IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026

مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

Trends in Sufi Knowledge and Their Attitude toward Reason and Rationality

An Analytical Study of Sufi Epistemology

Dr. Abdeallah ALBAKKALI
* Abdelmalek Essaadi University
Tetouan - Morocco
abdeallahalbakkali@gmail.com

Date received: Jan. 11, 2026
Date revised: Feb. 20, 2026
Date accepted: April 9, 2026
DOI: 10.5281/zenodo.21077912

ABSTRACT

Sufi knowledge has taken three approaches regarding the balance between reason and witnessing, The first approach focused on mystical experiences and spiritual tastes in general, without forming a complete philosophical school. The second approach established a philosophical Sufi doctrine based solely on feeling. The third approach: an approach that established a Sufi doctrine combining feeling and proof. This approach was divided into two schools: a school that gave precedence to taste over reason, which is the School of Illumination, and a school that gave precedence to reason over feeling, which is the School of Transcendent Wisdom.

And despite what appears in Sufi thought in dispersed statements criticizing reason and belittling it, a careful study shows that all these schools agreed on respect for primary rational principles, relied on them, and derived from them — except for one school, which explicitly stated in terms difficult to reinterpret the negation of rational principles and their transcendence in the realm of unveiling. It is the Akbarian School, founded by Muḥyī al-Dīn Ibn ʿArabī al-Ḥātimī.

KEYWORDS

Reason; Unveiling; Rational Principles; Law of Contradiction; Unity of Being.

IJTIHAD JOURNAL for Islamic and Arabic Studies
ISSNe: 3041-4679
ISSN: 2983-9939

Volume 3 - Issue 5, January - June 2026
مجلد 3 - عدد 5، يناير – يونيو 2026

IJTIHAD CENTER FOR STUDIES AND TRAINING

اتجاهات المعرفة الصوفية وموقفها من العقل والعقلانية

دراسة تحليلية في نظرية المعرفة الصوفية

الدكتور عبد الله البقالي

* جامعة عبد المالك السعدي، تطوان - المغرب

abdeallahalbakkali@gmail.com

الملخص

اتخذت المعرفة الصوفية ثلاثة اتجاهات رئيسة في تحديد العلاقة بين العقل والمشاهدة. تمثل الاتجاه الأول في التركيز على التجارب الروحية والأذواق الصوفية بوصفها مصدرا للمعرفة، دون أن يتبلور في صورة مذهب فلسفي متكامل. أما الاتجاه الثاني فقد أسس مذهبا صوفيا فلسفيا يقوم على المعرفة الذوقية والكشفية وحدها، ويجعلها المرجع الأعلى في إدراك الحقائق. في حين سعى الاتجاه الثالث إلى بناء رؤية معرفية تجمع بين الذوق والبرهان، ويمثل محاولة للتوفيق بين العقلي والروحي.

وقد انقسم هذا الاتجاه الأخير إلى مدرستين: مدرسة قدّمت الذوق والكشف على العقل، وهي مدرسة الإشراق، ومدرسة قدّمت العقل على الذوق مع الإقرار بقيمة التجربة الروحية، وهي مدرسة الحكمة المتعالية. ورغم ما يرد في التراث الصوفي من عبارات متفرقة تنتقد العقل أو تحد من قدرته على إدراك بعض الحقائق الغيبية، فإن الدراسة التحليلية تكشف أن معظم المدارس الصوفية ظلت محافظة على احترام المبادئ العقلية الأولية، واعتمدتها أساسا في بناء تصوراتها واستدلالاتها. غير أن مدرسة واحدة خرجت عن هذا الإطار، إذ صرحت بنفي سلطان المبادئ العقلية وتجاوزها في مجال الكشف والشهود، وهي المدرسة الأكبرية التي أسسها محيي الدين ابن عربي، والتي تمثل نموذجا فريدا في تاريخ نظرية المعرفة الصوفية.

الكلمات المفتاحية

العقل؛ الكشف؛ المبادئ العقلية؛ قانون التناقض؛ وحدة الوجود.

مقدمة[1]

إن للحياة الصوفية جوانب متعددة كثيرة، فهي من جانب تجربة دينية تعبدية لها خصائص ومميزات فريدة، ومن جهة أخرى تربية أخلاقية شاملة، ومن جهة ثالثة -وهو من أهم هذه الجوانب- اتجاه معرفي قائم بنفسه، له نمطه الخاص وأدواته التي ينفرد بها، وإنتاجات عرفانية استطاعت في بعض الأحيان أن تقدم ميتافيزيقا متكاملة لها موضوعات ومواقف خاصة، من هذا الباب تأتي هذه المقالة لتعالج إشكالا مركبا من قضيتين متلازمتين: ما هي الاتجاهات المعرفة لمختلف المدارس الصوفية في الإسلام باعتبار جمعها بين النظر والكشف؟ وما هي مواقفها من العقل ومبادئه في مقام الكشف؟

ولا بد من التوضيح فيما يتعلق بالشق الأول من الإشكال أن الاعتبار الوحيد الذي تصنف به هذه المدارس في هذه الدراسة هو معيار النظر والكشف، فهي لا تهتم بالاعتبارات الأخرى كالاتجاهات التربوية أو أي آراء ميتافيزيقية أخرى، وبالنسبة للشق الثاني فإن المقصود بالدرس موقف هذه المدارس من العقل في حد ذاته: هل تلتزم التسليم بالحكم العقلي والمبادئ العقلية في مقام الكشف، أم ترى أن هذا الأفق من

[1] **To cite this article:**

ALBAKKALI, Abdaellah. "Trends in Sufi Knowledge and Their Attitude toward Reason and Rationality: An Analytical Study of Sufi Epistemology." *Ijtihad Journal for Islamic and Arabic Studies*, vol. 3, no. 5, Ijtihad Center for Studies and Training, Belgium, June 2026, pp. 191–236.

البقالي، عبد الله. "اتجاهات المعرفة الصوفية وموقفها من العقل والعقلانية: دراسة تحليلية في نظرية المعرفة الصوفية". *مجلة اجتهاد للدراسات الإسلامية والعربية*، مج. 3، ع. 5، مركز اجتهاد للدراسات والتكوين، بلجيكا، ديسمبر 2025، صص. 191–236.

© This research is published under the (CC BY-NC 4.0) license, which permits anyone to download, read, and use it for free, provided that the original author is credited, any modifications are indicated, and it is not used for commercial purposes.

الوجود يخضع لمبادئ أخرى تنتقض فيها مبادئ العقل النظري المعروفة وعلى رأسها قانون التناقض والثالث المرفوع وقانون السببية وغيرها، ومن ثم لا ينفع تطبيقها فيه. فهذه الدراسة إذن غير معنية بموقف الفكر الصوفي من مدارس الفكر الفلسفي النظرية كالمدرسة المشائية أو الكلامية، لأن اتخاذ موقف من هذه المدرسة أو تلك لا يقتضي بالضرورة اتخاذ موقف من العقل.

وفيما يتعلق بالمصطلحات الأساسية، فإن أكثر هذه المصطلحات طويل الذيل يستجر إشكالات ونقاشات كثيرة، ويثير على مستوى تحريره مشاكل لا تنتهي، ستكتفي هذه المقالة بتوضيح المعنى الذي تستعمله به هنا على وجه الاختصار لأن تحريرها من جهة يطول، ولأنها إنما تستعمل بالمعنى الشائع المشترك في المجال التداولي الإسلامي دون أي خصوصية من جهة أخرى.

يقصد بالشهود والذوق والكشف معنى واحدا يحيل إلى المدارك الصوفية التي يتخذها الفكر الصوفي، زيادة على المدارك الطبيعية، والتي غالبا ما تنشأ عن فتوح العبادات وإشراق نور الحق في القلب، ولا تهتم هذه المقالة بتدقيق الفروق فيما بين هذه المصطلحات، لأنه غير مؤثر على إشكالية هذه المقالة من جهة وخارج عن نطاق اهتمامها من جهة أخرى. وتستعمل مصطلح العقل بمعنى المبادئ العقلية والعلوم الضرورية المتفرعة عنها، وهو عصارة معنى العقل النظري الذي تدور عليه عامة إشكالات نظرية المعرفة، والمقصود بالمنهج النظري وطريق النظر: المنهج المعتمد على التفكير العقلي بما يقوم عليه أصول البحث الفلسفي من تعريف واستدلال وتجريد ونقد، وغيرها.

وتهدف هذه المقالة من وراء هذه المعالجة إلى تحقيق أمرين أساسين:

أولا: بيان البنية المعرفية لكل مدرسة من مدارس الفكر الصوفي، وتفصيل منطلقاتها المعرفية بين العقل والوجدان، فإن هذا شرط لفهم إنتاجها أولا ولتحديد موقعها على خريطة الفكر ثانيا.

ثانيا: تحقيق الموقف الصوفي الدقيق من العقل والعقلانية، لا سيما مع ما شاع عنهم من احتقار العقل وانتقاصه، فتأتي هذه الدراسة لتبين بأي معنى ينبغي أن يحمل هذا الاحتقار والانتقاص وما هي الاتجاهات الصوفية التي تنوء بعبئه.

وقد اتخذت هذه المقالة لتحرير هذا الهدف منهجا مركبا يرجع إلى عدة آليات منهجية، تقوم في صلبها على المنهج الوصفي التحليلي والمنهج الاستنباطي النقدي، لكنه يتوسل أيضا بآليات أخرى حسب الأفكار الجزئية، ومن أهم هذه الآليات التي تشكل رديفا للآليتين السابقتين: المنهج التاريخي والمنهج المقارن، حيث تعرض هذه الاتجاهات الصوفية حسب ظهورها التاريخي ويتم رصد نموها وتأثر بعضها ببعض، مما يقدم صورة أدق وأوسع عن الموضوع، تجمع في الوقت نفسه بين تحليل واقع كل مدرسة على حدة، وتركيبها في سياق تاريخي واحد مع ما قبلها وبعدها.

أما عن الدراسات السابقة، فمع توفر دراسات كثيرة اعتنت بدراسة الأصول المعرفية لهذه المدرسة أو تلك كما في كتاب: "إشكالية العقل والوجود عند ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب"، من تأليف الدكتور أحمد الصادقي، وهو كتاب خاص بابن عربي من جهة، ولا يختص بدراسة نظرية المعرفية باصطلاحاتها وموضوعاتها المحددة من جهة أخرى، لذلك لا عجب أن يجد فيه حتى القارئ المتخصص لفافة من غموض،[2] وككتاب "إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي"، من تأليف غلام حسين الإبراهيمي صدر

[2] أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م.

عن دار الهادي، وهو كتاب خاص بدراسة فلسفة الإشراق ويمتد في كثير من مباحث فكر شهاب الدين السهروردي ولا يختص بنظرية المعرفة[3]، إلى غيرها من الدراسات فإني لا أعرف في حدود اطلاعي البسيط دراسة حصرت كل الاتجاهات الصوفية الكبرى من جهة، وفصلت معالم موازناتها بين كل من العقل والشهود من جهة ثانية، واختصت بتحرير موقفها من العقل والعقلانية حصرا في المقام الثالث، وهذه الثلاثة هي مرتكزات هذه المقالة من جهة وأرجو أنها تقدم إضافة نوعية فيها.

ثم وفاء بهذا الموضوع وإحاطة بتلابيبه، جاءت هذه الدراسة مقسمة على مبحثين، يمهد أولهما للآخر، ويحتوي كل واحد منهما على أربعة مطالب، يختص كل مطلب من دراسة مدرسة من مدارس الفكر الصوفي. أحدهما حول اتجاهات المعرفة الصوفية بين العقل والوجدان ومدارسها، والآخر حول مدارس المعرفة الصوفية وموقفها من العقل والعقلانية.

المبحث الأول: اتجاهات المعرفة الصوفية ومدارسها

لقد نما العرفان الصوفي تدريجيا عبر عدة مراحل تقلبت في عدة تشكلات ونزعات، حتى استقرت أخيرا باعتبارها الموقف المعرفي في ثلاث اتجاهات، توزعت على أربع مدارس كبرى شكلت المذاهب الأساسية للفكر الصوفي في الإسلام، الاتجاه الأول: اتجاه ركز على المواجيد والأذواق عامة، ولم يشكل مذهبا فلسفيا متكاملا، والاتجاه الثاني: اتجاه بنى مذهبا فلسفيا صوفيا على الوجدان فقط، والاتجاه الثالث: اتجاه بنى مذهبا صوفيا يجمع بين الوجدان والبرهان، وقد انقسم هذا الاتجاه إلى مدرستين، مدرسة غلبت الذوق

[3] غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005م.

على العقل، ومدرسة غلبت العقل على الوجدان. فلنأخذ فيما يأتي فكرة عن كل اتجاه من هذه الاتجاهات.

المطلب الأول: التصوف العام أو اتجاه المواجيد والأذواق المتفرقة

يقوم هذا الاتجاه على الاهتمام بالوجدانيات والإلهامات باعتبارها نتيجة من نتائج العبادة وتتداخل في هذا الاتجاه الواردات المعرفية المتعلقة بالفلسفة النظرية مع الأحوال القلبية المتعلقة بشؤون وظروف الصوفي، لذا تتداخل في التعبير عنهما عدة اصطلاحات تتقارب في مدلولاتها أو تتصادق، بدأت مدلولاتها ترتسم منذ عبارات أوائل الصوفية كرجال الرسالة القشيرية وغيرهم. ومن أهم هذه الاصطلاحات: "المكاشفة،[4] اللوائح والطوالع واللوامع، [5]الخواطر،[6] عين اليقين وحق اليقين،[7] الواردات.[8]

وقد بدأ منذ هذه المرحلة ظهور بعض المقولات العرفانية التي قوبلت باستشكال أو استنكار، وبدأ منذ ذلك الزمان التواصي بكتم الواردات عمن ليس من أصحابها، لكن مع كل هذا لم تتشكل هذه الواردات كما يقول الأستاذ يد الله يزدان في مذهب فلسفي مستقل، [9]هذه النقطة هي أهم معلم في التعبير عن هذا الاتجاه، لقد اهتم رجال هذه

[4] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف رزيق وعلي عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط2، 1990م، ص75.

[5] المصدر نفسه، ص76.

[6] المصدر نفسه، ص83.

[7] المصد نفسه، ص85.

[8] المصدر نفسه.

[9] يد الله يزدان، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2016م، ص24.

المدرسة بالمواجيد والوجدانيات ولكنهم لم يعتنوا ببناء مذهب فلسفي صوفي متكامل وبقيت مواجيدهم النظرية مجرد تفاريق منثورة هنا وهناك.

ويجدر الذكر هنا أن هذا الاتجاه كما يعبر عن موقف عرفاني خاص، بقي مستمرا بالتوازي مع سائر مدارس التصوف الفلسفي إلى يوم الناس هذا، فإنه يعبر في نفس الوقت عن مرحلة مشتركة مر بها التصوف الفلسفي بجميع مدارسه، فقد بدأت جميع أطياف العرفان الصوفي عامة بكشوفات ومواجيد متفرقة، ثم تحولت فيما بعد إلى فلسفات قائمة على سوقها وتبلورت في مدارس متمايزة بمناهجها، ويجب الاحتراز أخيرا إلى أن المنفي هنا إقامة مذهب متكامل في الفلسفة نظرية، أما وجود منظومات سلوكية ونظريات تربوية عملية فما أكثرها عند رجال هذا الاتجاه، لكن ليس هذا هو المقصود بالمعرفة الصوفية هنا.

المطلب الثاني: المدرسة الأكبرية و اتجاه الوجدان الخالص

تنتسب هذه المدرسة إلى محيي الدين ابن عربي(ت638هـ) الذي صبغ اسمه ولا يزال إلى الآن هذا العلم بآرائه وابتكاراته، وكان مركز نتاجه مبنيا على الشهود والوجدان، يقول يد الله يزدان: "كان –يعني ابن عربي- مثارا للعجب لدى أهل الفن لما كان يملكه من استعداد عميق للشهود الباطني من عهد طفولته، فالشهود الأصيل والمقامات العرفانية الخاصة والقدرة العجيبة التي كان يمتلكها في التعبير عنها وتفسيرها جعلت منه شخصية لا مثيل لها إلى الآن في تاريخ العرفان الإسلامي".[10]

ينص ابن عربي على أن مستمده الأساسي بل الوحيد في مؤلفاته المحورية هو الكشف والوجدان، فهو يصرح في أول الفتوحات المكية أنه أخذ كل ما سطره فيه بالمكاشفة مع

[10] المصدر نفسه، ص30.

ما سماه "الفتى الفائت المتكلم الصامت" فتجده يترجم في أوائله: "الباب الأول في معرفة الروح الذي أخذت من تفصيل نشأته ما سطرته في هذا الكتاب وما كان بيني وبينه من الأسرار"، [11] ويذكر في الفصوص أنه تلقاه كما هو من النبي صلى الله عليه وسلم في رؤية كشفية، ونص قائلا: "ما ألقي إلا ما يُلقى علي، ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما أنزل به علي"، [12] والفتوح والفصوص أهم كتبه المعبرة عن عرفانه.

أما إذا نظرت إلى مضامينه ومقررات عرفانه سواء في الفصوص أو الفتوح، فستجد أن أغلبها بعيد كل البعد عن طبيعة المباحث الفلسفية، فالأغلب على منظومته معان لا تفهم في النظر العادي، فهو يفصل مثلا بإسهاب مطنب في طبائع الحروف وعوالمها[13] ويسترسل طوال أبواب ممتدة في منازل الأقطاب وسر سلمان،[14] إلى غيرها.

وكما كان لمذهب ابن عربي في التصوف الفلسفي محور في مصادر المعرفة يتمثل في الكشف والشهود كان له أيضا محور في المضامين يتمثل في نظرية وحدة الوجود،[15] هذه النظرية التي نمت وترعرعت في ما بعد حتى أمست المحور الأكبر في التصوف الفلسفي في ما بعد. يقول يزدان: "تُشكِّل مسألة وحدة الوجود مسألة أساسا بِنْيَوِيّا لها تأثيرها الواسع على نظام الوجود العرفاني، وتضفي على كافة مباحث ما بعد الطبيعة بعدا جديدا"،[16]

ولم تزل تصدر من أساطين هذه المدرسة عبارات في ذم العقل وبيان قصوره، وهذا متواتر عندهم متظافر في مؤلفاتهم ومراسلاتهم ومجادلاتهم لأساطين العقلانيين، ابتداء

[11] ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت، د. ط. ت. 69/1.

[12] ابن عربي الحاتمي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط. ص18.

[13] ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، 89/1.

[14] المصدر نفسه، 241/1.

[15] يد الله يزدان، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ص30.

[16] المصدر نفسه، ص137.

من مذاكرة أبي سعيد بن أبي الخير(ت440هـ) مع ابن سينا،[17] إلى مراسلات ابن عربي مع الفخر الرازي، ومراسلات صدر الدين القونوي مع نصير الدين الطوسي وقد طبعت في سفر خاص.[18] بل إن صدر الدين القونوي (ت673هـ) من أكبر تلامذة ابن عربي وأركان مدرسته ألف رسالة سماها "المفصحة" أورد فيها أحد عشر إشكالا على العقل. وسواء كان قصدهم من هذه العبارات في ذم العقل انتقاد العقل النظري من أصله كما هو ظاهر إطلاقهم أو انتقاد شكل خاص من أشكال العقلانية، فإن هذا ينم على كل حال عن موقفهم الراسخ من البحث النظري، ويؤكد أن الفلسفة الأكبرية تصوف وجداني نهض منحصرا في الوجدانيات، ونشأت بعيدة إذا لم تقل منابذة للعقل. وقد بقيت كذلك ولم تصطبغ بمناهج البحث النظري إلا بعد ذلك مع المتأخرين من رجال هذه المدرسة، وكان رائدهم في ذلك أبو حامد محمد تركة في كتابه "قواعد التوحيد" وحفيده صائن الدين تركة في شرحه عليه، حيث جمعا بين مقولات ابن عربي وبين أسلوب ومصطلحات الفلسفة المشائية، وقدما محاولة ناجعة للتوحيد بين المشائية والعرفان الصوفي الأكبري.[19] يقول صائن الدين تركة (ت836هـ) عن منهج جده في كتابه "قواعد التوحيد": "سوق الكلام في هذه الرسالة إنما هو على مساق أهل الاستدلال".[20]

[17] مصطفى الطباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم البوشي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1990م، ص71

[18] صدر عن مؤسسة ابن عربي للبحوث والنشر برعاية وإشراف أيمن حمدي، بعنوان "رسائل صدر الدين القنوي وأجوبة نصير الدين الطوسي".

[19] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص44.

[20] صائن الدين تركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تحقيق حسن زاده آملي، مركز بخش، قم، د. ط. ت، ص12.

المطلب الثالث: مدرسة الإشراق ومعالمها في الجمع بين البحث العقلي والشهود القلبي

لعل أول علَم اجتهد في الجمع بين مقتضى البرهان ومقتضى الوجدان وقدم مذهبا صوفيا فلسفيا متكاملا بالاستناد إليهما هو شهاب الدين السهروردي (ت589هـ) صاحب "حكمة الإشراق". لقد قدم السهروردي مذهبا صوفيا فلسفيا قائما بنفسه يمتاز في منهجه المعرفي بالجمع بين ما يسميه بـ: الذكر ويدخل فيه كل ما يتصل بالمجاهدة والتعبد وتصفية الروح، والفكر ويدخل فيه كل ما يتصل بمناهج الاستدلال النظري، فما هي أهم معالم كل منهما عند السهروردي؟

يتجلى حضور الوجدان والشهود في فلسفة الإشراق ما يلي:

المعلم الأول: على مستوى المنهج يصرح السهروردي أن الفكر في مذهبه يأتي بعد الذكر، [21] ويجعل الرياضة الصوفية شرطا أساسيا لقراءة كتابه، فيوصي قارئ كتابه "حكمة الإشراق" أن يرتاض قبل الشروع فيه أربعين يوما تاركا للحوم الحيوانات مقلا للطعام منقطعا إلى تأمل نور الله عز وجل.[22] وذلك لأن كتابه يتضمن مبان وجدانية لا يدركها إلا من استشرف لها.

المعلم الثاني: على مستوى المضمون يعتمد السهروردي في مباني الميتافيزيقا أي بحث الأمور الكلية للوجود من وجهة نظره، مفاهيم خاصة لم تؤلف في الفلسفة النظرية، فتجده مثلا يبني ميتافيزيقاه على ثنائية النور والظلمة إلى جانب ثنائية الوجود

[21] غلام حسين الإبراهيمي، دار إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، ص12.

[22] شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، تحقيق إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010م. ص142.

والعدم،[23] وتجد ضمن موضوعاته الأساسية تقسيم البرازخ وهيئاتها،[24] وهذه بالأصالة موضوعات أو رمزيات شهودية، وليست من صميم الفلسفة النظرية.

المعلم الثالث: على مستوى المصادر الفكرية ولى السهروردي وجهه إلى الحكمة الشرقية القديمة، والتي كثيرا ما يسميها بالخميرة الأزلية، ويعني بها حكمة قدماء صوفية ومفكري فارس واليونان،[25] وقد عدد منهم أفلاطون وهوميروس وأنباذقليس وفيتاغورس، ومن حكماء فارس جامسف وفرشاوشير وبزرجمهر،[26] وفصل تسلسل هذه الحكمة إلى متلقيها في صوفية الإسلام، وحسب تأريخه فإن خميرة الفيثاغوريين انتقلت إلى ذي النون، وخميرة حكماء فارس انتقلت إلى أبي يزيد البسطامي.[27] ويركز السهروردي من هؤلاء الحكماء على ثلاثة يعتبرهم الأئمة الكبار، وهم هرمس الذي يعتقد كثيرون أنه هو النبي إدريس عليه السلام، ولا يخفى على الباحثين طبيعة الفكر الهرمسي بما يرتكز عليه من تصوف ورمزية. والثاني: زرادشت. والثالث: وهو أفلاطون،[28] ويعتبره السهروردي آخر فيلسوف يوناني تحدث عن النور كما ينبغي،[29] قال في مقدمة الحكمة المشرقية: "وما ذكرته من علم الأنوار وجميع ما يبتني عليه وغيره يساعدني عليه كل من سلك سبيل الله عز وجل، وهو ذوق إمام الحكمة ورئيسها صاحب الأيد والنور، وكذا من قبله والد الحكماء هرمس، إلى زمانه من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة". [30] ولم

[23] المصدر نفسه، ص68. غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود، ص16.
[24] السهروردي، حكمة الإشراق، ص112.
[25] غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود، ص9.
[26] السهروردي، حكمة الإشراق، ص2.
[27] غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود، ص9.
[28] المصدر نفسه، ص17.
[29] المصدر نفسه، ص9.
[30] السهروردي، حكمة الإشراق، ص2.

يقتصر في اتصاله بهم على مدارسة كتبهم وما تنوقل من كلماتهم، بل إنه يتصل بهم عبر الوجد والكشف أيضا، ومن أشهر مواقفه تداولا بين الباحثين ما ذكره في كتاب "التلويحات"، أنه قد التقى أرسطو في عالم الملكوت، وسأله عن بعض الإشكالات، ثم نص السهروردي على أن الشبح الذي حدثه وإن كان لأرسطو إلا أنه لم يتحدث عن نفسه بل كان يحدثه على لسان أفلاطون. [31]

وقد سمى السهروردي فلسفته لأجل هذه المنازع بـ'الحكمة المشرقية' أو حكمة الإشراق، أو الحكمة الشرقية، ملاحظة لهؤلاء الآباء وإلفاتا من جهة أخرى إلى محورية الشهود في أدواتها المعرفية، ومحورية النور في أحكامها الميتافيزيقية، هذه هي الأقطاب الكبرى لفلسفة الإشراق: الشهود طريقا، والنور موضوعا، وحكماء المشرق من قدماء فارس واليونان مصدرا، هذه هي معالم الارتكاز الوجداني في فلسفة الإشراق، فلنعرج الآن على أهم معالم الجانب الفكري منها، حي أن له حضورا قويا أيضا في فلسفة الإشراق، وله عدة مظاهر أهمها اثنان:

المظهر الأول: طرحه فلسفة الإشراق بديلا عن الفلسفة المشائية وإمعانه في انتقاد مقولاتها، حتى إنه خصص مقالة خاصة من منطق الإشراق 'في المغالطات وبعض الحكومات بين أحرف إشراقية وبين بعض أحرف المشائيين'[32] وقد تراوح نقده للفلسفة المشائية بين مستويين: المستوى الأول: نقد بعض مقولاتها بتخطيئها أحيانا وبيان أنها تحتوي على تكلف وتطويل لا داعي إليه أحيانا أخرى، وهذا حال كثير من الانتقادات الجزئية التي ضمنها في الفصل السابق. المستوى الثاني: انتقاد الفلسفة المشائية بالنظر

[31] (مقدمة إنعام حيدورة)، السهروردي، حكمة الإشراق، ص5. غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود، ص17-18، نقلا عن التلويحات.

[32] السهروردي، حكمة الإشراق، ص29.

إلى مستوى معرفي أعلى، وهو مستوى الإشراق الذي يجمع بين البحث والتأله، ولا يمانع السهروردي في هذا المستوى من التسليم بصحة الفلسفة المشائية ومتانة بنائها على العموم، ولكنه يراها قاصرة وغير كاملة بالنظر لما هو أسمى. يقول في مقدمة "حكمة الإشراق": "من أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائيين فإنها حسنة للبحث وحده محكمة، وليس لنا معه كلامٌ ومباحثةٌ في القواعد الإشراقية، بل الإشراقيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورانية".[33]

المظهر الثاني: صياغة منطق خاص به يخالف كثيرا من شكليات المنطق المشائي، وانفرد فيه بمقولات وقواعد كثيرة سبق في بعضها المناطقة المعاصرين، كقوله مثلا برد جميع أنواع القضايا إلى الموجبة الضرورية، فقد ترجم قائلا: 'حكمة إشراقية في بيان رد القضايا كلها إلى الموجبة الضرورية'.[34]

وقد استعرض السهروردي هذا المنطق في أكثر من موضع من كتبه، فعقد فصلا مركزا في الحكمة الشرقية يصح اعتباره متنا محررا فيه،[35] وبسطه أكثر فأفرد له قسما خاصا من التلويحات أفرد بالطبع،[36] ومن الدراسات الممتازة عن هذا المنطق كتاب "المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي" لمحمود محمد علي،[37] ودراسة علي سامي النشار في فصل خاص به ضمن كتابه "مناهج البحث عند مفكري الإسلام" جعل عنوانه: 'موقف الإشراقيين من طرق البحث النظري'.[38] والذي يعنينا هنا أن السهروردي اتخذ

[33] المصدر نفسه، ص3.

[34] المصدر نفسه، ص29.

[35] المصدر نفسه، ص5-29.

[36] السهروردي، منطق التلويحات، تحقيق علي أكبر فياض، جامعة طهران، د. ط. ت.

[37] محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مطبعة مصر العربية، القاهرة، ط1، د. ت.

[38] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط2، 2012م. ص239.

مذهبا منطقيا خاصا لمذهبه الصوفي الفلسفي، مما يؤكد قيمة البحث النظري عنده، وأنه أراد لمذهبه أن يكون فلسفة صوفية وتصوفا فلسفيا في الوقت نفسه.

وقبل الانتهاء من تناول معالم التصوف الفلسفي عند السهروردي، بقي هنا سؤال أخير يتعلق بموازنته بين الوجدان والبرهان: إلى أي مدى بلغ التلاحم بين العقل والوجدان عند السهروردي؟ وأيهما صاحب الكلمة الراجحة في مذهبه؟

يمكن تلمس الجواب عن هذا السؤال في تقسيم السهروردي للمفكرين باعتبار جمعهم بين العقل والوجدان وترتيبه بينهم في الفضيلة والمنزلة، يقول في مقدمة "حكمة الإشراق": "فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرئاسة وهو خليفة الله، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله المتوسط في البحث، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث، ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله أبدا، ولا رياسة في الأرض للباحث المتوغل في البحث الذي لم يتوغل في التأله، فإن المتوغل في التأله لا يخلو منه العالم وهو أحق من الباحث فحسب".[39]

يمكن أن تلمس بوضوح من هذا النص كيف أن السهروردي يرجح الوجدان على الفكر المجرد، حتى إنه يقدم المتوغل في التأله عديم البحث على المتوسط فيهما معا، فمن ثم يصح القول بأنه صوفي أولا، ثم فيلسوف ثانيا. ثم قال يبين موقع فلسفته من هذه المراتب، ويوضح المخاطبين المقصودين بكتابه "حكمة الإشراق": "وكتابنا هذا لطالبي التأله والبحث وليس للباحث الذي لم يتأله أو لم يطلب التأله فيه نصيب، ولا نباحث في هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتأله أو الطالب للتأله، وأقل درجات القارئ لهذا

[39] السهروردي، حكمة الإشراق، ص3.

الكتاب أن يكون قد ورد عليه البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع به أصلا".[40]

لنضع سطرا على قوله: "رموزه" "لا ينتفع به أصلا" فإنه يشير إلى أن صاحب الكلمة الأخيرة في كتابه هذا هو الذوق لا العقل.

المطلب الرابع: مدرسة الحكمة المتعالية ومعالمها في الجمع بين البحث العقلي والشهود القلبي

لقد سار مؤسس هذه المدرسة صدر الدين الشيرازي أو كما يلقبه أبناء مدرسته "صدر المتألهين" على نمط السهروردي فبنى مذهبا صوفيا فلسفيا يجمع بين الوجدان والعقل، فلم يرتض الاقتصار على طريق الوجدان كما فعلت مدرسة ابن عربي، ولم يقنع بطريق العقل والنظر فقط كما فعل المتكلمون والمتفلسفون، ومن ثم نجده ينعى طريق العقل والنظر المحض كما ينعى طريق التقليد والاتباع. يقول في مقدمات كتابه "الحكمة المتعالية": "ليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد به الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقفا، فإن المشغوف بالتقليد والجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين... ولا هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحرير المرام كما هو عادة المتكلم، وليس أيضا هو مجرد البحث كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر، فإن جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور".[41]

[40] المصدر نفسه.

[41] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، د. ت. 1/37.

ثم أردف بعدها يبين الطريقة المرضية والمنهج السوي فقال: "بل ذلك -يعني معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة- نوع يقين هو ثمرة نور يقذفه الله في القلب المؤمن، بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة... وإني لأستغفر الله كثيرا مما ضيعت شطرا من عمري في تتبع آراء الفلاسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جربزاتهم في القول وتفننهم في البحث، حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأييد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم".[42]

فما هو موقع ملا صدرا بين الوجدان والبرهان؟ وما هي أهم معالم الجمع بين البحث النظري والكشف الوجداني عند ملا صدرا وطريقته في الموازنة بينهما؟ فلنبدأ أولا بمعالم المنهج العقلي أولا ثم نخلص إلى المعالم الوجدانية بعد ذلك. إن أهم معالم المنهج العقلي عند ملا صدرا هي كما يلي:

المعلم الأول: على مستوى المصادر قد تبين بالاستقراء عند الباحثين اقتباس ملا صدرا كثيرا من معاقد مذهبه من مقولات أساطين الفلسفة النظرية ابتداء من أفلاطون وأرسطو وانتهاء إلى الفارابي وابن سينا والرازي والطوسي إلى جانب آراء أساطين المتصوفة كابن عربي والسهروردي، مما يعني أن اجتهاده وإنشاءه فكري ودراسة نظرية تقوم على الاقتباس من السابقين على طريقة البحث النظري قبل أن تكون ترجيحا وتذوقا بالشهود القلبي، يقول هاشم أبو الحسن: "يصنف بعض الباحثين فلسفة الشيرازي بأنها جماع أو مزيج من عدة مصادر مختلفة، يجتمع فيه الفكر الفلسفي اليوناني متمثلا بشكل خاص في فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو، إلى جانب ما استمده من فلاسفة الإسلام وعلى

[42] المصدر نفسه، 1/37-38.

رأسهم ابن سينا والفارابي، وما استفاده من الصوفي الكبير محيي الدين ابن عربي وشيخ الإشراق شهاب الدين السهروردي".[43] وبهذا فارق صدرا السهروردي الذي استقى أكثر مذهبه من أصحاب الأذواق فقط وكان أكثر اندماجا مع الفكر النظري في مصادره.

المعلم الثاني: على مستوى المضمون جاءت مفاهيمه الأساسية من جنس الفلسفة النظرية، فهو يتحدث في كتابه الأساسي "الحكمة المتعالية" عن ذات المضامين والمفاهيم المعروفة في الفلسفة النظرية.

المعلم الثالث: على مستوى المنهج والأسلوب صاغ ملا صدرا كل مقولاته بلغة فلسفية واستدل عليها بالبرهان النظري، حتى أكثر تلك المقولات إيغالا في الوجدان وعلى رأسها قاعدة وحدة الوجود أصبحت مع الشيرازي نظرية فلسفية ثابتة بالنظر العقلي، يستطيع المفكر أن يفهمها ويقف على أدلتها نظريا وإن لم يكن له موطئ قدم ولا قيد شبر في التأله والتعبد. وهذه النقطة بالضبط هي السر الأكبر في تميز ملا صدرا، يقول يد الله يزدان: "تمكن ملا صدرا من الوصول بالجهود التي بذلها العرفاء والفلاسفة في العمل على التوفيق فكرا ولغة بين الفلسفة والعرفان إلى أوج غايتها وكمالها النهائي، ولم يسمح للجهود التي بذلها شيخ الإشراق أن تذهب سدى، ولم يقتصر جهده على التوحيد بين الفلسفة والعرفان في المنهج بل وسع ذلك ليشمل المضمون أيضا ما أدى إلى أن يصبح معترفا به في الفلسفة، وقدم استدلالا فلسفيا لإثبات ذلك".[44]

وقد استعان ملا صدرا في مشروعه هذا بتأسيس عدة نظريات ومبادئ جعلها أساسا لمنظومته الفلسفية الصوفية وأرضية يفلسف من خلالها المقولات الصوفية، وأهمها

[43] هاشم أبو الحسن، الإنسان عند صدر الدين الشيرازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م. ص37.

[44] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص55.

وأقواها إطلاقا: نظريته في أصالة الوجود واعتبارية الماهية،[45] وبهذه المبادئ استطاع ملا صدرا أن يثبت عامة المقولات الذوقية بصيغة فلسفية وأثبتها بالبرهان قبل الوجدان.

ولأجل هذا التوحيد التام بين العرفان والبرهان انفرد ملا صدرا وأعلام مدرسته بلقب خاص يجمع بين الإشارة إلى التصوف والإشارة إلى الفلسفة، فلم يرتضوا لأنفسهم اسم الصوفي ولا اسم الفيلسوف، وآثروا عليهما لقب "الحكيم الإلهي"؛ الحكيم إشارة إلى شق الفلسفة والبحث النظري، والإلهي إشارة إلى جانب المجاهدة والتأله والعرفان. يقول محمد مهدي المومن في تلخيصه لمناهج البحث في الفلسفة الإلهية: "إن الفيلسوف يعالج هذه المسائل الكلية العامة والجزئية الخاصة بالعقل والبرهان المحضين إن كان مشائيا بحتا، ويجيب عن كل ذلك بطريقة علم اليقين كما يعالجها بالكشف والمعاينة إن كان إشراقيا... ثم إنه يعالجها بمزيج من علم اليقين وعين اليقين إن كان حكيما إلهيا، والأولى طريقة أرسطو ومن تبعه، والثانية طريقة أفلاطون وأتباعه، وأما الثالثة فهي طريقة صدر المتألهين وأتباعه".[46] ويؤكد هذه الزعامة أن مؤرخي مناهج البحث لا يذكرون هذا الجمع قبل صدر الدين الشيرازي، وكانوا يصنفون منهج الإشراق على خصوصيته في منهج الوجدان فقط إلى جانب المنهج الصوفي العام.[47]

هذه ثلاثة معالم في عقلانية صدر الدين الشيرازي، وكلها يؤكد انحياز مدرسة الحكمة المتعالية إلى البرهان وقوة ميلها إلى البحث النظري، مما يدعو إلى التساؤل: ما هو حق الذوق في هذه الفلسفة؟ وأين تتجلى معالمه في فكر ملا صدرا؟ بالجواب عن هذا السؤال

---

[45] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 63/1. محمد مهدي المومن، شرح بداية الحكمة، منشورات ذوي القربى، قم، ط1، 1422هـ، 33/1. هاشم أبو الحسن، الإنسان عند صدر الدين الشيرازي، ص92. يد الله يزدان، العرفان النظري، ص138.

[46] محمد مهدي المومن، شرح بداية الحكمة، 10/1.

[47] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص242-243.

سيتحدد مدى انتماء ملا صدرا إلى التصوف، ونتأكد هل تحقق ملا صدرا بالجمع بين البرهان والوجدان فعلا أم أنه محض فيلسوف نظري كغيره؟

الحق أن الذوق والوجدان حاضر بقوة في فلسفة ملا صدرا، ويتجلى ذلك في عدة معالم توضح مدخلية الوجدان في فلسفة الحكمة المتعالية.

المعلم الأول: لقد عَرف ملا صدرا فلسفته على أنها نتيجة رياضة وتأله ووجدان، فوصف في أول كتابه أن تعرفه إلى فلسفته وإن كان في أول أمره بالبحث والنظر، فإنه إنما وصل إلى مرحلة الحسم ومنتهى الاستبانة عن طريق المجاهدة والتربية والرياضة، ومن عباراته هنا: "توجهت توجها غريزيا نحو مسبب الأسباب وتضرعت تضرعا جبليا إلى مسهل الأمور الصعاب، فلما بقيت على هذا الحال... اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالا نوريا، والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهابا قويا، ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأَحدية وتداركتها الألطاف الإلهية، فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلا الآن، وانكشفت لي أمور لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان، بل كل ما عملته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان".[48] وفي موضع آخر يوجه قارئ كتابه إلى التزكية قبل النظر فيقول: "ابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتزكية نفسك عن هواها"،[49] هذا زيادة على ما تقدم من نصوصه في ذم النظر المجرد واستغفاره وتندمه على ما ضاع من عمره فيه، فملا صدرا يقدم نفسه بأنه من أصحاب الرياضة والأذواق ويخاطب بفلسفته أهل الرياضة والتزكية، وهذا يوجب علينا أن نتلقاه كما قدم نفسه.

[48] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 34/1.

[49] المصدر نفسه، 38/1.

المعلم الثاني: استفادته من عنصر الوجدان على عدة أبعاد، أولا: ارتقاء معارفه التي سبق وحصلها بالبرهان إلى درجة العيان، وتحويله العلم النظري إلى علم حضوري، وهذا ما يصرح به في قوله: "كل ما علمته بالبرهان عاينته مع الزوائد بالشهود والعيان".[50] ثانيا: معرفة تفاصيل زائدة لا يلحقها البرهان المجرد، وذلك كحيثيات التشخص أو الوقوف على بعض تفاصيل عوالم الغيب التي يثبتها العقل جملة ولكنه يقصر في حديثه عنها عند نطاق ضيق حسب ما تنتجه له الضرورة العقلية، فيتدخل الوجدان ويفيده تفاصيل أخرى، وقد عبر عن هذا في قوله: "وانكشفت لي أمور لم تكن منكشفة هذا الانكشاف".[51] ثالثا: الاسترشاد الأولي حيث يتخذ انطباعات الوجدان افتراضات أولية يمحصها ويجرب الاستدلال عليها بالبرهان، ومن طالع ملا صدرا يجد أنه يسترشد بالمعارف الوجدانية في كثير من مطالبه سواء في ذلك وجدانياته هو أم وجدانيات غيره، بل قد يسترشد أحيانا برأي فلسفي يفترض صحته اعتبارا لمن تبناه من الكبار وإن كان ظاهر هذا القول باطلا أو مشكلا التمس وجها خفيا في تأوله، ومن أمثلة ذلك: تصرفه في معالجة إشكالية اتحاد النفس بالعقل الفعال عند الإدراك، وهي من أكثر الإشكاليات التي شغلت رجال المذهب العقلي غير قليل وأشهر آرائهم في تفسير التجريد، وعبارته في ذلك: "هذا المذهب كالذي قبله لما كان منسوبا إلى العلماء الفضلاء المتقدمين في الحكمة والتعليم، لا بد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بأس شديد، وتفحص بالغ مع تصفية للذهن وتهذيب للخاطر، وتضرع إلى الله تعالى وسؤال التوفيق والعون منه".[52] انظر إليه لما كان رأيا تبناه الكبار سواء من أهل الوجدان أو النظر

[50] المصدر نفسه، 34/1.

[51] المصدر نفسه.

[52] المصدر نفسه، 266/3.

استبعد أن يجازفوا بدعوة عريضة مثل هذه دون برهان ولا وجدان، ثم اجتهد يبحث عن محمل صحيح لهذا القول فالتجأ إلى الوجدان يلتمس الفتح من الله.

المعلم الثالث: اهتمامه في قراءاته واستعانته في بناء فلسفته بآراء أهل الذوق والمقولات الصوفية، ومن هذا كان ضمن أكبر مستمدات فكره كما سلف شيخ الإشراق وابن عربي، فهو يأخذ منهم ويتوسط بينهم وبين غيرهم، ويوافق ويخالف كما يقتضيه كشفه ونظره ويرجح بأقوالهم وكشوفهم، لاسيما في الأبواب السمعية كتفاصيل المعاد وأمور الآخرة. انظر في ذلك على سبيل المثال تفصيله لأنواع البرزخ وترجيحه هناك بكشوف ابن عربي وتلقيبه بقدوة المكاشفين،[53] وحديثه عن الطائر الروحاني المسمى بالعنقاء بالأوصاف العجيبة التي نسبها إليه، وقوله عنه: "العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده"،[54] وأمثلة هذا كثيرة مستفيضة لاسيما في الباب التاسع والعاشر والحادي عشر من كتابه الحكمة المتعالية، [55] فما أكثر ما تجده يترجم مثلا بعناوين ذوقية مثل: "قاعدة إشراقية"[56] "برهان عرشي"[57] "رجم شيطان"[58] "نقاوة عرشية" [59] وأمثلة ذلك متواردة متكاثرة على طول كتابه وعرضه، هذا إضافة إلى مقولة وحدة الوجود التي جعلها من قواعده الكبرى. وهذا على عكس أصحاب النظر الصرف فهم لا يهتمون كثيرا بآراء المتصوفة وأهل الأذواق، بهذا نكون قد حصرنا موارد المعرفة

[53] المصدر نفسه، 41/9.
[54] المصدر نفسه، 125/9.
[55] المصدر نفسه، 69/9-336.
[56] المصدر نفسه، 183/1.
[57] المصدر نفسه، 149/1.
[58] المصدر نفسه، 146/1.
[59] المصدر نفسه، 257/1.

الصوفية واطلعنا على اتجاهاتها، وبهذا نصل إلى الشق الثاني من إشكالية هذه المقالة: ما هي قيمة العقل والعقلانية حسب المعرفة الصوفية؟

المبحث الثاني: موقف مدارس الفكر الصوفي من العقل والعقلانية

لقد اتفق القائلون بالكشف على وجود طور فوق الأحكام العقلية بمعنى أنه مجال لا تطاله المعرفة العقلية، لكن السؤال المطروح كيف تتأثث موجودات ومعارف هذا الطور في نظر شتى منظومات المعرفة الصوفية؟ هل تجري على مبادئ العقل والوجود الضرورية البدهية التي تؤطر هذا العالم أم أنها عصية عنها ولا يستبعد أن تخرقها؟ وعلى رأس هذه المعارف وأخصها تعبيرا عن الموقف من العقل قضية وحدة الوجود، ومن ثم لا بد من التأكد من موقف كل مدرسة في قضية وحدة الوجود هل تقول بها أم لا؟ وإذا كانت تأخذ بها كيف توفق بينها وبين العقل؟

المطلب الأول: موقع مدرسة العرفان العام من العقل والعقلانية

ليس هناك أولى من الإمام الغزالي الذي يستحق أن يعتبر ناطقا عن مذهب أصحاب العرفان العام من العقل ومحررا لنظرتهم حوله، لاسيما وهو أحد الرواد في جمع علوم القوم وتفصيل آدابهم، زيادة على امتيازه بتحققه من علوم الشريعة وعلوم الكشف جميعا، وتبرزه في البحث النظري الكلامي والفلسفي إلى جانب تبرزه في العرفان والمشاهدات الصوفية، فما هي خلاصة آراء الغزالي في الموازنة بين العقل والكشف؟ وما هي عصارة تقويمه للمعرفة العقلية في طور الكشف؟

يؤكد الغزالي مبدأ كبيرا عاما يضبط كل المشاهدات والكشوف الصوفية، وهو أنه لا يمكن أن يتناقض شيء من الكشوف الصادقة أو المشاهدات المتحققة مع مبادئ العقل،

قال في "المقصد الأسنى": "إن قلت: كلمات الصوفية بناء على مشاهدات انفتحت لهم في طور الولاية والعقل يقصر عن درك ذلك، وما ذكرتموه تصرف ببضاعة العقل؟ فاعلم أنه لا يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر ما يقصر العقل عنه بمعنى أنه لا يدركه بمجرد العقل".[60] وفي مواضع أخرى نجده يعتمد على قاعدة اجتماع النقيضين في توجيه مشكلات عبارات العارفين، ومن أمثلة هذا في كلامه: "لو قال القائل: لا أعرف الله كان صادقا. ولو قال: أعرف الله كان صادقا. ومعلوم أن النفي والإثبات لا يصدقان معا بل يتقاسمان الصدق والكذب، فإن صدق النفي كذب الإثبات وبالعكس، لكن إذا اختلف وجه الكلام تصور الصدق في القسمين".[61] ثم استرسل بعدها يوجه العبارتين ولا يعنينا هنا طريقة توجيهه ولا تنويهه بمبدأ التناقض فهو معنى معروف عن الغزالي في سائر مؤلفاته في المعقولات، بل محل الشاهد في كلامه هو طرده هذا القانون وتطبيقه لهذا المبدأ في نطاق الكشف، والأهم اعتباره الاستناد إلى المبادئ العقلية منهجا في فهم عبارات العارفين وحل إشكالاتها والتوفيق بينها، فهو بهذا يصر ضمنيا على أنه لا يتصور في حق العارف الكامل أن يعارض كشفه صريح العقل.

وفي آخر كتاب العلم من الإحياء تجد الغزالي ينص على تأويل ما ورد عن أرباب العرفان من عبارات في تسخيفهم للعقل أو مناقضتهم له، فاعتذر لهم بأنهم إنما يقصدون بذلك ما يسميه خصومهم عقلا لا العقل في حد ذاته، وعبارته في ذلك: "فإن قلت ما بال أقوام من المتصوفة يذمون العقل والمعقول، فاعلم أن السبب فيه أن الناس نقلوا اسم العقل والمعقول إلى المجادلة والمناظرة بالمناقضات والإلزامات وهو صنعة الكلام، فلم يقدروا

[60] أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م، ص156.

[61] المصدر نفسه، ص49-50.

على أن يقرروا عندهم أنهم أخطأوا في التسمية، إذ كان لا ينمحي عن قلوبهم بعد تداول الألسنة ورسوخه في القلوب، فذموا العقل والمعقول وهو المسمى به عندهم".[62] هذا هو تحليل الغزالي لعبارات الصوفية المنابذة للعقل، وسنرى أن هذا التأويل سيتكرر كثيرا فيما بعد، ويصبح جوابا رسميا يتردد على ألسنة كثير من عقلاني العرفاء.

أما إذا جئنا إلى الغزالي ونظرية وحدة الوجود فلن نجد نظرية مفصلة يتبناها الغزالي تحت هذا العنوان، وفي نفس الوقت سنجد عبارات كثيرة تقترب من مؤداها مما قد يجعل الكثيرين يحملون كلام الغزالي على وحدة الوجود، ومن هنا يمكن الجزم بوجود هذه النزعة التوحيدية عند الإمام الغزالي كغيره من أرباب التصوف العملي وأرباب الشهودات المتفرقة. فما هو تقرير هذا النزوع التوحيدي عند الإمام الغزالي؟ وهل يشكل أي مشكلة على مبادئ العقل؟

لقد ردَّ الغزالي، شأنه في ذلك شأن غالب أصحاب التصوف العملي، ما قد يُشعر به كلامهم من نزعةٍ وحدوية إلى وحدة الشهود. فهم يؤمنون بوجود تعدد حقيقي في الوجود، وأن في صميم الوجود ماهياتٍ متعينة ومتشخصة ومتعددة في الخارج، لها تعين حقيقي تام. غير أن العارف، إذا بلغ مرتبةً عاليةً من استحضار الله تعالى ومشاهدة تجلياته، يذهل عن الأكوان حتى لكأنها غير موجودة. ومن هنا سُمِّي هذا المقام بوحدة الشهود، وهي مغايرة تمامًا لوحدة الوجود، وإن تقاربت الألفاظ المعبِّرة عنهما. وبسبب هذا التقارب اللفظي، يرى منكرو وحدة الوجود أن جميع عبارات الصوفية المتقدمين ينبغي حملها على وحدة الشهود، في حين يذهب المثبتون لوحدة الوجود إلى أن تلك العبارات تمثل إرهاصًا ومقدمةً لظهور نظرية وحدة الوجود. وقد قرر غير واحد من الباحثين: "أن وحدة الوجود

[62] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق علي محمد مصطفى، دار الفيحاء، دمشق، ط1، 2010م، 318/1.

إنما ظهرت مع ابن عربي، وكل العبارات التي سبقته فإنها ترجع إلى وحدة الشهود لا وحدة الوجود".[63]

وقد نص الإمام الغزالي بوضوح على هذا التقرير فأكد أن هذه النزعة الواحدية راجعة عند الصوفية إلى تجليات مقام الفناء والمحو، وليست اعتقادا بوحدة حقيقية في الوجود الخارجي، يقول في معرض حديثه عن أحوال السماع الصوفي: "... عن مثل هذه الحالة الصوفية تعبر الصوفية بأنه قد فنى عن نفسه، ومهما فني عن نفسه فهو عن غيره أفنى فكأنه قد فني عن كل شيء إلا عن الواحد المشهود، ... وهذا مقام من مقامات علوم المكاشفة منه ينشأ خيال من ادعى الحلول والاتحاد".[64] لقد رد الغزالي هذا المقام إلى ظاهر الإدراك ونعى على من رده إلى الواقع، وإنما اقتصر في آخر كلامه على إبطال أوهام الحلول والاتحاد لأن القول بوحدة الوجود لم يكن قد تبلور بعد.

هذا هو الموقف العام لعامة الصوفية أصحاب المشاهدات والكشوفات المتفرقة، وعليه ينبغي أن تحمل عباراتهم إلا من صرح منهم بتبني وحدة الوجود ممن تأثر بمدرسة ابن عربي فيما بعد، وقد اشتهر هذا التقرير بينهم قبل الغزالي وبعده، فمن عبارات السابقين قول صاحب الرسالة في تفسير الجمع والفرق: "التفرقة شهود الأغيار لله عز وجل والجمع شهود الأغيار بالله، وجمع الجمع الاستهلاك بالكلية وفناء الإحساس بما سوى الله عزوجل عند غلبات الحقيقة"[65] محل الشاهد في كلامه أنه فسر رؤية لله تعالى وحده بغياب الإحساس لا بوحدتها في نفس الأمر. وقال في شرحه للفناء والبقاء: "من استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا ولا رسما ولا طللا

[63] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص30.

[64] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، 3/305-307.

[65] عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، ص66.

فقد فني عن الخلق وبقي بالحق".[66] الأمر إذن راجع إلى غلبة سلطان الحقيقة الإلهية إلى درجة عدم شهود أي شيء آخر، وعدم الشهود لا يعني عدم الوجود، يقول القشيري مصرحا بهذا الاحتراز: "وإذا قيل: لقد فني الإنسان عن نفسه وعن الخلق، فنفسه موجودة والخلق موجودون ولكن لا علم له بهم ولا به ولا إحساس ولا خبر، فتكون نفسه موجودة والخلق موجودون، ولكنه غافل عن نفسه وعن الخلق أجمعين غير حاس بنفسه وبالخلق، لكمال اشتغاله بما هو أرفع من ذلك".[67]

ومن عبارات المتأخرين قول ابن خلدون ناسبا هذا المعنى إلى المحققين: "إن المحققين من المتصوفة المتأخرين يقولون: "إن المريد عند الكشف ربما يعرض له وهم هذه الوحدة ويسمى ذلك عندهم مقام الجمع، ثم يترقى عنه إلى التمييز بين الموجودات ويعبرون عن ذلك بمقام الفرق وهو مقام العارف المحقق، ولا بد للمريد عندهم من عقبة الجمع وهي عقبة صعبة لأنه يخشى على المريد من وقوفه عندها فتخسر صفقته".[68] من أهم ما يقضيه هذا النص أن مقام الشعور بالوحدة أقل من مرتبة تمييز الموجودات، وهذا على خلاف الرأي السائد من عامة رجال التصوف الفلسفي من أن الشعور بالتوحيد هو الأعلى والأغلى، والخلاف في هذه النقطة معروف مشهور.

خلاصة كل ما تقدم أن اتجاه رجال العرفان العام لا يعارضون العقل والعقلانية، بل إنهم يصرحون باطراد المبادئ العقلية في طور الكشف والولاية كما تطرد في الشاهد، وما ورد عندهم من نزوع توحيدي فهو راجع إلى وحدة الشهود لا وحدة الوجود، ووحدة

[66] المصدر نفسه، ص68.

[67] المصدر نفسه.

[68] عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015م، 1/368.

الشهود لا تعارض العقل أو العقلانية في شيء لأنها راجعة إلى تركيز الإدراك واشتغال الإحساس لا إلى نفي التعدد في الواقع.

المطلب الثاني: مدرسة الإشراق وموقفها من العقل والعقلانية

أما بالنسبة لمدرسة الإشراق والحكمة المتعالية فالأمر فيهما في غاية الوضوح، فقد تقدم أن أساس عرفانهما مبني على الجمع بين العقل والكشف والتوحيد بين البرهان والوجدان، ومن ثم لا يمكن أن يقولا بنقض الكشف للمبادئ العقلية. لكن دعنا مع ذلك نتأكد من احترامهما للمبادئ العقلية وطريقة تعاملهما مع نظرية وحدة الوجود أهم إشكال على العقل في هذا الباب.

وبأقل نظرة في منطق الإشراق تجد أن مبناه على الأوليات والبدهيات العقلية، ولا يختلف عن منطق المشائين إلا في اعتبارات شكلية ثانوية معدودة، فقد عقد الضابط السادس من المقالة الأولى في تقسيم المعارف الإنسانية إلى فطرية أولية ومكتسبة نظرية، وقرر فيه كما يؤكد سائر العقلانيين رجوع جميع الاستدلالات إلى الأوليات.[69] وقرر في الضابط الثالث: أقسام الحكم العقلي كما يقرره سائر العقلانيين.[70] وعقد الضابط الرابع لأحكام التناقض[71] ولم يخالف شيئا من المقررات المشهورة فيه إلا أنه حاول أن يختصر بعض الضوابط الشكلية التي اعتبرها تعقيدا مشائيا دون أن يطال جوهر هذا القانون.[72] وكل هذا يثبت صرامة السهروردي في تأطير جميع معارفه في جميع أطوارها بالمبادئ العقلية.

[69] السهروردي، حكمة الإشراق، ص8.
[70] المصدر نفسه، ص15-16.
[71] المصدر نفسه، ص17-18.
[72] المصدر نفسه، ص18.

المطلب الثالث: مدرسة الحكمة المتعالية وموقفها من العقل والعقلانية

ومثل هذا يلتمس بصيغة أكثر وضوحا وتفصيلا عند ملا صدرا فقد بنى ميتافيزقاه بالكامل على نسق ومسلمات المذهب العقلي كما تعرف عند المشائين والمتكلمين، وفصل أحكام المبادئ العقلية في مواضيعها من أبواب فلسفته. [73]

ونص بعد ذلك على أن الكشف مهما تجرد أو تعمق لا يخرج عن المبادئ العقلية، فهو يؤكد أنه لا شيء من كشوف العارفين يخرج عن مسلمات العقل أو ينقض القضايا العقلية الضرورية، ويتأول بنفس تأويل الغزالي ما ورد في عباراتهم من احتقار للبرهان أو نقض لمبادئ العقل، ومن عباراته في ذلك: "إياك أن تظن بفطنتك البتراء أن مقاصد هؤلاء القوم من كبار العرفاء واصطلاحاتهم وكلماتهم المرموزة خاليةٌ عن البرهان، من قبيل المجازفات التخمينية أو التخيلات الشعرية حاشاهم عن ذلك، وعدم تطبيق كلامهم على القوانين البرهانية الصحيحة والمقدمات الحكمية ناشئ عن قصور الناظرين وقلة شعورهم بها وضعف إحاطتهم بتلك القوانين، وإلا فمرتبة مكاشفتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين... وما وقع في كلام بعض منهم: عن تكذيبهم بالبرهان ... معناه إنَّ تكذيبهم بما سميتَ برهانا، وإلا فالبرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي".[74] ويقول يد الله يزدان: "إنكار العقل والتأكيد على تعارضه مع القلب لم يكن لأجل تأييد التعارض بين ساحتي البرهان والكشف، بل كان سعيا للخروج من قيود وأغلال نظام فلسفي غير فاعل يقف أمام العقل ويحول بينه وبين فهم مراد القلب". [75]

---

[73] انظر أحكام الضرورة العقلية في: صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 103/1-257. ومباحث قانون التناقض والتضاد، 88/2. وتفاصيل قانون العلية في: 211/1.

[74] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 257/2.

[75] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص126.

ولا يكتفي صدرا بهذا التقعيد في خصوص فلسفته وكشوفاته فقط، بل ينافح بأن هذا هو الموقف العام لأئمة المكاشفين فيستبعد أن ينصوا بأي حال على ما يعارض البرهان أو يقتضي رفض العقل، ومن أهم عباراته في هذا قوله في تحرير المراد من عباراتهم في شرح نظرية وحدة الوجود، حيث اعتذر لهم بضيق العبارة في هذا المقام، ونعى على من اعتذر لهم من الصوفية بأن أحكام العقل باطلة في بعض أطوار ما وراء العقل.[76] ثم قرر الاعتذار الصحيح بقوله: "ربما تكون بعض المراتب الكمالية مما تقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوها عن إدراك العقول، لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئا من المطالب الحقة مما يقدح فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم"،[77] ثم استدل بعد ذلك بقول الغزالي الشهير في تقويم المعارف الصوفية: "إنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته".[78]

في معالجته لنظرية وحدة الوجود أصر الشيرازي على التمسك بالمبادئ العقلية واحترام مبدأه في الجمع بين الوجدان والبرهان، فتحولت قضية وحدة الوجود معه من أغمض غوامض التصوف الفلسفي المناكرة للعقل إلى قضية فلسفية نظرية متأسسة على قواعد ومبادئ ميتافيزيقية عقلانية قد ترجحها أو ترجح عليها، تتفق مع الشيرازي في تقريره لها أو تخالفه، لكنها ستبقى على كل حال مفهومة إلى قدر كبير غير معارضة لبدهيات العقل والعقلانية.

[76] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 262/2.

[77] المصدر نفسه، 262/2-263.

[78] المصدر نفسه، 262/2-263.

وقبل الوقوف على تفصيل تقريره دعنا أولا نقف على الإشكال الأكبر الذي يجعل نظرية الوجود مشكلة في العقلانية المعتدلة.

ليس هناك تقرير واحد لنظرية الوجود وهذا مما يُصَعِّب على الباحث الوقوف على حقيقتها، لكن جميع صيغها تستتبع على الأقل في ظاهر عبارات المتصوفة مشكلتين كبيرتين لا يمكن أن تتسقا بحال مع المذهب العقلي المعتدل: الأولى: إنكار الكثرة والتعدد في العالم. ويستتبع هذا إنكار وجود الماهيات الممكنة، وهو يناقض صراحة الضرورة الحسية ويؤدي حتما إلى التشكيك في الحواس والمحسوسات وفقد الثقة بها طولا وعرضا، وسيصادمك هذا الإشكال ابتداء من عنوان هذه المسألة "وحدة الوجود" قبل الاسترسال في عبارات أربابها. الثانية: الجمع بين النقيضين. حيث نقضي أن الله والعالم واحد ومتعدد في نفس الوقت، ونجمع بين أحكام الخالق والمخلوق في نفس الماهية، كما نجمع بين أحكام المتقابلات الممكنات في نفس الحين، والتصريح بهذا كثير في نصوصهم مما جعل بعضهم ينص على أن المدعى الأساسي للمدارس العرفانية أمر يبتني على التناقض.[79] فكيف تعامل ملا صدرا مع هذين الإشكالين؟ وكيف وفق بين اعتبار نظرية وحدة الوجود أحد الركائز الأساسية في نظامه الفلسفي وبين إصراره على التمسك بأصول المذهب العقلي؟

لقد عالج ملا صدرا هذين الإشكالين بإجراءين ضمن بأولهما حل المشكلتين السابقتين، وضمن بالثاني إثبات نظرية وحدة الوجود بالبرهان والتعبير عنها بلغة فلسفية واضحة.

[79] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص111-150.

أما الإجراء الأول، فهو التسليم بالوجود الحقيقي للممكنات. وبذلك وفى ملا صدرا بحق الضرورة الحسية ويخرج من مشكل اجتماع النقائض، قال يؤكد وجود الممكنات في الخارج وجودا حقيقيا: "وبالجملة... النظام المشاهد في العالم المحسوس والعوالم التي فوق هذا العالم مع تخالف أشخاص كل منها نوعا وتشخصا وهوية والتضاد الواقع... من الحقائق أيضا، ثم إن لكل منها آثارا مخصوصة وأحكاما خاصة، ولا نعني بالحقيقة إلا ما يكون مبدأ أثر خارجي، ولا نعني بالكثرة إلا ما يوجب تعدد الأحكام والآثار، فكيف يكون الممكن لا شيئا في الخارج ولا موجودا فيه؟".[80]

ثم أردف يبين أن منشآت هذا الوهم الاقتصار في تحقيق هذا المقام على قراءة الكتب بدلا من التحقق بالأحوال، ويعترف بأن ظواهر عبارات العارفين في هذا المقام موهمة لعدمية الممكن بالفعل، ونصه: "وما يتراءى من ظواهر كلمات الصوفية أن الممكنات أمور اعتبارية أو انتزاعية ليس معناه ما يفهم منه الجمهور، ممن ليس له قدم في فقه المعارف وأراد أن يتفطن بأغراضهم ومقاصدهم من مجرد مطالعة كتبهم".[81]

الإجراء الثاني: اعتبارية التعيين. هذا المقام من أدق المقامات في فلسفة صدر الدين الشيرازي، وبه يرجع فيؤدي ملا صدرا حق نظرية وحدة الوجود بعد أن أدى حق العقل والموقف الطبيعي في الإجراء الأول، خلاصة هذا الإجراء كما عبر عنه ملا صدرا نفسه: "الماهيات الممكنة موجودة حقيقية في الخارج لكن تعييناتها التي هي منشأ تعددها تعينات اعتبارية".[82]

[80] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 260/2.

[81] المصدر نفسه، 260/2-261.

[82] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 262/2.

تقرر في الميتافيزيقا أن لا بد لكل موجود من وحدة قائمة به تعبر عن كيانه، ولكل وحدة حدودها التي تمتاز بها عن غيرها، ومن خلال ذلك يتأتى لنا أن نشير إلى كذا بأنه كتاب، وإلى كذا بأنه قلم وهكذا في سائر الماهيات. في هذه النقطة بالضبط يأتي رأي صدرا في هذا المبدأ ليقرر بأن الأشياء موجودات خارجية وجودا حقيقيا، لكن حدود ماهياتها أي تمايزها عن بعضها البعض، وتعين هذا بأنه كتاب وذلك بأنه قلم أمر اعتباري لا يزيد أي شيء على وجوده الخارجي، وهذا مرتبط بأصل آخر طالما نافح عنه ملا صدرا واعتد به بين أهم ركائز فلسفته وهي قاعدة أصالة الوجود واعتبارية الماهية.[83] هذه القاعدة التي تسهل للعقل الانسياق بسلاسة إلى تقبل نظرية وحدة الوجود والتوصل إلى تقعيدها فلسفيا، بل يكاد الباحث يجزم بأن ملا صدرا ما قعد القاعدة: أصالة الوجود واعتبارية الماهية، إلا لينفذ منها إلى عقلنة نظرية وحدة الوجود وإلباسها لبوسا فلسفيا سابغا.

ولنصغ إلى الأستاذ يد الله يزدان في بسط هذا المبدأ والربط بينه وبين قضية اعتبار التعيينات: "إذا كان مفهوم الوجود يحكي عن الخارج وكانت حقيقة الوجود هي التي تملأ وعاء الخارج، فلن يبقى للماهية أي نوع من الحكاية عن الواقع الخارجي، لكننا من جهة أخرى نعلم أن مفهوم الماهية منتزع من الخارج ونتيجة لتفاعلنا مع الخارج، فهذا الأمر يفرض علينا أن نجعل للماهية منتزع من الخارج لكن السؤال ينشأ هنا عن الخصوصية التي تستلزم انتزاع هذا المفهوم الماهوي؟".[84]

قبل الانتقال إلى الإجابة عن هذا الإشكال دعنا قبل ذلك نفهمه جيدا، من بدهيات الفلسفة العقلية أن ذهننا يحلل كل شيء نراه في الخارج إلى شيئين لا غنى عن أي منهما: الأول هو الوجود. والثاني هو الماهية. ومثار الإشكال أنه رغم ضرورة كل منهما فإننا لا نرى

[83] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص151.

[84] المصدر نفسه، ص159.

في الخارج إلا شيئا واحدا هو المتشخص أمامنا، فهنا لا بد أن نحسم أن أحد هذين المفهومين هو المتحقق في الخارج، والثاني مجرد اعتبار لاحظه العقل فيه، فأيهما الأصل وأيهما الاعتباري يا ترى؟ لقد اختلف الحكماء في ذلك اختلافا كبيرا، وبحسب الحكمة المتعالية فإن المتحقق في الخارج هو الوجود والاعتباري هو الماهية، وهذا معنى أصالة الوجود واعتبارية الماهية،"[85] وبحسب الفلسفة المتعالية فإن الماهيات لا تعبر عن تحقق زائد على الوجود وإنما تنتزع من حدود الأشياء فقط، ولذا يعبرون عن هذا بالقول: الماهيات حدود الموجودات".[86]

ينتج عن هذا الإجراء أن الماهيات هي التي تعبر عن حدود ووحدات الوجود، ومن خلال ذلك فقط ينشأ التعين والتمايز، وحيث أن الماهيات اعتبارية فحدود الموجودات اعتبارية أيضا، وإذا كانت الحدود اعتبارية فإن التعينات اعتبارية كذلك، وحيث أن الكثرة والتعدد تابعة للتعينات وناشئة عنها فإن الكثرة والتعدد اعتباريان في نهاية المطاف وإن كان وجود هذه الموجودات في الأصل حقيقيا بالكامل، وإذا دمجنا كل هذه المقدمات مع بعضها البعض ستكون النتيجة هكذا: الوجود واحد لأن تعيناته مجرد اعتباريات، وهذا هو معنى وحدة الوجود.

هذا هو تقرير ملا صدرا لوحدة الوجود، ويمكن تلخيصه في جملة واحدة: الممكنات موجودة وجودا حقيقيا والتعينات التي تعبر عنها الماهيات تكثرات اعتبارية، أو بعبارة ملا صدرا نفسه: "الموجودية حقيقية والتعدد اعتباري".[87] وقد رجع ملا صدرا فأكد أن السبب في اختلاط عبارات الصوفية والمكاشفين وإيهاماتها لنفي الوجود الحقيقي

[85] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 63/1.

[86] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص159.

[87] صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية، 262/2.

للممكنات صعوبة المقام وغموض المسألة، وعاد فنعى على من نسب إلى العرفاء مناقضة أحكام العقل، وفي ذلك يقول: "لما كانت العبارة قاصرة عن أداء هذا المقصد لغموضه ودقة مسلكه وبعد غوره يشتبه عن الأذهان ويختلط عند العقول، ولذا طعنوا في كلام هؤلاء الأكابر بأنها مما يصادم العقل الصريح والبرهان الصحيح ويبطل به علم الحكمة، وما أشد في السخافة قول من اعتذر من قبلهم: إن أحكام العقل باطلة في طور وراء طور العقل".[88] هذا هو عرفان المدرسة المتعالية من خلال رائدها الأول صدر الدين الشيرازي وتلك هي معالم عرفانه العقلاني المتفرد، فكيف هو الحال مع مدرسة ابن عربي؟

المطلب الرابع: المدرسة الأكبرية وموقفها من العقلانية المعتدلة

تشكل المدرسة الأكبرية في التصوف استثناء كبيرا من جهتين: الأولى: أنها تثير علامات استفهام كثيرة لكثرة ما يعتورها من الغموض والتضارب، وبالخصوص فيما يتعلق بموقفها من العقل والعقلانية. والثانية: أنها هي المدرسة الوحيدة على مستوى التصوف الفلسفي بل مستوى المعرفة الإسلامية عامة التي نظرت لنقض المبادئ العقلانية في حد ذاتها، وصرحت بتبني خرقها بصيغ واضحة تستعصي على كل تأويل، فهلم نتعرف على معالم هذه المدرسة في موقفها من العقل والعقلانية، وأهمها هذان المعلمان:

المعلم الأول: الاعتراف بصحة مدارك العقل والحس في مستواهما. يعترف ابن عربي بأحكام العقل والحس في مستواهما، فتجده يعقد للرد على السوفسطائية في تشكيكهم في حكم الحواس وإبطالهم البدهيات، ويقرر أن الحس لا يخطئ في الحكم بل هو شاهد يؤدي شهادته كما تبدو له والحاكم هو العقل، وإن كان من خطأ فهو راجع إلى العقل لا

[88] المصدر نفسه.

إلى الحس،[89] ويؤكد في نفس السياق أن القوى الحسية حاضرة بالعضو دائما لا تزول، لكنها قد تحجب بسبب عوارض تطرأ للعضو أو الوسط.[90] أما النسبة للعقل فما أكثر ما يقرر ابن عربي صحة أحكام العقل في مقامها، ويؤكد أنه مصدر من مصادر المعرفة المعتمدة، فينص على أن علوم النور على قسمين: علوم كشف وعلوم برهان بصحيح الفكر.[91] وفي موضع آخر يفصل المعرفة إلى ثلاثة أنواع: علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورة أو عقب نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل. وعلم الأحوال ولا سبيل إليه بالذوق، فلا يقدر أحد أن يجدها ولا أن يقيم على معرفتها دليلا، كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق. والنوع الثالث: علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل، وهو علم نفثِ روح القدس في الروع ويختص به النبي والولي، وهو نوعان نوع منه يدرك بالعقل، والنوع الثاني على ضربين: ضرب منه يلحق بالعلم الثاني -يعني الذوق- لكن حالته أشرف، والضرب الثاني: من قبيل علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصدق والكذب بذاتها.[92] يقرر هذا التقسيم على ما فيه من تشعب وانتشار عدة معالم في نظرية المعرفة الأكبرية: أولا: الاعتراف بعلوم العقل في مقام العقل. الثاني: وجود طور فوق العقل. بمعنى أن العقل يتوقف فيه ولا يستطيع إثباته ولا نفيه. الثالث: أن من علوم طور ما فوق العقل ما يستطيع العقل تفهمه واستيعابه وإن كان لا يستقل في إثباته.

أما استناد ابن عربي إلى أحكام العقل ومحاججته لخصومه به فأكثر من أن يعد، يقول في سياق استدلاله على جواز اقتباس الصوفي من الفيلسوف: "أما قولك

[89] ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، 198/1.
[90] المصدر نفسه.
[91] المصدر نفسه، 196/1.
[92] المصدر نفسه، 49/1.

الفيلسوف لا دين له فلا يدل على أن كل ما عنده باطل، وهذا مدرك بأول العقل عند كل عاقل"،[93] فهو يسوغ للصوفي أن يقتبس من الفيلسوف ولا يرى فيه إشكالا، ويكاد يكون قوله في هذا المقام اعترافا صريحا باقتباس بعض أفكاره من الفلاسفة، فليس كل ما يقوله ابن عربي يقوله بالكشف فقط بل في مؤلفاته ومقولاته الكثير من الأفكار الفلسفية والقواعد النظرية التي قدمها ابن عربي في قالب صوفي كأنها كشوف محضة، وعلى كل فمحل الشاهد هنا أنه يستند إلى أوليات العقل ويحاكم خصمه في ذلك إلى بدهيات العقل التي يعرفها كل عاقل.

وفي سرده للعقيدة الوسطى التي خصها بتفصيل مذهبه في دقائق المسائل الكلامية نص على أن مستنده في مسائلها مزدوَج بعضه من النظر وبعضه من الكشف، فنجده يترجمها بقوله: "فصل في اعتقاد أهل الاختصاص من أهل الله بين نظر وكشف"[94] ومما نص عليه تحته الاعتراف بقانون التناقض ويؤكد أنه مبنى النظر العقلي،[95] وفي سياق حديثه عن بعض إشكالات علم الله يقوي موقفه بالكشف ودليل العقل، فيقول: "والدليل العقلي الصحيح يعطي ما ذهبنا إليه، وهذا الذي ذكره أهل الله ووافقناهم عليه يعطيه الكشف من المقام الذي هو في طور العقل، فصدق الجميع وكل قوة أعطت بحسبها".[96] وقال في موضع آخر: "...فإذا أتى بأمر جوزه العقل وسكت عنه الشرع فلا ينبغي لنا أن نرده أصلا ونحن مخيرون في قبوله".[97] يعبر هذا النص عن قواعد عامة في التعامل مع الكشوف، ويجعل -وهو محل الشاهد هنا- لأحكام العقل مدخلية في تقويمها،

[93] المصدر نفسه، 51/1.
[94] المصدر نفسه، 60/1.
[95] المصدر نفسه، 201/1.
[96] المصدر نفسه.
[97] المصدر نفسه، 50/1.

فيقرر أنه إن كان الكشف جائزا عقلا وشرعا يجب الوقوف منه على أحد خيارين: التسليم والتصديق أو التوقف. ومن الملاحظات اللطيفة على ابن عربي هنا أنه لا يصرح برفض الكشوف المناقضة للعقل بل يركز على حكم حالة الجواز العقلي ويترك حالة الاستحالة معلقة، فهل يؤخذ من مفهوم المخالفة في كلامه أنه ينبغي رد الكشف المناقض للعقل لأن الكشف الصحيح لا يعارض مقتضى العقول أم أنه يريد أن يتدرج بالمريد فقط فيلزمه بحسم موقفه في نوع من أنواع الكشف على الأقل وهي الكشوف الجائزة عقلا، ويتغاضى عن الكشوف المناقضة للعقل إلى حين؟ هذا ما سيتضح بالوقوف على المعلم الثاني.

المعلم الثاني :مناقضة ابن عربي للعقل الصريح في أطوار الكشف، حيث وردت عن ابن عربي ورواد مدرسته الأوائل نصوص كثيرة تصر بما يصعب تأويله على مناقضة العقل والخروج على مقتضى المبادئ العقلية في أطوار الكشف. إنها ليست نصوصا تذم العقل بإطلاق وتحتمل الرجوع إلى العقل أو الرجوع إلى هذا الضرب أو ذاك من ضروب العقلانية كما سلف في تأويل الغزالي وملا صدرا، ولا نصوصا في حدود العقل وقصوره أو مداخل الخلل إليه أو ترجيح المعرفة الكشفية على معارفه، فقد نص ابن عربي بكل صراحة على مناقضة بعض ما يوجد في طور الكشف للمبادئ العقلية البدهية وخرقها حقيقة لمقتضى العقل الصحيح، وعلى رأسه قانون التناقض، ولم يقتصر هذا النقض عند ابن عربي على مسألة وحدة الوجود فقط، لكنها نصوص كثيرة في غيرها وأكثرها لم يضطره إليها أي ضائق فكري ولا معضلة عرفانية، بل كانت مجرد ترف كشفي ليس إلا، وهذا استعراض لنماذج من هذه النصوص.

من ذلك قوله في أوائل العقيدة الوسطى: "إن للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي مفكرة لا من حيث هي قابلة، فنقول في الأمر الذي يستحيل عقلا إنه قد لا يستحيل نسبة

إلهية، كما نقول فيما يجوز عقلا قد يستحيل نسبة إلهية".[98] مع تجاوز غموض مقصده من عبارة "نسبة إلهية" فربما كان يتحدث عن بعض مقامات نظرية وحدة الوجود، وربما كان يقصد الأمر بالنسبة لتعلقات القدرة، أيا كان... فإن هذا الكلام صريح إلى درجة القطع أو قريب منه بأن المستحيل العقلي يصير جائزا في بعد من الأبعاد وأن الجائز العقلي قد يكون مستحيلا أيضا، بمعنى أن أحكام العقل لا تجري في هذا البعد أبدا لا في جهة الجواز ولا في جهة الاستحالة، وعباراته تنص أنه يقصد بكلامه المستحيل العقلي والجائز العقلي لا ما يبدو لنا كذلك ولا على ما يسميه الآخرون بالعقل فقط.

وأصرح من كل هذا وأوضح في وقوع المستحيل العقلي في أطوار الكشف قوله في الأرض التي خلقها الله من بقايا طينة آدم، والتي خص لها الباب الثامن من الفتوحات، وجعل ترجمته "في معرفة الأرض التي خلقت من بقية خميرة طينة آدم عليه السلام وهي أرض الحقيقة، وذكرِ بعض ما فيها من الغرائب والعجائب"[99] ومما ذكر عنها أنه يقع في هذه الأرض المستحيل العقلي لذاته عيانا بيانا، وقد أبدى وأكد هذه القضية بما لا يقبل التأويل، يقول مثلا: "وفي هذه الأرض ظهرت عظمة الله، وعظمت عند المشاهد لها قدرته، وكثير من المحالات العقلية التي قام الدليل الصحيح العقلي على إحالتها هي موجودة في هذه الأرض، وهي مسرح عيون العارفين العلماء بالله وفيها يجولون"[100] إنه لا يتحدث عن المستحيل العادي بل العقلي، وهو لا يعني كما في تأويل الغزالي والشيرازي ما يبدو للآخرين عقلا أو ما يزعمه أهل النظر كذلك، إنه يتحدث عن الدليل العقلي الصحيح، وقد رجع وقدم أمثلة للمستحيل الذي يعنيه، فقال: "وكل ما أحاله العقل بدليله عندنا

[98] المصدر نفسه، 60/1.
[99] المصدر نفسه، 160/1.
[100] المصدر نفسه، 161/1.

وجدناه في هذه الأرض ممكنا قد وقع وإن الله على كل شيء قدير، فعلمنا أن العقول قاصرة وأن الله قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم في مكانين، وقيام العرض بنفسه وانتقاله، وقيام المعنى بالمعنى، وكل حديث وآية وردت عندنا مما صرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض".[101]

إنه يفصل قواعد عقلية صارمة وابن عربي لا يناقش في استحالتها عقلا، إنه يسلم بذلك ولكنه مع ذلك رآها قائمة في هذه الأرض جاثمة للعيان، وهو يفسر حكم العقول بهذه الاستحالة بأن العقول قاصرة، أو بعبارة أخرى: إن المبادئ العقلية ليست بتلك المتانة فليست مسلمة ولا ثابتة في ذاتها، إنما هي كذلك في ما يبدو لنا فقط، ويفسر وقوع المستحيلات في تلك الأرض بسعة قدرة الله وعظمتها مما يعني أن قدرة الله قد تتعلق بالمستحيل، وأن الضرورة العقلية يمكن أن تنتقض إذا شاء الله ذلك، وقد ثبت بالكشف أنه شاء في هذه الأرض العجيبة، ولا مانع أن يشاء في الشاهد، ومآل هذا أن الحكم العقلي يفقد مصداقيته في عالمنا أيضا، ما دامت العقول قاصرة والضرورة العقلية غير حتمية ولا مطردة، بل مجرد أمر ذاتي جعلي تابع للمشيئة. إن ابن عربي يلغي إذن هنا ما سلف وأسداه للعقل في المعلم الأول، وكل هذا ولم ندخل بعد في مضايق وحدة الوجود التي لم يعد يعنينا بعد هذا تفاصيل تقريره لها، لقد فرضت وحدة الوجود نفسها فيما سبق لأننا كنا نتحدث عن صوفية عقلانيين، فكان لزاما تبين تقريراتهم لها لنتأكد من تناسقها مع العقل، أما هنا فقد ثبتت مناقضة ابن عربي لقانون العقل في غير وحدة الوجود فتقريره في وحدة الوجود لا يشكل فرقا كبيرا.

[101] المصدر نفسه، 165/1.

وقد سار على النهج نفسه كبار أعلام المدرسة الأكبرية لاسيما المتقدمين منهم، فهذا الصدر القونوي من تلامذة ابن عربي المباشرين، إضافة إلى نصوصه الكثيرة في ذم العقل وتعرضه لاحتقاره في عامة كتبه، يؤلف رسالة خاصة في نقد العقل يعرض فيها أحد عشر إشكالا على العقل واستخدامه في المعرفة.[102] وهذا داود القيصري يلتزم في شرحه لوحدة الوجود باجتماع النقائض والأضداد في بعض مفاصلها.[103]

وبعد فما هو موقع هذه المدرسة من عامة مدارس الفكر الإسلامي في نظرية المعرفة؟ لا شك أن مدرسة ابن عربي خارجة بهذا الموقف عن المذهب العقلي عامة، وخارجة أيضا عن نطاق نظرية المعرفة العامة لجميع فروع المعرفة الإسلامية، بما فيها سائر مدارس التصوف الفلسفي. ومهما بلغ بنا الاحترام لأعلام هذه المدرسة وحسن الاعتذار لهم فقصارى ما يتيحه واقع الحال تصنيف كلامهم كما يقول ابن خلدون في: "نوع من التشابه".[104] ولعل هذا التشابه هو الذي جعل كثيرا من رجالات التصوف العملي العام يمنعون أتباعهم من النظر في كتب ابن عربي، وذكر الشعراني هذا ضمن العهود التي كان يأخذها الأشياخ على المريدين، قال: "أخذ علينا العهود أن لا نمكن إخواننا قط من مطالعة كتب الشيخ محيي الدين ابن عربي في التوحيد المطلق ولا في كتب غيره من المتوغلين في التوحيد".[105]

على أن مدرسة ابن عربي ما لبثت أن نزعت عن هذا النزوع مع تأخر الزمن حتى انتهت مع أبي حامد تركة إلى التعبير عن مقرراتها بأسلوب البرهان كما فعل في رسالته "قواعد

---

[102] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص36-37.

[103] داود القيصري، مطلع خصوص الكلم، تحقيق عاصم الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012م، ص38-39.

[104] عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 388/1.

[105] عبد الوهاب الشعراني، البحر المورود في المواثيق والعهود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م، ص344.

التوحيد" لينتهي الأمر بكثير من أعلام هذه المدرسة، لاسيما المتشيعين منهم إلى الالتحام مع مدرسة الحكمة المتعالية، وساعد على هذا الاندماج التام تقارب آخر لا ينبغي إغفاله، وهو التقارب بين كثير من مبادئ المدرسة الأكبرية والمدرسة الإمامية، وقد استطاع ابن خلدون رصد ضروب من هذا التقارب مبكرا،[106] ولا يزال من أساتذة العرفان يعتدون بهذا التقارب حتى زعم بعضهم أن ابن عربي الحاتمي كان عارفا شيعيا.[107]

وبهذا تخفف غلواء المدرسة الأكبرية وتصالحت كسائر أطياف الفكر الإسلامي مع العقلانية المعتدلة، لكن ومع ذلك بقي لهذا النزوع اللاعقلاني المتوارث عن ابن عربي حضور ما عند بعض أرباب العرفان والتصوف.

خاتمة

هنا تكون هذه المقالة قد استوفت موضوعها واستكملت المحاور التي تدور عليها، وقبل وضع القلم نأتي الآن إلى استعراض أهم النتائج:

- اتخذت المعرفة الصوفية في الإسلام باعتبار مزاوجتها بين الوجدان والبرهان ثلاثة اتجاهات. الأول: اتجاه المعرفة الصوفية العامة الذي لم يبلور فلسفة صوفية متكاملة، وهو اتجاه يعبر عن طريقة مستمرة في المعرفة الصوفية، كما يعبر أيضا عن مرحلة مرت بها المعرفة الصوفية بجميع أطيافها. الاتجاه الثاني: وتمثله المدرسة الأكبرية، حيث تعتمد الوجدان فقط، وقد عادت هذه المدرسة أخيرا وحاولت أن تعبر عن نفسها فلسفيا، ومن أبرز الذين أسهموا في ذلك أبو حامد تركة. الاتجاه

[106] عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، 386/1.
[107] يد الله يزدان، العرفان النظري، ص50-51.

الثالث: اتجاه الجمع بين الوجدان والبرهان، وتمثله مدرستان: مدرسة مؤسسة وهي مدرسة الإشراق، ومدرسة بلغت بهذا الاتجاه ذروته وهي مدرسة الحكمة المتعالية.

- تتفق عامة مدارس العرفان الصوفي على احترام العقل والعقلانية، والتسليم باطراد المبادئ العقلانية في طور العرفان، والجزم أن الكشف لا يمكن أن يأتي بما يحيل العقول، وقد تأولوا كل ما ورد عن العارفين في ذم العقل بأنه منابذة لمنهج خاص في التفكير، أو معارضة لبعض المقولات النظرية التي عجزوا عن تقرير بطلانها تفصيلا فحملهم ذلك على ذم العقل إجمالا، وبذلك كانت سائر هذه المدارس متلائمة مع العقل والعقلانية، وخرج عن هذا الإطار رواد المدرسة الأكبرية فنص ابن عربي في الفتوحات على خرق المبادئ العقلية في عوالم الكشف بما لا يقبل التأويل، كما نص غير واحد من أتباعه على الجمع بين النقيضين في بعض مستويات وحدة الوجود، غير أن هذه المدرسة أيضا لم تلبث أن رجعت إلى الاتزان في موقفها من العقل والعقلانية، فالتحمت أخيرا مع المنهج النظري كغيرها.
- من أكبر غوامض العرفان الصوفي وأخص قضاياه المشكلة على العقل والعقلانية قضية وحدة الوجود، ويتجلى وجه الاستشكال فيها من اقتضائها الجمع بين النقيضين أولا، وإنكارها بدهيات الحس ثانيا، وقد حسم عامة المتقدمين وأصحاب الوجدان العام موقفهم من هذا القضية بإنكار أي وحدانية في الوجود الخارجي، واعتبروا هذا النزوع الوحداني عند العارفين مجرد وحدة شهودية يحس بها السالك في بعض مقاماته، وقد اختلف موقفهم في التفضيل بين وحدة الشهود والانتباه للتعدد على قولين شهيرين.
- اجتهد صدر الدين الشيرازي في تقرير وحدة الوجود فلسفيا بما يؤدي حق العقل والعقلانية وحق الوجدان معا، وأقام تقريره على قاعدتين أساسيتين: الأولى: الإقرار

بالوجود الحقيقي للممكنات وبهذا أدى حق الحس والعقل. الثانية: اعتبار تعينات الماهيات الممكنة اعتبارية، وحيث إن التعينات هي السبب الأساسي للكثرة، فإن هذا يؤدي إلى أن الكثرة اعتبارية فقط، وإن كانت الممكنات حقيقية، وبهذا أدى حق ومقتضى وحدة الوجود، ومن أعظم المقدمات التي أصلها ليصل من خلالها إلى هذا التقرير، مبدأ أصالة الوجود واعتبارية الماهية الذي يعد من أهم مرتكزات الفلسفة الصدرية وأشهرها إطلاقا.

وختاما، يجب تأكيد أن الفكر الصوفي أكثر ثراء وأخصب تنوعا، وأن نطاق هذه المقالة يركز على تصنيفه حسب قضية جزئية واحدة فقط، وهي الاتجاه المعرفي لمدارسه الكبرى حسب الوجدان والبرهان، وربما كانت هناك شخصيات فردية امتازت بشهودات عرفانية خاصة، غير أن موقفها في موضوعنا لا يخرج في الغالب عن الاتجاهات المذكورة هنا، إضافة إلى كونها لم تشكل مدرسة عرفانية ولا فلسفية قائمة بنفسها، والله الموفق والمعين.

لائحة المصادروالمراجع

- ابن عربي الحاتمي، الفتوحات المكية، تحقيق نواف الجراح، دار صادر، بيروت، د. ط. ت.
- ابن عربي الحاتمي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط.
- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق علي محمد مصطفى، دار الفيحاء، دمشق، ط1، 2010م.

- أبو حامد الغزالي، المقصد الأسنى شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق بسام عبد الوهاب، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2003م
- أحمد الصادقي، إشكالية العقل والوجود في فكر ابن عربي، بحث في فينومينولوجيا الغياب، دار المدار الإسلامي، بيروت، ط1، 2010م.
- داود القيصري، مطلع خصوص الكلم، تحقيق عاصم الكيلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2012م.
- شهاب الدين السهروردي، حكمة الإشراق، حقيق إنعام حيدورة، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 2010م.
- شهاب الدين السهروردي، منطق التلويحات، تحقيق علي أكبر فياض، جامعة طهران، د. ط. ت.
- صائن الدين تركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تحقيق حسن زاده آملي، مركز بخش، قم، د. ط. ت.
- صدر الدين الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، د. ت.
- عبد الرحمن ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق عادل بن سعد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2015م.
- عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق معروف رزيق وعلي عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ط2، 1990م.
- عبد الوهاب الشعراني، البحر المورود في المواثيق والعهود، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2004م.

- علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار السلام، القاهرة، ط2، 2012م.
- غلام حسين الإبراهيمي، إشراق الفكر والشهود في فلسفة السهروردي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2005م.
- محمد مهدي المومن، شرح بداية الحكمة، منشورات ذوي القربى، قم، ط1، 1422هـ.
- محمود محمد علي، المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، مطبعة مصر العربية، القاهرة، ط1، د. ت.
- مصطفى الطباطبائي، المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني، ترجمة عبد الرحيم البوشي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 1990م.
- هاشم أبو الحسن، الإنسان عند صدر الدين الشيرازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1، 2009م.
- يد الله يزدان، العرفان النظري مبادئه وأصوله، ترجمة علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط2، 2016م.