منزلة العقل في الفكر الصوفي
دراسة تحليلية نقدية

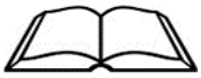
د. ماهر عبد العزيز الشبل

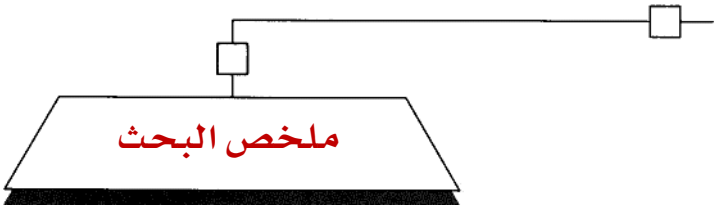
منزلة العقل في الفكر الصوفي

- دراسة تحليليَّة نقديَّة -

د / ماهر بن عبد العزيز الشبل

أكاديمي سعودي، أستاذ مساعد بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة في كليَّة الشريعة والدِّراسات الإسلاميَّة بجامعة القصيم





إنَّ دراسة التصوف ترتبط في كثيرٍ من الأحيان بدراسة البدع القولية والعملية التي أحدثتها الصوفية؛ من الأذكار والموالد والطقوس ونحوها، غير أنَّ هذه الدراسة تتجه إلى دراسة المنطلقات الكلية التي تصدر عنها الأفراد الجزئية داخل العقل الصوفي.

تتركز الإشكالية المراد بحثها في تضادِّ 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؟ وما السبب الذي كان وراء الموقف المتطرف لدى غلاة الصوفية من علم الكلام والاستدلال العقلي بعموم؟ وهل كان قدحهم في العقل لصالح الوحي والدليل الشرعي؟

كما خلصت الدراسة إلى بعض النتائج، ومنها :

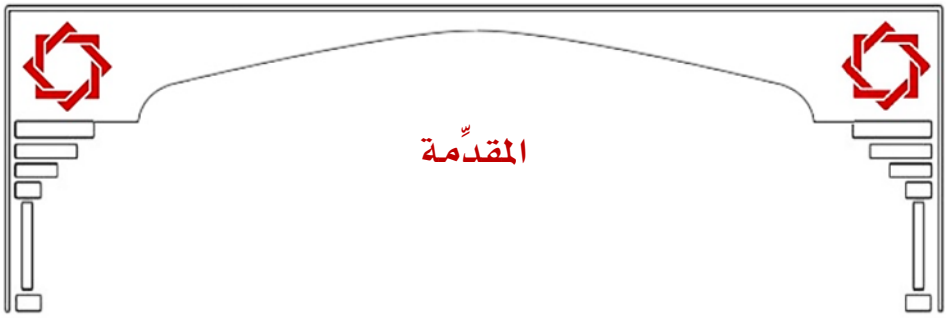
١– ذم العقل وإبراز معايبه شائع في تراث الصوفية، غير أنَّ دلالات ذلك تختلف، فمتقدِّمو الصوفية كان قصدهم من ذلك عدم مزاحمة العقل للدليل الشرعي، ثم انتشر لدى الصوفية ذم العقل إلى أن اتخذ غلاة المتصوفة الفلاسفة موقفًا واضحًا قادحًا في العقل.

٢– اتخذ ابن عربي الخيال بديلًا عن العقل، فحيث إنَّ العقل محكوم بقوانينه وشروطه التي تحد من التفكير، فإنَّ في الخيال متَّسعًا وأفقًا أرحب لكل قضيةٍ لا معقولة، وهذا سر الثناء المطلق على الخيال، وانتقاص العقل أمام الخيال.

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

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

د / ماهر بن عبد العزيز الشبل
maher4417@gmail. com



المقدِّمة

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 قديمًا منذ القرن الثاني الهجري وما تلاه إلى يومنا هذا، وتعددت مشارب المنتسبين إلى التصوف وآراؤهم وسلوكهم، كما شاع في كثيرٍ من الأوساط أدبياتهم وسلوكهم.

إنَّ 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 منطلقًا لإنتاج الفرع، ومن المعلوم أنَّ الصوفية ينطلقون في منهجهم المعرفي من الكشف والذوق، ونحوها من المصطلحات المختصة باللسان الصوفي، التي مدارها على النظرة الذاتية للأشياء، دون أن يكون ثمة معيار موضوعي يمكن الاحتكام إليه. وفي المقابل نلحظ أن المنهج العقلي هو المعتمَد والشائع لدى طوائف وفرق كثيرة من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام والمتكلمين، من المعتزلة والأشاعرة والماتريدية والكلابية ونحوهم، وقوام منهج الاستدلال العقلي على النظرة الموضوعية للأشياء، بتحكيم العقل المجرد وقواعد المنطق وأسس النظر

والاستدلال، بغض النظر عن النظرة الذاتية، وما ينقدح في قلب النُّظَّار 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 يحصل التساؤل عن منزلة العقل والاستدلال العقلي بعموم لدى الفكر الصوفي، من حيث اعتباره من عدمه، أو يكون له إطار محدَّد ومسائل يجرى فيها دون مسائل أخرى؛ وهو ما تسعى هذه الدراسة -بعون الله- لمحاولة دراسة هذه الإشكالية، والخلوص إلى مدى حضور وفاعلية الدليل العقلي لدى الصوفية، ونقدها وَفْق منهجيةٍ تعتمد الكتاب والسنة.

۞ مشكلة البحث :

تتجه إشكالية البحث إلى تطلع السبب الذي كان وراء الموقف المتطرِّف 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 وبين الاتجاهات التي تتخذ المنهج العقلي.

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

٤- تجلية المنهج البديل لدى الصوفية عن المنهج العقلي.

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 العقلُ بصفته منهجَ استدلالٍ ومعرفة، وتبعًا 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.

۞ الدراسات السابقة :

لا يخفى أنَّ الدراسات عن الصوفية وأعلامها كثيرة جدًّا، غير أني لم أجد حسب اطلاعي من خصَّص فكرة منزلة العقل لدى الصوفية بالبحث، ولم أجد من كرس بحثه لمعالجة هذه الإشكالية ونقدها بعمق، سوى بحث واحد بعنوان «الصوفية والعقل» للدكتور / محمد الشرقاوي، وأود بيان الفرق بين بحثي وبحثه في أنه خصص بحثه لدراسة قضية العقل عند الصوفية منذ نشأتهم حتى القرن الرابع الهجري(١)، في حين أني في بحثي ركزت على غلاة المتصوفة الذين كان موقفهم من العقل بارزًا ويمثل نمطًا مغايرًا يستحق الدراسة والنقد، وهم في القرن السادس الهجري وما بعده، فالدكتور الشرقاوي لم يتطرق لابن عربي والقونوي

(١) انظر : الصوفية والعقل ص٦، دار الجيل ومكتبة الزهراء، الطبعة الأولى ١٤١٦هـ.

وابن سبعين ونحوهم، وهم الذين شكلوا المادة الرئيسة لبحثي، كما أنَّ دراسة الدكتور الشرقاوي لم تتطرق لنقد وتقويم موقف الصوفية وفق منهج أهل السنة والجماعة.

كما أنه توجد دراسات عن بعض أعلام التصوف، ويرد فيها الحديث عن موقفهم من الفلسفة أو علم الكلام أو الدليل العقلي، لكن لا يشفع ذلك بالنقد والتحليل لبيان دوافع تلك النقود ومنطلقاتها الفكرية، وهو ما سأسعى إليه في هذه الدراسة، بعون الله ﷻ، مع العناية بالنقد والتحليل وفق منهج أهل السنة والجماعة.

كذلك توجد مجموعة من البحوث حول مصادر التلقي عند الصوفية، ويقع التطرق فيها تفصيلًا حول مصادر الاستدلال عند الصوفية الأساسية والثانوية، كالكشف والذوق والوجد ونحوها، وباعتبار العقل ليس مصدرًا للاستدلال لدى الصوفية لا أصليًّا ولا ثانويًّا، فلا يرد له ذكر في تلك البحوث.

۞ 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 موقفًا متطرفًا، والمنهج النقدي لبيان الصواب على منهج أهل السنة والجماعة في الموقف من العقل.

۞ 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 ولُبِّها مباشرة، وقد سرت خطة البحث لتكون مشتملةً على مقدمةٍ وتمهيدٍ، بذكر مشكلة البحث، وأهدافه، وحدوده، ومنهجه، وأربعة مباحث، على النحو التالي :

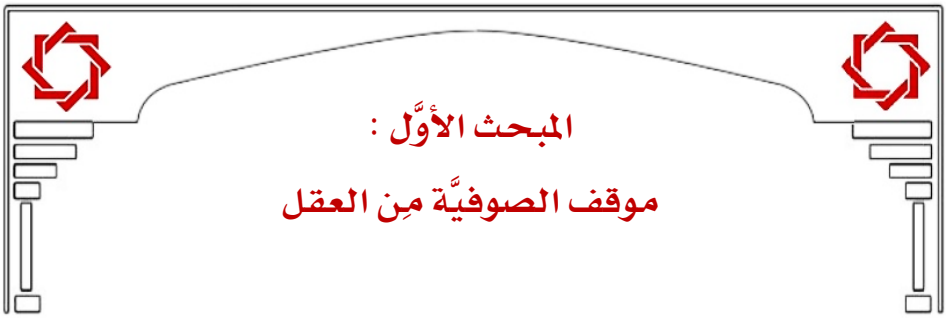
المبحث الأوَّل : موقف الصوفيَّة مِن العقل.

المبحث الثاني : تحرير مناط ذم العقل ومفهومه لدى الصوفيَّة.

المبحث الثالث : المنهج المعرفي البديل عن العقل لدى الصوفيَّة.

المبحث الرَّابع : نقد موقف الصوفيَّة مِن العقل.

الخاتمة وأبرز النتائج.



المبحث الأوَّل :
موقف الصوفيَّة مِن العقل

ذمُّ العقلِ والاتجاهات العقلية على سبيل العموم شائعٌ في التراث الصوفي، وخصوصًا 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 بدت 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 الرتبة الأولى، ولا يزال هذا الموقف حاضرًا لدى البعض من كبار أئمة الصوفية ومفكريهم المعاصرين.

ورد عند الكلاباذي(١) مجموعة من نصوص متقدمي الصوفية في ذم العقل، منها قوله : «وقال رجل للنوري : ما الدليل على الله؟ قال : الله، قال : فما

---

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

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 :

مَن رامَهُ بِالعَقلِ مُستَرشِدًا سَرَّحَهُ في حَيرَةٍ يَلْهُو
وَشَابَ بِالتَدليسِ أَسرارُهُ يَقولُ في حَيرَتِهِ هَل هُو؟(١)

كما عدَّ أبو طالب المكي(٢) الرجوعَ 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 مُصِرٌّ على ذنب، أو عبد في قلبه كِبْر 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).

---

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

(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.

يلاحظ على نص أبي طالب المكي أنه جعل الرجوع إلى العقل في تفسير القرآن حجاباً عن فهمه، هكذا بإطلاق دون تقييدٍ له بكونه عقلًا فاسدًا معارضًا 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 والوجد والذوق، وهو ما سيتطور لاحقاً لدى غلاة الصوفية بشكلٍ أوضح وأكثر صراحةً. وبالانتقال إلى الصوفية الغلاة نجد لهم نصوصًا كثيرة في ذم العقل وأصحاب الاتجاهات العقلية، فمن ذلك ابن عربي(١) حينما يتكلم على 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»(٢)، كما يؤكد ابن عربي على عدم عصمة العقل وأنه معرض للخطأ والزلل، بحيث يكون ذلك مسوغًا لترك اعتباره، يقول : «والفكر حال لا يعطي العصمة، ولهذا مقامه خطِر؛

(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، وارتحل 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.

لأنَّ صاحبه لا يدري هل يصيب أو يخطئ؛ لأنه قابل للإصابة والخطاء»(١).

وفي ذات السياق يقرر القونوي(٢) 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 : «إنَّ إقامة الأدلة النظرية على المطالب وإثباتها بالحجج العقلية على وجهٍ سالم من الشكوك الفكرية والاعتراضات الجدلية متعذر؛ فإنَّ 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

---

(١) المصدر السابق ٢/٢٣٠.

(٢) 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 ١٥/٢٤٠، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، الطبعة الثالثة ١٤١٣هـ. وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي ٨/٤٥، تحقيق : محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، دار إحياء الكتب العربية.

للموجبات المذكورة أهل العقل النظري في موجبات عقولهم ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراءهم، 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 كل ناظر هو ما استصوبه ورجحه واطمأن به»(١)، ثم ذكر كلامًا طويلًا في ذكر تفاصيل الاحتمالات والشكوك الواردة على الاستدلال العقلي، وانتهى إلى أن قال : «فقد بان أنَّ 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 مطلقًا، أو في أكثر الأمور»(٢).

وأنشد ابن عربي ما يفيد عجز العقل قوله :

يا واهبَ العقل أَعْميتَ البصـــائر عن ... مدارِكِ الكَشْـــف فارتدَّت على العَقِبِ
إن أنصـــفَتْ تركَتْ أفكارَها وأتَتْ ... فـقيرةً تَســـتمِـدُّ الـعلـمَ بالأدَبِ
فيضًـــا على قـائـل فـانٍ سَـــجيَّتُه ... زكيَّة من ضـــروبِ الشَّـــكِّ والرِّيَبِ
قـامـت على قَـدَمِ الإجلالِ آخـذةً ... جواهرَ العلم في حُقٍّ من الـذَّهَـبِ

(١) إعجاز البيان في تفسير أم القرآن ص٢٢، ٢٣، تقديم وتصحيح الأستاذ السيد جلال الدين الآشتياني، مكتب الإعلام الإسلامي – قم، الطبعة الأولى ١٤٢٣هـ.
(٢) المصدر السابق ص٢٦.

وأَخْـذهـا بَصَـــريٌّ إذ بصـــيرتُهـا مســـجونةُ الذَّاتِ في بيتٍ من اللَّهَبِ
فمـا لهـا في وجود الحَقِّ معتمَـدٌ ســـوى التَّعلُّلِ بالعلاتِ والسَّـــلَبِ
لكنْ لها الحُكْمُ بالتَّمثيل يعُضُـــدها عوالمُ الحِسِّ بالإرْفـاد والعَطَـبِ(١)

ثم قال : «ليس كل ما يتخذه العقل دليلًا هو دليل؛ لأنَّ غلطه كثير، وليس بضروري»(٢)، وهذا النص يؤكد فيه على معنى يكرره للغض من قيمة العقل وإبراز عيوبه وأخطائه، ووقوع الخطأ من العقل غير منكر، إنما الشأن في التوسل بذلك إلى إهدار العقل تمامًا وإحلال الكشف الصوفي مكانه.

وقد توصل ابن عربي من تقريراته السابقة إلى نفي أن يكون العقل سبيلًا 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 محذرًا إياه من الطرق العقلية وحاثًّا إياه بالاستمساك بطريق الصوفية، وفيها يقول : «اعلم يا أخي – وفقنا الله وإياك – أنَّ الرجل لا يكمل عندنا في مقام العلم حتى يكون علمه عن الله ﷻ بلا واسطة من نقل أو شيخ، فإن من كان علمه مستفادًا من نقل أو شيخ فما برح عن الأخذ عن المحدَثات، وذلك معلول عند أهل الله ﷻ، ومن قطع عمره في معرفة المحدَثات وتفاصيلها فاته حظه من ربه ﷻ؛ لأنَّ العلوم المتعلقة بالمحدَثات يفني الرجلُ عمرَه فيها، ولا يبلغ إلى حقيقها، ولو أنك يا أخي سلكت على يد شيخٍ من أهل الله ﷻ لأوصلك إلى حضرة شهود الحق تعالى،

(١) كتاب المسائل ص٥، تحقيق : د / سيد محمد دامادى، طهران ١٣٧٠هـ.
(٢) المصدر السابق ص٦.

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).

إنَّ 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 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»(٢).

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 أنَّ 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

---

(١) الطبقات الكبرى للشعراني ١/٥، مكتبة محمد المليجي الكتبي وأخيه بمصر، ١٣١٥هـ.

(٢) الفتوحات المكية ١/٢٦١.

الآخر، وهو التوجُّه إلى الحق بالتعرية والافتقار التام، وتفريغ القلب بالكلية من سائر التعلقات الكونية والعلوم والقوانين»(١)، 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 شيئًا من الاعتراضات أو الاحتمالات، وهو ما سيأتي مناقشته لاحقًا بحول الله.

هكذا سرت فكرة ذم العقل بإطلاق في أوساط كثيرٍ من الصوفية، وفي ذلك يقرر 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 المعرفة الإلهية، العقل أجبن من أن يرفع الحجاب ويسير قدمًا إلى الحبيب، إنه أول الخلق، ولكنه لم ير وجه الحبيب قط، إنه لا يعرف صورة نفسه، وإن عرف آلافًا من الأسرار، ولا علم له بالجوهر الذي لا يحد؛ لأنه ضل عن نفسه»(٢).

حتى من أراد من المتصوفة تأسيس منطق إشراقي لعلومهم المختصة

---

(١) 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.

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

كالسهروردي(١) 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 الواردة عليهم، ويشكك اللاحق على السابق، حتى إنَّ الذكي العاقل لا يثق بكتبهم وكلامهم، ويقول لو كان ما ذكروه برهانًا لسلم من

(١) 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.

القدح والطعن»(١).

في حين يقرأ بعض الباحثين مذهب الصوفية من خلال نصوص غلاتهم القادحة في العقل بأنهم لا يعترفون بالمعرفة الحسَّية ولا العقلية، وما الأشياء الكثيرة التي تظهر في الإحساسات والفكر في نظرهم إلا مظهرًا خداعًا، أو كما يعبر بعض الصوفية بأنه كالسراب، وحتى مع محاولة السهروردي لوضع منطقٍ صوفي أو حكمةٍ إشراقية ومنطق المحقق لدى ابن سبعين(٢) يبقى التصوف خارج تاريخ المنطق(٣).

---

(١) شرح حكمة الإشراق للشهرزوري ص٣٢، تحقيق : حسين ضيائي ترتبي، 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 كلامًا تعقل مفرداته ولا تعقل مركباته. قلت : واشتهر عنه أنه قال : لقد تحجر ابن آمنة واسعًا 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 أنَّ هذا الكلام في الكفر دون قوله في رب العالمين أنه حقيقة الموجودات – تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا –. 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 وصولًا إلى الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، ليثبت من خلال هذا الاستعراض كثرة التناقض والاختلاف، وأنه لم يسلم مذهب عقلي واحد من النقد القوي الحادِّ؛ سواء في ذلك مذاهب العقليين القدماء أو مذاهب العقليين المحدثين، وتوصل بعد هذا الاستعراض التاريخي إلى نتيجةٍ مفادها أنَّ «الواقع أنَّ العالم منذ أن نشأ وهو يحاول أن يجد مقياسًا عقليًّا ليزن به الحق والباطل في ميدان الأخلاق وما وراء الطبيعة، ولكنه على مَرِّ 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 حدِّ التعبير القرآني، وكل ما يمكن أن يصل إليه العقل احتمالات وترجيحات لا تنتهي إلى اليقين الاستدلالي الذي لا يتأتى فيه الشك»(١). 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.

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

وإذا كان ذم العقل عند هؤلاء الصوفية بهذه المثابة فالذمُّ أيضًا متوجِّهٌ بشكلٍ أساسي لأرباب المذاهب التي تعتمد على العقل وتجعله مقدَّمًا ومعتمدًا لديها في مصدر المعرفة، ويأتي على رأس هؤلاء المتكلمون والفلاسفةُ، 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»(١).

كما يعيب عليهم طريقتهم، ويصمهم بأنهم علماء رسوم، في حين أَنَّ 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»(٢).

وقد اشتهر ابن سبعين في مجال نقد أصحاب الاتجاهات العقلية، وهو من الصوفية الغلاة المتأخرين، خصص كتابه بدُّ العارف لبيان القصور والنقص الحاصل لدى أصحاب المناهج والطرق المستخدمة للمعرفة غير طريقة الصوفية من عقلية وأثرية ونحوها وأنها غير موصلة لليقين، وأنَّ بلوغ اليقين منحصر في أهل الوحدة المطلقة، وله في ذلك كلامٌ كثير، منه قوله : «وأما الفيلسوف فكثير

(١) الفتوحات المكية ٣٦/١.

(٢) المصدر السابق ٥٢٣/٢.

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 يسفسط بالطبيعة وما بعدها وأخرى بالتعليم ومقاصدها، ويطنطن بين ذلك بالمعاني المنطقية ويموه على المؤمن بالألفاظ الوحشية، ولم يعلم أنَّ المنطق في قوة النفوس، ولو أنَّ 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).

---

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

(٢) يشعر كلامه بأنَّ التصوف نهج السلف، وهذا باطل، بل السلف كما أنهم لم يكن علم الكلام طريقًا لهم فكذلك التصوف لم يكن نهجًا لهم.

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

بل إنَّ ابن عربي قد اشتد كثيرًا 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 السماوات العُلا، فهؤلائك أعني بالعقلاء؛ فإن أصحاب اللقلقة والكلام 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»(١).

كما يؤكد ابن عربي على عدم حصول الحقيقة للمتكلمين وعموم أصحاب طريق النظر الفكري، فيقول : «ما عثر أحدٌ من العلماء على معرفة النفس وحقيقتها إلا الإلهيون من الرسل والصوفية، وأمَّا أصحاب النظر وأرباب الفكر من القدماء والمتكلمين في كلامهم في النفس وماهيتها فما منهم من عثر على حقيقتها، ولا يعطيها النظر الفكري أبدًا، فمن طلب العلم بها من طريق النظر

(١) الفتوحات المكية ١/٣٢٥.

الفكري فقد استسمن ذا ورم ونفخ في غير ضرم»(١).

إنَّ الموقف الذي اتخذه هؤلاء المتصوفة من المتكلمين يوضح أنَّ المنهجين الصوفي والكلامي مختلفان تمامًا، نعم قد يحصل بينهما تداخل عند البعض، لكنهما في الأساس منهجان مختلفان، يقول الديلمي : «إنَّ العارفين يعرفون الخالق أولًا، ثم يعلمون أنَّ له خلقًا، بينما يستنبط المتكلمون من وجود الخلائق وجود الخالق»(٢)، فالعرفان الذوقي المباشر معيار معرفي دقيق للتمييز بين التصوف وبقية الفلسفات، فالذي يعمد إلى اصطناع مناهج العقل في فلسفته لإدراك الحقيقة فهو فيلسوف، في حين أن من كان يؤمن بأنَّ وراء إدراكات الحس واستدلالات العقل منهجًا معرفيًّا آخر يسميه كشفًا أو ذوقًا فهو صوفي(٣).

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 والتجرِبة المتحررة من كل نقد وتمحيص، والغلاة منهم ذهبوا إلى القول بأنَّ العلم الصحيح هو العلم الإلهي الموروث الذي لا يعرف الزلل ولا

---

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

(٢) شرح الديلمي على الأنفاس، بواسطة التصوف طريقًا وتجربةً ومذهبًا د / محمد كمال إبراهيم جعفر ص٢٠٥، دار الكتب الجامعية ١٩٧٠م.

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

يتطرق إليه الخطأ، كما أنه يتميز بالوضوح والصدق والإطلاق، فهو علم لَدُنِّي مختار تختص به قلة، هي الصفوة المختارة المعصومة، وبذلك تنسدُّ أمام العقل منافذ الحركة والنقد والموضوعية، وتتيح المجال لنزعات السحر والشعوذة وسائر العلوم الغامضة المستترة التي لا تخضع لميزان(١).

(١) 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 الصوفيَّة

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

وللجواب عن هذه الإشكالية : فإنَّ 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، أدَّاه إليه حكم الفكر عليه، وجميع القوى التي في الإنسان فلا شيء أكثر تقليدًا 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»(١)، حيث قيد الكلام فيه بمعرفة الله، ولم يكن الكلام مرسلًا 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 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 يُلحَظ لدى الصوفية حفاوة بثنائية العقل والقلب، بحيث يتوجه القدح إلى العقل، والمدح إلى القلب، فالفصل بينهما واضح، فتبعًا للمنزع الإشراقي يحصل التأكيد على أولوية القلب من حيث قيمة معارفه وصدق إشراقاته، في مقابل العقل الذي يعد آلة المعرفة المعتادة المستجلَبة بواسطة الفكر، والذي مهما أضيف إليه من معارف فإنه يبقى رهين حقائق العالم الحسي لا يجاوزها ولا يعدوها، بالإضافة إلى كون القلب - نظرًا لأصله الإلهي - 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

(١) الفتوحات المكية ٢/٢٩٠.

الذي عقلته قوة الفكر(١)، وعليه فلا اتصال بينهما، فالقلب شيء والعقل شيء آخر، (فمن فسر القلب بالعقل فلا معرفة له بالحقائق؛ فإنَّ 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 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 ﷻ في الأشياء، إلى غير ذلك من العلوم والمعارف القلبية، وهي وجوهٌ ليس لبحرها غاية، ولا لجواهرها نهاية(٤).

ويترتب على ثنائية العقل والقلب ثنائية أخرى مرتبطة بها، وهي ثنائية العلم والمعرفة، فالشخص الذي يتخذ القلب طريقًا للمعرفة يسمى عارفًا، في حين أن الذي اتخذ العقل أداةً للمعرفة يسمى عالما، والمعرفة إدراك مباشر للشيء المعروف،

---

(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.

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

والعلم إدراك حقيقة من الحقائق عن الموضوع المعلوم، والمعرفة حال من أحوال النفس تتحد فيها الذات المدرِكة والموضوع المدرَك، والعلم حال من أحوال العقل يدرك العقل فيها نسبةً بين مدركين، كما أنَّ المعرفة تجربة تعانيها النفس، والعلم حكمٌ ينطق به العقل(١).

إنَّ هذه التفرقة والفصل الحادَّ الذي بناه الصوفية بين العقل والقلب مثار للتعجب، إذ كيف يمكن الفصل بينهما، والواقع أن بينهما اتصالًا وثيقًا؛ «ولهذا قيل : إنَّ 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»(٢).

كما يفرق بعض الصوفية بين معنيين للعقل؛ الأول هو العقل البشري، وهو العقل الذي توجه إليه الصوفية بالقدح لكونه مقيدًا بالقيود الحسية، ولتعرضه لأخطاء الفهم والإدراك، والثاني العقل الكلي أو العقل الأول، وهو العقل الذي يأخذ العلم مجملًا، بحيث ترتسم فيه الحقائق على نحو تعينها في العلم الإلهي الأزلي، وفي ذلك يقول القونوي مفرقًا 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

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

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

الموصوفة بالتناهي، فأدرك الأشياء بمطلق ذاته تارة، وبربه تارة، وبهما معًا، وعلى الوجه المنبه عليه من قبل في أعلى مراتب تجريد الأشياء التجريدَ 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؛ فإنَّ للعقول حدًّا تقف عنده من حيث ما هي مقيدة بأفكارها، فقد تحكم باستحالة أشياء كثيرة هي عند أصحاب العقول 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»(٢).

إنَّ هذا التفريق تفريقٌ اصطلاحي لا حقيقة له، ولجوء هؤلاء إليه إنما هو محاولة لتمرير وعقلنة الترهات والخرافات التي لا يستسيغها أصحاب العقول

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

(٢) المصدر السابق ص١٦٢.

السوية، بحيث استعاروا لفظ العقل في غير معناه وألصقوه ببدعهم المختصة، وهو ما يؤكده صائن الدين التركة 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 :

الأوَّل : أنَّ 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 : أنَّ 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.

فتحصَّل مما ذُكر أنَّ العقل الذي لا يدرك الكمال المفروض للإنسان لدى العارف هو العقل الفكري البحثي، الذي يأخذ العلوم والمعارف من طريق الأقيسة وتأليف الحدود الوسطى مع الحدود الصغرى والكبرى، لا العقل المؤيد بالأنوار القدسية الجبروتية، حيث إنَّ 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 عجزًا مركوزًا 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 التَّجربة الصوفية بشروط كمال العقل، من خلال مبادئ ثلاثة؛ مبدأ اقتران العلم بالعمل، ومبدأ اقتران المعرفة العلمية بالمعرفة الغيبية، ومبدأ سلامة الزيادات، وهذه المبادئ هي شروط في كمال كل معرفة عقلية، وقد استوفتها التجربة الصوفية بتمامها(٢).

---

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

(٢) انظر : العمل الديني وتجديد العقل ص٥٣، ١٥٠-٥٠، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية ١٩٩٧م.

يتضح من خلال الرؤية التي قدمها د / طه عبد الرحمن أنه يسعى إلى تبرئة ساحة الصوفية من مضادة العقلانية، وذلك توسلًا بالنفاذ إلى كلمة العقل وتغيير مدلولها، بحيث تدخل بدع الصوفية وترهاتهم لتكون عقلًا، 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 عقلًا، وهو ما لم يسبق إليه!.

المبحث الثالث :
المنهج المعرفي البديل عن العقل لدى الصوفيَّة

ليس من شأن هذا البحث الخوض في تفاصيل مصادر التلقي والاستدلال لدى الصوفية، وإنما البحث متَّسق في الحديث عن موقف الصوفية من العقل، والذي جر إلى هذه المسألة هو ارتباطها الوثيق بالعقل، إذ يقيم الصوفية تقابلًا بين العقل وبين مصادرهم المعرفية، فيميزون طرفًا منها على الآخر، كما أنَّ من شأن هذا المبحث مناقشة دواعي جنوح الصوفية عن العقل وركونهم إلى الكشف والذوق، مع الإشارة إلى منزلة الخيال التي صارت بديلًا عن العقل ووسيطًا 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، فيقول : «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

(١) الفتوحات المكية ٢/٦٢٨.

طريق الفكر فإنه لا يبلغ اليقين كما يؤديه العلم الموهوب المتحصل عن طريق الكشف، وهو ما توصل إليه الغزالي(١) سابقًا حين شرح ما انتهى إليه بعد فحص 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»(٢).

كما ينص الكلاباذي على اختصاص الصوفية بالكشف، وأنه قد تحصل لهم ذلك بعد تحصيل سائر العلوم، يقول : «ثم وراء هذا علومُ الخواطر وعلوم المشاهدات والمكاشفات، وهي التي تختص بعلم الإشارة، وهو العلم الذي تفردت به الصوفية بعد جمعها سائر العلوم»(٣)، ومؤخرًا يؤكد د / عبد الحليم محمود اختصاص الصوفية بامتلاك المعرفة اليقينية التي لا يتطرق إليها شك، ذلك أنَّ وسائل المعرفة الحسية والعقلية تخطئ، وتتطرق إليها الاحتمالات والشكوك، وحينئذٍ تنسد المعرفة عند باب الشك، ولا مخرج من الشك وقتها إلا بالتصوف

---

(١) 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.

(٢) المنقذ من الضلال ص٣٣٣.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ص٥٩.

من خلال طريق معرفي آخر هو الإلمام أو البصيرة أو العلم اللدني(١).

إنَّ الصوفية يسلكون مسلكًا خاصًّا، فإذا كان الفلاسفة الإسلاميون يعتبرون البرهان المنطقي الصوري قمة المعقولية البشرية، فإنهم يسعَون 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، فإنَّ 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(٢).

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

---

(١) انظر : مقدمة في قضية التصوف ص١٩٨.

(٢) 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.

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(١).

يأتي تاليًا للكشف عند ابن عربي على سبيل الخصوص الخيال، حيث يعتبره مصدرًا مهمًّا للمعرفة، بحيث يكون وسيطًا بين العقل والكشف، وقد اعتنى ابن عربي بالخيال عنايةً فائقة واعتبره أعظم الموجودات، «فإنَّ 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 حكمًا يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم وجودًا من الخيال، فبه ظهرت القدرة الإلهية والاقتدار الإلهي»(٢)، فالخيال يعد عند ابن عربي ثاني أكبر أدوات المعرفة، وثاني مراحلها الأساسية في مشوار 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(٣).

---

(١) انظر : مقدمة في قضية التصوف ص١٩٦.

(٢) الفتوحات المكية ٣/٥٠٨.

(٣) انظر: الخيال والعقل في نظرية المعرفة الأكبرية لساعد خميسي، ضمن كتاب ابن عربي في أفق ما=

فالخيال يعمل كواسطة أو برزخ كالمرآة يعكس مختلف الصور، وهو قوة فعالة ومنفعلة في الوقت ذاته، به تنزل المعاني في صور محسوسة، وبالعكس به تجرَّدُ الأشياءُ المحسوسةُ معانيَ، يقول ابن عربي : «فإن الخيال ينزل المعاني العقلية في القوالب الحسية، كالعلم في صورة اللبن، والقرآن في صورة الحبل، والدين في صورة القيد»(١).

إنَّ 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 فضفاض، «لا موجود ولا معدوم ولا معلوم ولا مجهول ولا منفي ولا مثبت»(٢)، فالخيال أوسع من العقل، ولذا فهو حاوٍ 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 لأنَّ العقل خلق ساذجًا ليس عنده من العلوم النظرية شيء، وقيل للفكر ميز بين

= بعد الحداثة ص١٢٣، تنسيق محمد المصباحي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط – جامعة محمد الخامس بالمغرب، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

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

(٢) الفتوحات المكية ١/٣٠٤.

الحق والباطل الذي في هذه القوة الخيالية»(١)، ومما يؤكد أهمية الخيال عجز العقل وطروء الوهم عليه، فـ «العقل مقيد بالوهم بلا شك فيما هو به عالم بالنظر»(٢)، بالإضافة إلى أنَّ الخيال لا يخطئ أبدًا، ومن يصف الخيال بأنه فاسد فهو لا يدرك حقيقته؛ إذ الخيال حينما يدرك شيئًا فإنما يدركه بنوره، والنور لا يخطئ في كشفه عن الأشياء، ولو حصل خطأ فبسببٍ آخر غير الخيال؛ لأنَّ الخيال لا يصدر حكمًا، حيث إنه مجرد نور، وإنما مرجع الخطأ إلى العقل الذي يصدر الأحكام(٣).

ويبلغ غلو ابن عربي بالخيال لدرجة سلب المعرفة مطلقًا 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»(٤)، وهكذا يلحظ اتجاه ابن عربي إلى الحد من سلطة العقل والقدح به لصالح وسائل وأدوات أخرى تصل آفاقها إلى ما لا طاقة للعقل به.

بل إنَّ ابن عربي يجعل من الخيال استمرارًا لعملية الخلق الإلهي، يقول : «ما أوجد الله أعظم منه(٥) منزلة، ولا أعم حكمًا يسري حكمه في جميع الموجودات والمعدومات من محال وغيره، فليس للقدرة الإلهية فيما أوجدته أعظم

---

(١) المصدر السابق ١/١٢٥-١٢٦.

(٢) المصدر السابق ٣/٣٦٥.

(٣) انظر : المصدر السابق ١/٣٠٧.

(٤) المصدر السابق ٢/٣١٣.

(٥) يعني الخيال.

وجودًا 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 أنَّ الخيال – وإن كان من الطبيعة – فله سلطان عظيم على الطبيعة بما أيده الله به من القوة الإلهية»(١).

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 أنا خيال، فالوجود كله خيال في خيال، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه، لا من حيث أسماؤه؛ لأنَّ 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»(٢).

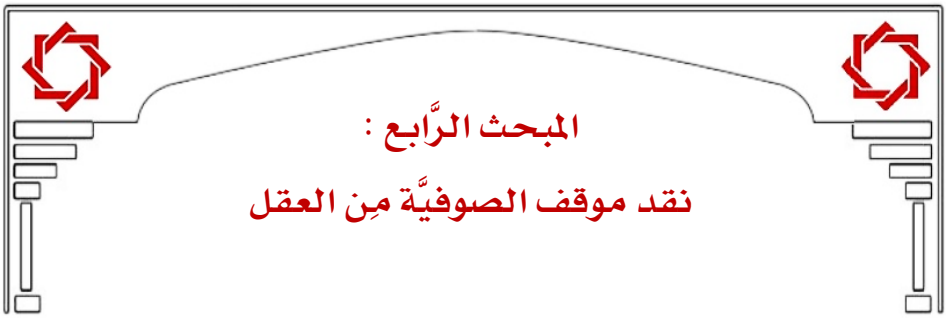
ففي الحقِّ عينُ الخلقِ إن كنت ذا عينٍ ... وفي الخلق عينُ الحقِّ إن كنت ذا عقلِ
فإن كنت ذا عينٍ وعقلٍ معًا فما ... ترى غيرَ شيءٍ واحدٍ فيه بالفعلِ
فإن خيالَ الكونِ أوسع حضرةً ... من العقلِ والإحساسِ بالبذل والفضلِ

(١) المصدر السابق ٣/٥٠٨.
(٢) فصوص الحكم ١/١٠٤.

له حضرةُ الأشكال في الشكل فاعتبر ... تراه يرد الكل في قبضةِ الشكلِ
فإن قلت كلٌّ فهو جزءٌ معين ... وإن قلت جزءٌ قام للكلِّ بالكلِ
فما ثمَّ مِثْلٌ غيره متحقِّق ... بموجده فهو الممثِّل للمثلِ
فعلمي به أحلى إذا ما طعمتُه ... وأشهى إلى أذواقنا من جَنَى النحل(١)

وهنا تنكشف 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 دليلًا يُعتضد به فضلاً عن صحة الاستدلال به!.

(١) الفتوحات المكية ٣/٢٩٠.



المبحث الرَّابع :
نقد موقف الصوفيَّة مِن العقل

لقد تبين مما سبق أنَّ مبالغة الصوفية في القدح بالعقل وذمه قد كانت لأغراض ومآرب لصالح بدع الصوفية، حيث إنهم في كثيرٍ من عقائدهم وبدعهم الطرقية والمسلكية يجنحون إلى أشياء غريبة يستنكرها العقلاء، إضافةً إلى كون العقل معيارًا موضوعيًّا وضابطًا عامًّا يتحاكم إليه بنو البشر، فما كان منهم إلا اطِّراح العقل واتخاذ وسائل أخرى بحيث تكون مصادر عامة للتلقي والاستدلال بديلةً عن العقل، ويكون مردُّ الأشياء إلى الذوق والحدس الشخصي النسبي، الذي يتفاوت من شخصٍ لآخر، بحيث لا يكون في ذلك لوم، فما يستقبحه شخص أو ينكره بعقله قد يقبله الآخر الصوفي بوجده وكشفه. إنه في هذه الحال تتسلل العقائد الباطنية الغريبة عن البيئة الإسلامية، بحيث تجد في طريقة الصوفية ومسلكهم مناخًا مناسبًا لتمرير أفكارها، حيث لا ضابط ولا معيار يضبط الناس وينظمهم وَفْق منهجٍ متَّسق، وهكذا ينهار الاستدلال والمعايير الموضوعية العادلة بين الناس، «وبذلك تعلم أن ما يدعيه كثيرٌ من الجهلة المدَّعين التَّصوُّفَ من أن لهم ولأشياخهم طريقًا باطنة توافق الحق عند الله – ولو كانت مخالفة لظاهر الشرع، كمخالفة ما فعله الخضر لظاهر العلم الذي عند موسى – زندقة وذريعة إلى الانحلال بالكلية من دين الإسلام، بدعوى أن الحق في أمور باطنة تخالف

ظاهره»(١).

إنَّ منهج أهل السنة والجماعة يقوم على التوسط في شأن العقل بين تقديس الفلاسفة والمتكلمين وبين إزراء الصوفية، فحين بالغ الفلاسفة والمتكلمون في شأن العقل ورفعوه فوق منزلته وعارضوا به النصوص الشرعية، قابلهم في الطرف المقابل الصوفيةُ، فقدحوا في العقل وبالغوا في الإزراء به، وتوسط أهل السنة والجماعة فلم يرفعوا العقل فوق منزلته ولم يقدحوا في دلالته، بل عرفوا له منزلته المقدرة له شرعًا، حيث جعله الله محط التكليف، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية : «ولما أعرض كثيرٌ من أرباب الكلام والحروف وأرباب العمل والصوت عن القرآن والإيمان تجدهم في العقل على طريق كثير من المتكلمة، يجعلون العقل وحده أصل علمهم ويفردونه، ويجعلون الإيمان والقرآن تابعين له، والمعقولات عندهم هي الأصول الكلية الأولية المستغنية بنفسها عن الإيمان والقرآن، وكثير من المتصوفة يذمون العقل ويعيبونه، ويرون أنَّ الأحوال العالية والمقامات الرفيعة لا تحصل إلا مع عدمه، ويقرون من الأمور بما يكذب به صريح العقل، ويمدحون السكر والجنون والوله وأمورًا من المعارف والأحوال التي لا تكون إلا مع زوال العقل والتمييز، كما يصدقون بأمور يعلم بالعقل الصريح بطلانها ممن لم يعلم صدقه، وكلا الطرفين مذموم، بل العقل شرطٌ في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل؛ لكنه ليس مستقلًّا بذلك، بل هو غريزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين؛ فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن

(١) أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن للشنقيطي ٣/٣٢٤، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤١٥هـ.

كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والنار، وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلية كانت الأقوال والأفعال مع عدمه أمورًا حيوانية، قد يكون فيها محبة ووجد وذوق كما قد يحصل للبهيمة. فالأحوال الحاصلة مع عدم العقل ناقصة، والأقوال المخالفة للعقل باطلة، والرسل جاءت بما يعجز العقل عن دركه، لم تأت بما يعلم بالعقل امتناعه»(١).

إنَّ هذا التحرير النفيس من شيخ الإسلام يضع النقاط على الحروف، ويوضِّح مكمن الخطأ الذي وقع فيه كلا الطرفين؛ طرف الفلاسفة والمتكلمين وطرف الصوفية، فأهل السنة والجماعة لا يُلغون اعتبار العقل، بل العقل مهم في تفهم خطاب الشرع والعمل بما في الوحي، وكما يقول المقبلي(٢): «العقل حجةٌ معلومة، وتجويزهم أن الحكم وهمي خلاف الغرض، وليس معكم من الكشف إلا الدعوى؛ لأنَّ الإمكان لا يلزم منه الحصول، وأمَّا اطراح العقل فاطراحٌ للشرع، ولا يحتج الأنبياء صلوات الله عليهم بكشفهم هذا، فالتشكيك في العقل تشكيكٌ في الشرع، فهل تطلبون منا إلا اطراحهما ثم الإيمان بكشفكم بغير برهان؟ قد ضللنا إذن، ولو كان لما تدعونه وقوعًا لما اختلفوا»(٣).

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/٣٣٨-٣٣٩.

(٢) هو صالح بن مهدي بن علي المقبلي، كان على مذهب الزيدية، ثم اجتهد ونبذ التقليد، ألف عدة كتب، منها كتاب العلم الشامخ، والإتحاف لطلبة الكشاف، والمنار على البحر الزخار في فقه الزيدية، توفي سنة (١١٠٨هـ). انظر : البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن التاسع للشوكاني، دار المعرفة – بيروت، ١/٢٨٨.

(٣) العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ص٢٤١، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة=

فالعقل المعتمد لدى أهل السنة والجماعة هو العقل الفطري المتَّسق مع نصوص الوحي الخالي من التحيزات الفلسفية المختصة، فأهل السنة لا يهملون العقل، وفي الوقت ذاته لا يعتمدون العقل الفلسفي، كما يقول الخطابي(١): «فإنَّ قال هؤلاء القوم : فإنكم قد أنكرتم الكلام، ومنعتم استعمال أدلة العقول، فما الذي تعتمدون عليه في صحة أصول دينكم؟ ومن أي دليل تتوصلون إلى معرفة حقائقها وقد علمتم أن الكتاب لم يعلم حقه، وأنَّ الرسول ﷺ لم يثبت صدقه إلا بأدلة العقول وأنتم قد نفيتموها؟! قلنا : إنا لا ننكر أدلة العقول والتوصل بها إلى المعارف، ولكنا لا نذهب في استعمالها إلى الطريقة التي سلكتموها في الاستدلال بالأعراض وتعلقها بالجواهر، وانقلابها فيها على حدث العالم وإثبات الصانع، ونرغب إلى ما هو أوضح بيانًا وأصح برهانًا، وإنما هو شيءٌ أخذتموه عن الفلاسفة»(٢).

ومما يدل على مكانة العقل في الشريعة وتكريم الإسلام للعقل ورود مادة العقل في القرآن تسعةً وخمسين مرة، كلها تفيد أنَّ انتفاء العقل مذمة، هذا فضلًا عن مرادفات العقل، كالألباب والأحلام والحِجر، وذكر أعمال العقل كالتفكر والتذكر والتدبر والاعتبار ونحوها؛ فهذه الأعمال العقلية لا تكاد تخلو من ذكره

= الثانية ١٤٠٥هـ.

(١) هو أبو سليمان حمد بن محمد الخطابي البستي، إمام حافظ لغوي، له كتاب الغنية عن الكلام وأهله، وكتاب غريب الحديث. توفي سنة (٣٨٨هـ). انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٣/١٧.

(٢) الحجة على تارك المحجة لابن طاهر المقدسي ٤٠٣/٢-٤٠٦، تحقيق : د / عبد العزيز السدحان، دار عالم الكتب، الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ.

سورةٌ من سور القرآن، على سبيل أنها أوصاف مدح وكمال للمتصف بها، وأنَّ انتفاءها أو نقصانها مذموم شرعًا(١)، فهنا يبرز منهج أهل السنة والجماعة متوسطًا في شأن العقل بين التقديس والإزراء، فلا يرفع عن موضعه المقدر له شرعًا، ولا يلغى اعتباره مطلقًا، وبهذا فارق أهل السنة والجماعة سائر طوائف المبتدعة، كما يقول أبو المظفر السمعاني(٢): «اعلم : أنَّ فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول، وجعلوا الاتباع والمأثور تبعًا للمعقول، وأما أهل السنة قالوا : الأصل في الدين الاتباع، والمعقول تبع، ولو كان أساس الدين على المعقول لا ستغنى الخلق عن الوحي، وعن الأنبياء، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء، ولو كان الدين بني على المعقول لجاز للمؤمنين أن لا يقبلوا شيئًا حتى يعقلوا»(٣)، وهذا الاتباع مرتبط بالعقل الذي هو محط التكليف؛ فـ «إنَّ الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع، وجعل إدراكه وقبوله بالعقل ... وقد ثبت أنَّ النبي ﷺ قال : «والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا»(٤)؛ فهذه الدلائل دلت أنَّ الله ﷻ هو المعرِّف، إلا أنه إنما يعرف العبد نفسه مع وجود العقل؛ لأنه سبب الإدراك

(١) انظر : الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، د. سعود العريفي ص٣٨-٣٩، مركز تكوين، الطبعة الأولى ١٤٣٥هـ.

(٢) هو المنصور بن محمد بن عبد الجبار بن أحمد السمعاني التميمي، فقيه شافعي، له عدة مؤلفات في الأصول والحديث، توفي سنة (٤٨٩هـ). انظر : وفيات الأعيان لابن خلكان ٢٠٩/٣.

(٣) الحجة في بيان المحجة للأصبهاني ٣٤٧/١، تحقيق : محمد المدخلي، دار الراية، الطبعة الثانية ١٤١٩هـ.

(٤) أخرجه البخاري (٢٨٣٧)، ومسلم (١٨٠٣).

والتمييز لا مع عدمه؛ لأنَّ الله ﷻ قال : ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿١٢﴾﴾ [سورة النحل:١٢]، وقال : ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ [سورة ق:٣٧]، وقال ﷻ مخبرًا عن أصحاب النار : ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [سورة الملك:١٠]، والله يعطي العبد المعرفة بهدايته إلا أنه لا يحصل ذلك مع فقد العقل. وهذا كما أنَّ العبد لا يعرف الله بجسمه ولا بشخصه ولا بروحه ولا يعرفه مع عدم جسمه وشخصه وروحه؛ كذلك لا يعرف الله بالعقل، ولا يعرفه مع عدم العقل»(١). بهذا الكلام المتين تنحل إشكالية العقل، ويعلم مباينة منهج الصوفية الغلاة القادح بالعقل والذام له لمنهج السلف أهل السنة والجماعة الذين يضعون العقل في نصابه السليم.

وعلى سبيل التحديد يمكن الإشارة إلى دخول مجال المعرفة العقلية للغيبيات من مسائل الاعتقاد، مثل دلالة العقل على وجود الله ﷻ، ودلالة العقل على وحدانية الله ﷻ، ودلالة العقل على صفات الله ﷻ، ودلالة العقل على البعث والجزاء، فهذه مسائل عقدية غيبية يدخلها الاستدلال العقلي، إضافةً لدلالة النصوص الشرعية عليها، مع بيان اتفاق الدلالة العقلية والنقلية على أصول الاعتقاد، وتجنب منهج المتكلمين الذين يقيمون أصولهم الاعتقادية على مقدماتٍ نظرية، ينتهون بها إلى تقرير عقائد لم ترد في الكتاب والسنة(٢).

ثم إنَّ أساس الإشكال الذي دخل على الصوفية هو فهمهم للعقل على

---

(١) المصدر السابق ١/٣٤٤-٣٤٥.

(٢) انظر : المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها د / عبد الله القرني ص٤٩٤، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، الطبعة الثانية ١٤٣٠هـ.

أنه عقلٌ واحد هو العقل البدعي الفلسفي المعارض للنصوص الشرعية، ولم يعرفوا أنه ثمة عقل فطري خالٍ من التحيُّزات الفلسفية المختصة، ولذلك اطرحوا العقل بالكلية، ولم يجدوا وسيلةً للمعرفة سوى الكشف والذوق، يلحظ ذلك من نص د / عبد الحليم محمود بقوله : «لقد أخفق العقل في إيجاد مقياس عقلي يقيس به الصحة والخطأ في عالم الروح، وعجز عن اختراع فيصل يفصل به بين الحق والباطل في مجال الغيب، لقد أخفق منهج أرسطو، وأخفق منهج ديكارت، وأخفق إلى الآن كل منهج عقلي يراد منه أن يصل بنا إلى عالم الإلهية؛ يعرفنا بأسراره، ويسير بنا في مساتيره. وإخفاق العقل في عالم التصوف قضيةٌ اعترف بها اعترافًا صحيحًا فيثاغورث وأفلاطون وأفلوطين، واعترف بها الكندي والفارابي وابن سينا، واعترف بها الغزالي، وجميع الصوفية على الإطلاق»(١).

فهذا هو أساس الإشكال، نعم أخفقت كل المناهج العقلية الفلسفية المخالفة لطريقة الأنبياء والرسل، لكن ما جاء به الوحي من دلالة نقلية يتضمن دلالةً عقلية فطرية صحيحة، وإلى هذا المعنى المهم أشار ابن تيمية بقوله : «وتجد كثيرًا من السالكين طريق العلم والنظر والاستدلال الذين اشتبهت عليهم الأمور وتعارضت عندهم الأدلة والأقيسة يحسنون الظن بطريق أهل الإرادة والعبادة والمجاهدة، ظانين أنه ينكشف بها الحقائق. وكثيرٌ من السالكين طريق العبادة والإرادة والزهد والرياضة الذين اشتبهت عليهم الأمور وتعارضت عندهم الأذواق والمواجيد يحسنون الظن بطريق أهل العلم والنظر والاستدلال، ظانين أنه ينكشف

(١) المدرسة الشاذلية ص٤١٩، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

به لهم الحقائق. وحقيقة الأمر أنه لا بد من الأمرين، فلا بد من العلم والقصد، ولا بد من العلم والعمل به، ومن علم بما يعلم ورثه الله علم ما لم يعلم ...، فمن أقبل على طريقة النظر والعلم، من غير متابعة للسنة ولا عمل بالعلم كان ضالًّا غاويًا في عمله، ومن سلك طريق الإرادة والعبادة والزهد والرياضة من غير متابعة للسنة ولا علم ينبني العمل عليه كان ضالًّا غاويًا، ومن كان معه علم صحيح مطابق لما جاء الرسول ﷺ بلا عمل به كان غاويًا، ومن كان معه عمل موافق للسنة بدون العلم المأمور به كان ضالًّا، فمن خرج عن موجب الكتاب والسنة من هؤلاء وهؤلاء كان ضالًّا»(١).

وما أشار إليه ابن تيمية في نصه السابق من اكتفاء المتصوفة بالعمل دون العلم قد أقروا به صراحةً، وهذا ما قرره الغزالي مستدلًّا بحال الأنبياء والرسل المعصومين الذين اصطفاهم الله وأوحى إليهم، وهو يوجه السالك بأن يكون مثلهم متزهدًا بلا علم ولا بحث ولا عقل، يقول : «اعلم : أنَّ ميل أهل التصوف إلى العلوم الإلهامية دون التعليمية، فلذلك لم يحرصوا على دراسة العلم وتحصيل ما صنفه المصنفون، والبحث عن الأقاويل والأدلة المذكورة، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلها والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى، ومهما حصل ذلك كان الله هو المتولي لقلب عبده، والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم ...، فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر وفاض على

(١) درء تعارض العقل والنقل ٣/٣٥٠-٣٥١، تحقيق : د / محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١١هـ.

صدورهم النور، لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا والتبري من علائقها، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى»(١)، وينبه ابن تيمية إلى ملحظٍ مهم، وهو أنَّ ترك الشهوات وتصفية القلب مطلوب، غير أنه لا يغني عن تلقي العلم والمعرفة من مصادرها الصحيحة من الوحي المعصوم، «وإنما ترك الشهوات معينٌ على ذلك أو شرط فيه، لا أنها هي كل الطريق، إذ الأمور العدمية لا تحصِّل بنفسها أمورًا وجودية، ولكن قد تكون شرطًا في الأمور الوجودية»(٢).

وقد صرح ابن عربي باطراح العقل وتجنيبه تمامًا بقوله :

كيف للعقل دليلٌ والذي ... قد بناه العقلُ بالكشف هُدِمْ
فنجاة النَّفْس في الشَّرْعِ فلا ... تكُ إنسانًا رأى ثُمَّ حُرِمْ
واعتصِمْ بالشَّرْعِ في الكَشْفِ فقَدْ ... فاز بالخَيرِ عبيدٌ قد عُصِمْ
أهملِ الفِكْرَ ولا تَحْفلْ بهِ ... واتركنْهُ مثلَ لحمٍ في وضَمْ
إنَّ للفكْرِ مقامًا فاعتضِدْ ... به فيه تكُ شخصًا قد رحِمْ
كلُّ علمٍ يشهدُ الشَّرع لهُ ... هو علمٌ فبهِ فلتعتصِمْ
وإذا خالَفَهُ العقلُ فقُلْ ... طورَك الزَمْ ما لكم فيه قدَمْ(٣)

(١) إحياء علوم الدين ٣/١٩، دار المعرفة – بيروت.
(٢) بيان تلبيس الجهمية ٢/١٨٠، مجموعة محققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ.
(٣) الفتوحات المكية ٣/٣١.

كما أكد ابن خلدون(١) على أنَّ طريقة الصوفية بالمجاهدة والتصفية يريدون منها تعطيل العقل وإماتة الفكر، يقول : «والمتصوفة كثيرًا ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس بحصول هذه البهجة، فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها حتى الفكر من الدماغ؛ ليحصل للنفس إدراكها الذي لها من ذاتها عند زوال الشواغب والموانع الجسمانية»(٢).

بهذا يتضح غلو المتصوفة باطِّراح العقل والقدح به والإزراء به مطلقًا، وذلك في صالح مصادرهم المعرفية التي يختصون بها، كما أنَّ ابن عربي في نصه السابق يوهم أن اطراحه للعقل إنما كان ذلك في صالح الدليل الشرعي، وأنَّ ما قام به إنما هو تعظيمٌ لمقام نصوص الوحي، وفي الحقيقة إنما كان ذلك ليفسح المجال لمصادرهم كالكشف والوجود ونحوها، بالإضافة إلى أنه عند التحقيق على مذهب أهل السنة والجماعة لا وقوع للتعارض بين الشرع والعقل أصلًا حتى يقال باطِّراح العقل لصالح الشرع، بل هما متوافقان، ويستحيل أن يأتي نصٌ صحيح يعارض العقل الصريح، كما هو معلوم ومبين في كتاب شيخ الإسلام درء التعارض بين العقل والنقل.

---

(١) هو عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، وليُّ الدين الحضرميُّ الإشبيلي، الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحَّاثة، من أشهر كتبه: العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر، وأوله المقدمة المشهورة في علم الاجتماع المعروفة بمقدمة ابن خلدون، وله كتاب لباب المحصل مختصر لكتاب المحصل للرازي. توفي سنة (٨٠٨هـ). انظر: الأعلام للزركلي ٣/٣٣٠.

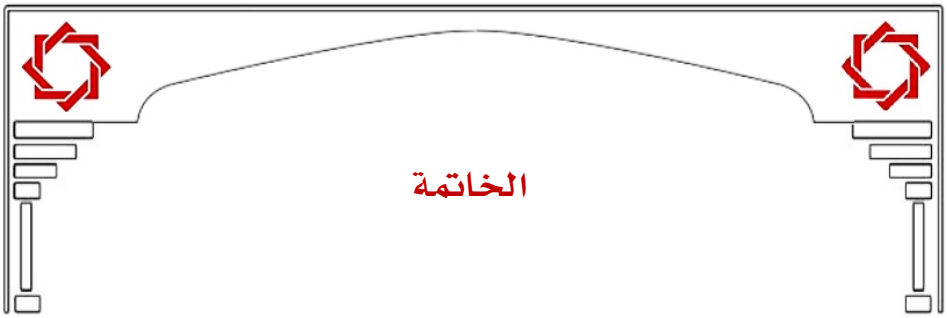
(٢) مقدمة ابن خلدون ٣/١٠٨٤، تحقيق : د / علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، الطبعة الرابعة ٢٠٠٦م.

وينبه في هذا المقام إلى الازدواجية التي وقع فيها غلاة الصوفية، وذلك في نقدهم وهجوهم على الفلاسفة، فإنهم كانوا ينقدون فلسفةً مختصةً، في حين ينحازون إلى فلسفةٍ أخرى، فابن عربي مثلًا حينما يذم الفلسفة فهو يقصد الفلسفة المشائية الأرسطية، في حين أنه كان منحازًا ومتأثرًا بالفلسفة اليونانية المتأخرة المتأثرة بالفلسفات الهندية، وهو ما يظهر جليًّا بدخول الأثر الباطني وامتزاجه بالتصوف المتأخر، حتى ابن سبعين مع شديد حملته على الفلاسفة هو في الوقت ذاته فيلسوفٌ متدثر بالتصوف، فقد كان على علمٍ واسع بالفلسفة، وقد تستر برداء التصوف والزهد ليسلم من الناس وحكمهم على الفلاسفة، وقد قيل في ترجمته : «وكان علم الفلسفة قد غلب عليه، فأراد أن يظهره متسترًا في سترٍ وخفاء، وغير مصطلح الفلاسفة في بعض ألفاظه؛ حتى لا تنفر النفس عن مقاله، كما عبر عن العقول بالسفر، وقد ادعى الترقي عن الفلسفة والتصوف بما انتحاه من دعوى الإحاطة والتحقيق»(١).

فهذه الحملة التي شنها غلاة الصوفية على العقل ليست في صالح الدليل الشرعي والوحي كما يزعمون في ظاهر نصوصهم، ولم يكن هجومهم على أصحاب الاتجاهات العقلية نزيهًا في مقابل المنهج السلفي، بل هم ينتقدون فلسفةً ليقعوا في فلسفةٍ أخرى، وهذا ما يكشف عن زيف دعواهم وعدم صدقها.

---

(١) العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين لتقي الدين الفاسي ٣٢٧/٥، تحقيق : فؤاد سيد، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.



الخاتمة

بعد دراسة منزلة العقل في الفكر الصوفي ونقد ما توصل إليه غلاة المتصوفة بشأن العقل وَفْق منهج أهل السنة والجماعة يمكن الخلوص إلى النتائج التالية :

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

٢- استبدل بعض المتصوفة بالعقل القلبَ، بحيث جعلوا العقل محط الذم والقدح، وفي مقابله مدحوا القلب وأعلَوا من شأنه، باعتباره محلًّا قابلًا للفيوضات والكشوفات.

٣- اتخذ ابن عربي الخيال بديلًا عن العقل، فحيث إنَّ العقل محكوم بقوانينه وشروطه التي تحدُّ من التفكير، فإنَّ في الخيال متسعًا وأفقًا 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

بديلًا 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 بالعقل راجعٌ إلى أنَّ العقل معيار موضوعي يشترك فيه الناس، في حين أنَّ الخيال والحدس والإلهام 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- كرَّم الإسلام العقل ووضعه في المكان اللائق به، وجعله مناطًا للتكليف ومحلًّا للاعتبار والتفكر.

فهرس 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 عشرة، 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** : لأبي العلا عفيفي، الهيئة العامة المصرية للكتاب ٢٠١٣م.

١٤- **التصوف طريقًا وتجربةً ومذهبًا** : لمحمد 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 أربري، مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.

١٧- **التفكير الفلسفي في الإسلام** : لعبد 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** : لمحمد 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، 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** : لطه 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** : لعبد الحليم محمود، دار المعارف، الطبعة الثالثة.

٣٥- **قضية التصوف، المنقذ من الضلال** : للغزالي، تحقيق : لعبد 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: سيد محمد دامادي، طهران، ١٣٧٠هـ.

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

٣٩- **المثل العقلية الأفلاطونية** : لعبد 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** : لأبي الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، 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** : لعبد 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** : لعرفان 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.

فهرس الموضوعات

ملخص البحث..... ٥٣٩
المقدِّمة..... ٥٤١
المبحث الأوَّل : موقف الصوفيَّة مِن العقل..... ٥٤٦
المبحث الثاني : تحرير مناط ذم العقل ومفهومه لدى الصوفيَّة..... ٥٦٢
المبحث الثالث : المنهج المعرفي البديل عن العقل لدى الصوفيَّة.... ٥٧٠
المبحث الرَّابع : نقد موقف الصوفيَّة مِن العقل..... ٥٧٨
الخاتمة..... ٥٨٩
فهرس المصادر والمراجع..... ٥٩١
فهرس الموضوعات..... ٥٩٧

The Status of Reason in Sufi Thought Critical Analytical Study

Dr. Māhir bin `Abdulazīz ash-Shibl

Saudi academic, assistant professor at the department of creed and schools of thought, in the faculty of shariah and Islamic studies, at the university of Qasim.

albadawys@gmail.com

Abstract:

The study of Sufism is usually associated with studying the innovations that the Sufis brought about in their sayings and actions. Examples of that are remembrances, birthdays, rituals, and the like. This research though tends to study the general premises that are the basis for the specific issues inside the Sufi mind.

The problem to be discussed centers on the contradiction of the method of rational inference with the Sufi methods of Kashf (divine irradiation of the essence) and intuition, as they are two paths that do not meet. Does that mean that the Sufis dispense reason? To which extent do Sufis use the mystical method and exclude reason? What was the reason behind the radical position of the extreme Sufis regarding Kalām-theology and rational inference in general? Was their dispraise of reason in favor of revelation and the Sharī'ah-evidence of not؟

The study concluded some results, including:

1- Dispraising reason and highlighting its defects is common in Sufi heritage, however, the implications of that differ. The early Sufis intended that reason should not compete with the Sharī'ah-evidence. It spread amongst the later Sufis that they dispraised reason, until the extremist Sufis took a clear stance of dispraising reason altogether.

2-Ibn 'Arabī took imagination as a substitute for reason, since laws and conditions that limit thinking govern the mind, so in imagination there is an expanse and a broader horizon for every unreasonable issue. This is the secret of his absolute praise for imagination, and his dispraise

of reason.

3- The Sufis' keen interest in imagination and Dhawq (First-hand experience by the Sufis) and their dispraise of reason is due to the fact that reason is an objective criterion shared by people, while imagination, intuition and inspiration are subjective issues that are not subject to judgment and examination. This allows the Sufis to spread their innovations and nonsense.

4- Ahl al-Sunnah wal-Jamā'ah took the middle path in the matter of reason between the dispraise of the Sufis, and the reverence of the philosophers and Kalām-theologians, and their opposition to the Sharī'ah with reason.

Index of Sources and References:

1- Al-Misbahi, Mohamed (An Arrangement), *Ibn Arabi Fi Ufuq Mā Ba'ad al-Hadāthah,* Publications of the Faculty of Arts and Humanities in Rabat - Mohammed V University in Morocco, first edition 2003 CE.

2- Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Uloom al-Dīn,* Dār al-Ma'arefa- Beirut.

3- Al-Arifi, Dr. Saud, *Al-Adillah al-'Aqaliyyah wa al-Naqaliyyah 'Alā Uṣūl al-I'tiqād,* Takween Center, first edition, 1435 AH.

4- Al-Shanqeeti, *Aḍwā'u al-Bayān Fi Tafseer al-Qur'an bi al-Qur'ān.* Dār al-Fikr for Printing and Publishing, 1415 AH.

5- Al-Qonawi, *I'jāz al-Bayān Fi Tafseer Umm al-Qur'an.* Presented and Corrected by: Professor Al-Sayyid Jalal al-Dīn al-Āshtiani, Islamic Information Office- Qom, 1st edition 1423 AH.

6- Al-Zarkali, *Al-A'lām.* Dār al-'Ilm li al-Malāyeen, fifteenth edition, 2002.

7- Ibn Saabin, *Budd al-Ārif.* Investigation Dr. George Katorah, Dār al-Andalus - Dār al-Kindi, first edition 1978 CE.

8- Al-Shawkani, *Al-Bader al-Ṭāli' bi Mahāsin Man Ba'ad al-Qarn al-Tāsi'.* Dār al-Ma'arifa - Beirut.

9- Ibn Taymiyyah, Bayān Talbees al-Jahmiyya. A Group of Investigators, King Fahd Complex for the Printing of the Noble Qur'an, first edition 1426 AH.

10- Al-Tirmidhi, Al-Hakim, *Bayān al-Farq Bain al-Ṣadr wa al-Qalb wa al-Fowād wa al-Lubb,* Investigated by Nicola Hare, Dār al-Arab li al-Bustani - Cairo.

11- Al-Dhahabi, *Tāreekh al-Islam.* Investigated by Omar Abdel Salam Tadmuri, Dār al-Kitab al-Arabi, third edition, 1413 AH.
12- Makovelsky, Alexander, *Tāreekh 'Elm al-Manṭiq,* Translated by Nadim Aladdin and Ibrahim Fathi, Dār al-Farabi- Beirut, first edition 1987 CE.
13- Afifi, Dr. Abu al-'Ala, *Al-Taṣawwuf, al-Thawrah al-Roohiyyah Fi al-Islām,* Egyptian General Book Authority, 2013.
14- Ja'afar, Dr. Muhammad Kamal Ibrahim, *Al-Taṣawwuf, Tareeqan wa Tajribatan wa Madhhaban,* University Books House 1970 CE.
15- Azzam, Abdel Wahab, *Al-Taṣawwuf wa Fareed al-Dīn al-'Attār,* Hindawi Foundation for Education and Culture - Cairo.
16- Al-Kulabadhi, *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf,* Corrected by Arthurgon Arbery, Maktabah al-Khanji, Cairo, second edition 1415 AH.
17- Mahmoud, Dr. Abdel Halim, *Al-Tafkeer al-Falsafī Fi al-Islam*, Anglo-Egyptian Bookstore, third edition, 1387 AH.
18- Al-Khorasani, Hassan al-Ramadani, *Al-Tamheed Fi Sharḥ Qawā'id al-Tawheed*, Umm Al-Qura Foundation for Investigation and Publishing - Beirut, second edition 1432 AH.
19- Al-Maqdisi, Ibn Taher, *Al-Hujjah 'Alā Tārik al-Maḥajjah,* Investigation: Dr. Abdul Aziz al-Sadhan, Dār Ālam al-Kutub, first edition, 1429 AH.
20- Al-Asbahani, *Al-Hujjah Fī Bayān al-Maḥajjah* Investigated by: Muhammad al-Madkhali, Dār Al-Rayah, 2nd edition, 1419 AH.
21- Ibn Qassi, *Kha'u al-Na'lain wa Iqtibās al-Noor Min Mawḍi'I al-Qadamain.* Investigated by Dr. Muhammad al-Omrani, Qāḍi Ayyad University, Marrakesh - Morocco, first edition, 1418 AH.
22- Ibn Taymiyyah, *Dar'u Ta'āruḍ al-'Aqel wa al-Naqel*, Investigation: Dr. Muhammad Rashad Salem, Imam Muhammad bin Saud Islamic University, 2nd edition, 1411 AH.
23- Ibn Arabi, *Rasā'el Ibn Arabi*, Attended by: Muhammad Abd al-Karim al-Nimri, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1st edition, 1421 AH.
24- Al-Shahrazouri, *Sharḥ Hikmaht al-Ishraq,* Investigated by: Hussain Ziaei Turbati, Foundation for Studies and Investigations Tehran 1372 AH.
25- Al-Sharqawi, Dr. Muhammad Abdullah, *Al-Ṣūfiyyah wa al-'Aqel,* Dār al-Jeel and Al-Zahra Bookstore, 1st edition, 1416 AH.
26- Al-Subki, *Tabaqāt al-Shafi'iyyah al-Kubrā.* Investigated by

Mahmoud al-Tanahi and Abd al-Fattah al-Helou, Dār Iḥyā' al-Kutub al-Arabia.

27- Al-Sha'rani, *Al-Tabaqāt al-Kubrā.* Bookstore of Muhammad Al-Meligy al-Ketbi and his brother in Egypt, 1315 AH.

28- Al-Fassi, Taqi al-Dīn, *Al-'Eqd al-Thameen Fi Tāreekh al-Balad al-Ameen,* Investigated by Fouad Sayed, Al-Resala Foundation, second edition, 1405 AH.

29- Al-'Alam al-Shāmikh Fi Īthār al-Haqq 'Ala al-'Ulamā'I wa al-Mashā'ikh. Dār al-Hadith for Printing and Publishing, second edition, 1405 AH.

30- Abdel Rahman, Dr. Taha, *Al-'Amal al-Deenī wa al-'Aqel.* The Arab Cultural Center, second edition, 1997.

31- Ibn Abi Uṣaibi'ah, *'Oyoon al-Anbā' Fi Tabaqāt al-Aṭibbā',* Investigated by Nizar Riḍa, Maktabah Dār al-Hayah.

32- Ibn Arabi, *Al-Futoohāt al-Makkiyyah.* The Great Arab Book House, Egypt - Cairo.

33- Ibn Arabi, *Foṣoul al-Hikam.* Investigated by Abu Al-'Alā Afifi, Dār Ihyā' al-Kutub al-Arabia, Issa al-Babi al-Halabi and Co., 1365 AH.

34- Mahmoud, Dr. Abdel Halim, *Qaḍiyyah al-Taṣawwuf- Al-Tareeqah al-Shadhiliyyah,* Dār al Ma'aref, third edition.

35- Mahmoud, Dr. Abdel Halim, *Qaḍiyyah al-Taṣawwuf- Al-Munqiḍ Minh al-Ḍalāl li al-Ghazali,* Dār al-Ma'aref, Fifth Edition.

36- Al-Makki, Abu Talib, *Qoot al-Quloob Fi Mu'āmalah nal-Maḥboob.* Issa al-Babi al-Halabi Press, first edition 1961 CE.

37- Ibn Arabi, *Kitāb al-Masā'el,* Investigation Dr. Syed Muhammad Damadi, Tehran 1370 AH.

38- Al-Thanawi, *Kashf al-Zunoon 'An Asāmi al-Kutub wa al-Funoon,* Maktabah al-Muthanna- Baghdad 1941 CE.

39- Badawi, Dr. Abdel Rahman, *Al-Muthul al-'Aqaliyyah al-Aflātooniyyah,* Egyptian Book House Press, 1947.

40- Ibn Taymiyyah, *Majmū'u al-Fatāwā,* Compiled by Abd al-Rahman bin Qasim, Printed by King Fahd Complex, 1416 AH.

41- Al-Ghunaimi, Dr. Abu al-Wafa al-Taftazani, *Madkhal Ilā al-Taṣawwuf al-Islāmi,* House of Culture for Publishing and Distribution - Cairo, third edition.

42- Al-Qaonwi, Al-Tūsī, *Al-Murāsalāt Bain Ṣadr al-Dīn al-Qunawi wa Naseer al-Dīn al-Tusi,* Investigated by Codron Schubert, German Institute for Oriental Research- Beirut, first edition 1995

AH.
43- Al-Qarni, Dr. Abdullah, *Al-Ma'arefah Fi al-Islam Maṣādiruha wa Majālātuha,* Markaz al-Ta'ṣeel li al-Dirāsāt wa al-Buḥooth. second edition, 1430 AH.
44- Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, Investigation: Dr. Ali Abdel Wahed Wafi, Egypt's Renaissance House, fourth edition, 2006.
45- Fattah, Dr. Irfan Abdel Hamid, *Nash'ah al-Falsafah al-Ṣūfiyyah wa Taṭawwuruha,* Dār al-Jeel - Beirut, first edition, 1413 AH.
46- Al-Shibli, Sa'eed, *Nazariyyah al-Insān wa al-Hurriyyah Fi 'Irfān Muhyi al-Dīn Bin Arabi.* Maktabah Hassan al-Asriya- Beirut, 1431 AH.
47- al-Maqqari, Shihab al-Dīn, *Nafḥu al-Ṭeeb Min Ghuṣn Andalus al-Raṭeeb,* Investigated by Ihsan Abbas, Dār Ṣāder.
48- Ibn Khalkan, *Wafayāt al-A'yān,* Investigated by Ihsan Abbas, Dār Ṣāder, seventh edition, 1994 CE.