

الخيال والتجربة الصوفية لدى شهاب الدين السهروردي من خلال كتابه حكمة الإشراق

الدكتور عبدالحكيم بن يوسف الخليلي¹

Khulasah

Makalah ini memperkatakan tentang percubaan al-Suhrawardī untuk mengharmonikan di antara dua sistem pemikiran, iaitu tasawuf dan falsafah, dalam fasafah iluminasinya. Dalam tasawuf, para Ṣūfī yakin dengan ilham kerohanian sebagai jalan yang sah bagi ma'rifah, manakala golongan ahli falsafah pula menegaskan bahawa pemikiran akali adalah satu-satunya kaedah yang diterima untuk mencapai ilmu pengetahuan. Usaha penyatuan al-Suhrawardī di antara dua sistem pemikiran ini diasaskan di atas dua dasar iaitu dasar ontologi dan epistemologi. Pada peringkat ontologi, beliau memperkenalkan suatu alam baru yang disebut sebagai Alam Mithal Tergantung (*‘alam al-muthūl al-mu’allaqah*) sebagai suatu alam yang hakiki yang

¹ أستاذ الفلسفة الإسلامية المشارك بقسم أصول الدين، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر.

wujud di antara Alam Akali dan Alam Benda. Pada Alam Mithal Tergantung ini beliau menjadikan daya imaginasi sebagai daya yang bertanggungjawab mencapai segala kandungannya, dan menyarankan bahawa objek capaian daya imaginasi ini mempunyai sifat wujud hakiki sebagaimana pada kewujudan yang zahir. Dengan memperkenalkan Alam Mithal Tergantung ini sebagai suatu alam yang hakiki, al-Suhrawardī berhujah bahawa apa yang dicapai oleh ilham para Ṣūfī itu sebenarnya adalah apa yang terkandung di dalam Alam Mithal Tergantung ini iaitu apabila ianya dicapai melalui daya imaginasi manusia.

Katakunci: Al-Suhrawardī, *Ḥikmat al-Ishrāq*, Illuminasi, Imaginasi, *al-muthūl al-mu'allaqah*, capaian imaginasi, perjalanan kerohanian

Abstract

This article deals with al-Suhrawardī's attempt to reconcile between two different and incompatible systems of thought into his illumination philosophy; namely Sufism and philosophy. While Sufism trusts the mystical vision of the Ṣūfī as the legitimate path of knowledge, philosophy stresses the rational thought as the only acceptable method to attain knowledge. Al-Suhrawardī's unification of Sufism and philosophy into his illumination philosophy finds its ground on both his ontology and epistemology. On the ontological level, he introduced a new world, the world of suspended forms (*'ālam al-muthūl al-mu'allaqah*), as a real world

which stands between the intelligible world and the material world. To the world of suspended forms he assigned the faculty of imagination as the perceiving faculty of its contents, suggesting that the objects of perception of the imaginative faculty enjoy a real existence in the outside reality. By introducing the world of suspended forms as a real world, al-Suhrawardī argued that what were revealed by the mystical vision of the Ṣūfī are actually the contents of the world of suspended forms when they are perceived by the faculty of imagination.

Keywords: Al-Suhrawardī, *Hikmat al-Ishrāq*, Illumination, Imagination, the world of Suspended Forms (*‘ālam al-muthūl al-mu’allaqah*), Imaginative perception, spiritual journey

يقدم لنا تصوف فيلسوف الإشراف شهاب الدين السهروردي (ت587هـ – 1208م) عينة جيدة لكيفية التفاعل الذي تم في الإسلام بين نظامين معرفيين على درجة كبيرة من التباعد هما التصوف والفلسفة. فلقد مثل التصوف في قوله بالكشف والمعرفة الذوقية كطريق للوصول إلى الحقيقة لا ترقى إليه شبهات العقل تحدياً للفلاسفة الذين طالما اعتدوا بالعقل كطريق موضوعي ووحيد للوصول إلى اليقين. وكنتيجة لهذا التحدي أو بسبب منه، لا فرق، شهد الفكر الإسلامي عدة محاولات من قبل الفلاسفة الإسلاميين تهدف إلى استيعاب ظاهرة التصوف ودمجها ضمن أنظمتهم الفلسفية. فعلى سبيل المثال حاول ابن سينا (ت428هـ – 1037م) أن يجد مكاناً لظاهرة التصوف في مذهبه الفلسفي، إلا

أن تناوله للتصوف جاء وصفا للظاهرة أكثر منه تفسيراً لها بمقتضيات مذهبه، مما جعل من إضافته للتصوف في مذهبه الفلسفي تبدو وكأنها إضافة مجتلبة من الخارج لا تقتضيها أصول مذهبه الفلسفي. غير أن الفيلسوف الذي اقترن اسمه بالتصوف كان شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي المعروف بالشيخ المقتول، والذي جعل من قاعدة الإشراق والملاحظة الركيزة الأساسية لمذهبه الفلسفي؛ بحيث يمكن القول أن دراستك لفلسفته تسلمك إلى تصوفه، كما أن قراءتك لتصوفه تردك إلى مبادئه الفلسفية. وتمثلت محاولة السهروردي للجمع بين الفلسفة والتصوف ضمن فلسفته الإشراقية باستحداث مرتبة وجودية جديدة هي عالم المثل المعلقة ليجعل منها موضوعاً للمعرفة الكشفية، معطياً للتجربة الصوفية أساساً واقعياً بعد أن كانت محض تجربة ذاتية.

ومهمة هذا البحث هي الكشف عن المبادئ النظرية لتصوف السهروردي والتي تضمنتها فلسفته الإشراقية، والتي جعلت من الممكن بالنسبة له أن يجد مكاناً للتصوف ضمن نسقه الفكري. والقضية الأساسية التي يحاول أن يؤكد بها هذا البحث هو أنه لا يمكن فهم تصوف السهروردي من دون معرفة جانبيين مهمين في فلسفته الإشراقية، هما: تصوره الكوني، ونظريته في الإدراك الخيالي، بحيث يمكن القول معه بأن تصوفه يعتبر امتداداً لهذين الجانبين من فلسفته الإشراقية.

سيبدأ البحث بتناول النظام الكوني لدى السهروردي وذلك بغية تحديد منزلة عالم المثل المعلق ضمن هذا النظام الكوني. بعد ذلك سيعالج البحث تصور السهروردي للإدراك الخيالي وكيف أنه، وبجسبه، هو إدراك لعالم له وجود حقيقي هو عالم المثل المعلقة. في القسم الأخير سيعرض البحث محاولة السهروردي للجمع بين الفلسفة والتصوف من خلال القول بأن موضوع الملاحظة الصوفية هو في حقيقة الأمر إدراك لعالم المثل المعلقة. في الخاتمة سوف يتم استعراض لأهم ما توصل إليه البحث. ففي معالجاتي لمحاولة السهروردي هذه

سيكون تركيزي على كتابه **حكمة الإشراف**، إذ هو الكتاب الذي طور فيه السهروردي، وبصورة مكتملة، نظريته في عالم المثل المتعلقة مع قيامه بتوظيفها في عقلنة التجربة الصوفية.

1

يقوم تصور السهروردي الكوني على أساس قبوله لنظرية الفيض كأساس لانبثاق الوجود. وتعود نظرية الفيض إلى أفلوطين (ت270م) والذي يقرر فيها أن الواحد، وهو الله تعالى، هو مصدر الكائنات جميعا ومفيضها. والأشياء إنما صدرت عنه في نظام تنازلي متدرج. وأول ما فاض عن الواحد هو العقل، والذي هو أقل كمالاته. وحين يتأمل العقل الواحد تفيض عنه النفس الكلية، ومن النفس الكلية فاضت فيوضات كثيرة هي نفوس الكواكب، ونفوس البشر، وسائر الموجودات في العالم المحسوس.

ويستخدم أفلوطين لفظ "الفيض" لكي يوضح كيف أن الواحد يتعدى فعله وتأثيره إلى غيره مع بقاءه على ما كان عليه من السكون والكمال؛ كالسراج، بقتبس من نوره مئآت من السراج من غير أن ينتقص من نور السراج شيء، مع تعدي فعله وتأثيره في غيره. وهذا الصدور ضروري، بمعنى أنه لا يمكن أن يتصور أن لا يحدث، أو أن يحدث بكيفية أخرى. وهو أيضا آني وتلقائي؛ إذ ليس هناك جبر داخلي أو خارجي بالنسبة للأول. والسبب في صدور جميع الأشياء من الواحد هو ببساطة أن كل ما هو كامل ينتج شيئا آخر منه، فالكمال هو علة الصدور².

² انظر فيما يتعلق بأفلوطين ونظريته في الفيض:

D. J. O'Meara (1995), *Plotinus: An Introduction*. Oxford: Clarendon Press, pp. 60-78؛

في السياق الإسلامي كان الفارابي (ت339هـ - 950م) أول من اتخذ من نظرية الفيض أساسا لكيفية إيجاد الله تعالى للعالم، وذلك بعد أن أدخل عليها بعض التعديلات لكي تتواءم مع نظرية بطليموس الفلكية (ت161م) والتي أيضا قبلها الفارابي كأساس لتصوره الكوني، فكان أن جعل من العقول عشرة، يصدر بعضها عن بعض في صورة تنازلية وذلك بعد أن ربطها بتسعة من الأفلاك التي تدور حول الأرض.

فالأول يصدر عنه عقل أول، وهذا العقل يتأمل الأول فيصدر عنه عقل ثان، ويتأمل نفسه فتصدر عنه نفس فلكية وفلك. وهكذا تتوالى سلسلة الفيوضات العقلية إلى أن تصل إلى العقل التاسع والذي يتأمل العقل الثامن فيصدر عنه العقل العاشر، هو آخر العقول الكونية والمسمى بالعقل الفعال، ويتأمل نفسه فيصدر عنه آخر الأفلاك السماوية هو فلك القمر. وبصدور العقل العاشر تتوقف سلسلة الفيوضات العقلية لكي يبدأ بعد ذلك تكون العالم السفلي، الأرض وما عليها³.

يقبل السهروردي نظرية الفيض كأساس لصدور الموجودات من الله تعالى. إلا أنه وكما قام الفارابي من قبله بإدخال بعض التعديلات على هذه النظرية، يقوم هو أيضا بإدخال بعض التعديلات عليها لكي تتناسب مع فلسفته

سانتلانا، (1981)، الوجود الإلهي بين انتصار العقل وثقافت المادة. تقديم وتحقيق

وتعليق د. عصام الدين محمد علي، دمشق: مكتبة الخافقين، ص106-124.

الفارابي، (1991) آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق د. ألبر نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ص61-86؛ وانظر أيضا حسام الألوسي، (1980) "نظرية الفيض الفارابية: نظرة معاصرة" ضمن كتابه دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص114-165.

الإشراقية⁴. فالسهروردي يخالف الفارابي في مسألتين في هذا الصدد: الأولى، في كون العقول السماوية تقف عند عشرة عقول؛ والثانية، في كون العقول السماوية تنحصر في فئة واحدة فقط هي العقول الطولية، إذ أن هناك بالإضافة إلى العقول الطولية عقول عرضية أيضا. فما هي نظرية الفيض عند السهروردي؟ يرى السهروردي أن الله تعالى، ويسميه بنور الأنوار، يصدر عنه عقل واحد يسميه السهروردي بالنور الأقرب والنور الأعظم. وهذا النور الأقرب له اعتباران: فقر في نفسه لإمكانه في نفسه؛ وغنى بالأول لوجوبه به⁵. فبتعقله لغناه يفيض عنه نور مجرد آخر، وبتعقله لفقره يصدر عنه برزخ⁶. وتتوالى سلسلة الفيوضات العقلية بأن تصدر عقول سماوية متوالية وبشكل طولي يتجاوز عددها العشرة أو المائة أو المائتين، حتى تقف هذه العقول عند عقل ضعيف لا يقدر على إصدار عقل آخر لضعفه وذلك بسبب بعده عن نور الأنوار، وعند هذا العقل الأخير تتوقف صدور العقول الطولية⁷.

4 سيتم عرض نظرية السهروردي كما نجدتها في كتابه **حكمة الإشراق**؛ ذلك أن موقف السهروردي في كتبه السابقة على هذا الأخير هو قبول نظرية الفيض الفارابية. لمعرفة تطور موقف السهروردي من نظرية الفيض انظر أبو ريان، (1987) **أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردي**، الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ص182-212.

5 السهروردي، شهاب الدين يحيى بن حبش (1397هـ-1977م)، **حكمة الإشراق**، تصحيح وتقديم: هنري كوربان، ضمن مجموعة مصنفات شيخ إشراق، المجلد الأول، طهران، ص128.

6 السهروردي، المرجع نفسه، ص133.

7 السهروردي، المرجع نفسه، ص147، وانظر الشيرازي، قطب الدين (1315هـ) شرح **حكمة الإشراق**، طبعة حجرية، طهران، ص353.

من هذه الطبقة الطولية تنشأ طبقة عرضية من العقول السماوية وهي التي يسميها السهروردي بالمثل الأفلاطونية. وذلك لأن الأول تعالى له إشراق على جميع العقول الطولية، إشراق مباشر مرة، ومرة إشراق غير مباشر وذلك بواسطة العقول الطولية. فالعقول الطولية تشاهد النور الأول تعالى، وتشاهد كل عقل عال عليها. كما أن لكل عال إشراق على كل عقل يليه. فالعقل الأول يقبل الإشراق من نور الأنوار تعالى بلا واسطة، وهو يشرق أيضاً على من يليه من العقول السماوية. وما عدا العقل الأول يقبل الإشراق منه تعالى على نحوين: بواسطة وبدون واسطة. ومن هنا تبدأ جهات التكثر اللازمة لنشأة العقول العرضية. فمن تكثر عمليات المشاهدات والإشراقات هذه تنشأ سلسلة عرضية متكافئة من العقول السماوية⁸. وهذه العقول على نوعين: نوع يحصل بواسطة المشاهدات الحاصلة للعقول الطولية؛ والثاني، يحصل بواسطة الإشراقات الحاصلة من العقول الطولية. ولما كانت جهة المشاهدة في حصول الإشراق بالنسبة للعقول الطولية أشرف من عمليات الإشراق، كانت العقول العرضية الحاصلة منها أفضل من العقول العرضية الحاصلة من عمليات الإشراق⁹. وتظهر هذه الأفضلية في كون العقول العرضية الحاصلة بواسطة عملية المشاهدة هي علل المثل المعلقة، في حين أن العقول العرضية الحاصلة عن طريق عملية الإشراق هي علل الأصنام الموجودة في عالم الحس. فالأولى هي أرباب المثل المعلقة والثانية هي أرباب الأصنام الموجودة في عالم الحس والمادة، والعالم المثالي أفضل من العالم الحسي المادي¹⁰.

8 السهروردي، المرجع نفسه، ص 140-143.

9 السهروردي، المرجع نفسه، ص 178-179.

10 الشيرازي، قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، ص 352.

وعليه يصبح البناء الوجودي لدى شيخ الاشراف على النحو التالي: فهناك أولا عقول طويلة يصدر بعضها عن بعض؛ ونتيجة لعمليات الإشرافات والمشاهدات الحاصلة بين هذه العقول الطولية ينشأ عالم عقلي آخر هو مكمل لهذه العقول الطولية وهي العقول العرضية، والتي يطلق عليها السهروردي اسم المثل الأفلاطونية. بعد هذا العالم العقلي يوجد عالم مثالي هو عالم المثل المعلقة، ثم بعده يأتي العالم المادي. ويميز السهروردي بينهما بقوله: "والصور المعلقة ليست مثل أفلاطون، فإن مثل أفلاطون نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية، وهذه مثل معلقة وليس لها محل، فيجوز أن يكون لها مظهر من هذا العالم"¹¹. فالوجود إذا لا ينحصر في عالم عقلي هو العقول السماوية يصدر عن آخرها العالم المادي كما هو رأي المشائية الإسلامية أمثال الفارابي وابن سينا، بل لقد أصبحت العوالم ثلاثة: عالم عقلي، وعالم مثالي، وعالم مادي. وعلينا أن نتبين علاقة هذه الإضافة بالنسبة لتصوفه.

بداية يمكننا أن نلاحظ أن كلا من عالمي المثل والأجسام لا يصدران مباشرة لا عن نور الأنوار، ولا عن العقول الطولية الصادرة عنه؛ بل هما يحصلان بالواسطة وبطريقة عرضية. فقد تم استحداث نظام عقلي عرضي ناشئ من العقول الطولية الصادرة عن نور الأنوار، بحيث يصبح هذا النظام العقلي العرضي هو الأصل الذي صدر منه كل من عالم المثل والعالم المادي. فالفيض الصادر عن نور الأنوار لا ينتهي إلى عالم الأجسام إلا بصورة عرضية وغير مباشرة. والسبب، فيما يبدو، هو عدم جعل عملية الفيض تهادف أساسا إلى تشييد العالم الحسي، إذ على هذا سيكون الغاية والغرض مما يحصل من عمليات الفيض هو حصول العالم الحسي، وهو يخالف قاعدة أساسية لدى السهروردي تقرر أن

¹¹ السهروردي، المرجع نفسه، ص 230-231.

العالي لا يفعل من أجل السافل¹². فكان أن تم تصوير عملية الفيض على أنها عملية مستقلة وحاصلة بذاتها وغير هادفة إلى إيجاد عالم الحس، إذ الفيض العقلي الطولي لا ينتهي إلى إيجاد العالم المادي بل ينتهي حينما يوجد عقل ضعيف لا يقوى على إصدار عقل آخر منه. ثم كان أن جعل عالم الحس حاصلا عن تلك العملية على أنه نتاج عرضي لا أنه غاية تسعى عملية الفيض لتحقيقها، متفاديا بذلك ما فعله الفارابي عندما عرض عملية الفيض على أنها تهدف إلى إيجاد عالم الحس.

كما أن القول بتكثر العقول الطولية وعدم وقوفها عند عشرة عقول سيسمح بتفسير صدور الكثرة منها بصورة أكثر منطقية من تصور الفارابي. ذلك أن تكثر العقول الطولية عند السهروردي وعدم وقوفها عند حد معين سيسمح بصدور كثرة لا حصر لها من العقول العرضية الحاصلة من المشاهدات والإشراقات مما يفسر تكثر موجودات العالم المادي. بالإضافة إلى أن القول بأن العقول العرضية المتكافئة هي علل لعالم الأجسام سيكون تفسيراً مقبولاً لكون الأجسام متكافئة أيضاً. وبعبارة أخرى، فلما كانت المعلولات الجسمانية متكافئة في جسمانياتها، دل ذلك على تكافؤ عللها النورية¹³.

وأخيراً نلاحظ أن البناء الكوني عند السهروردي تمت إضافة وحدة وجودية إليه، وهو عالم المثال. وهذا العالم المثالي يقف كالواسطة بين العالم العقلي والعالم المادي. وهكذا بعد أن كان الوجود عند الفارابي ينحصر فقط في عالم مادي وعالم عقلي، أصبح الوجود عند السهروردي يتكون من عالم عقلي وعالم مثالي وعالم مادي. على المستوى الوجودي فإن هذه الإضافة ستسمح بانتقال أكثر سلاسة من عالم عقلي إلى عالم مادي، فالانتقال هاهنا متدرج من عالم عقلي إلى

12 السهروردي، المرجع نفسه، ص159.

13 السهروردي، المرجع نفسه، ص178.

عالم مثالي إلى عالم مادي، وذلك بعد أن كان الانتقال يتم مباشرة من عالم عقلي إلى عالم مادي. أما على المستوى المعرفي فإن إدراك هذه المرتبة الوجودية الجديدة سيكون من نصيب القوة الخيالية وهو ما يتطلب منا أن نبحث في تصور السهروردي للإدراك الخيالي وكيفية ربطه بهذا العالم المثالي وهو ما سيتم بحثه في القسم التالي.

2

إن إضافة وحدة وجودية جديدة من قبل السهروردي والتي تمثلت في عالم المثال المعلق تتطلب ولا شك تخصيص مصدر للمعرفة يكون مقابلاً لهذه المرتبة الوجودية، إذ الوجود والمعرفة في مثل هذه المدارس الفلسفية متناظران. ولما كانت المشائية الإسلامية تقول بنوعين من الوجود هما: الوجود العقلي والوجود المادي، كانت تضع في مقابل هذين النوعين من الوجود نوعين من المعرفة هما: المعرفة العقلية والمعرفة الحسية. وعليه فإن قيام السهروردي بإضافة مرتبة وجودية جديدة هي عالم المثال المعلقة، سيتطلب منه أن يضيف مصدراً جديداً للمعرفة يكون متعلقاً بهذه المرة بعالم المثال. وهو قد فعل ذلك من خلال إعادة تفسيره للإدراك الخيالي والصور المنعكسة في المرايا بأن جعلهما إدراكين متعلقين بعالم المثال¹⁴. فيما يلي سأقصر حديثي على تفسير السهروردي للإدراك الخيالي لأنه

¹⁴ تجدر الإشارة إلى أن السهروردي في هاتين المسألتين متأثر بأبي البركات البغدادي، والذي ذهب إلى أن هذين النوعين من الإدراكات هي إدراكات لمثل حقيقية وليست اختراعات ذهنية، إلا أنه يرى أن هذه المثل موجودة في عالم النفس وليست في عالم خارجي مستقل عنها، مورداً، أي السهروردي، نفس الحجج التي أوردها من قبله أبو البركات من قبيل امتناع انطباع الكبير في الصغير. وقد تناولت موقف السهروردي وتأثره بأبي البركات في هذه المسألة بالتفصيل في:

Alkhellaifi, Abd al-Hakeem b. Yousif, *The Psychology of Abu al-Barakat al-Baghdadi*. A thesis submitted to the University of Manchester for the

ما يعيننا هنا بالدرجة الأولى. سأبدأ أولاً بعرض تصور الفلاسفة المشائية للإدراك الخيالي وذلك كما نجد لدى الفارابي، ثم أتبعه بكيفية تفسير السهروردي له. يميز الفارابي بين ثلاثة أنواع من الإدراكات النفسانية: فهناك أولاً الإدراك الحسي وأداته القوة الحاسة، ثم الإدراك الخيالي وأداته القوة المتخيلة، وأخيراً هناك الإدراك العقلي وأداته القوة الناطقة. وهو يربط هذه الإدراكات ترتيباً تصاعدياً لكي تبدأ بالإدراك الحسي، فالإدراك الخيالي ثم الإدراك العقلي. وعليه فالقوة المتخيلة تكون قوة متوسطة بين القوة الحاسة والقوة الناطقة. وإذا ما قصرنا الحديث على القوة المتخيلة فإن دورها، بحسب الفارابي، يأتي بعد الإدراك الحسي. فالفارابي يخصص لها الوظائف التالية، فهي: "تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وتركب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في اليقظة والنوم"¹⁵. فوظيفة القوة المتخيلة، بحسب الفارابي، هي حفظ الصور التي تم إدراكها بالقوة الحاسة، ثم هي تقوم بالتصرف في هذه الصور الحسية فصلاً وتركيباً لكي تنتج صوراً خيالية جديدة. وهذه الصور الخيالية ليس لها مقابل خارجي، بل هي من نتاج تصرف القوة المتخيلة في مخزونها من الصور الحسية. وعليه فالإدراك الخيالي يفترض مسبقاً عمليتين معرفيتين هما: إدراك الصور الحسية بواسطة القوى الحاسة، ثم حفظ هذه الصور في النفس.

فإذا ما أتينا إلى تصور السهروردي للإدراك الخيالي فإننا سنلاحظ أنه لا يختلف مع الفارابي في طبيعة الإدراك الخيالي وحسب، بل هو يختلف معه أيضاً في العمليات الإدراكية التي يتوقف عليها هذا الإدراك، سواء كان ذلك الإدراك الحسي أو التذكر. فبالنسبة للإدراك الحسي، فإن السهروردي لا يرى أن العين تدرك الموجود الخارجي بواسطة انطباع صورة الشيء في العين. فالإبصار،

degree of Ph.D in the Faculty of Arts, Department of Middle Eastern Studies, 1995.

¹⁵ الفارابي، المرجع نفسه، ص 89.

بحسب السهروردي، "ليس بإنطباع صورة المرئي في العين، وليس بخروج شيء من البصر، فليس إلا بمقابلة المستنير للعين السليمة لا غير"¹⁶. وما يبصر هو النفس الإنسانية. وفي ذلك نجده يقول: "والإبصار وإن كان مشروطاً فيه المقابلة مع البصر، إلا أن الباصر فيه النور الإسفهبذ"¹⁷، أي النفس الإنسانية. والنفس تدرك الشيء ذاته في الخارج بما يسميه هو بالإضافة الإشراقية للنفس: "وللنور الإسفهبذ إشراق على مثل الخيال ونحوه، وإشراق على الإبصار المستغني عن الصورة"¹⁸. وإذا كان الإبصار يحدث بما يسميه هو بالإضافة الإشراقية فلن يكون هناك عندئذ صور منطبعة في العين لكي تحفظ بعد ذلك في الذاكرة. والحق أن هذا ما يذهب إليه السهروردي أيضاً في مسألة حفظ الصور الحسية. فما تدركه النفس من الموجودات الخارجية لا يحفظ لديها، بل هو محفوظ عند النفوس الفلكية. وعملية التذكر عبارة عن استعادة هذه الصور من النفوس الفلكية. وفي ذلك يقول السهروردي: "فليس التذكر إلا من عالم الذكر، وهو من مواقع سلطان الأنوار الإسفهبذية الفلكية، فإنها لا تنسى شيئاً"¹⁹.

أما بالنسبة للإدراك الخيالي، فإن السهروردي يقرر أن الإدراك الخيالي يتعلق بالمثل المعلقة. فالصور الخيالية هي المثل المعلقة التي مر بنا ذكرها في القسم الأول. وليست القوة الخيالية سوى مظهر لهذه المثل. وفي هذا يقول: "والحق في صور المرايا والصور الخيالية أنها ليست منطبعة، بل هي صياصي معلقة ليس لها محل، وقد يكون لها مظاهر ولا تكون فيها. فصور المرأة مظهرها المرأة، وهي معلقة لا في مكان ولا في محل، وصور الخيال مظهرها التخيل وهي معلقة"²⁰. والنفس

16 السهروردي، المرجع نفسه، ص 134-135.

17 السهروردي، المرجع نفسه، ص 213.

18 السهروردي، المرجع نفسه، ص 215.

19 السهروردي، المرجع نفسه، ص 208-209.

20 السهروردي، المرجع نفسه، ص 211-212.

تدرك هذه المثل بالإضافة الإشراقية أيضا، ذلك أن "للنور الإسفهبذ إشراق على مُثُلُ الخيال"²¹.

والدليل الذي يقدمه السهروردي على امتناع أن يكون الإدراك الخيالي إدراكا لصور منطبعة في الدماغ هو أن القول بانطباع الصورة في الدماغ سيؤدي إلى أن ينطبع الكبير مثل صورة الجبل مثلا في الصغير وهي حدقة العين، ولما كان ذلك مستحيلا دل ذلك على بطلان أن تكون الرؤية بالانطباع، ولما كان ذلك ممتنعا في الرؤية البصرية، دل ذلك أيضا على امتناعه في الإدراك الخيالي: "وقد علمت أن انطباع الصور في العين ممتنع، وبمثل ذلك يمتنع في موضع من الدماغ"²².

على الرغم من أن السهروردي قد حافظ على التناظر بين الوجود والمعرفة ضمن نسقه الفكري، بأن قام بتخصيص نوع من الإدراك يتعلق بالوحدة الوجودية الجديدة التي استحدثها وهي عالم المثل المعلقة، جاعلا من عالم المثل هذا واقعا بين عالم العقل والحس، كما أن الإدراك المرتبط به يقع هو أيضا بين الإدراك الحسي والإدراك العقلي، أقول على الرغم من ذلك إلا أن ما يمكن ملاحظته في هذا الصدد هو أن القول بأن الصور الخيالية هي مُثُلُ لها وجودها المستقل عن النفس الإنسانية، ومع ذلك فإن النفس عند قيامها بعملية التخيل لصور معينة فإنها في واقع الأمر تدرك هذه المثل يثير اعتراضا مفاده أن الإدراك الخيالي هو فعل يتوقف على الإرادة الإنسانية، بمعنى أن الإنسان هو الذي يقوم باستحداث هذه الصور وإنشائها وذلك بعد أن لم تكن موجودة، في حين أن عالم المثل المعلقة، وكما يصوره السهروردي، هو عالم له وجوده المستقل عن

21 السهروردي، المرجع نفسه، ص215.

22 السهروردي، المرجع نفسه، ص211-212.

النفس الإنسانية ويحتوي على مثل لها وجودها المستقل عن النفس الإنسانية، فهي بالتالي مثل يفترض أنها بانتظار من يدركها لا من ينشئها²³.

3

لا يختلف السهروردي عمن سبقه من الفلاسفة الإسلاميين في الخطوط العامة لنظرهم للنفس الإنسانية. فالنفس الإنسانية، بحسبه، هي جوهر غير مادي مغاير للبدن؛ وبالتالي فإن علاقتها به هي علاقة عرضية. والنفس الإنسانية تفيض على البدن من عالم العقول العرضية، وذلك عند حدوث البدن المناسب. ومن هنا فهي لا تنتمي إلى عالم المادة، وهو ما يجعلها في شوق دائم إلى العودة إلى عالمها الأصلي. فالنفس من عالم البقاء، وليست من سنخ عالم الكون والفساد. وبتبنيه لمثل هذه الأفكار، يكون السهروردي قد وضع الأرضية الفلسفية لعودة النفس الإنسانية إلى بارئها، إذ أصبحت هذه العودة مبنية على قانون طبيعي يحتم عودة النفوس الإنسانية إلى مبدئها.

كذلك لا يختلف السهروردي عمن سبقه من المتصوفة الإسلاميين في أن الوصول إلى الحق سبحانه وتعالى لا يتحقق إلا باطراح الدنيا والإعراض عنها، ومجاهدة النفس وتهذيبها وتركيتها بالفضائل لكي تتأهل نحو سلوك الطريق إلى الله تعالى. وأن الصوفي في سلوكه الطريق إلى الله تعالى تشرق عليه أنوار ولوامع

²³ يبدو أنه من أجل هذا السبب سيرفض فيما بعد الفيلسوف الإشرافي صدر الدين الشيرازي أن تكون الصور الخيالية موجودة في عالم المثل المعلقة، ذاهبا إلى أنها صور تنشئها النفس في عالم خاص بها، أما الصور الموجودة في عالم المثل المعلقة فهي، في رأيه، صور مستقلة عن النفس الإنسانية. انظر صدر الدين الشيرازي، (1981) *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ج1: ص302-

لكي يترقى بعد ذلك في مدارج السالكين من مرتبة أهل البدايات إلى مرتبة المتوسطين لكي يصل أخيراً إلى مرتبة أهل النهايات، مع ما يعرض له خلال ذلك كله من علوم ومعارف ذوقية.

أقول إنه على الرغم من اتفاق السهروردي مع كل من الفريقين في تلك الخطوط العريضة، ورسائله الصوفية بالإضافة إلى سائر كتبه الفلسفية توضح هذا الأمر وبصورة حلية²⁴، إلا أنه وفي كتابه **حكمة الإشراق** يقدم لنا مقارنة جديدة للتصوف والتي تمثلت في الانتقال بالتجربة الصوفية من أن تكون تجربة ذاتية إلى أن تصبح تجربة تتعلق بعالم حقيقي يمكن البرهنة عليه وهو عالم المثل المعلقة.

ويمكن القول بأن تصوف السهروردي كما يعرضه في كتابه **حكمة الإشراق** يجد تعبيره الواضح في نظريته عن الحكيم المتأله، والتي إذا تركنا جانباً مضامينها السياسية فإننا سوف نلاحظ أن السهروردي ومن خلال هذه النظرية يحاول أن يتجاوز موقفين متقابلين في كيفية الوصول إلى الحقيقة، هما موقف الفلاسفة المشائية وموقف الصوفية، وذلك من خلال تطويره لموقف جديد يجمع فيه بين الحكمة البحثية والحكمة الذوقية. ولا أدل من إدراك السهروردي

24 فيما يتعلق برسائله الصوفية انظر الرسائل الصوفية: شهاب الدين السهروردي، (2007) القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ترجمة وتعليق: د. عادل محمود بدر، والذي قدم شرحاً وتعليقات هامة لهذه الرسائل. والمجموعة تتضمن: رسالة لغة موران، رسالة صفيير سيمرغ، رسالة الغربية الغربية، كلمات ذوقية ونكتات شوقية، رسالة في الطفولة. وأيضاً السهروردي، رسالة أصوات أجنحة جبريل، ضمن عبد الرحمن بدوي (1978)، **شخصيات قلقة في الإسلام**، الكويت: وكالة المطبوعات، ص140-156؛ وانظر أيضاً السهروردي (2002)، **مقامات الصوفية**، تحقيق وتعليق د. إميل المعلوف، بيروت: دار المشرق. وبالنسبة لكتبه الفلسفية انظر السهروردي (1957)، **هياكل النور**، تحقيق وتقديم د. محمد علي أبو ريان، القاهرة: المطبعة التجارية، ص49-56. السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص216-229.

لضرورة الجمع بين التصوف والفلسفة ضمن إطار نظري واحد من قيامه في مقدمة كتابه **حكمة الإشراق** بتقسيم مراتب الحكماء إلى ثلاثة أقسام: (1) حكيم إلهي متوغل في التأله عدم البحث ويقصد به الصوفية من أرباب الذوق دون البحث الفلسفي؛ (2) حكيم متوغل في البحث عدم التأله ويقصد به الفيلسوف؛ (3) حكيم إلهي متوغل في التأله والبحث ويقصد به الفيلسوف الإشراقي²⁵.

وبداية فإن ما يشعر به هذا التقسيم هو عدم قبول السهروردي لكل من طريقي الفلاسفة والمتصوفة. فهو يأخذ على المتصوفة اقتصارهم على الكشف والذوق وعدم عنايتهم بضرورة تدعيمهما بالنظر العقلي. كما أنه في المقابل يأخذ على الفلاسفة اقتصارهم على العقل وإغفالهم للمشاهدات الذوقية والكشوفات الروحية والتي تؤكد بالمشاهدة ما تم التوصل إليه بالنظر والاستدلال العقلي. من هنا مست الحاجة إلى الجمع بين التأله والبحث بحيث يكون ما تقول به المشاهدة الصوفية يؤكد البحث الفلسفي، وهو ما تدل عليه رتبة الحكيم المتأله. هذا ولا يخفى أن وضع السهروردي لمرتبة الحكيم المتأله في مرتبة أعلى من مرتبة الصوفي ومرتبة الفيلسوف يشي بنظرته إلى فلسفته الإشراقية على أنها تمثل المرحلة النهائية التي ينتهي إليها كل من التصوف والفلسفة.

والسؤال هو كيف يمكن للحكيم الإشراقي الجمع بين التأله والبحث؟ هنا يجدر بنا أن نعود إلى ما ذكرناه في القسمين السابقين فيما يتعلق بالبناء الكوني والإدراك الخيالي لكي نتعرف على الكيفية التي من خلالها استطاع السهروردي أن يجمع بين التأله والبحث. فعالم المثل المعلقة والذي أثبت وجوده السهروردي

²⁵ السهروردي، **حكمة الإشراق**، ص11-12، وبعد هذه المراتب يضع السهروردي

مراتب أخرى ولكنها لطالبي الحكمة وطالبي التأله أو لهما معا.

كمرتبة وجودية بين عالم الحس وعالم العقل سيستثمره السهروردي بأن يجعله موضوعاً للمشاهدة الصوفية وذلك أثناء ترقّي الصوفي في مدارج العارفين.

يقسم السهروردي مراتب السالكين إلى الله تعالى، ويسمّيهم بإخوان التجريد، إلى ثلاثة أقسام: أهل البدايات، والمتوسّطين، وأهل النهايات. فأهل البدايات تشرق عليهم أنوار وتضوي بسرعة كلمعة برق لذيد. وهذه الأنوار لا تدوم عليهم لأنهم فيما يبدو لا يزالون في بداية الطريق²⁶. فإذا ما استمروا في الجاهدة والتزكية فإنه تشرق عليهم أنوار أيضاً، إلا أنها في هذه المرة تكون مصحوبة إما بسماع أصوات، وإما كصوت الرعد، أو بالإحساس بورود ماء حار على الرأس، أو خدر في الدماغ، أو سماع أصوات عظيمة لطبول وأبواق. وما يسمعه هؤلاء من أصوات ليست أصوات غير حقيقية، بل هي أصوات الأفلاك السماوية يسمّعها السالك لكونه ترقّي في عالم المثل²⁷؛ نور لامع في خطفة عظيمة ينتج عنه مشاهدة وإبصار للسالك أشد ظهوراً من الشمس يكون مصحوباً مع لذة مغرقة؛ نور سانح مع إحساسه بقبضه مثالية تبدو وكأنها قد قبضت شعر رأسه وتجره بشدة مورثة ألماً لذيداً؛ نور مصحوباً بقبضة كأنها متمكنة في دماغه؛ نور يشرق من النفس على الروح النفساني، فيحس كأنه قد تلبس بدنه بشيء، وأن روح البدن تكاد تقبل صورة نورية، ويكون هذا النور مصحوباً بلذة كبيرة؛ نور يبتدىء بصولة يتخيل معها كأن شيئاً ينهدم؛ نور سانح يؤدي إلى سلب النفس ويبدو لها أنها معلقة فتشاهد بذلك كيفية تجردها

26 السهروردي، المرجع نفسه، ص252-253.

27 السهروردي، المرجع نفسه، ص242. وهذه أسماء مدن في عالم المثال، انظر الشيرازي،

قطب الدين، شرح حكمة الإشراق، ص556.

عن الجهات؛ نور مصحوب بتقل لا يكاد يطيقه السالك؛ نور مصحوب بقوة محرّكة للبدن يشعر معها السالك بأن مفاصله تكاد تنقطع²⁸.

وهؤلاء السالكين أيضا قدرة على إيجاد صور مثالية على أي كيفية شاؤوا. وفي ذلك يقول السهروردي: "ولإخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرّون على إيجاد مثل قائمة على أي صورة أرادوا، وذلك هو ما يسمى مقام "كن". ومن رأى ذلك المقام تيقن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة، يتخذ لها طلسمات ومثل قائمة تنطق بما وتظهر"²⁹. كما أنه ونتيجة لتتابع إشراقات هذه الأنوار على السالكين فإنهم قد يستطيعون معها المشي على الماء والهواء، وقد يصعدون إلى السماء مع أبدان مثالية، ويلتصقون هناك مع بعض السادة العلوية. وكل ذلك يكون ممكنا لهم لكونهم قد استطاعوا الترقى إلى عالم المثل المعلقة، ذلك أن هذه الأمور هي بحسب أحكام الإقليم الثامن والذي فيه مدن عظيمة مثل جابلق، وجابرص، وهورقليا ذات العجائب³⁰.

أما أهل النهايات، فإنهم ولشدة إنسلاخهم عن أحكام البدن وكثرة وصول الأنوار الإشرافية إليهم، فإنهم يبرزون إلى ما وراء عالم المثل المعلقة، أي إلى عالم المثل الأفلاطونية، ويصير معلقا بالأنوار القاهرة، وتصبح الحجب النورية بالنسبة إلى جلال نور نور الأنوار شفاقة³¹. وهذا المقام بحسب السهروردي، هو مقام أفلاطون وهرمس وكبار الحكماء، وهو أيضا ما حكاه عن نفسه الرسول صلى الله عليه وسلم. وبحسب السهروردي، فإن غاية النفوس هي الوصول إلى ذلك

28 السهروردي، المرجع نفسه، ص253-254.

29 السهروردي، المرجع نفسه، ص242-243.

30 السهروردي، المرجع نفسه، ص254.

31 السهروردي، المرجع نفسه، ص255.

المقام، إلا أنها لا تنتهي إلى الاتحاد بالله تعالى، فهو يرفض وبصورة قاطعة هذه الفكرة.

لا يكتفي السهروردي إذن بجعل عالم المثل موضوعا للكشف الصوفي؛ بل نراه يقوم بدمجه ضمن الطريق الصوفي الذي يتعين على السالك أن يجتازه في سيره إلى الله تعالى. ولأن هذا العالم لا بد وأن يدرك، لأن إدراكه هو ما يحقق الوصول إليه، فإنه قد تم تخصيص قوة خاصة لذلك هي القوة المتخيلة، ومن هنا تكتسب هذه القوة أهميتها بالنسبة للتجربة الصوفية. ودمج عالم المثل المعلقة في طريق السالك إلى الله تعالى، تصبح مدارج السالكين سائرة جنباً إلى جنب مع مراتب الوجود. فطريق السالك والذي يبدأ من عالم الحس والمادة إلى عالم المثال، لكي يتجاوزه بعد ذلك إلى عالم النور هي نفسها مراتب الوجود لدى السهروردي والتي تنقسم إلى عالم المادة وعالم المثال وعالم العقل. وهذا التناظر بين الطريق الصوفي ومراتب الوجود هو ما يميز التصوف الفلسفي والذي يرى أن التجربة الصوفية هي في واقع الأمر انعكاس لمراتب الوجود، بمعنى أن مراحل الطريق التي يقطعها ما هي إلا انتقاله من مرتبة وجودية إلى مرتبة وجودية أعلى منها.

4

لقد استطاع السهروردي أن يستثمر بعض نظرياته الفلسفية في الوجود والمعرفة نحو عقلنة التجربة الصوفية. فمن أجل تصحيح التجربة الصوفية، قال السهروردي بموضوعية الإدراك الخيالي، وأنه إدراك لعالم حقيقي هو عالم المثل المعلقة، مقدما بذلك الأساس الميتافيزيقي للتجربة الصوفية والذي ظلت طويلاً تفتقده. وبهذا أمكن للسهروردي أن يجمع بين الحكمة البحثية والتأله الصوفي ضمن نسق فكري واحد.

غير أن محاولته للجمع بين نظامين فكريين على درجة كبيرة من التباعد لم تكن لتتم من دون تقديم تنازل من كلا الطرفين. فبالنسبة للتصوف، فإن الجمع بينه وبين الفلسفة في نظام فكري واحد لم يكن ممكناً إلا من خلال ربط صحة العرفان الصوفي بالمعرفة الخيالية. غير أن هذه الأخيرة هي في التقسيم الفلسفي للمعرفة نحل أدنى من المعرفة العقلية. وفي هذا تخفيض للمعرفة الصوفية عن نصاب المعرفة العقلية، وهي التي كانت تزعم لنفسها مستوى من اليقين أعلى من المعرفة العقلية لكونها تقوم على العيان والمشاهدة والذي ينقطع معهما منازعة الوهم. أما فيما يتعلق بالفلسفة، فإن القول بأن الإدراك الخيالي هو إدراك لعالم حقيقي له وجود في الواقع الخارجي يمثل تنازلاً عن شرط لطالما افتخرت به الفلسفة أمام خصومها وكان مصدر زهوها، وهو أن مصادرها للمعرفة من حس أو عقل هي مصادر طبيعية يمكن للجميع التحقق منها، ومن هنا تستمد هذه المصادر موضوعيتها. أما وقد قالت بواقعية الإدراك الخيالي وأنه إدراك لعالم حقيقي له وجوده المستقل عن النفس الإنسانية، فهي تكون قد قبلت في واقع الأمر بوجود مصدر للمعرفة لا يوجد طريق مستقل للتحقق من موضوعيته بعيداً عن الفرد نفسه، وهو عين ما يدعيه التصوف.

