْس الدِّينِ مُحَمَّد. المصدر نفسه، 1372ه، ص204)
23. الشَّايِغانُ، داريُوش. (1384ه). هانري كوربان، آفاقُ التَّفْكِيرِ المَعْنَوِيّ في الإسْلامِ الإيرانِيّ. تَرْجَمَةُ باقر پرهام. طهران: فرهنك. الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ، ص216-218)
24. الطباطبائي، المصدر نفسه، 1368ه، ج2، حاشية، ص35
25. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه، ج2، ص213-215)
26. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه،ج1، ص486 و487)
27. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه، ج2، ص171 و172)
28. كوربان، هانري. (1389ه). المَعْبَدُ وَالمُكاشَفَةُ. ترجمه إنْشاء الله رَحْمَتِيّ. طهران: سوفيا، ص203 و204)
29. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه،ج4، ص49)
30. المصدر نفسه، ج1، مقدمة، ص17)
31. الدَّهْشيرِيّ، السَيِّد ضِياءُ الدِّين. (1382ه). حَيُّ بْنِ يَقْظانَ وَسَلّامانَ وَأَبْسالَ. طهران: سروش، 1382ه، ص122
32. الطّباطبائيّ، محمَّد حسين. (1368ه). أُصُولُ الفَلْسَفَةِ وَمَنْهَجُ الرِّئالِيزمِ. الجُزْءُ الثّانِي. مُقَدِّمَةٌ وَحَواشِي مُرْتَضَى مُطَهَّرِيّ. طهران: صدرا، ج2، حاشية، ص35)
33. كوربان، هانري. (1358ه). أَرْضُ المَلَكُوتِ وَكَلاَبُ الإنْسانِ في يَوْمِ القِيامَةِ مِنْ إيرانَ المَزْدَكِيَّةِ إلَى إيرانَ الشِّيعِيَّةِ. ترجمه ضِياء الدِّين الدّهْشيرِيّ. طهران: المركز الإيراني لدراسة الثقافات.، ص132 و133
34. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه، ج1، ص487)
35. الملا صدرا، المصدر نفسه، 1981م، ج8، ص180)
36. يَزْدانْ پَناه، السَّيِّد يَدُ الله، المصدر نفسه، ج2، ص306.
37. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه، ج1، ص72)
38. الطباطبائي، المصدر نفسه، ج2، حاشية، ص27-31)
39. السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى، المصدر نفسه، ج1، ص489
40. كوربان، هانري. (1382ه). عَلاقاتُ حِكْمَةِ الإشْراقِ وَالفَلْسَفَةِ الإيرانِيَّةِ القَدِيمَةِ (الأُسُسُ الزَّرْدَشْتِيَّةُ في فَلْسَفَةِ السُّهْرَوَرْدِيّ). ترجمه عَبْد المحمّد رُوحْبَخْشان. طهران: أساطير، ص68 و69)

41. قطب الدِّينِ الشِّيرازِيّ. (1383ه). شَرْحُ حِكْمَةِ الإِشْراقِ. بِاهْتِمامِ عبدالله نورانيّ وَمهديّ محقّق. طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگي، ص473

42. السَّبْزوارِيّ، الحاجّ ملاهادي. المصدر نفسه، 1361ه، ص141 و142)

43. والْبَرِيج، جون. (1375ه). قُطْبُ الدِّينِ الشِّيرازِيُّ وَعِلْمُ الأَنْوارِ فِي الفَلْسَفَةِ الإِسْلامِيَّةِ. تَرْجَمَةُ جَواد قاسِمِيّ. مشهد: آستان قدس رضوي، ص101

44. إبراهيمي ديناني، غلامحسين، المصدر نفسه، 1364ه، ص91

45. المَهْدَوِيُّ، يَحْيَى. (1372ه). نَظْرَةٌ إِلَى الظَّاهراتِيَّةِ وَفَلْسَفَاتِ الكَائِنِ. مُقْتَبَسٌ وَمُتَرْجَمٌ مِنْ "تَارِيخِ الفَلْسَفَةِ المُعاصِرَةِ" لِرُوجيه فَيرنو وَ"فَلْسَفَاتِ الكَائِنِ" لِجان وال. طهران: خوارزمي، ص42؛ الجَماديّ، سياوش. (1387ه). زَمِينَةُ وَزَمانَةُ الظَّاهراتِيَّةِ (جُسْتارِيٌّ فِي حَياةِ وَأَفْكارِ هُوسِرْلَ وَ هَيْدِجَر). طهران: ققنوس، ص137-139

46 . The Cambridge Companion to Brentano. (2004). Edited by Dale Jacquette. New York: Cambridge University Press.، ،131

47. المصدر نفسه، ص105

48. الكلهرِيّ، رِضا. (1383ه). "ظاهراتية برنتانو، الحيثية القصدية والبداهة". نامه مفيد. العَدَدُ 30. ص27-48.

49. المهدوي، المصد رنفسه، 1372ه، ص41،31،30؛ الجمادي، المصد رنفسه، ص115

50. هُوسِرْلُ، إدموند. (1390ه). تَأَمُّلاتٌ دِكارتِيَّةٌ. تَرْجَمَةُ عَبْدُ الكريم رَشِيديان. طهران: نشرني، ص119-121

51. الجمادي، المصد رنفسه، ص134

52. هوسرل، المصد رنفسه، ص146 و147

53. دارتيج، أندريه. (1378ه). ما هِيَ الظَّاهراتِيَّةُ؟. تَرْجَمَةُ مَحْمُود نَوَالِيّ. طهران: سمت، 1378ه، ص199 و200؛ المهدوي، المصد رنفسه، ص41

54. كوربان، المصد رنفسه، ص102-104

55. ساكالوفسكيّ، رُوبِرْت. (1388ه). مُقَدِّمَةٌ فِي الظَّاهراتِيَّةِ. تَرْجَمَةُ مُحَمَّد رِضا قُرْبانِيّ. طهران: گام نو، ص306-312

56. الخاتميُّ، مَحْمُود. (1388ه). الظَّاهراتِيَّةُ وَالدِّينُ. طهران: پژوهشگاه فرهنك وأنديشه إسلامي، ص75 و76

57. الجمادي، المصد رنفسه، ص77-79؛ الخاتمي، المصد رنفسه، ص77

قائمة المصادر والمراجع

إبراهيمي ديناني، غلامحسين. (1364ه). شُعاعُ الفِكْرِ وَالشُّهُودِ فِي فَلْسَفَةِ السُّهْرَوَرْدِيّ. طهران: حكمت.

ابن سينا. (1404ه). الشِّفاءُ (الطَّبِيعِيَّاتُ). الجُزْءُ الثاني: النَّفْسُ. قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي.

الجَماديّ، سياوش. (1387ه). زَمِينَةُ وَزَمانَةُ الظَّاهراتِيَّةِ (جُسْتارِيٌّ في حَياةِ وَأَفْكارِ هُوسِرْلَ وَ هَيْدِجَر). طهران: ققنوس.

الخاتميُّ، مَحْمُود. (1388ه). الظَّاهراتِيَّةُ وَالدِّينُ. طهران: پژوهشگاه فرهنك وأنديشه إسلامي.

دارتِيج، أندريه. (1378ه). ما هِيَ الظَّاهراتِيَّةُ؟. تَرْجَمَةُ مَحْمُود نَوَالِيّ. طهران: سمت.

الداوري أردكانيّ، رِضا. (1387ه). نَظْرَةٌ أُخْرى إِلَى تَارِيخِ الفَلْسَفَةِ الإِسْلامِيَّةِ. طهران: انتشارات جامعة طهران.

الداوري أردكانيّ، رِضا. (1391ه). ما هِيَ الفَلْسَفَةُ المُقارَنَةُ؟. طهران: سخن.

الدَّهْشِيرِيّ، السَيِّد ضِياءُ الدِّين. (1382ه). حَيُّ بْنِ يَقْظانَ وَسَلَّامانَ وَأَبْسالَ. طهران: سروش.

ساكالوفسكيّ، رُوبِرْت. (1388ه). مُقَدِّمَةٌ فِي الظَّاهراتِيَّةِ. تَرْجَمَةُ مُحَمَّد رِضا قُرْبانِيّ. طهران: گام نو.

السَّبْزوارِيّ، الحاجّ ملاهادي. (1361ه). أَسْرَارُ الحِكَمِ. طهران: مولي.

السَّبْزوارِيّ، الحاجّ ملاهادي. (1368ه). غُرَرُ الفَرائِدِ. بِاهْتِمامِ مَهْدِيّ مُحَقِّق. طهران: جامعة طهران.

السُّهْروردِيّ، شِهابُ الدِّينِ يَحْيَى. (1375ه). مَجْمُوعَةُ مُصَنَّفاتِ شَيْخِ الإِشْراقِ. تَصْحِيحٌ وَمُقَدِّمَةُ هانري كوربان، السَّيِّد حُسَيْن نَصْر وَنَجَفْقَلِيّ حَبِيبِيّ. طهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي. الطَّبْعَةُ الثَّانِيَةُ.

الشَّايِغانُ، داريُوش. (1384ه). هانري كوربان، آفاقُ التَّفْكِيرِ المَعْنَوِيّ في الإِسْلامِ الإِيرانِيّ. تَرْجَمَةُ باقر پرهام. طهران: فرهنك. الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ.

الشَّهْرَزورِيّ، شَمْس الدِّينِ مُحَمَّد. (1372ه). شَرْحُ حِكْمَةِ الإِشْراقِ. تَصْحِيحُ حُسَيْن ضِيائِيّ. طهران: مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

الطّباطبائيّ، محمَّد حسين. (1368ه). أُصُولُ الفَلْسَفَةِ وَمَنْهَجُ الرِّئالِيزمِ. الجُزْءُ الثَّانِي. مُقَدِّمَةٌ وَحَواشِي مُرْتَضَى مُطَهّرِيّ. طهران: صدرا.

قطب الدِّينِ الشِّيرازِيّ. (1383ه). شَرْحُ حِكْمَةِ الإِشْراقِ. بِاهْتِمامِ عبدالله نورانيّ وَمهديّ محقّق. طهران: انجمن آثار ومفاخر فرهنگي.

الكلهرِيّ، رِضا. (1383ه). "ظاهراتية برنتانو، الحيثية القصدية والبداهة". نامه مفيد. العَدَدُ 30. ص27-48.

كوربان، هانري. (1358ه). أَرْضُ المَلَكُوتِ وَكَلاَبُ الإِنْسانِ في يَوْمِ القِيامَةِ مِنْ إيرانَ المَزْدَكِيَّةِ إِلَى إيرانَ الشِّيعِيَّةِ. ترجمه ضِياء الدِّين الدّهْشِيرِيّ. طهران: المركز الإيراني لدراسة الثقافات.

كوربان، هانري. (1369ه). الفَلْسَفَةُ الإِيرانِيَّةُ وَالفَلْسَفَةُ المُقارَنَةُ. تَرْجَمَةُ جَواد الطَّباطَبائِيّ. طهران: طوس.

كوربان، هانري. (1382ه). عَلاقاتُ حِكْمَةِ الإِشْراقِ وَالفَلْسَفَةِ الإِيرانِيَّةِ القَدِيمَةِ (الأُسُسُ الزَّرْدَشْتِيَّةُ في فَلْسَفَةِ السُّهْرَوَرْدِيّ). ترجمه عَبْد المحمّد رُوحْبَخْشان. طهران: أساطير.

كوربان، هانري. (1387ه). ابنُ سينا وَالتَّمْثِيلُ العِرْفانِيُّ. ترجمه إنْشاء الله رَحْمَتِيّ. طهران: جامي.

كوربان، هانري. (1389ه). المَعْبَدُ وَالمُكاشَفَةُ. ترجمه إنْشاء الله رَحْمَتِيّ. طهران: سوفيا.

المَلاَّصَدْراء. (1981م). الحِكْمَةُ المُتَعالِيَةُ في الأَسْفارِ الأَرْبَعَةِ العَقْلِيَّةِ. بيروت: دار إحياء التراث العربي. الطَّبْعَةُ الثَّالِثَةُ.

المَهْدَوِيُّ، يَحْيَى. (1372ه). نَظْرَةٌ إِلَى الظَّاهراتِيَّةِ وَفَلْسَفَاتِ الكَائِنِ. مُقْتَبَسٌ وَمُتَرْجَمٌ مِنْ "تَارِيخِ الفَلْسَفَةِ المُعاصِرَةِ" لِرُوجيه فَيرنو وَ"فَلْسَفَاتِ الكَائِنِ" لِجان وال. طهران: خوارزمي.

والْبَريج، جون. (1375ه). قُطْبُ الدِّينِ الشِّيرازِيُّ وَعِلْمُ الأَنْوارِ في الفَلْسَفَةِ الإِسْلامِيَّةِ. تَرْجَمَةُ جَواد قاسِمِيّ. مشهد: آستان قدس رضوي.

هُوسِرْلُ، إدموند. (1390ه). تَأَمُّلاتٌ دِكارتِيَّةٌ. تَرْجَمَةُ عَبْدُ الكريم رَشِيديان. طهران: نشرني.

يَزْدانْ پَناه، السَّيِّد يَدُ الله. (1389ه). حِكْمَةُ الإِشْراقِ (تَقْرِيرٌ، شَرْحٌ وَسَنْجُ مَكِنَةِ الفَلْسَفِيَّةِ لِلشَّيْخِ شِهابِ الدِّينِ السُّهْرَوَرْدِيّ). الجُزْءُ الثَّانِي. تَحْقِيقٌ وَتَحْرِيرُ مَهْدِيّ عَلِي پُور. قم: پژوهشگاه حوزه ودانشگاه.

Khalilov, Salahaddin. (2006) "Al-Suhrawardi's Doctrine and Phenomenology." In Islamic Philosophy: Occasional Papers, edited by Salahaddin Khalilov, 241-250. Baku: Avrasiya Press.

The Cambridge Companion to Brentano. (2004). Edited by Dale Jacquette. New York: Cambridge University Press.

-رومنة المصادر والمراجع العربية

Ibrāhīmī Dīnānī, ghlāmḥsyn. (1364h). shu‘ā‘u alfikri wālshshuhūdi fī falsafati alssuhrawardīyi. Ṭihrān : Ḥikmat.

Ibn Sīnā. (1404h). alshshifā’u (alṭṭabī‘īyātu). aljuz’u al-Thānī : alnnafsu. Qum : Maktabat Āyat Allāh al-Mar‘ashī al-Najafī.

Aljamādī, syāwsh. (1387h). zamīnatu wazamānatu alẓẓāhrātīyati (justārīyun fī ḥayāti wa’afkāri hūsirla wa haydijar). Ṭihrān : qqnws.

Alkhātmyyu, maḥmūd. (1388h). alẓẓāhrātīyatu wālddīnu. Ṭihrān : pژwhshgāh Farhank w’ndyshh Islāmī.

Dārtīj, André. (1378h). mā hiya alẓẓāhrātīyatu?. tarjamatu maḥmūd nawālī. Ṭihrān : samt.

al-Dāwarī ardkānī, riḍā. (1387h). naẓratun ukhrá ilá tārīkhi alfalsafati al’slāmīyati. Ṭihrān : Intishārāt Jāmi‘at Ṭihrān.

al-Dāwarī ardkānī, riḍā. (1391h). mā hiya alfalsafatu almuqāranatu?. Ṭihrān : Sukhan.

Alddahshyrī, alsayyid ḍiyā'u alddīn. (1382H). ḥayyu bni yaqẓāna wasallāmāna wa'absāla. Ṭihrān : Surūsh.

Sākālwfskyyi, rūbirt. (1388h). muqaddimatun fī alẓẓāhrātīyati. tarjamatu muḥammad riḍā qurbānī. Ṭihrān : gām Nū.

Alssabzwārī, alḥājj mlāhādy. (1361h). asrāru alḥikami. Ṭihrān : Mūlayi.

Alssabzwārī, alḥājj mlāhādy. (1368h). ghuraru alfarā'idi. biāhtimāmi mahdī muḥaqqiq. Ṭihrān : Jāmi'at Ṭihrān.

Alshshahrazwrī, shams alddīni muḥammad. (1372h). sharḥu ḥikmati al'ishrāqi. taṣḥīḥu ḥusayn ḍiyā'ī. Ṭihrān : Mu'assasat Muṭāla'āt wa-taḥqīqāt frhngy.

Alṭṭbāṭbā'ī, mḥmmad Ḥusayn. (1368h). uṣūlu alfalsafati wamanhaju alrri'ālīzmi. aljuz'u alththānī. muqaddimatun waḥawāshī murtaḍá muṭahhirī. Ṭihrān : Ṣadrā.

Quṭb alddīni alshshīrāzī. (1383h). sharḥu ḥikmati al'ishrāqi. biāhtimāmi Allāh nwrānī wamhdī mḥqqq. Ṭihrān : anjmn Āthār wa-mafākhir frhngy.

Alklhrī, riḍā. (1383h). "ẓāhirātīyah brntānw, alḥythyh alqṣdyh wālbdāhh". nāmah Mufīd. al'adadu 30. ṣ27-48.

Corbin, hānry. (1358h). arḍu almalakūti wakalāabu al'insāni fī yawmi alqiyāmati min iyrāna almazdakīyati ilá iyrāna alshshī'īyati. tarjamahu ḍiyā' alddīn alddhshyrī. Ṭihrān : al-Markaz al-Īrānī li-Dirāsat al-thaqāfāt

Corbin, hānry. (1369h). alfalsafatu al'īrānīyatu wālfalsafatu almuqāranatu. tarjamatu jawād alṭṭabāṭabā'ī. Ṭihrān : ṭws.

Corbin, hānry. (1382H). 'alāqātu ḥikmati al'ishrāqi wālfalsafati al'īrānīyati alqadīmati (al'ususu alzzardashtīyatu fī falsafati alssuhrawardīyi). tarjamahu 'abd almḥmmd rūḥbakhshān. Ṭihrān : Asāṭīr.

Corbin, hānry. (1387h). abnu Sīnā wālttamthīlu al'irfānīyu. tarjamahu inshā' Allāh raḥmatī. Ṭihrān : Jāmī.

Corbin, hānry. (1389h). alma'badu wālmukāshafatu. tarjamahu inshā' Allāh raḥmatī. Ṭihrān : swfyā.

Almalāāaṣṣadrā'. (1981M). alḥikmatu almuta'āliyatu fī al'asfāri al'arba'ati al'aqlīyati. Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. alṭṭab'atu alththālithatu.

Almahdawīyu, yaḥyá. (1372h). naẓratun ilá alẓẓāhrātīyati wafalsafāti alkā'ini. muqtabasun wamutarjamun min "tārīkhi alfalsafati almu'āṣirati" lirūjyh fayrnw wa "falsafāti alkā'ini" lijān wa-lā. Ṭihrān : Khuwārizmī.

Wālbaryj, Jūn. (1375h). quṭbu alddīni alshshīrāzīyu wa'ilmu al'anwāri fī alfalsafati al'slāmīyati. tarjamatu jawād qāsimī. mashhad : āstān Quds Raḍawī.

Hūsirlu, Idmūnd. (1390h). ta’ammulātun dikārtīyatun. tarjamatu ‘abdu al-Karīm rashīdyān. Ṭihrān : nshrny.

Yazdān panāh, alssayyid yadu Allāh. (1389h). ḥikmatu al’ishrāqi (taqrīrun, sharḥun wasanju makinati alfalsafīyati lilshshaykhi shihābi alddīni alssuhrawardīyi). aljuz’u alththānī. taḥqīqun wataḥrīru mahdī ‘alī pūr. Qum : pژwhshgāh ḥwzh wdānshgāh.

Khalilov, Salahaddin. (2006) "Al-Suhrawardi' s Doctrine and Phenomenology. "In Islamic Philosophy : Occasional Papers, edited by Salahaddin Khalilov, 241-250. Baku : Avrasiya Press.

The Cambridge Companion to Brentano. (2004). Edited by Dale Jacquette. New York : Cambridge University Press.