عقلنة الذوقيات
وبرهنة الكشفيات

دراسة في العلاقة
بين الشهود القلبي والإدراك العقلي

د. محمّد الربيعي

ملخص البحث

يتناول الباحث في بحثه قضية من قضايا الفكر المعاصر وهي العلاقة بين الإيمان والعقل، وهو يقدّم لبحثه مقدماتٍ منهجيةً تتمحور حول نقاط عدّةٍ منها: معنى الكشف، والذوق، والشهود، إذ يرى أنّ الكشف هو درجةٌ عاليةٌ من العلم الحضوري، وهو لا يتحقّق الا للعرفاء، ثم يتحدّث عن الذوق ويعرفه بقوله: (فالذوق هو حصول المعارف للعالم بها عن طريق الفناء والاتّصال بها، لا عن طريق العلم بها من خلال حصول مفهومها وصورتها لدى الذهن).

ثم يتحدّث عن معنى العقل و العقلنة، إذ يعرف العقل فيقول هو: (كلّ ما يدرك معنىً كلّياً مفهوميّاً أو حقيقةً كلّيةً وجوديّةً سعيّةً، يصدق عليه حدّ العقل ورسمه سواء كان ذلك الإدراك بالنظر والبرهان)، أما العقلنة فهي (جعل الشيء مطابق للعقل) وبعد ذلك يتطرّق إلى موضوعة البرهان (الاستدلال) يقول: فالبرهان والاستدلال إذن هما طريقة العقل الفكري في استخدام المعلوم للوصول إلى المجهول، وهذه الطريقة لا توصل إلى حقائق الأشياء وكنهها الحقيقي، بل توصل إلى لوازم تلك الأشياء وخصوصيّاتها الخاصّة بها. ثم يتحدّث بالشرح عن (دائرة العقليات الفكرية وحدودها) وكذلك يتحدّث عن (دائرة الكشفيات القلبية وحدودها) ومن ثم يتحدّث الباحث عن العلاقة بين الكشفيات والعقل، فيرى أن العلاقة بين الكشفيات والعقل ـ لها عدّة اتجاهات ذكرها العرفاء في مصنّفاتهم، فمنهم من يذهب إلى أنّه من غير الممكن للعقل أن يطأ ساحة

الذوقيات الكشفية وحدودها، وأخرين يذهبون إلى أنّه ما من حقيقةٍ كشفيةٍ إلا ويمكن للعقل أن يُدركها ويستدلّ عليها نفياً أو إثباتاً. والباحث يسرد لنا مجموعةً من الآراء حول هذه العلاقة بين العقل والكشفيات ويناقش بعض النقود والشبهات، ثم يخلص البحث إلى مجموعةٍ من النتائج منها :

1. إنّ نظرية وحدة الوجود والمعارف الكشفية نظريةٌ عقليةٌ يمكن للعقل إدراكاها بعد تنزيلها له من قِبل قوّة أعلى منه؛ ولذا جاءت الكثير من النصوص الدينية حاكية عن بعض حيثيات تلك النظرية.

2. إنّ العقل المذموم عند العرفاء هو العقل الفكري الذي يجهد نفسه في محاولةٍ منه للوصول إلى ما هو أعلى منه ومن مرتبته بنحو الاستقلال، وينفي كلّ ما لم يطله من الحقائق، لا أنّه ذم للعقل بشكلٍ مطلقٍ.

الكلمات المفتاحية: الذوق, الكشف, العقل, العقلنة, الإدراك, البرهنة.

المقدّمة

نعيش اليوم في القرن الواحد والعشرين، وقد ساد هذا القرن دعوى الرجوع إلى العقل والاحتكام إليه في كلّ صغيرةٍ وكبيرةٍ، فبعد أن كان الإيمان حاكماً على الإنسان خصوصاً في الديانتين اليهودية والمسيحية، ابتعد الإنسان المُعاصر ـ وراح يبتعد يوماً بعد يوم ـ عن الإيمان لاهثاً وراء ما يزعم أنّه من العقلانية تارةً أو العقل والمعطيات العقلية تارةً أخرى، وقد خفيَّ عليه أنّ هناك دوائرَ وحدوداً تحيط بمجموعة من المعارف والحقائق حاكمةً عليها بحكومة الأداة التي يمكن أن تنالها وتكتشفها، فليس كلّ أداةٍ من أدوات المعرفة تناسب اكتشاف كلّ حقيقةٍ من الحقائق الكونية، وليس كلّ حقيقةٍ كونيةٍ مُستساغةً لكلّ أداةٍ من تلك الأدوات، بل إن لكلّ دائرةٍ من دوائر الحقائق أداةً تناسبها يمكن أن تُستكشف من خلالها وبواسطتها، فالحقائق المادّية يمكن أن تُكتشف بالتجربة والحسّ، والحقائق العقلية الكليّة المفهومية يمكن أن تُستجلى بالعقل، وهناك حقائق أعلى من إدراك العقل هي ما يُطلق عليها بالغيبيات أو الكشفيات العرفانية، وهذا السنخ من الحقائق لا يمكن للعقل الفكري أن يناله، فيجب الرجوع فيه إلى قوّة تُناسبه كي يتسنّى إدراكه.

وما الإشكالات والتساؤلات التي يطرحها جملةٌ من الفلاسفة والمفكّرين إلا نتيجة الخلط الذي وقعوا فيه بين أدوات المعرفة وآليّاتها ومناهجها؛ إذ معرفة درجة غليان الماء مثلاً يمكن أن تُعرف بالحسّ والتجربة، ومسألة العلّية والمعلولية يمكن أن تُعرف بالعقل ولا

يمكـن للحـسّ أن ينالهـا، كما أن مسـألة عدد ركعات الصلاة، والمسـائل الجزئيـة المتعلّقـة بالمعـاد واليـوم الآخـر فـلا يمكـن أن يُطّلـع عليها إلا من خـلال إخبـار الأنبيـاء والمعصومين عليهم السلام.

ثـم إنّ واحـدةً من المسـائل المتعلّقة بما تقدّم مسـألة المكاشـفات التـي يعاينهـا العـارف بقلبـه، وكيفيـة التصديق بهـا عند غيـره من خلال إخضاعهـا لحكـم العقـل الفكـري. علمـاً أنّ الحقائـق الكشـفية ـ وكمـا يعتقـد أغلـب العرفـاء ـ طـورٌ أعلـى من طـور العقل.

والسـؤال الأسـاس هنـا هـو: هـل يمكـن للعقـل أن يُـدرِك مـا يُشـاهده العـارف بالشـهود والمكاشـفة؟.

وفـي هـذا المقـال نحـاول الإجابـة عـن هـذا السـؤال بعـد تقديم عـدّة مقدمـاتٍ منهجيةٍ.

معنى: الكشف، الشهود، الذوق

يتمتّـع موضـوع الكشـف والشـهود بأهمّيـة بالغـة فـي الأبحـاث الأبسـتمولوجية (علـم المعرفـة)؛ لارتباطه بنظريـة المعرفة بنحوٍ مباشـرٍ، ولمفتاحيتـه، بـل لأنّـه مـن أهـمّ مفاتيـح نظريّـة المعرفـة عنـد العرفاء.

وإن كنّـا قـد وقفنـا علـى هـذا الموضوع فـي بحثٍ سـابق[1]، لكن نتطـرّق لشـيءٍ منه فـي نطاق الحاجـة هنا.

يعتقـد العرفـاء أنّ هنـاك حقائـق وجوديـةً موجـودةً فـي الواقع لا يمكـن الوصـول إليهـا والارتباط معهـا لا بالحواسّ الظاهـرة ولا بالطريق العقلـي، وهـم يعبّرون عن تلـك الحقائـق بـ«المعاني السـعية الوجودية»

(1) ينظـر: مقـال «الكشـف والشـهود... حقيقتـه وقيمتـه المعرفية»، مجلـة قراءات معاصرة، العـدد2، ص115.

تمييزاً لها عن «المعاني الكلية المفهومية»، ويحصرون طريق الوصول إليها بمنهج «الكشف والشهود» عن طريق أداة «القلب» التي هي ـ وكما يعتقد العرفاء ـ مرتبةٌ إدراكيةٌ أعلى من مرتبة العقل الفكريّ، وسيأتي إثبات وجود هذا النوع من الواقعيات في العناوين التالية.

وقد عرّف المحقّقون من العرفاء الكشف بما لا يبتعد كثيراً عن معناه اللغوي الذي هو عبارة عن «رفع الحجاب» فيُقال: كَشَفَت المرأة وجهها أي رفعت نقابها.

فنراهم يقولون في تعريفه الاصطلاحي: «هو الاطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية [أي من الأسماء والصفات] والأمور الحقيقية [أي الموجودة خارجاً]...»[1].

ويقول الجَندي: «...إنّ الكشف عبارة عن رفع الحُجب الظلمانية والنورية التي بين الحقيقة وبين المُدرِك منّا»[2].

ولهذا المعنى جذورٌ قرآنيةٌ وروائيةٌ اعتمدها العرفاء في تقرير حججهم على ما يذهبون[3].

ويمكن أن نستنتج مما تقدّم أموراً، منها:

1. إنّ الكشف لا يحصل إلا بعد رفع الحجاب الذي يحجب

(1) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج1، ص127، وقد خصّص القيصري الفصل السابع من مقدّمته على شرح الفصوص لبيان مراتب الكشف وأنواعها.

(2) شرح فصوص الحكم، الجندي: ص168.

(3) كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾. العنكبوت: 69، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ إِن تَتَّقُواْ اللّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَاناً...﴾. وينظر في تفسيرها: الميزان في تفسير القرآن: ج9، ص56.
ومن الروايات قول الرسول الاكرم صلى الله عليه وآله: «... وإذا أرادَ بعبدٍ خيراً فَتَحَ عَيْنَيْ قَلْبِه فيُشَاهِدُ بها ما كان غائباً عنه». عوالي اللآلي، الإحسائي: ج1، ص56، ح81.

السالك عن معاينة الحقائق الوجودية.

2. إنّ الحجاب متعلّق بنفس السالك وغيابه عن العوالم الغيبية وإلا فتلك العوالم لا يحجبها عن السالك شيءٌ، كما ورد عن الإمام السجّاد عليه السلام في دعاء أبي حمزة الثمالي من قوله: «وإنكَ لا تَحتَجِبُ عَن خَلقِكَ إلا أن تَجبَهُم الأعمالُ دونَكَ»[1].

3. إنّ الكشف وما يشاهده السالك ليس من مقولة المفهوم، بل هو من قبيل الحقائق الوجودية.

4. إنّ الكشف على مراتب تتناسب مع قوّة السالك وقربه من الحقيقة وقوّة سيره وسلوكه وغير ذلك من عوامل.

5. إن الكشف درجةٌ عاليةٌ من العلم الحضوري.

وعلى ما تقدّم فإنّ طريق العارف لاكتساب المعارف هو الكشف والشهود، وآلة هذا الكشف هي القلب والقوّة القدسيّة[2]، وهي المرتبة التي يمكنها أن تُدرِك ما هو أعلى من طور العقل، فإنه يمكنه اكتناه تلك الحقائق متى ما كان صافياً خالصاً منوّراً بنور القوّة القدسية، فكما أنّ من فقد حسّاً فقد علماً، وكما أنّ من كانت قوّته العقلية مشوبةً بالوهم أو ملفوفةً بالبَلادة لا يمكنه إدراك الدقّيات العقلية، فكذلك صاحب القلب إذا كان قلبه محجوباً برين الذنوب والمعاصي فإن عينيه لا يمكن لهما الرؤية الصافية، وبالتالي فالعرفاء

(1) وقد أشارت لهذه الحقيقة كثير من الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنكَ غِطَاءكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: 22)؛ كذلك ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ج18، ص350، ذيل الآية.

(2) العين السادسة والأربعون من كتاب «سرح العيون في شرح العيون»، للشيخ حسن زاده الآملي، في إثبات القوّة القدسية، فراجع.

يفضّلون المعرفة الكشفية وطريقها على المعرفة العقلية[1].

ثم إنّ العرفاء يقصدون من القلب مرتبةً من مراتب النفس أعلى من مرتبتها التي يُطلق عليها «العقل»، والقلب هو النفس الناطقة، كما هو اللطيفة الربّانية التي تمثّل مصدر العلم ومنبع المكاشفات، وهي التي تُدرِك المعاني الكلّية والجزئية من الإنسان، قال القيصري في أول الفص الشعيبي: «...إنّ القلب يطلق على النفس الناطقة إذا كانت مُشاهدةً للمعاني الكلية والجزئية متى شاءت. وهذه المرتبة مسماةٌ عند الحكماء بـ«العقل المستفاد»...»[2].

وقال ابن عربي: «فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»[3].

فالقلب يُدرِك المعاني المجرّدة، لكنه يختلف في إدراكه لهذه المعاني عن العقل بأمرين:

الأول: إنّ ما يدركه العقل من بُعد على صورة مفهومٍ كلّيٍّ، يشاهده القلب عن قُربٍ على شكل موجودٍ شخصيٍّ خارجيٍّ له تحقّقٌ وجوديٌّ.

الثاني: ـ وهو نتيجة لاختلاف الأول ـ وهو أنّ العقل يعجز عن إدراك كثيرٍ من الحقائق لانحصاره في إطار الإدراك المفهومي، أمّا القلب فلإدراكه الشهودي يحيط علماً بالكثير من الأسرار الكليّة بل والجزئيّة للعالم.

وذلك الإدراك القلبي ليس بإدراكٍ مفهوميٍّ بل هو إدراكٌ وجوديٌّ وإحاطة سعيّةٌ يُطلِق عليها العرفاء بـ«الذوق»، ويعرّفونه بقولهم: ما

(1) ينظر: محمد الربيعي، الرؤية الكونية في العرفان النظري، ص66.
(2) ينظر: شرح فصوص الحكم: ج2، ص793؛ كذلك: ج1، ص131.
(3) الفتوحات المكيّة (4 مجلدات): ج1، ص289.

يجده العالِم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد؛ فإن كلًا منها وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية؛ إذ ليس الخبر كالعيان[1].

فالذوق هو حصول المعارف للعالم بها عن طريق الفناء والاتّصال بها، لا عن طريق العلم بها من خلال حصول مفهومها وصورتها لدى الذهن، (كعلم الإنسان الذي يأكل العسل بطعمه ولذّته)، وعلم الآخر بها عن طريق التعليم والتفسير لا عن طريق التذّوق، والفرق واضحٌ بين العلمين.

معنى العقل، والعقلنة

يزعم البعض أنّ ليس ثمّة تفاوتٌ بين معاني كلمات «العقل» و«الفهم» و«التعقّل» و«المنطق»، وأنّ لا اختلاف ولا فارق بينها بحسب ما وصل إلينا من كتابات المتصوّفة، فلا فارق بين «العقل» و«الفهم»؛ إذ هما يشيران إلى قدرة الذهن على استخدام تصوّرات مجرّدة. فهما يعنيان ما كان يقصد كانط بـ«ملكة التصوّرات». كما لا فارق واضح بين «العقل» و«التعقّل»، ولا بين «العقل» و«المنطق»، وخلاصة الأمر عنده هو «استخدام الذهن للتصوّرات»[2].

ولكنّا نرى إن دقّة العرفاء الإسلاميين في تمحيص المسائل لم تكتف بالوقوف على ساحل المعارف، بل غاصت إلى أعماقها ولججها؛ ولهذا فإن جملة من العرفاء لا يحصرون مفهوم العقل

(1) ينظر: القيصري، شرح فصوص الحكم، ج2، ص717.
(2) ينظر: استيس، التصوّف والعرفان، ص345.

وحقيقته بالقوّة المفكّرة فقط، بل يوسّعونه إلى القوّة المُدرِكة في الإنسان، والتي هي على مراتب تبدأ من الحسّ وإدراكه صعوداً إلى القوّة المفكّرة حتى تصل إلى المرتبة التي تُدرِك المعاني الكلّية (لا المعاني الجزئية)، والتي تسمّى مرتبتها المتوسّطة بـ(العقل)، ويُطلق على مرتبتها العالية (القلب)، ولكن مما شاع عند الناس أن العقل هو القوّة الفكرية فحسب.

يقول أبو حامد التركه في حدّ العقل هو «كل ما يُدرِك معنى كلّياً أو حقيقة كلّية»[1].

أي إن للعقل إطلاقات عدّة، ومن إطلاقاته ما يُطلق على القوّة التي تُدرِك المعاني الكلّية المفهوميّة بالنظر والبرهان. كما أنّ من إطلاقاته ما يُطلق على القوّة التي تُدرِك الحقائق الوجودية الكلّية السعيّة بالكشف والوجدان، فالعقل إذن سنخ حقيقة لها مراتب، المرتبة العالية منها هي القلب والقوّة القدسيّة، والمرتبة المتوسّطة منها هي ما يُدرِك العلوم الرسميّة وهي القوّة المفكّرة، والمرتبة الدانية منها هي الوهم[2].

فكلّ ما يدرك معنىً كلّياً مفهوميّاً أو حقيقةً كلّيةً وجوديّةً سعيّةً، يصدق عليه حدّ العقل ورسمه سواء كان ذلك الإدرك بالنظر والبرهان (كما في بعض مراتب العقل من المفهوم الكلّي) أو بواسطة الكشف والوجدان (كما في الحقيقة الكلّية السعيّة الوجودية).

نعم، إنّما كان منشأ التفرقة بين العقل وما فوق العقل من طور: أنّ العقل بالمعنى الذي يُتداول بين الحكماء ويقولون به ويعبّرون

(1) ينظر: ابن تركة، المطلب (58) من تمهيد القواعد: ص383.

(2) ينظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج3، ص362.

عن العلوم المنسوبة إليه بالعلوم الرسميّة ـ سيّما المشّائين منهم ـ إنّما يريدون بالعقل القوّة الفكريّة التي تأخذ العلوم من مبادئها الحسّية والوهميّة والخياليّة بتوسّط استخراج الأوساط ـ التي تقع بين الصغرى والكبرى ـ وتأليفها مع الأصغر والأكبر، ولا شّك أنّ هذه المرتبة الفكريّة إنما هي من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه لا أنها العقل كله، غير أنّ هؤلاء الحكماء ضيّقوا الإطلاق الواسع للعقل بهذه المرتبة، بيد أنّ حقيقة العقل أوسع من هذا الإصلاح[1].

وأما اصطلاح «العقلنة» وما يرادفه من مصطلحات كـ(التبرير ـ المعقولية ـ المقبولية) فعلى الرغم من اختلاف معانيه فيما إذا ما ارتبط بعلم من العلوم كالفلسفة والرياضيات والأخلاق وعلم النفس وغيرها[2]، واختلاف الباحثين في تعريفه، وذهابهم مذاهب شتّى في إيضاح مفهوم «العقلانية»[3]، وبقطع النظر عن الأدوار التي مرّ بها هذا المصطلح ومفاداته الدلالية[4]، فإنا لا نتوخّى من الإشارة لذلك إلا إعطاء لمحة عن أبعاد هذا المصطلح.

فقد عرّف بعض الباحثين «التعقّل» بأنه «إتباع الاستدلال المقبول»، فإذا كان الاستدلال استدلالاً مقبولاً فكل من اتبعه فهو إنسان متعقّل[5].

(1) ينظر: شرح تمهيد القواعد في العرفان النظري: ج2، المطلب (58).

(2) ينظر: هادي صادقي، عقلانية الإيمان، ص44.

(3) ينظر: محمد جعفري، العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص101 ـ 128.

(4) ينظر: جون كوتنغهام، العقلانية، ص12.

(5) ينظر: مصطفى ملكيان، الإيمان والتعقّل، ص82.

فالمتعقّل ـ عنده ـ هو من يتبع الاستدلال، ولا يقبل الكلام على عواهنه من دون دليل وبرهان.

ويذهب البعض إلى أن العقلانية تحصل في حالة عدم وجود دليل مخالف على المدّعى المفروض[1].

و«القضية المبرّرة» عندهم هي القضية التي لا يرفضها العقل فحسب؛ ولذا فمن الممكن أن تكون هناك قضية يقينية بيد أنا لا نملك لها تبريراً عقلياً[2].

وخلاصة القول هنا هي إنا نقصد من «العقلانية» ـ في مقالنا هذا ـ إدخال الإدراكات القلبية التي يراها العارف ويُطلق عليها عنوان«مكاشفات» تحت حيطة الإدراك العقلي بعد تحويلها إلى تصوّرات مفهومية وقضايا منطقية عقلية؛ وعلى هذا فالعقلنة هي: «جعل الشيء مطابقاً للعقل»[3].

ومما تقدّم يمكن استكشاف أن لا ارتباط بين المعقولية والصدق، فمعقولية قضية ما عبارة عن كونها معلّلة للمدرِك وفاعل المعرفة، وصدق قضية عبارة عن مطابقتها للواقع، وليس صدق قضية ما ملازماً لمعقوليتها، ولا معقولية قضية ما ملازم لصدقها.

وبعبارة أخرى: إن بطلان وعدم صحة دليل ما ليس علامة على بطلان وعدم صحّة المدّعى، فلربما كان المدّعى صحيحاً ومطابقاً

(1) نقلاً عن: هادي صادقي، عقلانية الإيمان، ص46.

(2) وقد شكّل موضوع «التبرير» مسألة مهمّة من مسائل علم المعرفة الحديث وتمحورت حوله مفردات علمية كثيرة نفياً وإثباتاً. ينظر على سبيل المثال: مقال «أي زنبقة في مهب الريح، نقد مصطفى ملكيان» في مجلة نصوص معاصرة، العدد 42 ـ 43، ص218.

(3) ينظر: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج4، ص1531.

للواقع غير أنه لا دليل عليه، ولربما كان الدليل قائماً على مدّعى ما بيد أنه باطل غير مطابق للواقع كما كان القدماء يعتقدون بثبات الأرض ويقيمون الأدلة على ذلك، وقد انكشف لنا الآن أنها متحرّكة.

معنى البرهان (الاستدلال)

عُرّف البرهان بأنه «قياس مؤلّف من يقينيات يُنتج يقيناً بالذات اضطراراً»[1].

والاستدلال هو: الطريقة المؤلفة من قضايا يُتّجه بها إلى مطلوب يستحصل بها، وتأليفها لأجل الدلالة[2].

فالبرهان والاستدلال إذن هما طريقة العقل الفكري في استخدام المعلوم للوصول إلى المجهول، وهذه الطريقة لا توصل إلى حقائق الأشياء وكنهها الحقيقي، بل توصل إلى لوازم تلك الأشياء وخصوصيّاتها الخاصّة بها.

محمد الربيعي

دائرة العقليات الفكرية وحدودها

عند مطالعة معنى العقل النظري المعرفي ووظيفته المتكفّل بها يكون من السهل معرفة دائرة المعارف العقلية وحدودها؛ فحيث إن مفاد العقل المعرفي هو: القوّة المدرِكة للكليات المفهومية، يتّضح أن دائرة العقليات هي الإدراكات المفهومية الذهنية، وبعبارة أخرى: هي المعقولات التي ينتزعها العقل إما من الآلات الإدراكية التي تُدرِك الجزئيات أو من خلال استنباطها من المعقولات نفسها، أو من خلال استنتاجها من المعارف الأولية البديهية.

(1) منطق المظفر: ص360.

(2) ينظر: المصدر السابق: ص233.

وعلى هذا فليس للعقل ـ بما هو هو ـ قدرة على إدراك الجزئيات إلا بمعونة قوىً مساعدة تأخذ الإدراك من الجزئي مباشرة وتسلّمه للعقل فيُدرِك العقل ـ حينذاك ـ ذلك الجزئي بتوسّط تلك القوى.

إذن فالموادّ التي يتعامل معها العقل هي المفاهيم الذهنية التي تحكي عن الواقع نوعاً من الحكاية، وأما الحقائق الوجودية الخارجية التي هي ليست من سنخ المفاهيم الذهنية فإن العقل لا يمكنه أن يُدركها إلا بتوسّط المفاهيم.

وعلى هذا فإن ما يُدركه العقل الفكري من الحقائق إنما هي نسب تلك الحقائق وارتباطاتها وإضافاتها إلى ما تضاف إليه وتنسب له، وأما تلك الحقائق ـ التي هي معروضات تلك النسب ـ فليس للعقل الإحاطة بها، فما يُدركه العقل بطريق ترتيب المقدّمات وترتيب المبادىء والمفردات على الوجه المؤدّي إلى الغايات الذي هو طريق البرهان والاستدلال باللوازم القريبة والبعيدة على الملزومات، إنما هي قشور تلك الحقائق وارتباطاتها فيما بينها لا الحقائق نفسها من حيث هي حقائق مطلقة مجرّدة عن النسب والإضافات، كإدراكه للعلية والمعلولية والأكبر والأصغر، والجزء والكل، وهكذا بقية الإدراكات العقلية التي ربما يتوهم أنها هي الحقائق؛ فإنّ الملزومية والعارضية والمعروضية نسب عارضة على الحقائق لا أنها هي الحقائق نفسها[1].

(1) ينظر: الجندي، شرح فصوص الحكم، ص169؛ كذلك ينظر: القيصري، شرح فصوص الحكم، ج1، ص92، وص235.

دائرة الكشفيات القلبية وحدودها

يعتقد العرفاء أنه عندما يسير السالك في مدارج السير والسلوك ويأخذ في الجدّ والاجتهاد، وينصرف عن الدُنيا وزينتها الخدّاعة، ويتوجّه بسرّه إلى الله تعالى، تنبع من قلبه الأنوار الإلهية[1]، وتُفتح له مغاليق الحقائق فتنكشف له المشاهدات والكشوفات، فيرتقى عن طور العقل الفكري ويصل إلى مرتبة أعلى من الإدراك المفهومي، وعندها يرى حقائق لم تكن لتنكشف له لولا هذا الطور من الإدراك الذوقي الكشفي[2]؛ ولذا فيمكن لنا القول إن المقصود من الكشف والشهود هو العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه[3]، كما هو مشاهدة الحقائق الغيبيّة الواقعة وراء عالم الشهادة.

ومن النصوص التي تدل على وجود حقائق خارجة عن حدّ العقل المتعارف بيان العلامة الطباطبائي(رضوان الله تعالى عليه) في ذيل الخبر المنقول عن رسول الله: «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم النّاس على قدر عقولهم»[4]، حيث قال العلامة: «وهذا التعبير إنّما يحسن إذا كان هناك من الأمور ما لا يبلغه فهم السامعين من النّاس، وهو ظاهر... وبعبارة أخرى: التعبير ناظر إلى الكيف دون الكمّ، فيدلّ على أنّ هذه المعارف حقيقتها التي هي عليها، وراء هذه العقول التي تسير في المعارف بالبرهان والجدل والخطابة، وقد بيّنها الأنبياء عليهم السلام

(1) ينظر: شرح فصوص الحكم، القيصري: ج1، ص131.

(2) وربما جاءت الإشارة لذلك في بعض الروايات. ينظر على سبيل المثال: نهج البلاغة: الخطبة 222.

(3) ينظر: شرح فصوص الحكم، القيصري: ج1، ص92.

(4) المجلسي، بحار الأنوار، ج1، ص106، الباب الثالث، احتجاج اللّه تعالى على النّاس بالعقل، ح4.

بجميع طرق العقول من البرهان والجدل والوعظ كلّ البيان، وقطعوا في شرحها كلّ طريق ممكن. ومن هنا يعلم أنّ لها مرتبة فوق مرتبة البيان اللفظي؛ لو نزلت إلى مرتبة البيان دفعتها العقول العادية، إمّا لكونها خلاف الضرورة عندهم، أو لكونها منافية للبيان الذي بيّنت لهم به، وقبلته عقولهم. فيظهر أنّ نحو إدراك هذه المعارف بحقائقها غير نحو إدراك العقول، وهو الإدراك الفكري»[1].

وقد تقدّم أن القلب هو الأداة التي تُدرِك المعارف والحقائق السعية التي هي فوق طور العقل الفكري.

ومن هنا فدائرة القلب ومرتبته أوسع من دائرة العقل الفكري ومرتبته؛ وعليه فما لا يمكن للعقل أن يُدركه يمكن للقلب أن يناله ويحيط به.

العلاقة بين الكشفيات والعقل

يزعم بعضهم أن ليس هنالك من نظرية واضحة تبيّن العلاقة القائمة بين العقل والعرفان؛ إذ الكتابات حول هذا الموضوع ـ على زعمهم ـ ليست سوى خليط من الأفكار المضطربة التي لم يتجاوز أي منها حدود الاقتراح، وليس هناك من نظرية محدّدة[2].

ولكنّا نُطالع في هذا الموضوع ـ العلاقة بين الكشفيات والعقل ـ عدّة اتجاهات ذكرها العرفاء في مصنّفاتهم، فمنهم من يذهب إلى أنه من غير الممكن للعقل أن يطأ ساحة الذوقيات الكشفية وحدودها؛

(1) رسالة الولاية (المطبوعة مع مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي تحت عنوان الإنسان والعقيدة): ص209.

(2) ينظر: ولتر ستيس، التصوّف والفلسفة، ص308.

إذ ليس في الكشفيات وجود للذهن أصلاً؛ ولذا فلا وجود للقوانين الذهنية والمنطقية في دائرة الحقائق الكشفية؛ ومن هنا فمن غير الممكن العمل وفق الملاكات العقلية، بل قيل: إن التجربة العرفانية لا يمكن على الإطلاق جعلها تصوّرية[1] وإلباسها لباس المفاهيم العقلية، وسرّ ذلك يكمن في عجز الفهم أو العقل على التعامل مع التجربة العرفانية.

ومنهم من يكتفي بعدم المنافاة بين الذوق العرفاني والقواعد العقلية، أي حتى لو لم يكن هناك دليلٌ من العقل على صحّة المُعطى الكشفي، فإن عدم حكم العقل باستحالة ذلك المُعطى كافٍ في تصحيحه والقبول به.

وهناك من يذهب إلى أنه ما من حقيقة كشفية إلا ويمكن للعقل أن يُدركها ويستدلّ عليها نفياً أو إثباتاً[2].

ولكنّا نرى أن من الأجدر تحليل هذه المسألة ـ أي العلاقة بين الكشفيات والعقل ـ وتفكيكها إلى أجزائها ليتسنّى لنا التعامل معها بيسر وسهولة؛ ولذا نقول:

إن العلاقة بين ما يُكاشَف به العارف وحكم العقل تجاهه يمكن أن تُتصوّر على نحوين:

النحو الأول: العلاقة بين الكشفيات والعقل حين المكاشفة

ونقصد بهذا النحو هو الحالة التي يمرّ بها العارف عندما يُكاشَف ويُعاين الحقيقة التي تسنح له في حالة المكاشفة والشهود

(1) ينظر: المصدر السابق: ص309.

(2) ينظر: مصطفى ملكيان، درس كفتارهاي در روش شناسي مطالعات مقايسه أي عرفان، ص82.

وأثناء التجربة الكشفية، وحيث أن العارف في بعض حالات المكاشفة يفنى عن ذاته ويغيب عن نفسه ويغرب عنه كل ما سوى الحقّ تعالى، عندها لن يبقى للمفاهيم الذهنية والقوانين العقلية أي أثر أو تأثير في هذه الحال؛ ذلك لأن المستوى الذي يكون فيه العارف حينئذٍ أرفع وارقى من مستوى العقل الفكري وقوانينه، وهنا يمكن القول أن تلك الحقائق ـ في هذه الحالة ـ لا يمكن أن تخضع لحكم العقل الفكري أو أن يراها العارف من خلال مرآة العقل ومفاهيمه، وهذا ما يبيّن لنا جليّاً كلمتهم المشهورة «المعارف الذوقية طور فوق طور العقل».

فالمكاشفات في هذه الحالة نمط من أنماط العلم الحضوري الذي يحضر فيه المعلوم نفسه لدى العالِم فيتّحد فيه العالِم والعلِم والمعلوم، وهذا النوع من العلم هنا عصيّ على الخطأ والاشتباه؛ لأن الخطأ والاشتباه غير وارد في حالات العلم الحضوري.

النحو الثاني: العلاقة بين الكشفيات والعقل بعد المكاشفة

والمقصود به العلاقة بينهما بعد رجوع العارف من الفناء والمحو إلى حالة الصحو وخضوعه لأحكام عالم الطبيعة واستقرار العقل ومداركه وأحكامه، عندها يمكن للعارف أن يستحضر الحقائق التي كوشف بها ويسترجعها من خلال تحويلها إلى مفاهيم عقلية يمكن صياغتها ضمن إطار معيّن قابل للتوصيف والتبيين والاستدلال والبرهنة عليه.

وهنا تخضع تلك المعارف المتحوّلة إلى مفاهيم لقوانين العقل وأحكامه، وبالتالي فستكون مُستساغة لتسرّب النسيان إليها والخلط

والخطأ والاشتباه، بل حتى تكون قابلة للتلوّن بألوان الخلفيات الفكرية والاعتقادات المسبقة، وهذا ما يفسّر لنا بعض الاشتباهات والأخطاء التي تقع لبعض العرفاء حين تقرير مكاشفاتهم بعد الخروج من التجربة العرفانية.

إقامة البرهان على الكشفيات

يمكن أن ننظر في موضوع إقامة البراهين على الحقائق التي طورها فوق طور العقل الفكري من زاويتين:

الزاوية الأولى: هي قبل أن تُدرَك تلك الحقائق الكشفية من قبل العارف بواسطة قلبه، وبعبارة أخرى: قبل أن يتجرّد العارف ويرقى في مراتب الكشف فتلوح له تلك الحقائق ثم يُخبر عنها ويوصلها إلى الآخرين. فهل يمكن للعقل الفكري أن ينال تلك الحقائق قبل إخبار العارف؟.

الزاوية الثانية: هي أن يأتي الكشف والشهود فيقول هناك حقيقة ما أنا رأيتها فيخبر عنها ويعرضها ويفسّرها للعقل فيدركها العقل بعد تنزيلها من قبل الكشف ثم يأخذ في تفسيرها وتحليلها والبرهنة عليها.

أما الزاوية الثانية من البحث فلا خلاف ولا إشكال في إمكانها؛ ولذا نرى العرفاء يقرّبون مكاشفاتهم بالعبارات الفلسفية والأدلة البرهانية العقلية والنقلية.

ولكن كل الكلام في الزاوية الأولى من الموضوع وهي إدراك العقل الحقائق السعية بنحو الاستقلال قبل أن يخبره الكشف عنها.

فذهب البعض إلى أن ما يراه العقل هو الموجود، وكل ما لم

يدركه العقل أو استحال عليه إدراكه لا وجود له ولا يمكن الركون إليه، بل هو خيالات في خيالات لا واقع لها[1].

وذهب آخرون إلى استحالته متمسكين بكون تلك الحقائق أعلى من مرتبة العقل، بل إن العقل قد ركّب في الإنسان لا ليدرك تلك الحقائق، بل ليسلّم بها فحسب[2].

قال صدر المتألهين: «وأما الذي ادّعاه أرباب المكاشفات الذوقية من وحدة الوجود المطلق وسريان حقيقة الحقّ في جميع الذوات والحقائق وظهورها في جميع المظاهر والمَشاهد وتجليها على كل القوابل والمجالي، فهو معنىً آخر لا يمكن إدراكه بالأنظار البحثية والأبحاث الفكرية من دون الرجوع إلى طريقتهم في العلم والعمل، والإعراض بالكلّية عن عادات أرباب البحث والجدل»[3].

ومن هنا يعتقد البعض أن المعطيات التي يتلقّاها العارف عن طريق الكشف والشهود سنخ معطيات عصيّة على العقل المستقل، أي أن العقل المستقل لا يمكنه أن يُدركها أو يفهمها بأي حال من الأحوال؛ ولذا فالعقل يحكم عليها أحياناً بالتناقض أو مخالفة القوانين المنطقية، والسرّ في ذلك ـ كما يذهب أصحاب هذا الرأي ـ هو لأن الحقائق الكشفية أعلى وأرفع من طور العقل وبالتالي فلن ينالها الإدراك العقلي ولا يقدر على فهمها.

(1) ينظر: ابن تركه، على سبيل المثال في نسبة هذا القول: تمهيد القواعد، ص348، المطلب 50.

(2) ينظر: على سبيل المثال: الفتوحات المكيّة: ج1، ص288، الباب (58) في معرفة أسرار أهل الإلهام؛ وجامع الأسرار: ص498.

(3) صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص306؛ كذلك ينظر: للشيخ حسن زادة آملي، وحدت از ديدكاه عارف وحكيم، ص99.

نعم إذا ترقّى المرء عن إدراكه العقلي ومرتبته الفكرية إلى ما هو أوسع منها فسيتمكّن من أن يطّلع على شيء من فهم تلك الحقائق، ومن المعلوم أن قوّة الخيال وساحتها أوسع من ساحات العقل؛ إذ إن للخيال القدرة على محاكاة كل ما عداه، وساحته تستوعب حتى الموجودات الفرضية كاجتماع النقيضين وتخيّلهما، فإذا ما توسّل ـ من يُريد فهم تلك الحقائق ـ بقوّة خياله فإنه سيفهم بعض الكشفيات كوحدة الوجود مثلاً؛ ولذا نرى كثيراً من العرفاء قد توسّلوا بالتمثيلات والتشبيهات لبيان مذهبهم في الوحدة الشخصية؛ وذلك لأن حدود الخيال أوسع بكثير من حدود العقل والقوّة الفكرية، فإن ما يصوّره العقل وينتهي به إلى اجتماع النقيضين يمكن لقوّة الخيال أن تجسّده في عالمها وتتخيّله في ساحتها على شكل من الأشكال التي يمكنها من خلاله أن تواجهه وتحاكيه.

ومن هنا فإن من يُشكل على ابن عربي بأنه استخدم لغة التشبيه والتمثيل في المسائل الفلسفية ـ وهو غير صحيح في المجال العلمي[1] ـ غير مُلتَفِت لهذه الحقيقة المتقدّمة.

كما يذهب البعض إلى أن نظرية وحدة الوجود ليست نظرية فلسفية، بل هي حتى ليست نظرية منبثقة من العقل والإدراك الذهني، وإنما هي رؤية كونية يلفّها الحيرة وبيان اجتماع النقيضين، نقيضي الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، وهي لا تنسجم مع التعابير الفلسفية، وتستدعي لغة أخرى غير لغة الفلسفة، ولو كان ابن عربي يستطيع كتابة بيان لهذه الحيرة ونقله لسائر العقلاء لفعل ذلك في كتبه ورسائله[2].

(1) ينظر: تعليقة أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم: ص262.

(2) ينظر: مقال: وحدت وجود: تجربه، تعبير، تمثيل، قاسم كاكائي، مجلة

شبهة ونقد

في مقام نقد الرأي المتقدّم القائل بأن اللغة التي استخدمها العرفاء في بيان نظرتهم للوجود ومعارفهم الكشفية لغة الحيرة وأنها لا تنسجم مع اللغة الفلسفية يمكن القول:

أوّلاً: إن كتب ابن عربي قاطبة وخصوصاً كتاب «فصوص الحكم» أدّت بيان تلك الرؤية تجاه الوجود ووحدته حسب اعتقاد العرفاء بما يتناسب ومرحلتها من تاريخ البحث العرفاني والبذور الأولى لتشكّل العرفان النظري المرتكز على التنظير الذي أبدعه ابن عربي، ومن ثم جاء تلامذته وتلامذة مدرسته وأشبعوا هذا الموضوع بحثاً وتوضيحا حتى صار العرفان عِلما كسائر العلوم له أصوله ومبادئه ومبانيه وقواعده[1].

ثانياً: يؤكّد الكثير من العرفاء والمحقّقين في مجال المعارف العرفانية على أن دقّيات المعارف الحكمية والعرفانية لم يكن لها لتُكتشف إلا من خلال آيات القرآن الكريم وبيانات المعصومين عليهم السلام، بل إن أصل العرفان إنما تنشّبت عروقه في أهل البيت عليهم السلام[2]، وأنّ أدعِيَتهم منبع المعارف والفلسفة الإلهية[3].

يقول الإمام الخميني(رضوان الله عليه): «... وفي القرآن الكريم إشارات جدًّاً لطيفة وبما أنها جاءت للناس كافة فقد قيلت بشكل

انديشه ديني، العدد الرابع من الدورة الثانية: ص87، وقد فصّل القول في ذلك في كتابه وحدت وجود بروايت ابن عربي ومايستر ايكارت، وقد تُرجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية وطبع في دار الهادي ببيروت.

(1) ينظر على سبيل المثال: مقدّمة كتاب تمهيد القواعد.

(2) ينظر: حيدر الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص222.

(3) ينظر: حسن زاده آملي، نور على نور في الذكر والذاكر والمذكور، ص57.

يفهمه الخاص والعام، فالقرآن الكريم مركز العرفان كله ومبدأ كل المعارف، لكنَّ فهمها صعب. لقد فهمه من خوطب به ومن كان متّصلًا برسول الله صلى الله عليه وآله...»[1].

ونستكشف من هذا التأكيد والارتباط الوثيق بين المعارف الحكمية والعرفانية والنصوص الدينية الناطقة بأسلوب مفهوم مستساغ لدى العقول، أن تلك المعارف مما يمكن أن تُدرِكه عقول البشر، كما سيأتي توضيحه في النقطة الرابعة.

ثالثاً: لقد سعى المحقّقون من العرفاء للاستدلال على مكاشفاتهم والبرهنة عليها بالبراهين العقلية المنطقية مستخدمين بذلك لغة الفلسفة والعلوم العقلية وهذا ما نراه بنحو من الأنحاء في مقدّمات القيصري على «شرح فصوص الحكم»، و«مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب»، حيث اجتهد الفناري في تأنيس المطالب الكشفية الذوقية بالقواعد الفلسفية العقلية[2]، ونرى ذلك جليّاً في كتاب «قواعد التوحيد» وشرحه «تمهيد القواعد» حيث سار الكاتب والشارح على طريقة أهل النظر في بيان المطالب العرفانية، وأخيراً تجلّت تلك المحاولات في كتاب «الحكمة المتعالية» لصدر المتألهين الشيرازي[3] في أوضح صورها، وهذا كلّه دليل واضح على

(1) صحيفة الإمام (الترجمة العربية): ج19، ص 378؛ و ج17، ص351؛ وص370؛ كذلك ينظر: تقريرات فلسفة: ج1، ص88؛ وج3: ص367.

(2) ينظر مثلاً: مصباح الأنس، الفناري: ص151 ـ 159، فقد ذكر هناك خمسة أدلة على وحدة الوجود.

(3) وقد صرّح بتطابق المكاشفات العرفانة مع القوانين البرهانية بقوله:«ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية...». الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج6، ص263.

أن الحقائق الكشفية سنخ حقائق لا تأبى التعقّل والإدراك والتبرير العقلي.

نعم، إن العقل ولكي يُدرِك تلك المعارف عليه أن يشحذ همّته ويبري قدرته ويتطهّر عن مداخلة الوهم والخيال، ويترفّع عن وساوس الشيطان وموانع الطبع والعادة، فيسمو لمرتبة العقل المنوّر بالنور القدسي ويصل إلى مرتبة القلب، وهذا ما لا يمكن الصيرورة إليه إلا باتّباع الرياضة الشرعية والمراقبات الروحية التي يعتمدها العرفاء في طريقتهم.

رابعاً: إن ما ذُكر من التناقض بين الوحدة والكثرة خطأ فادح؛ إذ التقابل بين الوحدة والكثرة تقابل بين المحيط والمُحاط، وهذا النوع من التقابل ـ على ما أوضح في مباحث العرفان النظري ـ لا يستلزم التناقض إطلاقاً[1]، بل قد وردت الإشارة إليه في القرآن الكريم وفي عدّة مواضع كقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[2]، كما جاء ذلك في كلمات المعصومين عليهم السلام كقول أمير الموحّدين عليه السلام في وصفه للحقّ تبارك وتعالى: «ولا يُقاس بالناس، قريبٌ في بُعده، بعيدٌ في قُربه، فوق كلّ شيء، ولا يُقال شيء فَوقَه... داخِلٌ في الأشياءِ لا كشيءٍ داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيء خارج من شيء»[3].

وفي الكافي أنّ الجاثليق سأل أمير المؤمنين عليه السلام جملة من الأسئلة، من ذلك قوله: «فأخبرني عن الله عز وجل أين هو؟ فقال

(1) ينظر كتابنا: الرؤية الكونية في العرفان النظري: ص153.

(2) سورة الحديد، الآية: 3.

(3) الكليني، أصول الكافي، ج1، ص85.

أمير المؤمنين: «هو ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله تعالى: ﴿...مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾...»[1]. فالله تعالى مع كلّ شيءٍ معيّةَ إحاطة وإشراف وقدرة وقيّوميّة[2].

فلو لم تكن نظرية وحدة الوجود والمعارف الكشفية ـ التي يمكن حمل بعض النصوص القرآنية والدينية عليها ـ نظرية عقلية يمكن للعقل إدراكاها، وكانت نظرية الحيرة واجتماع النقيضين، لكان ذلك حال تلك النصوص الدينية أيضاً، فتكون تلك النصوص ـ إذ ذاك ـ نصوصاً غير معقولة ولا مُستساغة عند العقل! وهذا مخالف لكون القرآن الكريم كلام مبين يفهمه أولي الألباب والعقول، ومخالف لكونه حقّاً وصدقاً[3]، ولأضحت نصوص المعصومين نصوصاً محيّرة غير منطقية، وهذا كلّه خلاف الثابت من أن اللغة الدينية لغة معرفية واقعية منسجمة مع العقل والمنطق[4].

نعم يمكن القول أن هناك نصوصاً دينية دقيقة وعميقة لا يتيسّر إدراكها لعامّة الناس فيحيلونها إلى الإيمان والقبول بها تعبّداً، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للمتعمّقين في العلم والمتخصّصين من أهل

(1) المصدر السابق: ج1، ص13.

(2) ولتمثيل ذلك ينظر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص306.

(3) قال تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...﴾ فاطر: 31.، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلاَّ اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: 62. وقد وردت مفردة «حَقّ» في (247) مورداً من القرآن.

(4) للتفصيل في إثبات معرفية لغة القرآن وواقعيتها يمكن الرجوع لمقالنا «علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم» المطبوع في العدد الثالث من مجلة قراءات معاصرة.

الفـن؛ إذ إن عقولهـم المتنـوّرة بنور الإيمان تقبلها وتسترشـد بها وتهتدي بواسـطتها للتنظير الكوني واكتشـاف أسـرار الكـون والوجود.

ويمكن ملامسـة هـذا المعنى في إشـارة العلامـة الطباطبائي حيث يقـول: إنّ «الأسـلوب الفلسـفي للشـيعة هو ذلك الأسـلوب الـذي له في الكتـاب والسـنة نمـاذج بـارزة وبحـوث كثيـرة، طبعـاً خلافـاً لتوهّمات بعضهـم، فـإن المـراد مـن البحـث الفلسـفي ليـس هـو جمـع معتقدات أمثـال أرسـطوا وأفلاطـون وسـقراط وقبولها مـن دون تحقيـق وتعقّل،.. إن القيمـة فـي البحـث الفلسـفي هي للفكـر لا للرجال وأصحـاب النظر، ويمكـن ملاحظـة الكثيـر مـن هكـذا بحـوث فـي الكتـاب والسـنّة إلى حـدّ الوفـرة،... والشـخص الأول فـي الإسـلام الـذي فتـح هـذا البـاب هـو الإمـام الأول للشـيعة... ولـه عليه السلام بيانات كثيـرة حُفظت فـي الخطب والأحاديـث، وقسـم منها ـ وبسـبب دقّتـه وعمقه ـ لم تُحـل رغم وجود تلـك النظريـات الفلسـفية للماضيـن، إلا بعد عشـرة قـرون أي في القرن الحـادي عشـر الهجـري بفضل صـدر المتألهين الشـيرازي، وأيضاً يوجد فـي كلام الإمـام السـادس والسـابع للشـيعة الكثيـر مثـل هكـذا مطالب، كمـا رُغّـب كثيـراً فـي الكتاب والسـنّة على اكتسـاب وتعلّم بقيـة العلوم العقلية»[1].

إدراك العقل لما في الطور الأعلى

بعـد أن تعرّفنـا فـي العناويـن السـابقة إلـى دائـرة العقـل ودائـرة الكشـف يمكننـا القول هنـا: إن العقل الفكـري يمكنه أن يُـدرِك الحقائق الذوقيـة ويتعاطـى معهـا، ولكن ذلـك لا يعنـي أن العقل الفكـري يمكنه

(1) محمّد حسين الطباطبائي، الشيعة، ص ٤٧ – ٤٨.

لوحده مستقلاً عن كل قوّة أن يُدرِك تلك الحقائق، بل إنما يمكنه ذلك بعد معونة مرتبته العالية التي يسمّيها العرفاء «القلب» أو «القوّة القدسية»، بعد أن يتطهّر ويتخلى عمّا يُقعده عن ذالك الإدراك، وإلا فليس له إلا الاستماع والقبول والتسليم، أو التشويش والمعارضة والتخريب.

إذن فإثبات عجز العقل الفكري عن إدراك ما هو أعلى منه، ليس نفياً لإمكانية إدراك كلّ المراتب، فكما أنّ ما يُدرَك بالعقل المتعارف لا يُدرَك بالمتخيّلة إلّا بعد تنزّله، وهكذا ما يُدرَك بالمتخيّلة لا يمكن أن يُدرَك بالمتوهّمة، فهكذا ما يُدرَك بالمرتبة العالية من العقل لا يمكن أن يُدرَك بالمرتبة النازلة منه إلّا بعد تنزّله، فيكون إدراكاً بتوسّط تلك المرتبة العالية. فكما أنّه لا ينبغي أن يُتوقّع من القوّة الحسّية أن تُدرِك الكلّيات المفهومية، كذلك لا ينبغي أن يُتوقّع من العقل الفكري المتعارف أن يُدرِك المكاشفات والكلّيات السعية[1].

وفي بيانه لعدم إنكار العارف مرتبة العقل الفكري النظري ولكنه يعطيه حقّه ولا يُعدّيه إلى غيره فيتداخل مع العلم الذوقي الكشفي قال القيصري: «والمراد بـ (الذوق) ما يجده العالِم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد، فإن كلًا منها، وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية؛ إذ ليس الخبر كالعيان»[2].

وعلى هذا فالعرفاء يعتقدون بقيمة العقل في مرتبته ولا يعدّونه

(1) ينظر: المنقذ من الضلال المطبوع مع مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ص 556.

(2) شرح فصوص الحكم: ج2، ص717.

إلى غيرها، كما يعتقدون بوجود حقائق وجودية لا يمكن للعقل الفكري أن ينالها إلا بعد أن يُدركها القلب فينزّلها للعقل على شكل مفاهيم وتصوّرات فيُستساغ للعقل حينئذٍ إدراكها والإطّلاع عليها[1].

بيان العرفان بلسان البرهان والجمع بين البرهان والعرفان والقرآن

إن للمنهج والأسلوب الفلسفي الذي اتخذه بعض العلماء في كتابة العرفان وسعى من خلاله لبيان المشاهدات والمعارف الكشفية، كذلك التوسّل بأسلوب التحليل والمنهج النظري في الاستدلال والاستشهاد بالقرآن والأحاديث لإثبات المطالب، آثار وفوائد كثيرة من جملتها اقتراب الحكيم من العارف في البحث واختلاط الحكمة بالعرفان، وكذلك جعل البرهان والعرفان في خدمة القرآن وهو ما يقتضيه أسلوب الجمع بين البرهان والعرفان والقرآن، أو قل: العقل والكشف والوحي، ومن ثمرات ذلك ازدياد حركة اكتشاف الحقائق والمعارف القرآنية أكثر من ذي قبل، فإن هكذا طريقة في البحث ـ وبطبيعة الحال ـ تفضي إلى تدوين كتب ورسائل يمكن عدّها بحقّ من كتب تفسير القرآن التي تضيف للمتخصّص في هذا المجال نكات جديدة دقيقة جديرة بالمتابعة والتحقيق.

وربما كانت بذور التلقيح بين الفلسفة والعرفان قد بدأت تُنشر في العقود الأولى للإسلام حتى ترعرعت رويداً رويداً على يد الفلاسفة المسلمين ومنهم الشيخ الرئيس المتوفى (428ق) كما نرى إشارات ذلك في الأنماط الثامن والتاسع والعاشر من كتابه الإشارات والتنبيهات.

(1)ينظر: تمهيد القواعد: المطالب (50) و(58).

ومن الذين سعوا مبكّرين في المزاوجة بين الفلسفة والعرفان والتوفيق بينهما الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (520 ـ 595هـ)، الذي كان يميل بمنهجه نحو التوفيق بين الفلسفة والتصوّف، وكذلك ابن طفيل (المتوفى عام 581هـ) الذي يبدو أنه كان ينزع نحو العرفان النظري ويحاول الخلط بين الفلسفة والتصوّف، رغم أنه لم يبلغ في ذلك الهدف النهائي.

حتى جاء الدور لابن عربي فدَرَس التراث المتقدّم عليه وطالعه بعين النقد والتمحيص واستفاد منه واستثمره في بيان منظومته الفكرية المستقاة من القرآن والسنّة بمعونة الكشف القلبي، فحاول التنسيق بين هذه المناهج جميعاً لإيضاح الرؤية الكونية. ويمكن القول بشكل مختصر أن الفترة التي سبقت ابن عربي لم تشهد امتزاج الفلسفة بالعرفان بشكل كامل وتام[1]، حتى سعى ابن عربي للقيام بذلك، وقد حقّق في هذا المجال نتائج قيّمة طيّبة تابعها في تكميل مشواره تلامذته وطلاب مدرسته ومن أبرزهم صدر الدين القونوي، والفرغاني، والجندي، والتلمساني، والقيصري، والجامي، والفناري، وابن تركه، فتركوا للاحقين نتائج عظيمة كانت هي المادّة التي اشتغلوا عليها لإكمال بناء هذا الصرح العظيم في الفكر الإنساني الإسلامي.

ومن ذلك بعض كتب محيي الدين بن عربي، وخصوصاً الفتوحات المكّية والفصوص، كذلك بعض كتب شيخ الإشراق السهروردي كحكمة الإشراق، وكتب صدر الدين القونوي كمفتاح

(1) ينظر: محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، ص177.

الغيب وتفسير سورة الفاتحة، وكتب الفرغاني كشرح التائية، والقيصري كشرح الفصوص، والسيّد حيدر الآملي في تفسيره، وجامع الأسرار، ومجموعة من كتب صدر المتألّهين الشيرازي كمفاتيح الغيب، وأسرار الآيات، والشواهد الربوبيّة، وتفسير القرآن، وشرح أصول الكافي.

فهذا الفناري على سبيل المثال يقول في مصباح الأنس: «واجتهدت في تأنيس تلك القواعد الكشفيّة حسب الإمكان بما يوافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان ... وسمّيته مصباح الأنس بين المعقول والمشهود»[1].

ويقول صائن الدين ابن تركه في تمهيد القواعد: «وأمّا الرّسالة التي صنّفها مولاي وجدّي أبو حامد محمّد الاصفهاني المشتهر بتركه(قدّس سرّه)، فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة والحجج الساطعة على أصل المسألة وفق ما ذهب إليه المحقّقون قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه ...»[2].

ومرّت العصور والسنون فقيّض الله تعالى رجالاً لهذا الأمر حتى جاء القرن الحادي عشر فكان من أكثر الذين وفّقوا في هذا المجال صدر المتألّهين الشيرازي؛ حيث يقول العلّامة الطباطبائي في ذلك: «لقد أسّس صدر المتألّهين أبحاثه العلمّية والفلسفية على مبنى التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وقد أفاد في طريق كشف حقائق الإلهيّات من المقدّمات البرهانية والمطالب الكشفية والموادّ الدينية القطعية، وبالرغم من أن لنا أن نلاحظ لهذا الأمر جذور في كلمات المعلم الثاني أبي نصر الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق

(1) مصباح الأنس: ص3.

(2) تمهيد القواعد: ص166.

وشمس الدين تركه والخواجه الطوسي إلا أن لصدر المتألّهين التوفيق الكامل لإتمام هذا المقصد»[1].

وقد أشار صدر المتألهين نفسه لهذه الحقيقة في موارد متعدّدة من كتبه ورسائله؛ إذ يقول: «إيّاك وأن تظن بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم خالية عن البرهان، ... وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانيّة والمقدّمات الحقّة الحكمية ناشئ عن قصور الناظرين ... وإلّا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء الّتي يكون لها سبب»[2].

الطور العقلي وما فوق طور العقل

مما شاع في كلمات العرفاء التعبير عن المكاشفات بأنها «طور فوق طور العقل»، وربما كان مصدر هذا التعبير هو حجّة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، فإن التتبع يُرشد إلى أنه أول من استخدم هذه العبارة وتبعه على ذلك مجموعة من العلماء ومن ثم صارت اصطلاحاً عندهم.

فهو يقول في بعض عباراته مثلاً: «ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طوراً آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لم يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ينكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز...»[3].

(1) نقلاً عن مقدّمة: حيدر الآملي، تفسير المحيط الأعظم، ج1، ص88.

(2) الحكمة المتعالية: ج2، ص315؛ كذلك: ج1، ص9؛ والمبدأ والمعاد: ص381.

(3) مشكاة الأنوار المطبوع مع مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ص286.

وقال في بيانه كيفية تدرّج الإنسان في مراتب نشأته الإنسانية من الحسّ إلى ما فوقه: «وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات، فيخلق فيه التمييز، وهو قريب من سبع سنين، وهو طور آخر من أطوار وجوده. فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات، ولا يوجد منها شيء في عالم الحس. ثم يترقى إلى طور آخر، فيخلق له العقل، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله، ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوّة التمييز من إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحس عن مدركات التمييز...»[1].

وغيرها من المواطن التي ذكر فيها أمثال هذه العبارات.

وأما المقصود من ذلك الطور الذي فوق طور العقل فهو المرتبة التي يُدرِك فيها الإنسان أموراً كانت غائبة عن العقل، بل لا يمكن إدراكها في طور العقل ومرتبته، وهذه المرتبة هي التي يسمّيها العرفاء بـ«القلب»، يقول ابن عربي: «فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»[2]، ويُطلقون عليها أيضاً «الذوق»[3]، وهي طريق اكتشاف المعارف والحقائق لا من خلال النظر العقلي الفكري؛ إذ ليس للعقل الاستقلال بإدراكها[4]، بل لا سبيل إلى إدراكها من خلال التفكير في الأشياء، ولا

(1) المنقذ من الضلال المطبوع مع مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ص556؛ وص562؛ كذلك ينظر: إحياء علوم الدين: ج2، ص305 ـ 306؛ وج12، ص125.

(2) الفتوحات المكيّة: ج1، ص289.

(3) ينظر: القيصري، شرح فصوص الحكم، ج2، ص717.

(4) ينظر: فصوص الحكم: ص186.

حتى بالتفكير المحض؛ لأنها طور فوق طور العقل.

وربما كان ابن عربي وأتباع مدرسته قد أخذوا هذا الاصطلاح من الغزالي وتابعوه عليه كما نلاحظ في بعض مصنفاتهم[1].

ومما ينبّه عليه الغزالي من أحكام هذا الطور من المعارف أن العقل لا يبطلها ولا يحكم عليها بالبطلان، بل هي علوم ومعارف داخلة تحت الأحكام العقلية، لكنها مما لا يستقلّ العقل بإدراكها؛ إذ لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يُدرَك بمجرّد العقل، وفرق بين ما يحيله العقل، وبين ما لا يناله العقل[2].

بل قد سخّف صدر المتألهين مذهب من يقول بمصادمة الكشفيات لأحكام العقل حيث يقول: «وما أشدّ في السخافة قول من اعتذر من قبلهم [أي من جهلة الصوفية] أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل، كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل[3]، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة. نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوّها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئا من المطالب الحقّة مما يقدح

(1) ينظر على سبيل المثال: الفتوحات المكية: ج1، ص261؛ ج3، ص291؛ شرح فصوص الحكم، القيصري: ج1، ص235؛ تمهيد القواعد: ص384.

(2) المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنى: ص125؛ كذلك ينظر: فصوص الحكم: ص186؛ وشرح فصوص الحكم، القيصري، ج1، ص236.

(3) هكذا في الأصل، وربما كان الأصح هو «كما أن أحكام القلب باطلة عند طور العقل».

فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم...»[1].

حقيقة ما يتراءى من ذم العرفاء للعقل

بقي علينا أن نبيّن حقيقة ما يتراءى من عبارات العرفاء في ذم العقل فنقول:

إن العقل المذموم عند العرفاء هو العقل الفكري الذي يجهد نفسه في محاولة منه للوصول إلى ما هو أعلى منه ومن مرتبته بنحو الاستقلال كما مرّ بيانه؛ وسبب ذلك هو أن ترتيب المقدّمات والأشكال القياسية لا يفيد «إلا إثبات الأمور الخارجية عنها اللازمة إياها لزوماً غير بيِّن، والأقوال الشارحة لا بدّ وأن تكون أجزاؤها معلومة قبلها إن كان المحدود مركباً، والكلام فيها كالكلام في الأول، وإن كان بسيطاً لا جزء له في العقل ولا في الخارج، فلا يمكن تعريفه إلا باللوازم البيّنة، فالحقائق على حالها مجهولة، فمتى توجّه العقل النظري إلى معرفتها من غير تطهير المحل من الريون الحاجبة إياه عن إدراكها كما هي، يقع في تيه الحيرة وبيداء الظلمة ويخبط خبطة عَشواءٍ. وأكثر من أخذت الفطانة بيده وأدرك المعقولات من وراء الحجاب لغاية الذكاء وقوّة الفطنة من الحكماء زعم أنه أدركها على ما هي عليه، ولمّا تنبّه في آخر أمره، اعترف بالعجز والقصور...»[2].

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج3، ص322.

(2) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج1، ص235؛ كذلك ينظر: شرح فصوص الحكم، القيصري: ج2، ص822؛ وقد فصّل الفناري القول في ذلك في الفصل الثالث من مصباح الأنس في «معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله تعالى بالأدلة النظرية متعذّرة...».

فممـا تقـدّم يتّضـح الجمـع بيـن الاتجاهيـن السـالفين فـي قيمـة العقـل؛ حيـث ربمـا يمكـن أن يكـون مقصـود الاتجـاه الأول ـ الـذي يُنكـر أي قيمـة للعقـل ـ هـو العقـل الفكري فحسـب، وهـو العقل الذي يدّعـي الاسـتقلال فـي إدراك الحقائـق، فيؤمن بما تناله قوّتـه من معارف ويضفـي عليهـا سـمة الحقائـق، ويُنكر كل شـيء لا يطاله إدراكـه ويلقيه فـي بقعـة العدم.

وأمـا العقـل المنـوّر بنـور القـدس والـذي يُعـدّ مرتبـة أعلـى من مرتبـة العقـل الفكـري، فـلا يمكـن لأحـد إنـكاره وإلا لمـا بقـي شـيء يمكـن أن يكـون قـوّة لـلإدراك[1]، ومـن الشـواهد علـى ذلـك جعـل العرفـاء العقـل ميزانـاً لمكاشـفاتهم وقنطـرة للتخاطـب فيما بينهـم وبين الحكمـاء والعقـلاء.

نعـم، إنمـا جـاء هذا الخلط مـن عدم التفريـق بين تلـك المرتبتين مـن مراتـب القـوّة المدرِكـة، واشـتباه الاصطلاحـات وعـدم تمييزهـا والفصـل بينهـا، فإن حركـة العرفـان النظري باتّجـاه تقديم نظام فلسـفي منسـجم فـي معرفـة الوجـود أمر بَـذل مـن أجله أتبـاع ابن عربـي ومن جـاء من بعده كالقونـوي، والفرغاني، والجندي، والكاشـاني، والقيصري، والفنـاري، جهـوداً مـن أجـل أن يعلـو صـرح بنـاء المعارف الشـهودية فـي نظـام متّسـق فـي معرفـة الوجـود يمثّـل علمـاً لـه مبانيه، ومسـائله وموضوعـه وغايتـه الخاصّـة، وهـذا الجهـد يدلنـا علـى أن العرفـاء لـم يبـدوا تحفّظـاً تجـاه العقـل بالرغم مـن المحدوديـة الإدراكية التـي كانوا يرونهـا لـه، فهـذا المسـير التاريخـي يسـتمرّ رغـم الانتقـادات الشـديدة

(1) ينظر: القيصري، شرح فصوص الحكم: ج1، ص236.

للعقل والتي نجدها في كتاب «إعجاز البيان» وسائر كتب القونوي مثلاً، حتى نصل إلى أبي حامد في القرن الثامن، وصائن الدين في القرن التاسع، ومع رفضهم العقل المشّائي، يرون في العقل ميزاناً ومعياراً لمطابقة الشهود مع نفس الأمر، وهذه الحركة التاريخية المهمّة تشهد من جديد على أن معاداة العرفاء للعقل لم تكن معاداة مع حقيقة العقل، بل مع التعصّب المشائي للعقل والفلسفة السائدة في القرون المتتالية من القرن السابع إلى القرن التاسع.

وقد أشار العلّامة حسن زاده آملي لذلك بقوله: «إنّ العقل المذموم عند أهل العرفان في كلماتهم هو العقل النظري؛ ومرادهم من العقل النظري هو كسب المعارف وإستنتاج العلوم من الأشكال المنطقيه، وليس مرادهم ذم العقل مطلقاً، وهو ما لا يتفوه به أي عاقل. وهذا العقل المذموم مقابل القلب في اصطلاح العارف والذي هو محموده، ذلك أنّه يعتبر العقل النظري قيداً وعقالاً، والقلب الذي هو في تحول وتقلّب محل قابل لأنواع التجليات... فإنّ ذم العقل في اصطلاحهم موجه إلى العقل الجزئي أي العقل النظري في إصطلاح المنطق والفلسفة لا ذم العقل الكلّي كما ظنّ الآخرون...»[1].

(1) قرآن وعرفان وبرهان از هم جدائي ندارند (لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان عن بعضها البعض): الفصل التاسع، ص123.

النتائج

أتضح مما تقدّم ما يلي:

1. أن الكشف عبارة عن رفع الحُجب الظلمانية والنورية التي بين الحقيقة وقلب العارف.

2. العقل عند العرفاء هو كل ما يُدرِك معنى كلّياً أو حقيقة كلّية، وهو سنخ حقيقة ذات مراتب، منها القلب، والقوّة المفكّرة، والوهم.

3. العقلنة هي: جعل الشيء مطابقاً للعقل الفكري.

4. إن الموادّ التي يتعامل معها العقل هي المفاهيم الذهنية التي تحكي عن الواقع نوعاً من الحكاية.

5. دائرة القلب ومرتبته أوسع من دائرة العقل الفكري ومرتبته؛ وعليه فما لا يمكن للعقل أن يُدركه يمكن للقلب أن ينالـه ويحيط به.

6. هناك عدّة اتجاهات في علاقة الكشفيات بالعقل ولكنا نرى أن العقل الفكري عاجز عن إدراك الحقائق التي هي أعلى منه إلا بالاستعانة بقوّة القلب.

7. إن نظرية وحدة الوجود والمعارف الكشفية نظرية عقلية يمكن للعقل إدراكاها بعد تنزيلها له من قِبل قوّة أعلى منه؛ ولذا جاءت الكثير من النصوص الدينية حاكية عن بعض حيثيات تلك النظرية.

8. إن العقل المذموم عند العرفاء هو العقل الفكري الذي يجهد نفسه في محاولة منه للوصول إلى ما هو أعلى منه ومن مرتبته بنحو الاستقلال، وينفي كل ما لم يطله من الحقائق، لا أنه ذم للعقل بشكل مطلق.

المصادر

- القران الكريم.
- أصول الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، ط3، 1428هـ
- إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، صدر الدين القونوي، صحّحه: جلال الدين الاشتياني، الناشر: بوستان كتاب، قم، إيران، ط3، 1432 هـ.
- الإيمان والتعقّل، مصطفى ملكيان، انتشارات دانشكاه أديان ومذاهب، قم، إيران، ط2، 1478ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ط4، 1412هـ
- التصوّف والفلسفة، ولتر استيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، من دون رقم الطبعة ولا تاريخ.
- تقريرات فلسفة امام خميني، (تقريرات دروس الإمام الخميني في شرح المنظومة والأسفار)، تقرير: عبد الغني الأردبلي،مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران ـ إيران، ط4، 1392ش.
- تمهيد القواعد، صائن الدين بن تركة، تصحيح وتعليق: جلال الدين الأشتياني، الناشر: بوستان كتاب، قم، إيران، ط3، 1381ش.
- التوحيد، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه (الصدوق) تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط8، 1423هـ
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، صدر الدين محمّد

الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط5، 1419هـ

• رسالة الولاية (المطبوعة مع مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي تحت عنوان الإنسان والعقيدة)، العلامة الطباطبائي، مكتبة فدك، قن، إيران، ط1، 1425هـ

• الرؤية الكونية في العرفان النظري، من أبحاث كمال الحيدري، بقلم: محمد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، بغداد ـ العراق، ط1، 2015م.

• شرح فصوص الحكم، داود القيصري، بتعليقة حسن زاده آملي، الناشر: بوستان كتاب، قم، إيران، ط2، 1428هـ

• العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، محمد جعفري، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.

• العقلانية فلسفة متجدّدة، جون كوتنغهام، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، الناشر: مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط1، 1997م.

• عقلانيت إيمان، هادي صادقي، الناشر: كتاب طه، قم، إيران، ط1، 2007م.

• الفتوحات المكّية، محيي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط1، من دون تاريخ.

• فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2002م.

• فلسفة الأنوار، ف. فولغين، ترجمة: هنرييت عبّودي، مراجعة:

جـورج طرابيشـي، دار الطليعـة للطباعـة والنشـر، بيـروت، لبنـان، ط1، 2006م.

• المبـدأ والمعاد، صـدر المتألهين، تصحيح جلال الدين الاشـتياني، الناشـر: انجمن حكمت وفلسـفه إيران، طهران، إيران، ط1، 1354ش.

• محيـي الدين بن عربي الشـخصية البـارزة في العرفان الإسـلامي، محسـن جهانكيـري، ترجمة: عبد الرحمن العلـوي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط1، 2006م.

• مصبـاح الأنـس فـي شـرح مفاتـح الغيـب، حمـزة الفنـاري، مـع التعليقـات عليـه، تصحيـح: محمّد خواجوي، انتشـارات مولـى، طهران، إيـران، ط3، 1430هـ

• نـور علـى نور فـي الذكر والذاكـر والمذكـور، حسـن زاده آملي، ترجمـة: عرفـان محمود، الناشـر: بـدون، ط1، 2004م.