موقف الصوفية من الاتجاهات العقلية

د٠ ماهر بن عبد العزيز الشبل (*)

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وبعد؛

فالصوفية من أشهر الفرق الإسلامية التي انتشرت في أرجاء العالم الإسلامي، فقد كان وجودها قديماً منذ القرن الثاني الهجري وما تلاه إلى يومنا هذا، وتعددت مشارب المنتسبين إلى التصوف وآراؤهم وسلوكهم، كما شاع في كثيرٍ من الأوساط أدبياتهم وسلوكهم.

إن دراسة التصوف ترتبط في كثيرٍ من الأحيان بدراسة البدع القولية والعملية التي أحدثتها الصوفية؛ من الأذكار والموالد والطقوس ونحوها، غير أن هذه الدراسة تتجه إلى دراسة المنطلقات الكلية التي تصدر عنها الأفراد الجزئية داخل العقل الصوفي، بحيث تتجه إلى المنهج والقاعدة الاستدلالية التي يتخذها الصوفي منطلقاً لإنتاج الفرع، ومن المعلوم أن الصوفية ينطلقون في منهجهم المعرفي من الكشف والذوق، ونحوها من المصطلحات المختصة باللسان الصوفي والتي مدارها على النظرة الذاتية للأشياء، دون أن يكون ثمة معيار موضوعي يمكن الاحتكام إليه. وفي المقابل نلحظ أن المنهج العقلي هو المعتمد والشائع لدى طوائف وفرق كثيرة من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام والمتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والكلابية ونحوهم، وقوام منهج الاستدلال العقلي على النظرة

(*) قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة – كلية الشريعة – جامعة القصيم.

m.alshebl@qu.edu.sa

الموضوعية للأشياء بتحكيم العقل المجرد وقواعد المنطق وأسس النظر والاستدلال بغض النظر عن النظرة الذاتية وما ينقدح في قلب النظار من حدس وإلهام يخطر على باله، وهنا تنشأ الإشكالية المراد بحثها في تضاد منهج الاستدلال العقلي مع منهج الكشف والحدس الصوفي، إذ هما طريقان لا يلتقيان، فهل يستغني الصوفية عن العقل؟ وما مدى إيغال المتصوفة في المنهج العرفاني واستبعاد العقل؟ كما يتم التساؤل عن منزلة العقل والاستدلال العقلي بعموم لدى الفكر الصوفي، من حيث اعتباره من عدمه، أو يكون له إطار محدد، ومسائل يجري فيها دون مسائل أخرى؛ وهو ما تسعى هذه الدراسة -بعون الله- لمحاولة دراسة هذه الإشكالية، والخلوص إلى مدى حضور الدليل العقلي وفاعليته لدى الصوفية، ونقدها وفق منهجيةٍ تعتمد الكتاب والسنة.

*** مشكلة البحث:**

تتجه إشكالية البحث إلى تطلع السبب الذي كان وراء الموقف المتطرف لدى غلاة الصوفية من علم الكلام والاستدلال العقلي بعموم، ومدى اعتبار الصوفية للدليل العقلي في مقابل منهج الكشف والذوق المعتمد لديهم، وهل كان قدحهم في العقل لصالح الوحي والدليل الشرعي؟.

*** أهداف البحث:**

١- بيان موقف الصوفية من العقل.

٢- إيضاح طبيعة العلاقة بين الصوفية والاتجاهات التي تتخذ المنهج العقلي.

٣- دراسة الدوافع التي جعلت بعض الصوفية يشتدون في النكير على العقل وعلى أصحاب الاتجاه العقلي.

٤- تجلية المنهج البديل عن المنهج العقلي لدى الصوفية.

٥- بيان وسطية أهل السنة والجماعة في موقفهم من العقل بين التقديس والإزراء.

*** حدود البحث:**

للبحث حدٌّ موضوعي من جهة طبيعة الموضوع المبحوث من حيث منزلة العقل بعموم لدى الصوفية، ويدخل في الاستدلال العقلي أصالةً العقل كمنهج استدلال ومعرفة، وتبعاً له الموقف من أصحاب الاتجاهات العقلية كالفلاسفة والمناطقة والمتكلمين، وذلك من خلال دراسة النماذج البارزة من أعلام التصوف في القديم والحديث بحسب ما يخدم فكرة البحث وأهدافه.

*** منهج البحث:**

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي لبيان حال الصوفية وطبيعة موقفهم من العقل، والمنهج التحليلي في دراسة دوافع الصوفية التي جعلتهم يقفون من الدليل العقلي موقفاً متطرفاً.

*** خطة البحث:**

تجاوزت المداخل الشائعة من قبيل التعريف بالصوفية وتاريخ النشأة وأبرز الأعلام ونحو ذلك مما هو مخدوم بكثرة في الدراسات المعاصرة؛ للوصول إلى جوهر الإشكالية ولبها مباشرة، وقد سارت خطة البحث لتكون مشتملةً على مقدمةٍ وتمهيد بذكر مشكلة البحث وأهدافه وحدوده ومنهجه، وثلاثة مباحث على النحو التالي:

- المبحث الأول: موقف الصوفية من العقل.
- المبحث الثاني: تحرير مناط ذم العقل ومفهومه لدى الصوفية.
- المبحث الثالث: المنهج المعرفي البديل عن العقل لدى الصوفية.
- الخاتمة وأبرز النتائج.

ثم المراجع والمصادر

**

المبحث الأول

موقف الصوفية من العقل

ذم العقل والاتجاهات العقلية على سبيل العموم شائعٌ في التراث الصوفي، وخصوصاً لدى غلاة الصوفية المتأخرين، في حين يلحظ وجود بعض النصوص والآثار في ذم العقل لدى المتصوفة الأوائل، وكأنها كانت بذرةً أولية تعبر عن قوة التسليم للنصوص الشرعية وعدم معارضتها بالشكوك العقلية التي بدأت تنتشر في أوساط المسلمين نتيجة ظهور المدارس الكلامية والفلسفية، ثم نمت لدى متأخري الصوفية الغلاة لتعبر عن منهج وموقف واضح لدى طائفة من الصوفية تجاه العقل ووضعه في مرتبةٍ دنيا، ليكون مصدر الاستدلال والمنهج المعرفي الصوفي في المرتبة الأولى، ولا يزال هذا الموقف حاضراً لدى بعض أئمة الصوفية ومفكريهم المعاصرين.

ورد عند الكلاباذي[1] مجموعة من نصوص متقدمي الصوفية في ذم العقل، منها قوله: "وقال رجل للنوري: ما الدليل على الله؟ قال: الله، قال: فما العقل؟ قال: العقل عاجز، والعاجز لا يدل على عاجزٍ مثله ... وقال غيره: العقل يحول حول الكون، فإذا نظر إلى المكوِّن ذاب، وقال القحطبي: من لحقته العقول فهو مقهور إلا من جهة الإثبات، ولولا أنه تعرف إليه بالألطاف لما أدركته من جهة الإثبات، وأنشدونا لبعض الكبار:

من رامَه بالعقل مُسترشِداً سرَّحهُ في حيرةٍ يلهو

---

(١) هو أبو بكر محمد بن إبراهيم بن يعقوب الكلاباذي البخاري، من حفاظ الحديث، توفي سنة (٣٨٠هـ). انظر: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للتهانوي، مكتبة المثنى – بغداد ١٩٤١م، والأعلام للزركلي ٢٩٥/٥، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢م.

كما عدَّ أبو طالب المكي[٢] الرجوع إلى العقل من الأسباب المانعة من فهم القرآن، حيث يقول: "واعلم أنه لا يجد فهم القرآن الفهم الذي يكشف بمشاهدته ويظهر من الملكوت قدره عبدٌ فيه إحدى هذه الخصال: أدنى بدعة، أو مصر على ذنب، أو عبد في قلبه كبر ومقارب لهوى قد استكن في قلبه، أو محب الدنيا، أو عبد غير متحقق بالإيمان، أو ضعيف اليقين، ولا من هو واقف مع مقراه، ولا عبد مهتم يتبع حروفه واختياره، ولا ناظرٍ إلى قول مفسر ساكن إلى عمله الظاهر، ولا راجع إلى معقوله، ولا قاضٍ بمذاهب أهل العربية واللغة في باطن الخطاب"[٣]. يلاحظ على نص أبي طالب المكي أنه جعل الرجوع إلى العقل في تفسير القرآن حجاباً عن فهمه، هكذا بإطلاق دون تقييدٍ له بكونه عقلاً فاسداً معارضاً للنصوص الشرعية من غيره، كما أنه أضاف إلى ذلك عدم اعتبار اللغة العربية في تفسير النص القرآني وفهم دلالة الخطاب، وهذا فيه إهدار اعتبار اللغة العربية طريقاً من طرق تفسير القرآن، وإنما كان ذلك من أبي طالب انتصاراً لمنهج الصوفية في التلقي والاستدلال من خلال وسائلهم المختصة؛ كالكشف

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي ص٣٧، تصحيح أرثرجون أربري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ. بتصرف.

(٢) هو محمد بن علي بن عطية الحارثي، فقيه واعظ زاهد، له كتاب علم القلوب، توفي سنة (٣٨٦هـ). انظر: وفيات الأعليان لابن خلكان ٣٠٣/٤، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، الطبعة السابعة ١٩٩٤م.

(٣) قوت القلوب في معاملة المحبوب ٧٤/١، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٦١م.

والوجد والذوق، وهو ما سيتطور لاحقاً لدى غلاة الصوفية بشكلٍ أوضح وأكثر صراحةً.

وبالانتقال إلى الصوفية الغلاة نجد لهم نصوصاً كثيرة في ذم العقل وأصحاب الاتجاهات العقلية، فمن ذلك ابن عربي[1] حينما يتكلم عن العقل والفكر وأنه لا تعويل عليه، يقول: "وليس إلا علم التجلي والتداني والتدلي، وكذلك ما ينتجه التجلي بالأسماء من علوم الأنباء، وكل علم موقوف على الحس فما فيه لبس، وما ينتجه الفكر فلا يعول عليه؛ فإن النكر يسارع إليه"[2]، كما يؤكد ابن عربي عدم عصمة العقل وأنه معرض للخطأ والزلل، بحيث يكون ذلك مسوغاً لترك اعتباره، يقول: "والفكر حال لا يعطي العصمة، ولهذا مقامه خطر؛ لأن صاحبه لا يدري هل يصيب أو يخطئ؛ لأنه قابل للإصابة والخطاء"[3].

---

(١) هو محمد بن علي بن محمد ابن عربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر، فيلسوف، اشتهر بقوله بوحدة الوجود، ولد في الأندلس وقام برحلة، فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز، له أكثر من أربع مائة رسالة، أشهر كتبه الفتوحات المكية وفصوص الحكم. توفي سنة (٦٣٨هـ). انظر: نفح الطيب لشهاب الدين المقري ١٦١/٢، تحقيق إحسان عباس، دار صادر.

(٢) الفتوحات المكية ٣٣٥/٤، دار الكتب العربية الكبرى، مصر – القاهرة.

(٣) المصدر السابق ٢٣٠/٢.

وفي السياق ذاته يقرر القونوي[١] تعذر تحصيل مدارك العلم عن طريق العقل والدليل البرهاني؛ لما يطرأ عليه من احتمال وفساد، وأساس الإشكال عنده في الأدلة العقلية وما يزعمه الفلاسفة من سلوك الدليل البرهاني للتوصل إلى الحقائق أنها غير سالمة من الشكوك والاعتراضات، وهو ما يؤدي إلى النسبية، يقول: "إن إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجهٍ سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر؛ فإن الأحكام النظرية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات، وسائرها تابعٌ في نفس الأمر لاختلاف آثار التجليات الأسمائية المتعينة والمتعددة في مراتب القوابل، وبحسب استعداداتها، وهي المثيرة للمقاصد، والمحكمة للعوائد والعقائد التي يتلبس بها ... ثم نرجع ونقول: فاختلف للموجبات المذكورة أهل العقل النظري في موجبات عقولهم ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم، فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض هو عند آخرين شبهة، فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمرٍ واحد، فالحق بالنسبة إلى

(١) هو صدر الدين محمد بن إسحاق بن محمد بن يوسف بن علي القونوي الرومي، شيخ الاتحادية بقونية، وهو من كبار القائلين بمذهب وحدة الوجود، صحب ابن عربي، وله عدة تصانيف، منها مراسلات مع نصير الدين الطوسي، وكتاب النفحات، ولطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، وله تفسير إعجاز البيان، وشرح الأسماء الحسنى، وغيرها. توفي سنة (٦٧٣هـ). انظر: تاريخ الإسلام للذهبي ٢٤٠/١٥، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ. وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٤٥/٨، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية.

كل ناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به"[1]، ثم ذكر كلاماً طويلاً في تفاصيل الاحتمالات والشكوك الواردة على الاستدلال العقلي، وانتهى إلى أن قال: "فقد بان أن العلم اليقيني الذي لا ريب فيه يعسر اقتناصه بالقانون الفكري والبرهان النظري، هذا مع أن الأمور المثبتة بالبراهين على تقدير صحتها في نفس الأمر وسلامتها في زعم المتمسك بها بالنسبة للأمور المحتملة والتوقف فيها لعدم انتظار البرهان على صحتها وفسادها يسيرة جدًّا، وإذا كان الأمر كذلك فالظفر بمعرفة الأشياء من طريق البرهان وحده أمرٌ إما متعذرٌ مطلقاً، أو في أكثر الأمور"[2].

وأنشد ابن عربي ما يفيد عجز العقل قوله:

"يا واهب العقل أعميت البصائر عن مدارك الكشف فارتدت على العقب
إن أنصفت تركت أفكارها وأتت فقيرةً تَستمِد العلم بالأدب
فيضاً على قائل فإن سَجيتُه زكية من ضروب الشكِّ والريب
قامت على قَدم الإجلال آخذةً جواهر العلم في حقّ من الذهب
وأخذها بصرى إذ بصيرتُها مسجونةَ الذاتِ في بيتٍ من اللهب
فما لها في وجود الحقِّ معتمدٌ سوى التعلُّل بالعلات والسلب
لكن لها الحكم بالتمثيل يعُضدها عوالمَ الحس بالإرفَاد والعَطَب"[3]

ثم قال: "ليس كل ما يتخذه العقل دليلاً هو دليل؛ لأن غلطه كثير، وليس بضروري"[4]، وهذا النص يؤكد فيه على معنى يكرره للغض من قيمة العقل وإبراز

---

(١) إعجاز البيان في تفسير أم القرآن ص٢٢,٢٣، تقديم وتصحيح الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي – قم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ بتصرف.
(٢) المصدر السابق ص٢٦.
(٣) كتاب المسائل ص٥، تحقيق د. سيد محمد دامادى، طهران ١٣٧٠هـ.
(٤) المصدر السابق ص٦.

عيوبه وأخطائه، ووقوع الخطأ من العقل غير منكر، إنما الشأن في التوسل بذلك إلى إهدار العقل تماماً وإحلال الكشف الصوفي مكانه.

وقد توصل ابن عربي من تقريراته السابقة إلى نفي أن يكون العقل سبيلاً إلى العلم، وحصر مدارك العلم بطرق الصوفية من خلال الكشف ونحوه، وله في ذلك نصوص كثيرة، منها ما ورد في رسالته إلى فخر الدين الرازي محذراً إياه من الطرق العقلية، وحاثاً إياه على الاستمساك بطريق الصوفية، وفيها يقول: "اعلم يا أخي وفقنا الله وإياك أن الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله عز وجل بلا واسطة من نقل أو شيخ، فإن من كان علمه مستفاداً من نقل أو شيخ فما برح عن الأخذ عن المحدثات، وذلك معلول عند أهل الله عز وجل، ومن قطع عمره في معرفة المحدثات وتفاصيلها فاته حظه من ربه عز وجل؛ لأن العلوم المتعلقة بالمحدثات يفني الرجل عمره فيها، ولا يبلغ إلى حقيقتها، ولو أنك يا أخي سلكت على يد شيخٍ من أهل الله عز وجل لأوصلك إلى حضرة شهود الحق تعالى، فتأخذ عنه العلم بالأمور من طريق الإلهام الصحيح، من غير تعب ولا نصب ولا سهر، كما أخذه الخضر عليه السلام، فلا علم إلا ما كان عن كشف وشهود، لا عن نظر وفكر وظن وتخمين"(١).

إن الأسرار الإلهية لا يمكن تحصيلها عند ابن عربي بالفكر يعني بالعقل، وإنما يختص الصوفية بكشف حقائقها، يقول: "وتختلف الطريق في تحصيلها بين الفكر والوهب، وهو الفيض الإلهي، وعليه طريقة أصحابنا ليس لهم في الفكر دخول؛ لما يتطرق إليه من الفساد، والصحة فيه مظنونة، فلا يوثق بما يعطيه، وأعني بأصحابنا أصحاب القلوب والمشاهدات والمكاشفات، لا العباد ولا الزهاد ولا مطلق الصوفية، إلا أهل الحقائق والتحقيق منهم، ولهذا يقال في علوم النبوة

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ٥١/١، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه بمصر، ١٣١٥هـ.

والولاية إنها وراء طور العقل، ليس للعقل فيها دخول بفكر، لكن له القبول، خاصة عند السليم العقل الذي لم يغلب عليه شبهة خيالية فكرية، يكون من ذلك فساد نظره"[1].

كما توصل القونوي بعد أن ذكر الواردات والاعتراضات التي ترد على الاستدلال العقلي إلى لزوم وتعين سلوك طريق العرفان، وذلك أنه "لما اتضح لأهل البصائر والعقول السليمة أن لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر والاستدلال، وطريق العيان الحاصل لذي الكشف بتصفية الباطن والالتجاء إلى الحق، والحال في المرتبة النظرية فقد استبان مما أسلفنا، فتعين الطريق الآخر، وهو التوجه إلى الحق بالتعرية والافتقار التام، وتفريغ القلب بالكلية من سائر التعلقات الكونية والعلوم والقوانين"[2]، ومما يلفت الانتباه في هذا النص أساس الإشكال الذي وقع لغلاة المتصوفة بحصر طريق المعرفة في طريقين فقط، طريق العقل، ويعنون به العقل الفلسفي والعقل الكلامي، والطريق الثاني طريقتهم العرفانية، مع ملاحظة أنه لم يذكر عليها شيئاً من الاعتراضات أو الاحتمالات، وهو ما سيأتي مناقشته لاحقاً بحول الله.

هكذا سرت فكرة ذم العقل بإطلاق في أوساط كثيرٍ من الصوفية، وفي ذلك يقول فريد الدين العطار قوله: "ذهبنا وراء عالم العقل والفهم، العقل لا يجدي عليك، إنما يأتي إليك بما يأتي به غربال من بئر، إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم، ولكن هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على

---

(١) الفتوحات المكية ١/٢٦١.

(٢) إعجاز البيان ص٢٦، وانظر: المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي ص٢٦-٣٢، تحقيق كودرون شوبرت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥هـ.

المعرفة الإلهية، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدماً إلى الحبيب، إنه أول الخلق، ولكنه لم ير وجه الحبيب قط، إنه لا يعرف صورة نفسه، وإن عرف آلافاً من الأسرار، ولا علم له بالجوهر الذي لا يحد؛ لأنه ضل عن نفسه"(١).

حتى من أراد من المتصوفة تأسيس منطق إشراقي لعلومهم المختصة كالسهروردي(٢) انتقد طريقة الفلسفة والمنطق المشائي، وتطلب إنشاء منطق جديد يناسب طقوس المتصوفة، وهذا ما دعاه لتأليف كتاب حكمة الإشراق، حيث لم يعتبر من لم يسلك طريقتهم من أهل الحكمة في شيء، يقول: "ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء، أي كل من ليس طريقه هذه الطريقة، وليس تعويله في تحصيل العلوم على الذوق والكشف ومشاهدة الأنوار فليس له طائل من الحكمة، ولا يعتمد على علمه وحكمته، وستلعب به الشكوك؛ لأنه إذا كان اعتماده على البحث الصرف، ومعوله على القال والقيل وعلى الأقيسة والبراهين فلا يتحصل له بحثٌ ما، ولا تطمئن نفسه إلى ما أثبته القياس، مع كثرة المغالطة والشبهة، ويمكن إيراد الأسئلة، أما ترى إلى حكماء البحث من المشائين من المتقدمين والمتأخرين كيف اضطربوا في ذلك وتخبطوا وتحيروا من كثرة الأسئلة

---

(١) التصوف وفريد الدين العطار لعبد الوهاب عزام ص٥٩، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة، ص٥٩.

(٢) هو أبو الفتوح يحيى بن حبش بن أميرك، الملقب شهاب الدين، السهروردي الحكيم المقتول بحلب، وقيل اسمه أحمد، وقيل كنيته اسمه وهو أبو الفتوح، فيلسوف متصوف، يلقب بشيخ الإشراق، جمع مصنفاته وحققها المستشرق الفرنسي هنري كوربان، ألف المشارعات والمطارحات وكتاب المقاومات، وكتاب حكمة الإشراق. توفي سنة (٥٨٧هـ). انظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة ص٦٤١، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة. ووفيات الأعيان لابن خلكان ٢٦٨/٦، ومقدمة د. عبد الرحمن بدوي لكتاب المثل العقلية الأفلاطونية ص٩، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٧م.

الواردة عليهم، ويشكك اللاحق على السابق، حتى أن الذكي العاقل لا يثق بكتبهم وكلامهم، ويقول لو كان ما ذكروه برهاناً لسلم من القدح والطعن"[1].

في حين يقرأ بعض الباحثين مذهب الصوفية من خلال نصوص غلاتهم القادحة في العقل بأنهم لا يعترفون بالمعرفة الحسية ولا العقلية، وما الأشياء الكثيرة التي تظهر في الإحساسات والفكر في نظرهم إلا مظهراً خداعاً، أو كما يعبر بعض الصوفية بأنه كالسراب، وحتى مع محاولة السهروردي لوضع منطقٍ صوفي أو حكمةٍ إشراقية ومنطق المحقق لدى ابن سبعين[2] يبقى التصوف خارج تاريخ المنطق[3].

---

(١) شرح حكمة الإشراق للشهرزوري ص٣٢، تحقيق حسين ضيائي ترتبى، مؤسسة مطالعات وتحقيقات – طهران ١٣٧٢هـ.

(٢) هو عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر ابن سبعين الإشبيلي المرسي الرقوطي، قطب الدين أبو محمد، من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود، سلك طريقة الشوذية في التصوف التي تمزج التصوف بالفلسفة، ألف أشهر كتبه في الفلسفة الصوفية كتاب بد العارف، وجواب صاحب صقلية، ورسالة الإحاطة في تقرير مذهب وحدة الوجود، يقول عنه الذهبي في تاريخ الإسلام ١٦٨/١٥: "ذكر شيخنا قاضي القضاة تقي الدين ابن دقيق العيد قال: جلست مع ابن سبعين من ضحوة إلى قريب الظهر وهو يسرد كلاما تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته. قلت: واشتهر عنه أنه قال: لقد تحجر ابن آمنة واسعاً بقوله: لا نبي بعدي. وجاء من وجه آخر عنه أنه قال: لقد زرب ابن آمنة حيث قال: لا نبي بعدي. فإن كان ابن سبعين قال هذا فقد خرج به من الإسلام، مع أن هذا الكلام في الكفر دون قوله في رب العالمين أنه حقيقة الموجودات، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً). توفي سنة (٦٦٩هـ)، وانظر: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب للمقري ١٩٧/٢.

(٣) انظر: تاريخ علم المنطق لإلكسندر ماكوفلسكي ص٢٥٥، ترجمة نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

واستمرت هذه الفكرة حتى عند المعاصرين، فمن كبار الصوفية المعاصرين د. عبد الحليم محمود يتحدث عن قيمة الطريق العقلي في الوصول إلى الحكمة، ويتساءل هل يستوي طريق العقل وطريق التصفية في الوصول إلى الحكمة؟ وللإجابة على ذلك استعرض تجارب المدرسة العقلية عبر التاريخ من لدن الفلسفة اليونانية القديمة وصولاً إلى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ليثبت من خلال هذا الاستعراض كثرة التناقض والاختلاف، وأنه لم يسلم مذهب عقلي واحد من النقد القوي الحاد؛ سواء في ذلك مذاهب العقليين القدماء أو مذاهب العقليين المحدثين، وتوصل بعد هذا الاستعراض التاريخي إلى نتيجةٍ مفادها أن (الواقع أن العالم منذ أن نشأ وهو يحاول أن يجد مقياساً عقلياً ليزن به الحق والباطل في ميدان الأخلاق وما وراء الطبيعة، ولكنه على مر الدهور واختلاف البيئات ورغم الجهد المتواصل لم يجد هذا المقياس العقلي. والمنطق وصمته للذهن أصبح أسطورة يتندر به.

ليس هناك إذن مقياسٌ عقلي للتفرقة بين الحق والباطل بالنسبة لما وراء الحجب أو بالنسبة للغيب على حد التعبير القرآني، وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل احتمالات وترجيحات لا تنتهي إلى اليقين الاستدلالي الذي لا يتأتى فيه الشك)[1]. ويتكرر هنا في كلام د. عبد الحليم محمود نفس الإشكالية السابقة لدى أسلافه المتصوفة بتصورهم وفهمهم للعقل أنه على ضربٍ واحد عقل فلسفي أو كلامي، وكأن النصوص الشرعية لا تتضمن دلالات عقلية.

وإذا كان ذم العقل عند هؤلاء الصوفية بهذه المثابة فالذم أيضاً متوجهٌ بشكلٍ أساسي لأرباب المذاهب التي تعتمد على العقل وتجعله مقدماً ومعتمداً لديها في

(١) التفكير الفلسفي في الإسلام ص٢٤١-٢٤٢، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ.

مصدر المعرفة، ويأتي على رأس هؤلاء المتكلمون والفلاسفة، وفي هذا يبين ابن عربي قلة أهمية علم الكلام وعدم حاجة الناس إليه، وأنه (لو مات الإنسان وهو لا يعرف اصطلاح القائلين بعلم النظر؛ مثل الجوهر والعرض والجسم والجسماني والروح والروحاني لم يسأله الله تعالى عن ذلك، وإنما يسأل الله الناس عما أوجب عليهم من التكليف خاصة"[1].

كما يعيب عليهم طريقتهم، ويصمهم بأنهم علماء رسوم، بينما العلماء حقًّا هم أصحابه الصوفية، يقول: (وما ثم شيءٌ إلا ويجوز أن ينال العلم به من طريق الكشف والوجود، والاشتغال بالفكر حجاب، وغيرنا يمنع هذا، ولكن لا يمنعه أحد من أهل طريق الله، بل مانعه إنما هو من أهل النظر والاستدلال من علماء الرسوم، الذين لا ذوق لهم في الأحوال، فإن كان لهم ذوق في الأحوال كأفلاطون الإلهي من الحكماء فذلك نادرٌ في القوم"[2].

وقد اشتهر ابن سبعين في مجال نقد أصحاب الاتجاهات العقلية، وهو من الصوفية الغلاة المتأخرين، خصص كتابه بد العارف لبيان القصور والنقص الحاصل لدى أصحاب المناهج والطرق المستخدمة للمعرفة غير طريقة الصوفية من عقلية وأثرية ونحوها وأنها غير موصلة لليقين، وأن بلوغ اليقين منحصر في أهل الوحدة المطلقة، وله في ذلك كلامٌ كثير، منه قوله: "وأما الفيلسوف فكثير السلاح قليل النطاح، طويل العدة قصير المدة والنجدة، ينعت بحوله وقوته ويشقى بنفسه وهمته، ويعجن قوت قلبه بغير ملح ولا ماء، ويجهد عمره بلم ولما، لا بدنياه ظفر ولا لأخراه اتجر، حرمانه أظهر من شمس النهار والمصباح، وخذلانه أشهر من الرعد والرياح، يعلن الحق وينصر ضده، ويحفظ الباطل ويبذل فيه جهده، ثم

(١) الفتوحات المكية ٣٦/١.

(٢) المصدر السابق ٥٢٣/٢.

يسفسط بالطبيعة وما بعدها وأخرى بالتعليم ومقاصدها، ويطنطن بين ذلك بالمعاني المنطقية ويموه على المؤمن بالألفاظ الوحشية، ولم يعلم أن المنطق في قوة النفوس، ولو أن النفس تمشي نحو الصواب وكان يوافق كلام الناس أفعالهم بالاستقامة العقلية وإيثار الحق والانقياد له ورجوعهم لأنفسهم لأغناهم عن المنطق"(١).

كما انتقد علم الكلام من المتأخرين د. عبد الحليم محمود حينما ناقش قصور العقل، وإذا كان علم الكلام قوامه على العقل فهو قاصرٌ مثله، يقول: "الحس عاجزٌ عن الوصول بنا إلى المغيبات؛ فإننا لا نحسها، العقل وهو مبني على الحس قاصرٌ كذلك، وإذن فعلم الكلام الذي لا يسير على نهجٍ سلفي(٢) –وهو آراء من صنع البشر– ليس بدعةً فحسب، وإنما هو ضلالة، وهو عبث، وهو انحراف عن سواء السبيل)(٣).

بل إن ابن عربي قد اشتد كثيراً على المتكلمين، ووصمهم بألفاظ مستبشعة، وذلك عند المقابلة بينهم وبين الصوفية أهل الحقائق، فيزري بالمتكلمين ليميل بكفة المقارنة لأصحابه، يقول: "ولا أعني بالعقلاء المتكلمين اليوم في الحكمة، وإنما أعني بالعقلاء من كان على طريقتهم من الشغل بنفسه والرياضات والمجاهدات والخلوات والتهيؤ لواردات ما يأتيهم في قلوبهم عند صفائها من العالم العلوي الموحى في السموات العلى، فهؤلائك أعني بالعقلاء؛ فإن أصحاب اللقلقة والكلام

---

(١) بد العارف ص٩٦، تحقيق د. جورج كتوره، دار الأندلس – دار الكندي، الطبعة الأولى ١٩٧٨م.

(٢) يشعر كلامه بأن التصوف نهج السلف، وهذا باطل، بل السلف كما أنهم لم يكن علم الكلام طريقاً لهم فكذلك التصوف لم يكن نهجاً لهم.

(٣) قضية التصوف المنقذ من الضلال ص١٨٧، دار المعارف، الطبعة الخامسة.

والجدل الذين استعملوا أفكارهم في مواد الألفاظ التي صدرت عن الأوائل وغابوا عن الأمر الذي أخذها عنه أولئك الرجال، وأما أمثال هؤلاء الذين عندنا اليوم لا قدر لهم عند كل عاقل فإنهم يستهزئون بالدين ويستخفون بعباد الله ولا يعظم عندهم إلا من هو معهم على مدرجتهم، قد استولى على قلوبهم حب الدنيا وطلب الجاه والرئاسة فأذلهم الله كما أذلوا العلم، وحقرهم وصغرهم وألجأهم إلى أبواب الملوك والولاة من الجهال فأذلتهم الملوك والولاة، فأمثال هؤلاء لا يعتبر قولهم؛ فإن قلوبهم قد ختم الله عليها)[1].

كما يؤكد ابن عربي على عدم حصول الحقيقة للمتكلمين وعموم أصحاب طريق النظر الفكري، يقول: "ما عثر أحدٌ من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية، وأما أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمون في كلامهم في النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يعطيها النظر الفكري أبداً، فمن طلب العلم بها من طريق النظر الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم"[2].

إن الموقف الذي اتخذه هؤلاء المتصوفة من المتكلمين يوضح أن المنهجين الصوفي والكلامي مختلفان تماماً، نعم قد يحصل بينهما تداخل عند البعض، لكنهما في الأساس منهجان مختلفان، يقول الديلمي: "إن العارفين يعرفون الخالق أولاً، ثم يعلمون أن له خلقاً، بينما يستنبط المتكلمون من وجود الخلائق وجود

---

(١) الفتوحات المكية ١/٣٢٥.

(٢) فصوص الحكم ص١٢٥، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٥هـ.

الخالق"[١]، فالعرفان الذوقي المباشر معيار معرفي دقيق للتمييز بين التصوف وبقية الفلسفات، فالذي يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف، بينما من كان يؤمن بأن وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجاً معرفيًّا آخر يسميه كشفاً أو ذوقاً فهو صوفي[٢].

نخلص مما سبق إلى جنوح طائفة من الصوفية في مباحث المعرفة وطرقها ووسائلها إلى إنكار قيمة الاستدلال العقلي، في حين تكمن الحقيقة المطلقة نتيجة التأمل الباطني والتجربة المتحررة من كل نقد وتمحيص، والغلاة منهم ذهبوا إلى القول بأن العلم الصحيح هو العلم الإلهي الموروث الذي لا يعرف الزلل ولا يتطرق إليه الخطأ، كما أنه يتميز بالوضوح والصدق والإطلاق، فهو علم لدني مختار تختص به قلة، هي الصفوة المختارة المعصومة، وبذلك تنسد أمام العقل منافذ الحركة والنقد والموضوعية، وتتيح المجال لنزعات السحر والشعوذة وسائر العلوم الغامضة المستترة التي لا تخضع لميزان[٣].

**

(١) شرح الديلمي على الأنفاس، بواسطة التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً ، د. محمد كمال إبراهيم جعفر ص٢٠٥، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠م.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني ص٧، دار الثقافة للنشر والتوزيع – القاهرة، الطبعة الثالثة.

(٣) انظر: نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، د. عرفان عبد الحميد فتاح ص٢٧٢، دار الجيل – بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

المبحث الثاني

تحرير مناط ذم العقل ومفهومه لدى الصوفية

يرد التساؤل عند مناقشة موقف الصوفية من العقل بأن هذا الموقف الموجود لدى غلاة الصوفية كابن عربي وابن سبعين والقونوي ونحوهم هو موقف ضد العقل مطلقاً، أم أنهم كانوا يريدون وضع إطار محدد للعقل بدل أن يجمح إلى خارج المجال الذي وضع له؟.

وللجواب عن هذه الإشكالية فإن القارئ للنصوص الواردة في المبحث السابق تتشكل لديه رؤية أن هذا الموقف يتجه نحو دخول العقل في مجال الإلهيات والغيبيات فحسب، باعتبار أن النقاش الدائر بين الطوائف الإسلامية إنما ينحصر في مجال العقائد وما يتعلق بها، يتضح ذلك من خلال السياقات والقيود التي ترد في بعض نصوص الصوفية لتوضح موقفهم، ومن ذلك قول ابن عربي: "العقل عنده فضولٌ كثير، أداه إليه حكم الفكر عليه، وجميع القوى التي في الإنسان فلا شيء أكثر تقليداً من العقل، وهو يتخيل أنه صاحب دليل إلهي، وإنما هو صاحب دليل فكري؛ فإن دليل الفكر يمشي به حيث يريد، والعقل كالأعمى، بل هو أعمى عن طريق الحق، فأهل الله لم يقلدوا أفكارهم؛ فإن المخلوق لا يقلد المخلوق، فجنحوا إلى تقليد الله، فعرفوا الله بالله"[1]، حيث قيد الكلام فيه بمعرفة الله، ولم يكن الكلام مرسلاً عن أحكام العقل بعموم.

في حين يلحظ من تتبع نصوصهم في القدح بالعقل وذمه بأنها نصوص مطلقة تتجه إلى ذم العقل والقدح به ليس في مجال الإلهيات والغيبيات فحسب، وإنما تتجه نصوصهم إلى الحط من رتبة العقل في مصادر المعرفة والاستدلال

(١) الفتوحات المكية ٢/٢٩٠.

بشكلٍ عام، سواءً في القضايا الإلهية أو غيرها، ويمتنع أن يقال إن نصوصهم المطلقة في ذم العقل تحمل على النصوص المقيدة في ذم العقل بمجال الإلهيات والغيبيات فحسب، وذلك لكثرة هذه النصوص وتنوعها وكونها تتجه إلى ذم العقل كمصدر للمعرفة بشكلٍ عام، وأول ما يدخل في ذلك ذم العقل كطريق للمعرفة الإلهية والغيبية من بابٍ أولى.

ومن جانبٍ آخر يلحظ لدى الصوفية حفاوة بثنائية العقل والقلب، بحيث يتوجه القدح إلى العقل، والمدح إلى القلب، فالفصل بينهما واضح، فتبعاً للمنزع الإشراقي يتم التأكيد على أولوية القلب من حيث قيمة معارفه وصدق إشراقاته، في مقابل العقل الذي يعد آلة المعرفة المعتادة المستجلبة بواسطة الفكر، والذي مهما أضيف إليه من معارف فإنه يبقى رهين حقائق العالم الحسي لا يجاوزها ولا يعدوها، بالإضافة إلى كون القلب نظراً لأصله الإلهي فهو يمتاز على العقل بكونه قادراً على الاتصال بالملأ الأعلى، وعلى تسجيل المعارف الواردة عليه من السماء، حيث بحور التجلي التي لا يحصرها المقدار، على خلاف العقل الذي عقلته قوة الفكر"[(١)]، وعليه فلا اتصال بينهما، فالقلب شيء والعقل شيء آخر، (فمن فسر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق؛ فإن العقل تقييدٌ من العقال"[(٢)].

وقد اعتنى الحكيم الترمذي[(٣)] بهذه المسألة عنايةً فائقة، وأفاض في بيان أوجه المقارنات بين العقل والقلب، فيرى أن في القلب العلوم والمعارف الربانية، وهو

---

(١) انظر: نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي لسعيد الشبلي ص١٥١–١٥٤، مكتبة حسن العصرية – بيروت، ١٤٣١هـ.

(٢) الفتوحات المكية ١٩٨/٣.

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن علي بن الحسن بن بشر، له كتاب نوادر الأصول في أحاديث الرسول. توفي سنة (٣٢٠هـ). انظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٢٤٥/٢، والأعلام للزركلي ٢٧٢/٦.

معدن نور الإيمان، فالقلب بحر لا غاية لغوره، ولا عدد لكثرة علومه، ويكشف الله من علومه للعباد على قدر ما يرزقهم منها، فمنهم من يكشف له مشاهدة الحقائق من أفعال الربوبية وقدرة الله تعالى في الأشياء، إلى غير ذلك من العلوم والمعارف القلبية، وهي وجوهٌ ليس لبحرها غاية، ولا لجواهرها نهاية(١).

ويترتب على ثنائية العقل والقلب ثنائية أخرى مرتبطة بها، وهي ثنائية العلم والمعرفة، فالشخص الذي يتخذ القلب طريقاً للمعرفة يسمى عارفاً، بينما الذي اتخذ العقل أداةً للمعرفة يسمى عالماً، والمعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف، والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم، والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدركة والموضوع المدرك، والعلم حال من أحوال العقل يدرك العقل فيها نسبةً بين مدركين، كما أن المعرفة تجربة تعانيها النفس، والعلم حكمٌ ينطق به العقل(٢).

إن هذه التفرقة والفصل الحاد الذي بناه الصوفية بين العقل والقلب مثار للتعجب، إذ كيف يمكن الفصل بينهما، والواقع أن بينهما اتصالاً وثيقاً؛ "ولهذا قيل: إن العقل في الدماغ، كما يقوله كثير من الأطباء، ونقل ذلك عن الإمام أحمد، ويقول طائفة من أصحابه إن أصل العقل في القلب، فإذا كمل انتهى إلى الدماغ"(٣).

---

(١) انظر: بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب ص٥١-٥٣، تحقيق نقولا هير، دار العرب للبستاني - القاهرة.

(٢) انظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام د. أبو العلا عفيفي ص٢٦٠، الهيئة العامة المصرية للكتاب ٢٠١٣م.

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣٠٣/٩، جمع عبد الرحمن بن قاسم، طباعة مجمع الملك فهد ١٤١٦هـ.

كما يفرق بعض الصوفية بين معنيين للعقل؛ الأول هو العقل البشري، وهو العقل الذي توجه إليه الصوفية بالقدح لكونه مقيداً بالقيود الحسية، ولتعرضه لأخطاء الفهم والإدراك، والثاني العقل الكلي أو العقل الأول، وهو العقل الذي يأخذ العلم مجملاً، بحيث ترتسم فيه الحقائق على نحو تعينها في العلم الإلهي الأزلي، وفي ذلك يقول القونوي مفرقاً بين العقلين، وأن صاحب العقل النظري قد يتوقف أو يرد ما لدى صاحب العقل الكلي؛ "فذلك راجعٌ إلى خواص تقييدات صاحب النظر الفكري، وانحصاره تحت أحكام إدراكاته الجزئية وتناهي قابلياتها، بخلاف حال المكاشف؛ فإنه خلص من حبوس القيود وخواص قابلياته الموصوفة بالتناهي، فأدرك الأشياء بمطلق ذاته تارة، وبربه تارة، وبهما معاً، وعلى الوجه المنبه عليه من قبل في أعلى مراتب تجريد الأشياء التجريد الوجودي والإطلاق الأصلي. وصاحب النظر وإن أدرك بعض ما أدركه المكاشف الخارج من الحبوس المذكورة، فإنما يدرك ذلك البعض في المراتب المقيدة لتلك الحقائق، فيكون إدراكه لها بحسب تعين تلك الحقائق في مراتب غربتها وما عرض لها من القيود في تلك المراتب لم يدركها في مراتب تجريدها الأتم الأصلي، ووطنها الحقيقي الذي هو الحضرة العلمية الإلهية المشار إليها من قبل"[(١)]. ويسترسل القونوي في بيان الفرق بين العقلين، وذكر المآخذ والقصور اللاحق للعقل البشري، في مقابل الفتوحات والآفاق التي يمتد إليها العقل الكلي المتحصل لصاحب الكشف، إلى درجة الوصول للقول برفع المستحيل والممتنع العقلي، وأنهم يصلون إلى أشياء لا تبلغه عقول الناس، حتى يصلوا إلى الإنكار عليهم، ولا لوم عليهم في هذه الحال؛ لأنهم "عند أكابر المحققين معذورون من وجه؛ فإن للعقول حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مقيدة بأفكارها، فقد تحكم باستحالة أشياء كثيرة هي عند أصحاب العقول

(١) المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي ص١٥٧–١٥٨.

المطلق سراحها من القيود المذكورة من قبل ممكنة الوقوع، بل واجبة الوقوع؛ لأنه لا حد للعقول المطلقة تقف عنده، بل ترقى دائماً، فتتلقى من الجهات العلية والحضرات الإلهية"[1].

إن هذا التفريق تفريقٌ اصطلاحي لا حقيقة له، ولجوء هؤلاء إليه إنما هو محاولة لتمرير وعقلنة الترهات والخرافات التي لا يستسيغها أصحاب العقول السوية، بحيث استعاروا لفظ العقل في غير معناه وألصقوه ببدعهم المختصة، وهو ما يؤكده صائن الدين التركه من متأخريهم في كتابه الذي خصصه لشرح العرفان النظري بقوله: "ينبغي أن يعلم أن العقل الذي يعول عليه في العلوم الرسمية يغاير العقل الذي يعتمد عليه العارف، ووجه المغايرة أمران:

الأول: أن العقل الذي يعول عليه في العلوم الرسمية عبارة عن القوة المفكرة التي تأخذ العلوم من مباديها التصورية والتصديقية، بتوسط ترتيب الحدود والرسوم وتأليف القضايا وتشكيل الأقيسة، والعقل الذي يعتمد عليه العارف عبارة عن القوة التي تأخذ العلوم من المبادئ العالية كما تأخذها من المعدات السافلة، ومعلومٌ أن القوة المفكرة شأن، ومرتبة من شؤون هذه القوة ومراتبها.

والثاني: أن العقل الذي يعول عليه في العلوم الرسمية أي القوة المفكرة قد لا تطيعه القوى الحافظة والمتوهمة والمتخيلة، وهذا بخلاف العقل الذي يعتمد عليه العارف؛ لأنه مطاع للقوى المذكورة، بل تصير هي من جملة خوادمه وسوادنه، فتعبر عما يدركه من الكمالات بالألفاظ والعبارات.

فتحصل مما ذكر أن العقل الذي لا يدرك الكمال المفروض للإنسان لدى العارف هو العقل الفكري البحثي، الذي يأخذ العلوم والمعارف من طريق الأقيسة

---

(١) المصدر السابق ص١٦٢.

وتأليف الحدود الوسطى مع الحدود الصغرى والكبرى، لا العقل المؤيد بالأنوار القدسية الجبروتية، حيث إن العقل بهذا المعنى يعرف من الأشياء حقائقها، ويكشف من الأمور دقائقها، ويدرك الرموز العرفانية كما يعقل المطالب البرهانية"(١).

وهذه الفكرة قد استثمرها وطورها من المعاصرين د. طه عبد الرحمن، واقتبس مصطلح "العقل المؤيد" لينظم من خلاله نظريةً مختصة تسعى إلى عقلنة التصوف وإظهاره بصورة متسقة منطقيًّا وغير مستنكرة عقليًّا، وخلاصة ما انتهى إليه أن العقول ثلاثة؛ العقل المجرد والعقل المسدد والعقل المؤيد، فالعقل المجرد تعترضه حدود تمنع من كماله، مثل استحالة البرهان على قضية صادقة، وامتناع الحصول على طريقة آلية للبرهان، ونسبية الأنساق المنطقية، والفوضى في النماذج والنظريات العلمية، فهذه وغيرها حدود نافذة إلى صلب العقل المجرد، وتؤدي إلى أن العقل الإنساني عاجزٌ عجزاً مركوزاً في الطبيعة الإنسانية، ولا يمكن الخروج من هذه الحدود إلا باقتران العقل النظري بالعمل، إذ العمل هو الذي يفتح باب قهر حدود العقل المجرد، وليس كل عمل، بل ينبغي أن يتوارد العقل والنقل على صحة فائدة العمل المختار في الوصول إلى هذه الغاية، وأتم العمل هو ما وقع لدى الصوفية، لذا فقد وفت التجربة الصوفية بشروط كمال العقل، من خلال مبادئ ثلاثة؛ مبدأ اقتران العلم بالعمل، ومبدأ اقتران المعرفة العلمية

(١) التمهيد في شرح قواعد التوحيد ص٥٢٠-٥٢١، تحقيق حسن الرمضاني الخراساني، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر – بيروت، الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ.

بالمعرفة الغيبية، ومبدأ سلامة الزيادات، وهذه المبادئ هي شروط في كمال كل معرفة عقلية، وقد استوفتها التجربة الصوفية بتمامها[1].

يتضح من خلال الرؤية التي قدمها د. طه عبد الرحمن أنه يسعى إلى تبرئة ساحة الصوفية من مضادة العقلانية، وذلك توسلاً بالنفاذ إلى كلمة العقل وتغيير مدلولها، بحيث تدخل بدع الصوفية وترهاتهم لتكون عقلاً، بل ذهب إلى أبعد من ذلك فجعلها مكملةً للعقل وأرفع درجات العقل، فنقل مفهوم العقل من قصره على الجانب العلمي النظري إلى العملي، فيكون التصوف العملي عقلاً، وهو ما لم يسبق إليه!.

**

(١) انظر: العمل الديني وتجديد العقل ص١٥٠,٥٣-٥٠، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.

المبحث الثالث

المنهج المعرفي البديل عن العقل لدى الصوفية

ليس من شأن هذا البحث الخوض في تفاصيل مصادر التلقي والاستدلال لدى الصوفية، وإنما البحث متسق في الحديث عن موقف الصوفية من العقل، والذي جر إلى هذه المسألة هو ارتباطها الوثيق بالعقل، حيث يقيم الصوفية تقابلاً بين العقل ومصادرهم المعرفية فيميزوا طرفاً منها على الآخر، كما أن من شأن هذا المبحث مناقشة دواعي جنوح الصوفية عن العقل وركونهم إلى الكشف والذوق، مع الإشارة إلى منزلة الخيال التي صارت بديلاً عن العقل ووسيطاً للانتقال إلى الكشف.

ناقش ابن عربي في مواضع كثيرة مصادر المعرفة، وخلص من خلال المقارنة إلى أن أسلم طريقة لتحصيل المعرفة اليقينية التي لا يتطرق إليها الشك إنما هي الكشف، يقول: "ولما رأت الصوفية خطأ النظار عدلوا إلى الطريقة التي لا لبس فيها، ليأخذوا الأشياء عن عين اليقين، ليتصفوا بالعلم اليقيني"[١]، فابن عربي لا يثق بالعقل النظري ولا بأصحابه، ذلك أنه بالمقارنة بين ما يكتسبه العقل عن طريق الفكر فإنه لا يبلغ اليقين كما يؤديه العلم الموهوب المتحصل عن طريق الكشف، وهو ما توصل إليه الغزالي[٢] سابقاً حين شرح ما انتهى إليه بعد فحص

---

(١) الفتوحات المكية ٦٢٨/٢.

(٢) هو أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، يلقب بحجة الإسلام، من كبار العلماء المتفننين في التصوف والفقه والمنطق والفلسفة، صاحب كتاب إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، والمستصفى، والمنخول، والوسيط، والمنقذ من الضلال، وغيرها من الكتب الكثيرة، توفي سنة (٥٠٥هـ). انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان ٢١٦/٤، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ١٩١/٦.

المناهج، وأن ما توصل إليه لم يكن بالبرهان العقلي، يقول: "ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة"(١).

كما ينص الكلاباذي على اختصاص الصوفية بالكشف، وأنه قد تحصل لهم ذلك بعد تحصيل سائر العلوم، يقول: "ثم وراء هذا علوم الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات، وهي التي تختص بعلم الإشارة، وهو العلم الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم"(٢)، ومؤخراً يؤكد د. عبد الحليم محمود اختصاص الصوفية بامتلاك المعرفة اليقينية التي لا يتطرق إليها شك، ذلك أن وسائل المعرفة الحسية والعقلية تخطئ، وتتطرق إليها الاحتمالات والشكوك، وحينئذٍ تنسد المعرفة عند باب الشك، ولا مخرج من الشك وقتها إلا بالتصوف من خلال طريق معرفي آخر هو الإلمام أو البصيرة أو العلم اللدني(٣).

إن الصوفية يسلكون مسلكاً خاصّاً، فإذا كان الفلاسفة الإسلاميون يعتبرون البرهان المنطقي الصوري قمة المعقولية البشرية، فإنهم يسعون إلى تأسيس العقائد على الاستدلال النظري القائم على البرهان المنطقي، في حين يذهب الصوفية بحكم تأسيسهم للحقيقة الدينية في الفطرة البشرية والتأكيد على المعاناة إلى ترجيح العمل على النظر، ويرون في المسلك البرهاني تضييقاً، وفي مسلك الذوق والكشف غناءً وسعةً لجميع الاستعدادات الإنسانية، فإذا كان العقل المجرد أو منطق البرهان يستند على التحليل وصياغة القوالب والتصورات الشكلية، فإن

(١) المنقذ من الضلال ص٣٣٣.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص٥٩.

(٣) انظر: مقدمة في قضية التصوف ص١٩٨.

الذوق والكشف أو منطق الوجدان يتخطى الحواجز ويرفض التصورات الشكلية، ولهذا فإن تحول الصوفية من الاهتمام بالتصورات الكلية المجردة إلى معايشة الصفات والأحوال الفردية والمعاناة الوجدانية هو تحول من سكونية المذهب العقلاني المجرد وانغلاقه إلى اللامذهبية وحيوية الانفتاح على الوجود، لذا كانت أفكار الصوفية تأبى الصياغة المذهبية والتنظير العقلاني الفلسفي المجرد(١).

اتضح مما سبق مدى تمسك الصوفية بالكشف أو الذوق أو الإلهام ونحوها من مصطلحات الصوفية التي ترجع إلى الحدس الباطني الذاتي، وأنه هو الحل والملجأ للخروج من مشكلات المعرفة وما يعتور الدليل العقلي، وأنه لا مخرج من الشك وإبطال المعرفة إلا بالتصوف، وهم يرون أن كل ما يفعله الصوفي من الأوراد والنسك ونحوها إنما هو لتصفية الروح وتخلية النفس لتكون قابلةً للاتصال بالله وتلقي المعرفة عنه، وحينئذٍ فالمعرفة الناتجة عن الإلهام هي معرفة لا يتطرق إليها الهدم ولا تنهار أمام حجج المنطق(٢).

يأتي تالياً للكشف عند ابن عربي على سبيل الخصوص الخيال، حيث يعتبره مصدراً مهّماً للمعرفة، بحيث يكون وسيطاً بين العقل والكشف، وقد اعتنى ابن عربي بالخيال عنايةً فائقة واعتبره أعظم الموجودات، "فإن الخيال حصرته الطبيعة، ثم يحكم الخيال عليها فيجسدها إذا شاء، فهذا فرع يحكم على أصله؛ لأنه فرعٌ كريم، ما أوجد الله أعظم منه منزلة، ولا أعم حكماً يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم

---

(١) انظر: مقدمة د. محمد الأمراني لكتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين لابن قسي ص١٢٧-١٢٨، جامعة القاضي عياض بمراكش - المغرب، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

(٢) انظر: مقدمة في قضية التصوف ص١٩٦.

وجوداً من الخيال، فبه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي"[1]، فالخيال يعد عند ابن عربي ثاني أكبر أدوات المعرفة، وثاني مراحلها الأساسية في طريق السالك إلى اليقين، والهادف إلى الاتصال بالمطلق، فالخيال يمثل المرحلة الوسطى في طريق العارف بين العقل والكشف، وبدونه لا يمكن للإنسان أن ينتقل من العالم المحسوس إلى عالم المعاني والحقائق المجردة، والطبيعة التوسطية لهذه المرحلة تشكل أهم العناصر المحددة لمفهوم الخيال[2].

فالخيال يعمل كواسطة أو برزخ كالمرآة يعكس مختلف الصور، وهو قوة فعالة ومنفعلة في الوقت ذاته، به تنزل المعاني في صور محسوسة، وبالعكس به تجرد الأشياء المحسوسة معاني، يقول ابن عربي: "فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية، كالعلم في صورة اللبن، والقرآن في صورة الحبل، والدين في صورة القيد"[3].

إن هذه المنزلة العظيمة التي يضعها ابن عربي للخيال تمكنه من خلالها تمرير بدع الصوفية وترهاتهم وعقائدهم الفاسدة؛ لأنها لن تعبر عن طريق العقل الذي له قوانين فكرية تحكمه، وإنما تخرج عن طريق الخيال الذي لا حد له، بل أفقه واسع فيجمع بين النقيضين ويجيز المستحيل وهكذا، فالخيال شيء هلامي

---

(١) الفتوحات المكية ٥٠٨/٣.

(٢) انظر: الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية لساعد خميسي، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة ص١٢٣، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط – جامعة محمد الخامس بالمغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

(٣) رسالة إلى الإمام الرازي ص١٨٥، ضمن كتاب رسائل ابن عربي، عناية محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

فضفاض، "لا موجود ولا معدوم، ولا معلوم ولا مجهول، ولا منفي ولا مثبت"(١)، فالخيال أوسع من العقل، ولذا فهو حاوي لما في العقل القاصر الساذج، يقول ابن عربي: "فكان البلاء الذي ابتلاه به أن خلق فيه قوةً تسمى الفكر، وجعل هذه القوة خادمة لقوة أخرى تسمى العقل، وجبر العقل مع سيادته على الفكر أن يأخذ منه ما يعطيه، ولم يجعل للفكر مجالاً إلا في القوة الخيالية ... وذلك لأن العقل خلق ساذجاً ليس عنده من العلوم النظرية شيء، وقيل للفكر ميز بين الحق والباطل الذي في هذه القوة الخيالية"(٢)، ومما يؤكد أهمية الخيال عجز العقل وطروء الوهم عليه، فـ"العقل مقيد بالوهم بلا شك فيما هو به عالم بالنظر"(٣)، بالإضافة إلى أن الخيال لا يخطئ أبداً، ومن يصف الخيال بأنه فاسد فهو لا يدرك حقيقته؛ إذ الخيال حينما يدرك شيئاً فإنما يدركه بنوره، والنور لا يخطئ في كشفه عن الأشياء، ولو حصل خطأ فبسببٍ آخر غير الخيال؛ لأن الخيال لا يصدر حكماً، حيث إنه مجرد نور، وإنما مرجع الخطأ إلى العقل الذي يصدر الأحكام(٤).

ويبلغ غلو ابن عربي في الخيال لدرجة سلب المعرفة مطلقاً عمن لا يعترف بالخيال، يقول: "ومن لا يعرف مرتبة الخيال فلا معرفة له جملةً واحدة، وهذا الركن من المعرفة إذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفة رائحة"(٥)، وهكذا يجنح اتجاه ابن عربي إلى الحد من سلطة العقل والقدح فيه لصالح وسائل وأدوات أخرى تصل آفاقها إلى ما لا طاقة للعقل به.

---

(١) الفتوحات المكية ٣٠٤/١.

(٢) المصدر السابق ١٢٥/١-١٢٦ بتصرف.

(٣) المصدر السابق ٣٦٥/٣.

(٤) انظر: المصدر السابق ٣٠٧/١.

(٥) المصدر السابق ٣١٣/٢.

بل إن ابن عربي يجعل من الخيال استمراراً لعملية الخلق الإلهي، يقول: "ما أوجد الله أعظم منه[1] منزلة، ولا أعم حكماً، يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجوداً من الخيال، فبه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي ... فهو أعظم شعائر الله على الله، ومن قوة حكم سلطانه ما تثبته الحكماء مع كونهم لا يعلمون ما قالوه ولا يوفونه حقه، وذلك أن الخيال – وإن كان من الطبيعة – فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله به من القوة الإلهية"[2].

ويمكن فهم حرص ابن عربي على الخيال وتعظيمه لشأنه إذا ما استحضرنا قوله بوحدة الوجود، حيث استخدم ابن عربي الخيال كوسيلةٍ لتفهم وحدة الوجود وتسويغها من خلاله، يقول: "فاعلم أنك خيال وجميع ما تدركه مما تقول فيه ليس إلا خيال، فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه، لا من حيث أسماؤه؛ لأن أسماءه لها مدلولان؛ المدلول الواحد عينه وهو عين المسمى، والمدلول الآخر ما يدل عليه مما ينفصل الاسم به عن هذا الاسم الآخر ويتميز، فأين الغفور من الظاهر ومن الباطن، وأين الأول من الآخر، فقد بان لك بما هو كل عين اسم عين الاسم الآخر، وبما هو غير الاسم الآخر، فيما هو عينه هو الحق، وبما هو غيره هو الحق المتخيل الذي كنا بصدده"[3].

---

(١) يعني الخيال.

(٢) المصدر السابق ٥٠٨/٣ بتصرف.

(٣) فصوص الحكم ١٠٤/١.

وأنشد في تخريج وحدة الوجود من باب الخيال لا الإحساس ولا العقل قوله: "ففي الحقِّ عينُ الخلقِ إن كنت ذا عينٍ ***وفي الخلق عينُ الحقِّ إن كنت ذا عقلٍ

فإن كنت ذا عينٍ وعقلٍ معاً فما *** ترى غيرَ شيءٍ واحدٍ فيه بالفعل
فإن خيالَ الكونِ أوسع حضرةً *** من العقلِ والإحساسِ بالبذل والفضل
له حضرةُ الأشكال في الشكل فاعتبر *** تراه يرد الكل في قبضةِ الشكل
فإن قلت كلٌّ فهو جزءٌ معين *** وإن قلت جزءٌ قام للكلِّ بالكل
فما ثم مثلُ غيره متحقق *** بموجده فهو الممثل للمثل
فعلمي به أحلى إذا ما طعمتُه *** وأشهى إلى أذواقنا من جَنَى النحل"[1].

وهنا تتكشف مآرب ابن عربي في تعظيمه من شأن الخيال، وفي المقابل الحد من سلطة العقل، بل والقدح به في سبيل إتاحة المجال لتمرير ما لا تقبله عقول العقلاء، ولا تقبله فطر الأسوياء، وإلا فمتى كان الخيال دليلاً يُعتضد به فضلاً عن صحة الاستدلال به!

**

(١) الفتوحات المكية ٣/٢٩٠.

الخاتمة وأبرز النتائج

بعد دراسة موقف الصوفية من الاتجاهات العقلية ونقد ما توصل إليه غلاة المتصوفة بشأن العقل وفق منهج أهل السنة والجماعة يمكن الخلوص إلى النتائج التالية:

١- ذم العقل وإبراز معايبه شائع في تراث الصوفية، غير أن دلالات ذلك تختلف، فمتقدمو الصوفية كان قصدهم من ذلك عدم مزاحمة العقل للدليل الشرعي، ثم اتنشر لدى الصوفية ذم العقل إلى أن اتخذ غلاة المتصوفة الفلاسفة موقفاً واضحاً قادحاً في العقل.

٢- استبدل بعض المتصوفة العقل بالقلب، بحيث جعلوا العقل محط الذم والقدح، وفي مقابله مدحوا القلب وأعلوا من شأنه، باعتباره محلاً قابلاً للفيوضات والكشوفات.

٣- اتخذ ابن عربي الخيال بديلاً عن العقل، فحيث إن العقل محكوم بقوانينه وشروطه التي تحد من التفكير، فإن في الخيال متسعاً وأفقاً أرحب لكل قضيةٍ لا معقولة، وهذا سر الثناء المطلق على الخيال، وانتقاص العقل أمام الخيال.

٤- مناط ذم العقل عند الصوفية هو إلغاؤه تماماً في مجال الإلهيات والغيبيات.

٥- جعل المتصوفة الكشف والذوق والإلهام ونحوها من مصادرهم للتلقي بديلاً عن العقل، فليس ذم العقل والقدح به لصالح الشرع والدليل، وإنما لجعل الكشف يتبوأ مكان العقل ويرتفع عليه.

٦- اهتمام المتصوفة الشديد بالخيال والذوق وقدحهم في العقل راجعٌ إلى أن العقل معيار موضوعي يشترك فيه الناس، لكن الخيال والحدس والإلهام هي قضايا ذاتية غير خاضعة للحكم والفحص؛ الأمر الذي يتيح للمتصوفة تمرير بدعهم وترهاتهم المختصة.

٧- توسط أهل السنة والجماعة في أمر العقل بين إزراء المتصوفة وقدحهم وبين تقديس الفلاسفة والمتكلمين ومعارضتهم الشرع بالعقل.

٨- كرم الإسلام العقل ووضعه في المكان اللائق به وجعله مناطاً للتكليف ومحلاً للاعتبار والتفكر.

**

المصادر والمراجع

١- ابن عربي في أفق ما بعد الحداثة، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط – جامعة محمد الخامس بالمغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

٢- إحياء علوم الدين للغزالي، دار المعرفة – بيروت.

٣- الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد د. سعود العريفي، مركز تكوين، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

٤- أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن للشنقيطي، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ.

٥- إعجاز البيان في تفسير أم القرآن للقونوي، تقديم وتصحيح الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي – قم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.

٦- الأعلام للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الخامسة عشر ٢٠٠٢م.

٧- بد العارف لابن سعبين، تحقيق د. جورج كتوره، دار الأندلس – دار الكندي، الطبعة الأولى ١٩٧٨م.

٨- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع للشوكاني، دار المعرفة – بيروت.

٩- بيان تلبيس الجهمية لابن تيمية، مجموعة محققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.

١٠- بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب للحكيم الترمذي، تحقيق نقولا هير، دار العرب للبستاني – القاهرة.

١١- تاريخ الإسلام للذهبي، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ.

١٢– تاريخ علم المنطق لإلكسندر ماكوفلسكي، ترجمة نديم علاء الدين وإبراهيم فتحي، دار الفارابي – بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٧م.

١٣– التصوف الثورة الروحية في الإسلام د. أبو العلا عفيفي، الهيئة العامة المصرية للكتاب ٢٠١٣م.

١٤– التصوف طريقاً وتجربةً ومذهباً د. محمد كمال إبراهيم جعفر ص٢٠٥، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠م.

١٥– التصوف وفريد الدين العطار لعبد الوهاب عزام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة.

١٦– التعرف لمذهب أهل التصوف للكلاباذي، تصحيح أرثرجون أربرى، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية ١٤١٥هـ.

١٧– التفكير الفلسفي في الإسلام د. عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة ١٣٨٧هـ.

١٨– التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تحقيق حسن الرمضاني الخراساني، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر – بيروت، الطبعة الثانية ١٤٣٢هـ.

١٩– الحجة على تارك المحجة لابن طاهر المقدسي، تحقيق د. عبد العزيز السدحان، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

٢٠– الحجة في بيان المحجة للأصبهاني، تحقيق محمد المدخلي، دار الراية، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

٢١– خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين لابن قسي، تحقيق د. محمد الأمراني، جامعة القاضي عياض بمراكش – المغرب، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ.

٢٢- درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، تحقيق د. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

٢٣- رسائل ابن عربي، عناية محمد عبد الكريم النمري، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

٢٤- شرح حكمة الإشراق للشهرزوري، تحقيق حسين ضيائي ترتبي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات - طهران ١٣٧٢هـ.

٢٥- الصوفية والعقل، د. محمد عبد الله الشرقاوي، دار الجيل ومكتبة الزهراء، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

٢٦- طبقات الشافعية الكبرى للسبكي، تحقيق محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية.

٢٧- الطبقات الكبرى للشعراني، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه بمصر، ١٣١٥هـ.

٢٨- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين لتقي الدين الفاسي ٣٢٧/٥، تحقيق فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٢٩- العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.

٣٠- العمل الديني وتجديد العقل د. طه عبد الرحمن، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.

٣١- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة.

٣٢- الفتوحات المكية لابن عربي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر - القاهرة.

٣٣- فصوص الحكم لابن عربي، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٦٥هـ.

٣٤- قضية التصوف - المدرسة الشاذلية د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

٣٥- قضية التصوف - المنقذ من الضلال للغزالي، د. عبد الحليم محمود، دار المعارف، الطبعة الخامسة.

٣٦- قوت القلوب في معاملة المحبوب لأبي طالب المكي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى ١٩٦١م.

٣٧- كتاب المسائل لابن عربي، تحقيق د. سيد محمد دامادي، طهران ١٣٧٠هـ.

٣٨- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون للتهانوي، مكتبة المثنى - بغداد ١٩٤١م.

٣٩- المثل العقلية الأفلاطونية د. عبد الرحمن بدوي، مطبعة دار الكتب المصرية ١٩٤٧م.

٤٠- مجموع الفتاوى لابن تيمية، جمع عبد الرحمن بن قاسم، طباعة مجمع الملك فهد ١٤١٦هـ.

٤١- مدخل إلى التصوف الإسلامي د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة للنشر والتوزيع - القاهرة، الطبعة الثالثة.

٤٢- المراسلات بين صدر الدين القونوي ونصير الدين الطوسي، تحقيق كودرون شوبرت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٥هـ.

٤٣- المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها د. عبد الله القرني، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ.

٤٤- مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، الطبعة الرابعة ٢٠٠٦م.

٤٥- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، د. عرفان عبد الحميد فتاح، دار الجيل - بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ.

٤٦- نظرية الإنسان والحرية في عرفان محيي الدين بن عربي لسعيد الشبلي، مكتبة حسن العصرية - بيروت، ١٤٣١هـ.

٤٧- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب لشهاب الدين المقري، تحقيق إحسان عباس، دار صادر.

٤٨- وفيات الأعيان لابن خلكان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، الطبعة السابعة ١٩٩٤م.

* * *