المعرفة الحرَّة

الشهود كمرتبة عليا للتعرُّف الوجودي عند ملَّا صدرا

كمال إسماعيل لزَّيق

أستاذ في الفلسفة ومعاون عميد كلية الأديان - جامعة المعارف- لبنان

ملخص إجمالي

يسعى البحث إلى تبيين منزلة الشهود بوصفها الدرجة العليا للتعرُّف على حقيقة الوجود في الميتافيزيقا الصدرائية. ومن البيِّن ان الحكمة المتعالية لما قامت على ثلاثة أركان أساسيَّة هي: الإشراق والعقل،والوحي، فإنَّ هذه الأركان مترابطة ارتباطًا وثيقًا، منها ما يأخذ دور التأسيس القَبْليّ للمعرفة، ومنها ما يدور مدار الفهم، ومنها ما يكون له دور الإنتاج والتوليد.

المنهج الحاكم عند صدر الدين الشيرازي (مُلَّا صدرا) هو المنهج الجامع لهذه المستويات المعرفيَّة الثلاثة في سياق توفيقيٍّ، تتداخل فيه المستويات في نسق مرجعيّ، يحاكم فيه المفاهيم والانتاجات المعرفيَّة، ويؤطِّر إنتاجها، حيث أنَّ المنهج هو خلاصة القوانين التي تتحوَّل إلى نظريَّات، والتي تشكِّل الإطار المرجعيَّ العامَّ للحكم والمطابقة بين الذات والموضوع.

يرتكز منهج الحكيم الإلهي صدر الدين الشيرازي على ثلاثيّة: القرآن والعرفان والبرهان، أو النصّ والكشف والبيان، أو الوحي والشهود والعقل. وتبعاً لخصوصيَّة وفرادة هذا تبرز هنا العديد من الأسئلة الإشكاليَّة بصدد العلاقة القائمة بين الأركان الثلاثة للمنهج الصدرائيّ، هل هي علاقة طوليَّة، تترتَّب ترتيبًا أولويًّا وتتحدَّد فيها تحدُّدًا تشكيكيًّا؟ وإذا كانت كذلك، فما هو الملاك في ترتيبها؟ وأيُّها يكتسب صفة التأسيس؟ هل هي علاقة عَرْضيَّة تُزاحمُ بعضُها بعضًا؟ وبالتالي ما هي مواضع الإلتقاء والافتراق في ما بينها؟..

تشكِّل الإجابة على هذه الأسئلة، الأرضيَّة الأساسيَّة، لما سوف تدور حوله مسائل هذا البحث.

* * *

مفردات مفتاحيَّة: الوحي – الشهود – العقل – القرآن – العرفان – البرهان – التأويل- المعرفة الحرة.

تمهيد:

دخل مصطلحا التفسير والتأويل القرآنيّين في الحياة الفكريَّة والثقافيَّة الإسلاميَّة مع بداية التنزيل، واتّخذا أشكالاً متعدِّدة من الفهم للنصِّ الدينيِّ، وبرزت مدارس ومذاهب شتَّى استنادًا إلى الخلفيَّات العقيديَّة، كما عند المتكلِّمين وأهل الفقه والحديث، أو المنظومة الفكريَّة العقليَّة، كالوجوديَّة عند الفلاسفة والعرفاء المسلمين. ولم تكنْ الدوافع الاجتماعيَّة أو السياسيَّة بعيدة عن تشكُّل هذه المذاهب، ما يجعل توضيح هذَيْن المفهومين وتحديدهما ضرورة تقتضيها أصول البحث، ذلك أنَّ تحديد المصطلح يشرِّع الأبواب للفهم والإفهام على أصول موضوعة مُتسالَمة، بعيدًا عن الشُّبهة في فهم المقصد والمطلب.

التفسير في اللُّغة من "الفَسْرُ" أي الإبانة، وكشف المغطَّى[1]. والتأويل من آلَ إليه أوْلاً ومآلاً أي رجع، وأوَّله إليه أي رَجَعَهُ، وأوَّل الكلام تأويلاً وتأوَّله: دبَّره وقدَّره وفسَّره[2]. التفسير والتآويل واحدٌ، أو هو كشف المراد عن المشكِلْ، والتأويل ردُّ أحدِ المحتمَلَيْن إلى ما يطابق الظاهر[3]. تبرزُ اللُّغةُ خصائص للعلاقة القائمة بين مفهوميْ التفسير والتأويل، نذكر منها:

1. إنَّ التفسير أعمُّ من التأويل، فالإبانة وكشف المغطَّى قد يكون بإرجاع الشيء الى أصله بالتأويل، أو بطريق آخر مثل البيان والمناسبة والقرينة وغيرها، فكلُّ إرجاعٍ للأصل هو تأويل وتفسير معًا، وليس كلُّ إبانة أو كشف هو بالضرورة إرجاعًا للأصل.

2. إنَّ النسبة بين المصطلحين هي نسبة العموم والخصوص مطلقًا، وليست نسبة العموم والخصوص من وجه، وعليه فكلُّ تأويل هو تفسيرٌ، وليس العكس، فالتفسير هو الأعمّ مطلقًا، والتأويل هو الأخصُّ مطلقًا.

أمّا في المعنى الاصطلاحيِّ، فإنَّ التفسير والتأويل يرتبطان ارتباطًا وثيقًا بالمنهجيَّات والاتِّجاهات الفكريَّة الحاكمة، وبالأصول الموضوعة التي أنتجتها هذه الاتِّجاهات بالنظرة الفاحصة لفهم النصوص الدينيَّة، مع ما رافق هذه المنهجيَّات من المتغيِّرات الاجتماعيَّة والسياسيَّة في السياق التاريخيِّ للمسلمين ابتداءً من عصر التنزيل، مرورًا بانفتاح البيئة الإسلاميَّة على المجتمعات الأخرى بفعل الفتوحات، وما رافقها من تحدِّيات دينيَّة وفكريَّة؛ وصولاً إلى بروز المدارس الكلاميَّة والفلسفيَّة والصوفيَّة والعرفانيَّة وما بعدها. وإذا كان "التفسير هو بيان معاني الآيات القرآنيَّة والكشف

[1]- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، تقديم محمد عبد الرحمن المرعشلي، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1997م، ج1، ص636.
[2]- المصدر نفسه، ج2، ص1275.
[3]- المصدر نفسه، ج1، ص636.

عن مقاصدها ومداليلها"[1]، فإنَّ الاختلاف برز في مصاديق "معاني الآيات والكشف عنها"، وليس في أصل المفهوم.

تطوَّرت علوم التأويل وتعدَّدت مدارسها ومنهجيَّاتها، سواء في الشرق الإسلامي أم في الغرب الأوروبيِّ، لِما تركته النصوص الدينيَّة من محوريَّة في حياة الإنسان الفكريَّة، إذ إنَّ النصَّ الدينيَّ والكمَّ الهائل للتراث المتراكم في فهم هذا النصِّ لعبا دورًا تأسيسيًّا، بالرفض أو بالقبول في عصور النهضة في الحياة الفكريَّة الغربيَّة والإسلاميَّة، فبرزت اتِّجاهات عدَّة في معالجة النصوص الدينية، هي:

- **الاتِّجاه الأول:** اعتبر أنَّ الهدف هو المحافظة على المعنى الذي ينويه المؤلِّف، والتأويل هو الوسيلة لرفع الإبهام عن النصِّ، والكشف عن نيَّة المؤلِّف، والوصول إلى المعنى الحقيقيِّ الذي يقصده الواضع، وليس المفسِّر؛ فالأصالة للمؤلِّف والواضع، وليس للمفسِّر.

- **الاتِّجاه الثاني:** وهو الاتِّجاه الذي ساد عصر الأنوار والحداثة، حيث مهمَّةُ التأويلِ استخدامُ كلِّ الأساليب العقليَّة والعلميَّة، وفقه اللُّغة، لإدراك الواقع الموضوعيِّ، واستبعاد النظرة الذاتيَّة والشخصيَّة، والأحكام المسبقة؛ فالأصالة للموضوعيَّة.

- **الاتِّجاه الثالث:** وهو مِنْ تجلِّيات ما بعد الحداثة، حيث راجت طريقة التأويل الفلسفيِّ مع هايدغر (Martin Heidegger) وغدامر (Hans George Gadamer) المستندة إلى علم الظاهرتيَّة (Phenomenology)، والبنيويَّة التي فهمت التأويل عن طريق التفكيك، وأنَّ النصَّ رموزٌ يُمكِنْ للمفسِّر أنْ يتلاعب بالمعنى وفقًا لما يراه، ويستفيد من البنى الداخليَّة للنصِّ، ويتساوى في ذلك النصُّ المقدَّس وسواه، فالأصالة للمفسِّر[2].

التأويل بحسب الاتِّجاه الثالث هو منهجٌ لا يناسب تأويل المُعطى الدينيِّ النصيَّ الإسلاميَّ، لأنَّ هدف المنهجيَّات الدينيَّة هو إبراز مقاصد صاحب الوحي أو النصِّ، بمعنى أنَّ الأصالة للنصِّ، وإنْ كانت هذه الأصالة لم تنجُ من المنهجيَّات التأويليَّة التي فسَّرت النصَّ الدينيَّ بناءً على مذاهبها وعقائدها وآرائها.

1 . قراءة الشيرازي لطبيعة العلاقة بين ظاهر النَّصِّ الدينيِّ وباطنه ومدى تأثُّره بالصوفيَّة والفلسفة:

أعطى الشيرازي للمُعطى الدينيِّ، القرآن والمرويَّات، أهميَّة مركزيَّة في حكمته، لِما يمثِّله المعطى الدينيُّ من بُعْدٍ تأسيسيٍّ قبليٍّ في منهجه. ووضع تفسيراً لبعض أجزاء القرآن يُشكِّل امتدادًا

[1]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، 1997م، ج1، ص7.
[2]- رضا، علي رهبر، ومجموعة من الباحثين، التأويل: الندوة الإيرانيَّة النمساويَّة الرابعة، مرجع مذكور، ص16.

لحكمته المتعالية، كما شرح الأصول من كتاب "الكافي"، بالإضافة إلى كتبٍ عديدة تتضمَّن علم التفسير أمثال: "أسرار الآيات"، و"مفاتيح الغيب"، أكثر مؤلَّفاته أهميَّة. وقد برزت مرجعيَّة النصِّ الدينيِّ عنده واضحةً في كلِّ مؤلَّفاته التي تسري فيها روح التأويل في كلِّ صفحة من صفحاتها، على أنَّ "الشيرازي ينتمي إلى المدرسة الصوفيَّة، وليس الفلسفيَّة، من أمثال ابن عربي وعبد الرزاق القاشاني والبارزين على شاكلتهم في مسألة التأويل، واستنباط المعاني الباطنيَّة من القرآن"[1].

اطَّلع الشيرازي على المدرسة الصوفيَّة التأويليَّة اطّلاعًا واسعًا، جعله مسلطًا عليها فهمًا ونقدًا، وخبرُ آثار أصحابها جميعًا، وخصوصًا ابن عربي في كتابه الشهير: "الفتوحات المكيَّة"، والذي ترك التأثيرَ الأبرز على كلِّ التفاسير العرفانيَّة القرآنيَّة اللاَّحقة بما فيها تفسير الشيرازي، الذي استفاد من هذا "التراث الصوفيِّ للتفسير والتأويل، والذي شكَّل أحد الأعمدة الرئيسة للتفسير لديه، إذ استخدمه باتقان في أعماله حول هذا الموضوع"[2]. كما اطّلع على مناهج التأويل عند غير الصوفيَّة، وأخذ عنها، ودرسها جميعًا، وهضمها، ومحَّصها، ثمَّ نقدها في إطار منهجه الخاصِّ للتأويل الدينيِّ، الذي أضاف الكثير من الإبداع والخصوصيَّة، ما ميَّزه عن الصوفيَّة وغيرها إلى حدٍّ كبير، بما في ذلك صوفيَّة ابن عربي.

إنَّ ما أضافه الشيرازي إلى هذا التراث الصوفيِّ هو البُعد العقليُّ والتنظير الاستدلاليُّ، فلمْ يكنْ صوفيًّا إشراقيًّا فحسب، بل أيضًا عقلانيًّا برهانيًّا في ما أورده من تأويلٍ على المُعطى الدينيِّ، وهو من شروط التأويل عنده. إنَّ نظرة فاحصة على تفسيره للقرآن، وللمرويَّات، وكتبه كافَّة، تشير إلى هذه الروح البرهانيَّة عنده، وينقل سيد حسين نصر هذه الحقيقة قائلاً: "إنَّ ما قام به الشيرازي هو إضفاء روح المنطق والبُعد العقليِّ على التعاليم الصوفيَّة الغيبيَّة لابن عربي، وذلك من خلال مؤلَّفاته وتعليقاته التي أنجزها على كتب ابن عربي وتلامذته"[3]. تجدر الإشارة إلى أنَّ الأمر التأويليَّ عند الشيرازي يسري على الأحاديث والمرويَّات، ولا يقف عند حدود النصِّ القرآنيِّ. وفي هذا الإطار يؤكِّد في مقدِّمته على شرح كتاب: "أصول الكافي": "أنَّ علم الحديث كعلم القرآن مشتمل على ظاهر وباطن، ومجمل ومبين، وتفسير وتأويل، ومُحْكَمْ ومُتشابَه، وناسخ ومنسوخ"[4]. كما يصرِّح في مكان آخر من هذه المقدِّمة بالقول: "فهكذا حال الحديث حيث

[1]- Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Publication No. 29, 1978, p.71.

[2]- Ashtiyani, Sayyid jala Al-Din, H. Matsubra; T. Iwami, and A. Matsumoto, Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu, Boston, Brill, 1999, VOl. 38, p.47.

[3]- Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, ibid., p.88.

[4]- صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، تعليق علي النوري، تصحيح محمد خواجوى، تهران، مؤسَّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكيَ، 1370ه/1950م، ج1، ص170.

يوجد فيه القسمان: علم الدنيا وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة"[1].

يورد الشيرازي في العديد من مؤلَّفاته، ولاسيَّما "تفسير القرآن الكريم" و "مفاتيح الغيب" وغيرهما، الكثير من الشواهد والأدلَّة النقليَّة والعقليَّة على التأويل الدينيِّ، والفهم العميق لباطنه، والغاية العليا من ألفاظه. فالتأويل شأن غير شأن الألفاظ والعبارات ومداليلهما البيانيَّة والمعنويَّة، وهو شأنُ الراسخين، إذ هو طورٌ من الثبوت والتجذُّر، وليس الإثبات والسطحيَّة.

ولمَّا كان التأويل أمرًا خطيرًا، فهو بالضرورة يعني أنّه أمر فوق مرتبة الألفاظ والمعاني وعلومهما. يقول الشيرازي في "المفاتيح" موجِّهًا كلامه لأهل الظاهر: "إنَّ مثل هؤلاء الساكنين في عالَم الحسِّ والمحسوس، المقتصر على المقروء والمسموع، إذا زعمَ أنْ لا معنى للقرآن إلَّا ما يترجمه ظاهر التفسير فهو مخْبِرٌ عن حدِّ نفسه، مُصيب في ذلك، ولكنَّ الخطأ في ردِّ كافة الناس إلى درجة فهمه"[2]. فالمقتصر على الظاهر هو بالحقيقة يكشف عن نفسه بالحدِّ الذي يمكن أنْ يصل ذهنُه وفكرُه إليه، وهو حال معظم البشر، إذ "أنَّ الأُنس والعادة يوجبان لنا أنْ يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادِّيَّة أو ما يتعلَّق بالمادَّة"[3].

فالوقوف على ظاهر الآيات في التأويل هو بالحقيقة جمود على العادة، وأنسٌ في تشخيص المصاديق، في حين أنَّ المطلوب هو الفهم، اي إدراك المقاصد الموضوعيَّة للألفاظ، التي توضع بلحاظ الغايات، وليس بلحاظ الأفراد الجزئيَّة المتشخِّصة. فلفظ السراج، مثلاً، وُضع في الأصل للشيء الذي يضيء بالزيت، أمَّا مع تطوُّر العلوم، فإنَّ السراج، بلحاظ الغاية وهو الإضاءة والإنارة، هو المصباح الكهربائيُّ؛ فالألفاظ، إذن، توضع للدلالة على حقيقة الأمر.

أنتج الشيرازي منهجًا تأويليًّا جامعًا بعدما أحاط بأقوال المفسِّرين من الإسلاميين الذين سبقوه من تفاسير عرفانيَّة، مرورًا بالتفاسير التي كُتبت في العلوم العربيَّة، وتفاسير المتكلِّمين والفلاسفة، بالإضافة إلى تلك التي وردت في الأخبار المرويَّة حول القرآن؛ فامتاز تأويلُه بالسِّعة والإحاطة، وإكساب الألفاظ ثورة في المداليل والمعاني[4].

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص171.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مقدِّمة وتعليقات مفاتيح الغيب، تقديم محمد خواجوى، تعليق علي النوري، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 1999م، ج1، ص148.

[3]- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر مذكور، ج1، ص12.

[4]- فعلى سبيل المثال: لفظة "الفقه"، يعتبرها الشيرازي من الألفاظ الدالَّة على العلوم الحقيقيَّة، والتي اشتبهت على الناس بغيرها. لقد كان اسم "الفقه" في العصر الأول يُطلق على علم طريق الآخرة، ومعرفة دقائق آفات النفس ومفسدات الأعمال، وقوة الإحاطة بحقارة الدنيا وشدَّة التطلع إلى نعيم الأبرار واستيلاء الخوف على القلب، كما يدلُّ عليه: "ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا"، وما به الإنذار والتخويف هو هذا العلم، من دون تفريعات الطلاق واللعان والعتاق والسلم والإجارة... وأراد به معاني الآيات من دون الفتاوى. فالفقه أمرٌ مختصٌّ بالعلوم الحقيقيَّة من دون الشرعيَّة والفتاوى. راجع: صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج2، ص350.
وراجع: صدر الدين الشيرازي، محمد، رسالة الأصول الثلاثة، تحقيق أحمد ماجد، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكْميَّة، 2008م، ص202.

فقد قال في "الأسفار": "واعلم أنَّ الصور الجزئيَّة الجسمانيَّة حقائق كليَّة موجودة في عالَم أمر الله وقضائه كما قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلاَّ عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلاَّ بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾. فالخزائن هي الحقائق الكليَّة العقليَّة، ولكلٍّ منها رقائق جزئيَّة موجودة بأسباب جزئيَّة قدريَّة من مادَّة مخصوصة»[1]. فالقرآن المتجليِّ في عالَم الألفاظ، الذي هو عالَم الجزئيَّة الجسمانيَّة، له حقائق كليَّة هي بمثابة الأصل والروح، ومنها ينبثق المعنى الأصيل والباطنيّ.

لقد سلك منهجًا وسطيًّا بين أهل الظاهر بالكليَّة، وأهل الباطن بالكليَّة، وجمع ما بين الظاهر والباطن في تركيب عقليٍّ لم يشهدْه التأويل الصوفيُّ، حتى عند ابن عربي، إذ «يميّز الملاَّ صدرا بين المفسِّرين الذين لا يرون إلاَّ المعنى الظاهريِّ للنصِّ المقدَّس، وهم أولئك الذين يرون قشر الجوز، وبين أولئك الذين لا يعيرون انتباهًا إلاَّ إلى المعنى الباطنيِّ، ولا يلتفون إلى الظاهر، فيعارض الملاَّ صدرا كِلا المنهجين»[2]. فمن ناحية، إنَّ حمل النص القرآنيِّ على خلاف ظاهره لا مسوِّغ له، ولا دليل يدلُّ عليه، «إذ اللَّفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقليِّ والحسِّي، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقًا، فهو أمر مطلق يشمل المحسوس منه والمتخيَّل والمعقول، فذلك....فكلُّ ما يقاس به الشيء بأيَّة خصوصيَّة كانت، حسِّيَّة أو عقليَّة، يتحقَّق فيه حقيقة الميزان ويصدق عليه معنى لفظه»[3].

ومن ناحية أخرى، فإنَّ الركون إلى الظاهر فقط، والاقتصار على المعاني الأوليَّة له، دونها محاذير السطحيَّة، والفهم الناقص، وهو حال أهل الحديث الذين رفضوا إعمال النظر والعقل في النصِّ الدينيِّ خوفًا من الوقوع في النقصان بحق الذات الإلهية. فيرى الشيرازي في هذه المنهجية التفسيرية خللاً، إلاّ أنّه يبقى أفضل حالاً مما وقع فيه المتكلِّمون، الذين وقعوا في المجاز والاستعارة.

لقد أعطى الشيرازي الألفاظَ معانيها الحقيقيَّة الظاهريَّة أمثال: «الكرسي» و«العرش» و«اليد» وغيرها من الألفاظ المشابهة، كما هو حال أهل الحديث، إلاَّ أنَّه افترق عنهم في الأبعاد والدلالات المعنويَّة العميقة.

يقول الشيرازي: «إنَّ مسالك الظاهريِّين الراكنين إلى إبقاء الألفاظ على مفهوماتها الأوليَّة... أشبه بالحقيقة الأصليَّة من طريقة المأوِّلين، وأبعد عن التحريف والتصريف من أسلوب المتفلسفين والمتكلِّمين... لكن الاقتصار على هذا هو المقام من قصور الأفهام»[4].

أمَّا حقيقة التأويل عنده، فتعود إلى مبانيه الوجوديَّة، فما من شيء في عالَم الحسِّ والشهادة إلاَّ

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج8، ص126.
[2]- كوربان، هنري، ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألِّهين الشيرازي: المباني والمرتكزات، مرجع مذكور، ص85.
[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مفاتيح الغيب، مصدر مذكور، ج1، ص170.
[4]- المصدر نفسه، ج1، ص160.

وله وجود خياليٌّ مثاليٌّ فوقه يُسمّى عالَم المثال، وله أيضًا وجود عقليٌّ أعلى تجرُّدًا، والقرآن نسخة عن الوجود، فهو شبيه النشآت، وله في كلِّ واحدةٍ منها شأن خاصٌّ يتَّصف بأوصافها من حيث المرتبة الوجوديَّة.

فالحروف والألفاظ هي من نشأة عالَم الحسِّ، وظاهرها له حقيقة في عوالِم المثال والعقل، وهي هي في عوالِمها المجرَّدة، سواء التجرُّد النسبي كما في المثال، أم التجرُّد الكلِّي كما في العقول؛ لذا، فالألفاظ الظاهرة هي حقيقيّة، وليست مجازًا، إذ إنَّ: «الألفاظ الواردة في الكتاب الإلهيِّ كسائر الألفاظ الموضوعة للحقائق الكليَّة جملة، تارة تُطلق ويُراد بها الظاهر المحسوس، وتطلق تارة ويراد بها سرّه وحقيقته وباطنه، وتارة تطلق ويراد بها سرٌّ سرِّه وباطن باطنه، وذلك لأنَّ أصول العوالم والنشآت ثلاثة: الدنيا والآخرة وعالَم الإلهيَّة، وكلُّها متطابقة. وكلُّ ما يوجد في أحد من هذه العوالم يوجد في الآخرَيْن على وجه يناسب كلَّ موجود لما في عالَمه الخاص»[1].

إنَّ حقيقة التأويل هي أنَّ وراء كلِّ ما يُدرَك من ألفاظ المُعطى الدينيِّ، لها ما يناسبها من المعاني والدلائل المباشرة التي توحيها هذه الألفاظ، كما لها فهمٌ آخر يُعتبر بمثابة الروح من الجسد؛ هذا الفهم هو العُمدة في تحصيل المعاني العميقة للألفاظ الموضوعة، وهو المُسمَّى بالتأويل.

2 . المبنى الوجوديُّ والمعرفيُّ للشهود عند الشيرازي:

يرتكز الشهود عند الشيرازي على البُنْية الميتافيزيقيَّة التي أسَّسها عن الوجود في حركته التواصليَّة الصعوديَّة نحو التجرُّد الأتمِّ، في وحدة أصيلة شخصيَّة، تترتَّبُ في أطوار متفاوتة في الشدَّة أو الضعف، في القرب أو البعد عن التقدُّس والتألُّه. يُشكِّل الوجود الإنسانيُّ بجوهره أعلى نماذج التمظهُر الوجوديِّ في رحلته نحو التحقُّق والتجرُّد، بفعل ما أُوتيَ من المواهب والقابليَّات القادرة على احتواء الوجود بكليَّته، في إطارٍ من التجرُّد الذاتيِّ الداخليِّ، مستعينًا بالقوى الباطنيَّة الإدراكيَّة، التي تخوِّله عبور المعارف الحسيَّة، والخياليَّة، والعقليَّة، وصولاً إلى المعرفة الكليَّة، حيث يكون التحقُّق بالمعرفة الإشراقيَّة عبر التجرُّد الأعلى.

إنَّ المعرفة الكليَّة ليست من قبيل الحركات الفكريَّة والذهنيَّة، بل هي ضربٌ من النور، يحصل بفعل الحركات التّكامُليَّة للنفس الإنسانيَّة في سياق التجرُّد والتحقُّق بالوجود الأتمّ. وفي هذا السياق، بنى الشيرازي منهجه على محوريَّة الشهود باعتباره يلعب دور الإنتاج المعرفيِّ الرئيسيِّ،

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوى، تقديم بيدارفر، لا.ط.، قم، انتشارات بيدار، لا.ت.، ج6، ص58.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

حيث "يُشكِّل مسلكُ الإشراق النقطةَ المركزيَّة في أعمال الملاَّ صدرا الواسعة"[1]. ففي الإشراق اتِّحادُ النفسِ بالوجود، والتحقُّق بمعرفته معرفةً حضوريَّة واسعة، تمنح النفس قوَّةَ كشفِ الحقائق والاتِّحاد بها، فيصبح العارِف والمعروف، العالِم والمعلوم، الكاشِف والمكشوف، في بوتقة وجوديَّة واحدة.

ويمثِّل العرفان والشهود عند الشيرازي أعلى أشكال المعرفة في منهجه من حيث الإنتاج، وإنْ كانت الأصالة لديه هي للنصِّ الدينيِّ. وشكلَ الحكمة المتعالية الشيرازيَّة هو شكلٌ عرفانيٌّ، بمعنى أنَّ بُنيتها لا يعوزها من الناحية الفلسفيَّة والبحثيَّة شيء على الإطلاق من حيث المضمون، أي المكاشفات[2].

- في معنى الشهود وغائيّته (المعرفة الحُرّة):

يرتبط مصطلح "الشهود" بالاشتراك اللَّفظيِّ مع العديد من المصطلحات ومشتقَّاتها التي استخدمها الشيرازي في مؤلَّفاته، إلَّا أنّ معاني هذه الألفاظ قد تتفاوت طوليًّا بالمعنى المقصود بها بحسب السياق المستخدمة فيه، أو بحسب المعنى الاصطلاحيِّ الذي عناهُ الشيرازي في محلِّه. أمَّا "الشهود" المستخدم هنا، فهو بحسب نظره، الكشف المعنويُّ، لا الصوريُّ. إذ إنَّ الكشف الصوريَّ هو ما يحصل للإنسان في عالَم المِثال عن طريق الحواسِّ الخمس الذي يتَّصف بالتجرُّد الجزئيِّ لتعلّقه بالمادَّة؛ أمَّا المعنويُّ فهو ما يحصل له في عالَم المعنى، ومصدره القلب الإنسانيُّ، أي النفس الناطقة، أو عالَم العقل في مرتبة التجرُّد التامِّ عن صُوَرِ الحقائق، وهو ظهور المعاني الغيبيَّة والحقائق العينيَّة من دون إضافة التمثّلات والصُّور.

المقصود بالكشف هو الحدس، والنور، والإلهام، والشهود الروحي، التي هي عين الشهود، ولكن كُلٌّ في مرتبته، فالمكشوف يكون بحسب قوَّة المكاشَفْ، والمرتبة الشهوديَّة تكون على قدر التجرُّد، والحركة الفعليَّة التكامُليَّة. تتَّصل مراتب الشهود بعلاقة طوليَّة في ما بينها، بمعنى أنَّ العاليَ منها مستوعبٌ للداني من دون أنْ يغادر علوَّه، وأنَّ الدانيَ يحتاج إلى قابليَّة واستعداد إضافيَّين ليتَّحد بالعالي.

الشهود ليس غاية بذاته، وإنْ طلبه السالكون في سياق الترقِّي المعرفيِّ الصعوديِّ الارتقائيِّ، إلَّا أنَّه وسيلة للتجاوز، والانعتاق من مرتبة المعالجة الفكريَّة للحقائق إلى اختبارها المباشر، والاتحاد بها. فهو، وإنْ بدأ في أوَّل الأمر بالحركات العقليَّة الإدراكيَّة المفاهيميَّة، إلَّا أنَّه في نهاية الطريق يتجاوز المفهوم إلى الذوق والعرفان، وهما بعيدا المنال عن أنْ تنالهما قوة العقول والبحث، "فأكثر أهل العلم

[1]-(2) **Morris, James Winston, The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, New Jersey, Princeton University Press, 1981, p. 6.**

[2]- خامنئي، محمد، ومجموعة من الباحثين، الملا صدرا والفلسفة العالمية المعاصرة: بحوث مؤتمر الملاصدرا، مرجع مذكور، ص113.

لا يتجاوزون عن طور الفكر، والآحاد منهم مرزوقون بالحدس، والأوحديُّ منهم له القوَّة القدسيَّة"[1].

يقع الكشف في نهاية المسير الإدراكيِّ، ويتحقَّق من خلاله الكاشِف أو الشاهِد بالحقائق العينيَّة والغيبيَّة؛ فعلمُ المكاشفةِ علمٌ آليٌّ من هذه الحيثيَّة والجهة، وأمَّا "العلم باليوم الآخر فهو الإيمان بالقيامة والقبر والبعث والحشر والحساب والميزان... وهذه غاية العلوم الكشفيَّة"[2]. وفي موردٍ آخر يقول الشيرازي: "حقيقة الإلهام إفاضة الله علمًا في القلب"[3]، والعلم المُفاض على القلوب هو العلم اللَّدنيِّ، أو العلم النوريِّ كما سُمِّي في القرآن الكريم[4]، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾[5]. والشواهد على هذا المعنى في آثاره كثيرة جدًّا.

إنَّ الغاية المنشودة والهدف الأسمى من الشهود هو الوصول إلى المعرفة الحرَّة، كما يصفها الشيرازي، التي هي ليست بغاية لأيِّ شيء آخر، بل هي غايةٌ بذاتها، وغايةُ الغايات، ومنتهى الآمال، فيقول: "فأرْفَعُ علوم المكاشفة وأشرفها هي معرفة الله سبحانه، وهي الغاية التي تُطلب لذاتها،... وهي المعرفة الحرَّة التي لا تعلُّقَ لها بغيرها...ولا تُراد لأجل شيء آخر، فلا غاية لها لأنّها غير آليَّة، وباقي العلوم إنَّما تُراد لأجلها"[6].

3. التصوُّف والعرفان: المواجهة بين الشيرازي والصوفيَّة الكلاسيكيَّة:

التصوُّف طريق في السلوك العمليِّ، وهو: "علامة على الزُّهد والتقوى وعدم الاعتناء بالدنيا"[7]، ومنهج وطريقة زاهدة مبنيَّة على أساس الشرع، وتزكية النفس. لم يعرف تاريخه من بداياته حتى القرنين السابع والثامن الهجري/ القرنين الثالث عشر والرابع عشر أيَّة حركات فكريَّة، أوعلوم قائمة على أساس البحث والبرهان، وقواعد الأصول النظريَّة[8]، حتى جاد الزمان بأمثال: السيد حيدر الآملي، ومحي الدين بن عربي وأتباعهما، فشهد انطلاقاتِ تأسيسٍ للبُعد النظريِّ لطريقة السلوك العمليِّ والصوفيِّ، وعرضِ الحالات المعنويَّة التي تحصل للمتصوِّفين على الأُسُس النظريَّة والعقليَّة، ومطابقتها لمحتوى النصِّ الدينيِّ، ببُعديه: القرآنيِّ والنبويِّ، الأمر الذي بلغ أوجه مع صدر الدين الشيرازي.

---

[1]- الآملي، حسن زادة، سرح العيون في شرح العيون، الطبعة الأولى، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1421ه/2001م، ص30.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، إكسير العارفين في معرفة الحقِّ واليقين، الطبعة الأولى، بيروت، دار المحجَّة البيضاء، 2005م، ص15.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهليَّة في الردِّ على الصوفيَّة، تصحيح محسن جهانكيري، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 2007م، ص120.

[4]- صدر الدين الشيرازي، محمد، رسالة الأصول الثلاثة، تحقيق أحمد ماجد، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكْميَّة، 2008م، ص109.

[5]- القرآن الكريم، سورة المائدة، الآية 15.

[6]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهليَّة، مصدر سابق، ص75.

[7]- سجادي، ضياء الدين، «التصوُّف والعرفان»، مجلَّة «المحجَّة»، العدد الأول، بيروت، تشرين الأول، 2011م، ص10.

[8]- وهو ما تشهد به كتب الصوفيَّة الأوائل أمثال القشيري وغيره.

أمَّا العرفان فهو "العلم بأسرار الحقائق الدينيَّة، وهو أرقى من العلم الذي يحصل لعامَّة المؤمنين. والعرفانيُّ هو الذي لا يقنع بظاهر الحقيقة الدينيَّة، بل يغوص في باطنها لمعرفة أسرارها.. معرفة الحقائق الإلهيَّة... وهو البحث في منشأ المعرفة، وطبيعتها، وقيمتها، وحدودها، بحثًا نظريًّا محضًا"[1].

ورغم التحفُّظ على بعض العبارات الواردة في هذا التعريف، إلَّا أنَّه بحسب النظرة الشيرازيَّة، يُعتبر العرفان طورًا وراء طور العقل البشريِّ، وهو من مختصَّات القلب الإنسانيِّ. كما أنَّه في المبدأ الكليِّ العام، يبقى مشيراً إلى أصل معنى العرفان، وهو استناده الى المعرفة بحثًا عن الحقيقة، وليس كما هو حال الصوفيَّة، الذين غلبت عليهم أمارات الطريقة والزهد، من دون الغوص في الأُسُس المعرفيَّة لحالة العبادة والتَّقوى والزهد.

يشير ابن سينا في النمط التاسع من "الإشارات والتنبيهات" إلى أنَّ للعارفين مقامات ودرجات: "المُعرِض عن متاع الدنيا وطيِّباتها يُخصُّ باسم: "الزاهد"، والمواظب على فعل العبادات، من القيام والصيام ونحوهما يُخصُّ باسم "العابد"، والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت، مستديمًا لشروق نور الحقِّ في سرِّه يُخصُّ باسم: "العارف"، وقد يتركَّب بعض هذه مع بعض"[2]. وفي ذلك أيضًا تماهٍ مع الاختلاف بين التصوُّف والعرفان، فالتصوُّف بما هو ملاك الزهد والعبادة، وهو أحد مقامات العارفين، يتعلَّق بالشؤون العمليَّة السلوكيَّة بما هو دون الفكر والتأمُّل، اللذين هما شأن العارف. أمَّا العرفان فهو أمرٌ يتضمَّن التصوُّف، من دون العكس، فلا يكون العارِف عارِفًا ما لمْ يكنْ صوفيًّا، ولكن الصوفيَّ ليس بالضرورة أنْ يكونَ عارِفًا.

يترتَّب العرفان عند الشيرازي في أقسام ستة:

أ. وهو المعروف بعلم الربوبيَّة، مشتمل على ثلاث مراتب: معرفة الذات، ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال.

ب. تعريف السفر للإنسان إلى الله والسلوك نحو الآخرة.

ج. تعريف الحال عند مِعاد الوصول.

د. أحوال السالكين لسبيل الله الواصلين إليه.

هـ. محاجَّة الكفار وإيضاح مخازيهم وكشف أباطيلهم بالبرهان الواضح.

---

[1]- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، لا.ط.، بيروت، الشركة العالميَّة للكتاب، 1994م.، ج2، ص72 – 73.

[2]- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: قسم التصوُّف، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، لا.ط.، بيروت، مؤسَّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م، ج4، ص57 – 58.

و. تعريف عمارة المنازل للطريق وكيفيَّة التأهُّب للزاد والاستعداد للمرجع والمعاد.[1]

إنَّ الترتيب الذي وضعه الشيرازي للعرفان يُظهِر مدى الاتِّساع والشموليَّة الذي يتجاوز التصوُّف بما هو معروف عند أهله، وإنْ كان لا ينكر على نَفسه، ولا على الآخرين، ما للتصوُّف من دور في عمليَّة الارتقاء والتجرُّد، وعدم نكران الشريعة والطريقة والحقيقة، التي طالما أوردها المتصوِّفون في كتبهم.

فالعرفان بنيان شامخ، وصرح عظيم، شُيِّد في رحلة التكامل الإنسانيِّ في البيئة الإسلاميَّة منذ بداياتها، وصولاً إلى الغزالي، وابن عربي وغيرهما من أعاظم المتصوِّفين، الذين استفاد منهم الشيرازي في تشييد هذا الصرح؛ فهو مدين لهم ولتجاربهم الذاتيَّة، ولحكاياتهم في هذا الفن، خصوصًا ابن عربي الذي ترك كلَّ التأثير اللاَّحق في البيئة الإسلاميَّة، بما فيها آثار الشيرازي، الذي بنى منظومته الخاصَّة التي أبرزت "التناقض الجليِّ بين فلسفته وكتاباته من جهة، وابن عربي والصوفيَّة بمؤسَّساتها وآدابها وسلوكها من جهة أخرى... فقد قام بنقلة جادَّة من التركيز على التجربة الذاتيَّة التي صبغت أعمال الصوفيَّة إلى منظور أوسع إدراكًا"[2].

ولا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ المنظور الشامل، والأفق الواسع، والمنهج المتين، كل ذلك وَضَعَ الشيرازي في كثير من الأحيان أمام التحدِّي والاختلاف مع الصوفيَّة الكلاسيكيَّة نظرًا لاختلاف المنهج الذي سلكه كلُّ واحدٍ منهما، مع تداخلها بالعوامل السياسيَّة والاجتماعيَّة، على أنَّه لمْ يُنكر الصوفيَّة بالكليَّة، بل حاول تصحيح مسارها وسلوكها، باعتبار أنَّ التصوُّف: "علم من العلوم الشرعيَّة الحادثة في المِلّة... وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى، والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يُقبل عليه الجمهور من لذّةٍ ومالٍ وجاهٍ"[3].

أمَّا ما وقعت فيه الصوفيَّة من الانحراف، فقد واجهه الشيرازي لأسباب عديدة نذكرها أدناه.

4. أسباب المواجهة بين الشيرازي والصوفيَّة الكلاسيكيَّة:

تعدَّدت الأسباب التي جعلت عرفان الشيرازي يقف في مواجهة بعض أصناف الصوفيَّة، أهمُّها:

إعراض المتصوِّفين عن الجمع بين مسلك الرياضة الروحيَّة، ومسلك الحكمة النظريَّة القائمة على البرهان والاستدلال. وهذا التفكيك بينهما يورث الضلالة، ويُبعد عن الهدف، والمسلك الروحيُّ لا ضابط له سوى الشريعة والعقل وعلم الربوبيَّة، ومشكلة بعض المتصوِّفين هي في

---

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مفاتيح الغيب، مصدر مذكور، ج1، ص129 – 134.

[2]- Morris, James Winston, The Wisdom of the Throne, ibid., p.36.

[3]- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدِّمة، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، 2000م، ص356.

إنكارهم جدوى العقل والفلسفة، والشيرازي "يلوم بعنف وخشونة بعض الصوفيَّة الذين يعدُّون الفعاليَّة العقلانيَّة شيئًا هباءً"[1]، وهو في ذلك يمثِّلُ نوعًا من المعنويَّة العالية مع احترامها للغة التصوُّف، إلَّا أنَّه لا يرتبط بأيَّة طريقة صوفيَّة.

إعراضهم عن أحكام الشريعة الظاهرة بدعوة الوصول والقرب. بناءً لقولهم، فإنَّ غايةَ الشريعةِ الوصولُ إلى مقام القرب، وعند تحقُّقهم به، فلا داعي للأعمال الشرعيَّة الظاهرة، والحركات البدنيَّة الفارغة. يلتقي الشيرازي في هذه المواجهة مع كثيرين من المتصوِّفين الأصيلين مثل القشيري الذي وضع رسالته الشهيرة "الرسالة القشيريَّة" في معرض ردِّه على الصوفيّين الذين أنكروا الشريعة، حيث صرّح في مقدمة رسالته: "حتى أشاروا]أي المنحرفون من الصوفيَّة[إلى أعلى الحقائق والأحوال، وادَّعوا أنّهم تحرَّروا عن رقِّ الأغلال، وتحقَّقوا بحقائق الوصال، وأنَّهم قائمون بالحقِّ، تجري عليهم أحكامه، وليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذَرونه عتب ولا لوم"[2]، أي حرَّروا أنفسهم من الالتزامات الشرعيَّة، وهو الداعي الذي جعل القشيري يؤلِّف هذه الرسالة سنة 437 للهجرة/1045 للميلاد[3]، أي قَبْلَ حوالى خمسة قرون من زمن الشيرازي، وذلك لتصحيح المسار الصوفيِّ آنذاك.

من جهته، وضع الشيرازي رسالة خاصة بذلك هي: "كسر أصنام الجاهليَّة في الردِّ على الصوفيَّة"، ثمَّ كتاب: "رسالة الأصول الثلاثة"، لتصحيح المسار الصوفيِّ في زمانه؛ حيث ورد في رسالته الأولى في مجال الردِّ على دعوة الصوفيَّة المنحرفة: "إحداها الدعاوى الطويلة العريضة في العشق مع الله، والوصال معه المغني عن القيام بالأعمال الظاهرة والعبادات البدنيَّة... وهذا فنٌّ من الكلام عِظَمُ ضَرَرِه في العوام أعظم من السموم المهلكة للأبدان، حتى تَرَكَ جماعة من أهل الفلاح فلاحهم، وأظهروا مثل هذه الدعاوى"[4].

ويتبيّن من ذلك أنَّ مسلك الشيرازي هو الجمع المُنجي من الانحراف؛ فالبداية من الشريعة، وتكون بإقامة العبادات الظاهرة والباطنة لغايةٍ، هي تقويم الملكات، بالتخلِّي عن الرذائل، والتحلِّي بالفضائل. أمَّا الطريقة فمُهمَّتُها الخروج عن مألوف العادات والمراسم الاجتماعيَّة إلى اعتماد الطريق الموصِل إلى المقامات والأحوال. وأمَّا الحقيقة فهي تحقيق العدالة من خلال التحقُّق بالعلم الربوبيِّ والفن الإلهيِّ، والمعرفة بالذات، وبالصفات وبالأفعال الإلهيَّة، فلا حقيقة بلا شريعة وطريقة، ولا طريقة بلا شريعة، والوقوف على الشريعة وحدها ابتداءً ونهايةً لا يوصل إلى الحقيقة.

---

[1]- كوربان، هنري؛ ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر المتألِّهين الشيرازي: المباني والمرتكزات، مرجع مذكور، ص120.

[2]- القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيريَّة، تحقيق معروف زريق؛ وعلى عبد الحميد بلطه جي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل، لا.ت.، ص37.

[3]- هذا ما ذكره القشيري في مقدِّمة رسالته، مصدر مذكور، ص36.

[4]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهليَّة، مصدر مذكور، ص46 – 47.

علاوة على ما تقدَّم، حارب الشيرازي ظاهرة الشطح الصوفيِّ، وهو ما يُقال له "الطَّامَّات"، بحسب مصطلحه، وهي: "صَرْفُ ألفاظ الشرع عن ظواهرها المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام، كدأبِ الباطنيَّة في التأويلات، وهذا حرامٌ عقلاً وشرعًا"[1]. أمّا عقلاً، فلأنَّ نشآت الوجود متعدِّدة، ولها في الظاهر، كما لها في الباطن، فلا يجوز الأخذ بواحدة من دون أخرى، فكذا الألفاظ لها ظاهر وباطن. أمّا شرعًا، فإنّ الوقوف عند التأويل الباطني من دون ضبط العقل أو الشرع، أمرٌ يورث عدم الثقة بالألفاظ القرآنيَّة أو النبويَّة، والتأويل الباطنيُّ وفق هذا المنحى هو صَرْفُ الألفاظ عن مقتضى ظواهرها.

نلفت هنا إلى أنَّ الشيرازي قد أوجد العذر لأكابر الصوفيَّة أمثال الحلاج القائل: "أنا الحق"، وأبي يزيد البسطامي القائل: "سبحاني ما أعظم شأني"، فأوَّلَ كلماتهم على حسن الظنِّ فيهم، فقد قال: "وأمَّا أبو يزيد البسطامي، فلا يصحُّ عنه ما حُكي عنه لا لفظًا ولا مفهومًا ولا معنًى، وإنْ ثُبت أنّه سُمِع منه ذلك، فلعلَّه كان يحكي عن الله تعالى في كلام يُرَدِّدُه في نفسه؛ كما لو سُمِع وهو يقول: ﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي﴾[2]، فإنَّه ما كان ينبغي أنْ يُقال ذلك إلاَّ على سبيل الحكاية»[3].

في الخلاصة، لم ينكر الشيرازي على الصوفيِّين صوفيَّتهم وزهدهم وتقواهم، إنمَّا واجه بعض وجوه انحرافهم، كما فعل غيره من الصوفيِّين أنفسهم، ولكن تبقى له أسبقيَّته في تطوير علومهم وآدابهم، وإضفاء روح العقل والبرهان عليها، ومطابقتها مع ظاهر الشريعة. بالإضافة إلى تحويل علم التصوُّف من مسلك سلوكيٍّ غير مُمَنْهج، إلى مسلك ذي أصول نظريَّة وعمليَّة سُمّي بالمسلك المتعالي، الذي جمع فيه العرفان بشقَّيه النظريِّ والعمليِّ، وشاد صرحه على أُسُسٍ أبدعها إبداعًا جديدًا، وفتح فيها فتحًا عظيمًا، لم يعْهَده مَنْ سبقه من الحكماء والعرفاء والإشراقيين.

5 . دور البرهان في الحقيقة عند الشيرازي: إنقاذ التجربة الصوفيَّة الذاتيَّة:

يتَّخذ مصطلح «الحقيقة» معانيَ متعدِّدة ذُكرت في المعاجم، واستُخدمت في بطون الكتب المعرفيَّة والفلسفيَّة وغيرها. أحدها «مطابقة التصوُّر أو الحكم للواقع، فالحقيقة بهذا المعنى اسم لِما أُريد به حقُّ الشيء إذا ثبت... والثاني هو مطابقة الشيء لصورة نوعه، ومثاله: لا يبلغ المؤمن حقيقة الإيمان حتى لا يعيب إنسانًا بعيب هو فيه... والثالث هو الماهيَّة أو الذات، كالحيوان الناطق للإنسان... والرابع هو مطابقة الحكم للمبادئ العقليَّة»[4]. تجتمع هذه المعاني، رغم تباينها، بخصيصة الحكاية أو محاولة الكشف عن واقعٍ ما في الخارج، وهي المعاني التي استخدمها

[1]- المصدر نفسه، ص48.
[2]- القرآن الكريم، سورة طه، الآية 14.
[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهليَّة، مصدر سابق، ص48.
[4]- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، مرجع مذكور، ج1، ص485 – 486.

علوم المبدأ LLMOLMABDAA
العدد الثاني – 1444هـ – صيف 2022م

المناطقة والفلاسفة عمومًا. أمَّا الشيرازي، فقد استخدم هذا المصطلح لمعنى مغاير كليًّا: «إنَّ حقيقة كلِّ شيء هو وجوده الذي يترتَّب به عليه آثاره وأحكامه»[1]، وإنَّ «كون الشيء ذو حقيقة معناه أنَّه ذو وجود»[2]، وإنَّ «حقيقة كلِّ شيء هي خصوص وجوده الذي يترتَّب عليه أحكامه المخصوصة وآثاره المطلوبة منه»[3]، كما «أنَّ حقائق الأشياء عبارة عن وجوداتها الخاصَّة التي هي صور الأكوان وهويَّات الأعيان»[4].

فتبيَّن أنَّ الحقيقة عند الشيرازي ليست من قبيل المفاهيم الحاكية عن الخارج، بل هي عينه، والحقيقة الموضوعيَّة هي ممَّا يترتَّب عليها آثارها الخارجيَّة وأحكامها، فلا معنى لقول الحقيقة من دون التحقُّق في العين، أمَّا الحكاية عن هذه العين، فهي ليست إلَّا من قبيل الأشباح والأوهام.

ومن هنا يتبيَّن كيف أنَّ إدراك الحقائق، بمستوياتها ومراتبها كافَّة، لا يكون إلَّا بالكشف والشهود، الذي يُشكِّل مقام الإنتاج المعرفيِّ عند الشيرازي، وليس مقام الفهم والحكاية والإثبات، الذي هو شأن العقل والبرهان. ولذا يورد الشيرازي: «أنَّ الحقائق والمعارف التي بها يُستكمل الإنسان ليس عند الجمهور شيء منها إلَّا الخيالات والأشباح، لذلك لا يحصل لهم منها بعد تقليدهم من الأنبياء واعترافهم بها تسليمًا وانقيادًا إلَّا شبح الكمال ومثاله، دون حقيقته، لأنَّها علوم وأسرار لطيفة، لا تنكشف لأحد إلَّا بعد تلطّف نفسه»[5]. فظهر أنَّ الحقيقة ليست من شأن المفاهيم[6]، بأنْ يقال ويُفهم منها ما يطابق الواقع في الأعيان، ونسبة الأمر إليها؛ بل هي طورٌ من أطوار كشف الأسرار بالإشراق والشهود، ومعاينة عين الوجود والجود.

من المفيد القول أنَّ دراسة البرهان والاستدلال في منهج الشيرازي تؤشِّر إلى دور العقل وفعاليَّته، وحجِّيَّته، في إثبات الحقائق، وليس ثبوتها في ذاتها وموجوديَّتها عند المدرِك والعالِم، فهذا شأن الكشف. وحجِّيَّة العقل تستبطن أدوارًا عديدة لتجلِّياته وآثاره: معنى مبدئيَّته، ودوره في الكشف، وأدواته المتعدِّدة، والبرهان.

نجد في كلامه هذا اتِّجاهين لمعنى العقل، الأول: معنى الآلة أو المنهج لاستكشاف الحدود والقضايا، التصوُّرات والتصديقات. والثاني: المعنى الذي يربط العقل بالوجود.

الاتِّجاه الأوَّل: النتائج المتولِّدة عن هذا الاتجاه هي الفكريَّات، أو ما يدور مدار حركة الفكر

---

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، كتاب المشاعر، تقديم هنري كوربان، ترجمة ابتسام الحموي، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2000 م، ص60.
[2]- المصدر نفسه، ج1، ص60.
[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج1، ص49.
[4]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج5، ص2.
[5]- صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج7، ص403.
[6]- ورد هذا المعنى في مواضع كثيرة من كتاب "الأسفار"، نذكر منها: ج1، ص89؛ ج3، ص257؛ ج6، ص3.

الآليَّة، من المقدِّمات اليقينيَّة إلى النتيجة بالضرورة، أو ما يأخذ شكلَ وضعِ الحدود من المعلومات الحاضرة للوصول إلى المجهولات. وإلى هذا المعنى أشار الشيرازي في كثير من نصوصه: «الفكر هو انتقال النفس من المعلومات التصوُّريَّة والتصديقيَّة الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضَرة»[1]. فالفكر بهذا المعنى هو آلة لا تتمُّ إلَّا بوجود شيء متوسط يُسمَّى الوسط بين طرفي المجهول، لتصير النسبة المجهولة معلومة، وهو بذلك «أداة الاستدلال ووسيلة التدليل العامَّة التي لا مناص منها في إثبات المطلوب»[2]، وليس في ثبوته.

إذًا، العقل بهذا المعنى هو إشارة إلى الفهم والاستنتاج والتحليل، وإقامة البرهان، وقد استخدمه بفعاليَّة عالية في إثبات قضاياه، وفهم مضمون النصِّ الدينيِّ: القرآنيِّ والنبويِّ، وفي إضفاء الروح العقليَّة على مكاشفات الصوفيَّة. ونشير إلى أنَّ مهمَّة العقل الأداتيَّة الإجرائيَّة في المنهج الصدرائيِّ، ليست تأسيسيَّة قبليَّة، كما وقع في ذلك كلٌّ من ديكارت وكانط، ولا مهمَّة إنتاجيَّة أصيلة، بل هي مهمَّة إثباتيَّة تبريريَّة، تقوم بتفعيل الفهم والالتفات، والحكاية الذهنيَّة المفاهيميَّة لحقائق الأشياء، وهي حكاية لا تلامس كُنْهَ وحقيقة الواقع الموضوعيِّ، بل تشكِّل إشارةً إليه من بعيد.

وبذلك يلتقي الشيرازي مع غيره من الفلاسفة عمومًا، والمشائيَّة على وجه التحديد، وعلى رأسها، شيخها ورئيسها ابن سينا، بدور العقل الأداتيَّة، والذي يقول: «ليس في قدرة البشر الوقوف على حقائق الأشياء بل غاية الإنسان أنْ يدرك خواصَّ الأشياء ولوازمها»[3]. وجه الالتقاء بين الشيرازي وابن سينا في هذا النصِّ، هو مقام الإثبات للعقل، أي مرحلة الفهم والتفسير للآخرين عن الواقع والحقائق الخارجيَّة، وإنْ كانا يختلفان في مقام ثبوت الحقائق، فالشيرازي يعتبر أنَّ ثبوت الحقائق ممكن، بسبب أخْذِه بمسلك الإشراق، أمَّا ابن سينا فلا يرى سبيلاً البتَّة للوقوف على ثبوت الحقائق العينيَّة بناءً لقدرة البشر، التي أوقفها على العقل من دون الإشراق.

الاتِّجاه الثاني: وهو ربط العقل بالوجود، لأنَّ «صدر المتألِّهين يساوي بين تكامل الفكر وتكامل الوجود الإنسانيّ»[4]. فالعقل بهذا المعنى ليس أمرًا آليًّا، ولا أداةً مُهمَّتها الفهم والتفسير، بل العقل عين الحقيقة، وثبوتها، ومُساوٍ للوجود. وإذا كان الوجودُ واحدًا، ذا مراتب وشؤون بحسب تعيُّن الهُوِّيَّات الوجوديَّة في الأعيان، فالعقل كذلك، لأنَّ النفس الإنسانيَّة في وحدتها، هي كلُّ القوى الإدراكية والتحريكية، التي تترتّب طوليًّا، من أوّل نشأتها إلى حين معادها، ومصيرها إلى الآخرة.

---

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج3، ص516.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مفاتيح الغيب، مصدر مذكور، ج1 ص43.

[3]- سبزواري، هادي، تعليقات على الشواهد الربوبيَّة، تعليق وتصحيح جلال الدين آشتياني، الطبعة الثانية، مشهد، المركز الجامعي للنشر، 1981م، ص19.

[4]- خامنئي، محمد، الملاَّ صدرا والفلسفة العالميَّة المعاصرة: بحوث مؤتمر الملاَّ صدرا، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 2007م، ص ط.

وعلى هذا يتدرَّج العقل بالتحقُّق وبالوجود حسب تجرُّد النفس وارتقائها، نظرًا لارتباط فعَّالية العقل بالنَّفس الإنسانيَّة، وصدور هذه الفعَّاليَّة عنها، فإنَّ «للنفس درجات من التجرُّد كالتجرُّد البرزخيِّ وهو تجرُّدها في مقام الخيال، والتجرُّد التامُّ العقليُّ، والتجرُّد الأتمُّ، الذي هو فوق التجرُّد العقليِّ، ومعنى كونها فوق التجرُّد العقليِّ أنْ ليس لها حدٌّ تقف عليه ومقام تنتهي إليه»[1].

فللعقل درجات في التجرُّد، كما للنفس مراتب في الترقِّي. فالنفس في بداية رحلتها هي محض القوة والاستعداد، خالية عن كلِّ إدراكٍ وعقلٍ، ثمَّ تتدرَّج صعودًا من النشأة الحسِّيَّة، التي مظهرها الحواسُّ الخمس الظاهرة، إلى النشأة المثاليَّة الخياليَّة التي مظهرها الحواسُّ الباطنة، ثمَّ النشأة العقليَّة ومظهرها القوة العاقلة المجرَّدة تجرّدًا تامًّا، حيث تصير عقلاً بالفعل، وبعدها النشأة القدسيَّة النوريَّة.

تميَّزت المنهجيَّة الصدرائيَّة بربط مسألتيْ الفكر والعقل بالمحتوى والتجربة الصوفيَّة، حيث الحقيقة الصوفيَّة هي حقيقة ذهنيَّة إدراكيَّة، ذات بُعد عقليٍّ يُمْكن الإشارة إليها، وتفسير هذه الحقيقة بالأبعاد الفكريَّة الأمر الذي كان يُنكره الصوفيَّة قبله. وهذا ما جعل الشيرازي يفترق عن الصوفيَّة التي كانت سائدة قبله، والمتمثِّلة بالغزالي، إذ أعلن مفارقته للصوفيَّة الغزاليَّة القائمة على الحدس والتجربة الذاتيَّة، والتي اتخذت من المناسك والشعائر والرياضات والمجاهدات النفسانيَّة والبدنيَّة، منهجًا آحديًّا وحسب، وأصبح الحدس الصوفيُّ بالحقيقة تجربةً عقلانيَّة يمكن الإشارة إليها بالفنِّ البرهانيِّ؛ وبالتالي خروج الحقيقة الصوفيَّة من حيِّز الذات، إلى فضاء الخارج والتجربة الإنسانيَّة العامَّة.

وعليه، أصبحت الحقيقة الصوفيَّة تُقرن بالمحتوى الذهنيِّ، بعدما التزمت في تاريخها الطويل بالمحتوى الحدسيِّ من دون الذهنيِّ، باعتبارها تجربة تعلو على الوصف، وخاصيَّة تُكرِّس النفس للتجربة الروحيَّة البحتة، وفق خارطة المقامات والأحوال. على أنَّ النموذج الصدرائيَّ سار على طريقة ابن عربي الذي جمع بين الإشراق، ولغة المتصوِّفة، والمحتوى الذهنيِّ، مع إضافة شيرازيَّة، اتَّسمت بالبُعد الفلسفيِّ البرهانيِّ الذي أسَّس له وأبدعه في تمايز عنه، «ففي حين استخدم ابن عربي منهج القياس والتمثيل، مبتعدًا عن الفلسفة، انتهج صدرا طريقة المنطق والفلسفة، لذلك فإنَّ التجربة الصوفيَّة لصدرا ليست تجربة ذاتيَّة محضة، بل هي حدسٌ معرفيٌّ للحقيقة والشهود، وتجربةٌ عقلانيةٌ: المشاهدة العقليَّة»[2]. لذلك، فنحن معه أمام حقيقة صوفيَّة هي حقيقة ذهنيَّة بنحوٍ وجوديٍّ، وأمام تجربة صوفيَّة ذات أبعاد إدراكيَّة؛ والحقيقة الصوفيَّة، لو كانت تُنظّم ذهنيًّا بوصفها

[1]- الآملي، حسن زادة، سرح العيون في شرح العيون، مرجع مذكور، ص20.

[2]- **Rahman, Fazlur, The Philosophy of Mulla Sadra, First Edition, New York, State university of New York press, 1975, p.5.**

مقولات عقليَّة وحسب، فإنَّها ستفقد قوامها الجوهريَّ، ليس بوصفها إدراكات، وإنَّما بوصفها حقائق[1].

لقد وضع الشيرازي لغة العقل والبرهان موضعًا وسطيًّا، وحلًّا جامعًا بين طرفيَ نقيض: طرف الفلسفة ولغة البرهان المحضة، وطرف التصوُّف البحت. فأهل البرهان أنكروا على المتصوِّفة شهودهم، وإمكانيَّة خضوعه للبيان والبرهان؛ وأهل التصوُّف رأوا في البيان والبرهان عائقًا في الطريق والوصول، وأبقوا التجربة الصوفيَّة في إطارها الذاتيِّ الشخصيّ. وبهذه الوسطيَّة والجمعيَّة «تميَّز ملاَّ صدرا إلى حدٍّ كبير بأنْ يجمع في تناسق وتكامل بين التفلسف العقليِّ في تيَّاره المشَّائيِّ وأصوله الإغريقيَّة، والعرفان الصوفيِّ في نزعته الإشراقيَّة لدى السُّهروردي الحلبي وتراثه التربويِّ والفكريِّ، الأكثر أصالة لدى ابن عربي، وغيره، والنظر الكلاميِّ لدى أعلامه البارزين»[2].

6. العقل والشرع بين الغزالي وابن عربي والشيرازي وابن رشد:

أخذت العلاقة بين العقل والشرع، بحسب رأي الشيرازي، حيِّزًا كبيرًا في سياق منهجه الكليِّ المُنتج لحكمته ومسائلها، فقد كان العقل أداةَ تفكيرٍ موصِلةٍ عبر البرهان والاستدلال، وإنْ رسم له حدودًا وميزانًا، هو الشرع، عبْر النصِّ الدينيِّ: القرآنيِّ والنبويِّ، فكان الشرع هو الأصل والمرجع في رسم خارطة العقل والفكر، لأنَّ دور النصِّ هو التأسيس، في حين أنَّ دور العقل هو التأويل والتفسير.

لقد وردت في مواضع كثيرة عند الشيرازي أرجحيَّة النصِّ والشرع على العقل، فهو يكتب مثلاً: «وأمَّا القوانين العقليَّة المحضة ففيها إمكان الريب من جهة أنَّها نتاج بشريٌّ يجوز عليه الخطأ، ولا ينفي جواز الخطأ اعتماد تلك القوانين على الأصول الأوليَّة الضروريَّة»[3]، فلا يُغفر للفكر، ولا يُعطى الأسبقيَّة، رغم استناده إلى الضروريَّات أو البديهيَّات.

إنّ أصالة النصِّ عند الشيرازي لا تعني بالضرورة إنكارًا لقيمة الفكر بالاستدلال على الحقيقة، كما وقع في ذلك بعض الصوفيَّة مثل الغزالي، ولا تعني أيضًا حتميَّة التناقض بين حقيقة العقل وحقيقة الشرع، بل تعني الأفضليَّة في الأسبقيَّة. فالشرع إخبار، والعقل استظهار؛ والشرع والعقل يلتقيان بالعناية، ولا يفترقان بالمخالفة، وإلى هذا المعنى يشير في أكثر من مكان: «قد أشرنا مرارًا إلى أنَّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقَّة الإلهيَّة بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحقِّ

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، اتحاد العاقل والمعقول، تحقيق قاسم محمد عباس، لا.ط.، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، لا.ت.، ص11.

[2]- خامنئ، محمد، ومجموعة من الباحثين، بحوث مؤتمر الملاَّ صدرا، مرجع مذكور، ص292.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، مصدر مذكور، ج1، ص122.

الأول وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارة بطريق الوحي والرسالة فتُسمَّى بالنبوَّة، وتارة بطريق السلوك والكسب فتسمَّى بالحكمة والولاية»[1]، إذ «كلُّ راجح في العقل واجبٌ بالعناية»[2]، على ما يصرِّح به.

أمَّا بالنسبة إلى الغزالي فالمسألة مختلفة اختلافًا منهجيًّا، فهو بالأصل أنكر على الفلاسفة استخدامهم للمنطق، كأداة تفكير عَبْرَ الاستدلال في المسائل الدينيَّة، فقد ذكر في كتابه: «المنقذ من الضلال» ظُلْمَ الفلاسفة، على حدِّ تعبيره، في علم المنطق قائلًا: «لهم نوع من الظلم في هذا العلم، وهو أنّهم يجمعون للبرهان شروطًا يُعْلَم أنَّها تورث اليقين لا محالة، لكنَّهم عند الانتهاء إلى المقاصد الدينيَّة، ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط، بل تساهلوا غاية التساهل»[3]، ويقصد بالاستسهال هو تأويلهم على ضوء العقل وأداته المنطقيَّة، ظاهر النصِّ، على سبيل التمثيل والتخييل والمجاز، وأفضليَّة طريق البرهان على الشرع حين التناقض الظاهريّ.

تباينت آراء كلٍّ من الشيرازي والغزالي في معنى العقل كأداة تفكيريَّة بتفسير أقوال الشرع، فالبراهين والمقاييس العقليَّة عند الغزالي، التي هي جزءٌ أساسيٌّ من علم المنطق، هي ما لا يتعلَّق شيء منها بالدين نفيًا أو إثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلَّة والمقاييس وشروط مقدِّمات البرهان وكيفيَّة تركيبها، وأنَّ العلم إمَّا تصوُّر وسبيل معرفته الحدُّ، وإمَّا تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغي أنْ يُنكر، وأيُّ تعلُّق لهذا بمهمَّات الدين حتى يجحد أو ينكر[4]؟، وعليه فلا سبيل لهذا العقل أنْ يحكم في إحقاق أو إبطال الشرع، بل هو من النوع السالب لانتفاء الموضوع. أمَّا عند الشيرازي، فليس في الشرع ما يمنع التنوُّرَ بنور العقل البرهانيِّ الاستدلاليِّ: «لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أنْ يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنَّه لا يُدرَك بمجرَّد العقل»[5].

أمَّا ما يتعلَّق بالفلاسفة في النظر إلى العلاقة بين العقل والشرع، فإنَّا نجد بعضًا من الموافقة بين آرائهم وتلك المتعلِّقة بالشيرازي، كما نجد بعض أوجُه التباين. فبالمقارنة بينه وبين ابن رشد، مثلًا، نعثر على أصل التوافق بينهما، في عدم التناقض بين العقل والشرع، فمع ابن رشد يظهر تقرُّره لمبدئيَّة أنَّ الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، والاعتبار لديه ليس أكثر من استنباط المجهول من المعلوم، وبيِّنٌ أنَّ «هذا النوع من النظر الذي دعا إليه الشرع، وحث عليه، هو

---

[1]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج7، ص326.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، مصدر مذكور، ج1، ص127.

[3]- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا؛ وكامل عياد، لا.ط.، بيروت، دار الأندلس، 1996م، ص105.

[4]- المصدر نفسه، ص103 – 104.

[5]- صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج1، ص24.

أتمُّ أنواع النظر بأتمِّ أنواع القياس، وهو المُسمَّى برهانًا»[1]، وعليه، فقد تساوى الاثنان بحدِّ العقل، واستخدام الفكر أداة له عبر الاستدلال، وهذا وجه الاتفاق بينهما.

أمَّا وجه الاختلاف بين الاثنين، فيقع في حال التعارض بين نتائج البرهان مع ظاهر الشرع، وقد شرحنا في ما سبق رأي الشيرازي في ذلك من خلال «التأويل» عنده، وبالإجمال يمكن القول: إنَّ الأصالة عنده للشرع، أمَّا في ما يخصُّ ابن رشد، فقد ذهب مذهب الفلاسفة المشَّائيَّة بالعموم، وهو تأويله على سبيل المجاز بلغة العرب، وأخذ المعنى الباطنيِّ التأويليِّ بعيدًا عن النصِّ، وهو نظرٌ يجعل الأفضليَّة للبرهان الذي يغوص في استبطان المعاني، بعيدًا عن ظاهر النصِّ، في محاولة لعدم رفضه، بل قبوله، وفي ذلك يورد ابن رشد في «فصل المقال»: «فلا يخلو ظاهر النطق – النص – أنْ يكون موافقًا لما أدَّى إليه البرهان فيه، أو مخالفًا، فإنْ كان موافقًا فلا قول هنالك، وإنْ كان مخالفًا طُلِبَ تأويله. ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيَّة إلى الدلالة المجازيَّة من غير أنْ يُخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوُّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عُدَّت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[2]. على أنَّ الفكرة السائدة كانت عدم مخالفة النظر البرهانيِّ لِما ورد في الشرع، فالأصل هو موافقة الشرع للبرهان، وموافقة المنقول للمعقول.

إنَّ عقد المقارنة بين الشيرازي وابن عربي في مسألة «العقل والشرع»، تكسبنا المزيد من الاطِّلاع على رؤية الشيرازي للعقل ومكانته. التقى العَلَمان في أوجه عديدة من هذا البحث، حيث قالا بأصالة الشرع، لأنَّ العقل بما هو إعمال فكريٌّ واستدلاليٌّ، قد يصيبه الوهن والخطأ، وقد أدرجنا بعض ما ورد عن الشيرازيِّ، في هذا الخصوص سابقًا، أمّا في حالة ابن عربي، فإنَّ من العلوم ما يكون في مرتبة العقل، بما هو أداة تفكيريَّة نظريَّة، ونتاج بشري: «علم العقل وهو كلُّ علم يحصل لك بالضرورة، أو عقيب نظر في دليل، بشرط العثور على وجه ذلك الدليل. وشبهُه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختصُّ بهذا الفن من العلوم، ولهذا يقولون في النظر: منه صحيح ومنه فاسد»[3]. فالشرع لا يقع فيه الخطأ والوهن، كونه صادرًا عن الحقِّ تعالى، في حين أنَّ العقل ومتعلِّقاته قد يجرَّان الإنسان إلى الأخطاء. كما أنَّ ابن عربي يضع الكشف والشهود في مرتبة أعلى من النظر العقليِّ من حيث مقام الثبوت، إذِ الحقائق العينيَّة ليست موردًا أو شرعةً لسبيل العقل الذي يدرك الحقائق في مقام الإثبات، فإبن عربي يصرِّح بالقول: «من العلوم ما يغيب عندها كلُّ متكلِّم

---

[1]- ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم محمد عابد الجابري، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 1999م، ص87.

[2]- المصدر نفسه، ص97.

[3]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيَّة، تحقيق عثمان يحي، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1985م، ج1، 139.

على البسيطة، بل كلُّ صاحب برهان ليست له هذه الحالة – الهمَّة في الخلوة مع الله به – فإنَّها وراء النظر العقليِّ»[1]، ذلك أنَّ حدَّ الحلاوة هو غير عين الحلاوة، كما أنَّ وصف الحقيقة وحدَّها هو غير عين الحقيقة وذاتها.

لا يرى الشيرازي أصلاً للتناقض بين العقل والشرع، لأنَّ مصدر الكلَّ هو الحقُّ تعالى، وكلاهما نسخة عن الوجود، فهو «يعتبر أنَّ الشريعة الحقَّة أعلى من أنْ تتصادم أحكامها مع المعارف اليقينيَّة»[2]، فالنظر العقليُّ هو تأمُّل فلسفيٌّ يحاكي اليقين التجريبيَّ، الذي هو فعل الإخبار الإلهيِّ للأنبياء والأولياء، فلا يجوز في طور اليقين التجريبيِّ للإخبار النبويِّ ما يقضي العقل باستحالته.

جدير بالقول أنَّ عدم التناقض بين العقل والشرع لا يعني التساوي بينهما، بالمرتبة والأهميَّة، فكلُّ ما يثبته العقل الصحيح، لا بدَّ من أنَّه مقبول ومتطابق مع الشرع، وليس كلُّ ما ينبئ أو يخبر به الشرع، فللعقل سبيل إليه، لأنَّ العقل في هذا المجال أمام خطَّين: إمَّا العقل من حيث هو الفكر، أو العقل من حيث القبول. فهو من الحيثيَّة الأولى محدود مثل القوى والحواسِّ التي هي وسائله، ولا يتجاوز عن مرتبته. أمَّا الحيثيَّة الثانية، أي صفة القبول، فلديه القابليَّة والاستعداد لقبول المواهب، والمعارف الإلهيَّة، والإخبارات النبويَّة، بشكل غير محدود، فللعقول من حيث هي قوَّة فكريَّة استدلاليَّة «حدٌّ تقف عنده، وليس لله حدٌّ يقف عنده»[3]. وفي هذا الإطار يورد الشيرازي ما يؤيِّد قول ابن عربي: «ومَنْ لمْ يفرِّق ما يحيله][4][العقل وبين ما لا ينالُ العقلُ، فهو أخسّ مِنْ أنْ يُخاطب، فليترك وجهله"[5].

إنَّ ما يستحيل على العقل هو بوصفه قوَّة فكريَّة عاجزة عن التحقُّق بالحقائق، أمَّا ما يناله فهو التفسير والوصف، والقبول لحقائق الإخبارات الشرعيَّة من النصِّ المقدَّس. فقد يكون للإنسان عجز في بداية الطريق عن إدراك الكثير من الأمور والظواهر، ولكن عند تحقّقها والإخبار عنها، فإنَّ هذا العقل لا يجد نفسه عاجزًا عن تقبُّلها، بمعنى قدرته على الوصف والإثبات؛ فمن المدركات ما يمكن للعقل أنْ يدركها ابتداءً، بقوَّة فكره واستدلاله، ومنها ما لا يمكنه إدراكها بهذه القوَّة، ولكنَّه في الوقت عينه، يمكن له أنْ يجوِّزها، أي يقبلها بعد خضوعها للفحص والنظر، ومنها ما يجوِّزها الفكر، وإنْ كان يستحيل أنْ يعاينها بفكره.

في هذا الأمر التقى الشيرازي مع ابن عربي الذي يُصرِّح بأنَّ علوم الأسرار هي علوم فوق طور العقل، بمعنى أنْ لا قدرة للعقل، من حيث الفكر، على إدراكها. وفي الوقت عينه يُقسِّم علومَ

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص139.
[2]- كوربان، هنري، ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر الدين الشيرازي: المباني والمرتكزات، مرجع مذكور، ص30.
[3]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيَّة، مصدر مذكور، ج3، ص21.
[4]- يحيله بمعنى يجعله مستحيلاً.
[5]- صدر الدين الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، مصدر مذكور، ج1، ص24.

الأسرار إلى أنواع: نوع يُدرَك بالعقل، وهو العقل من حيث قبول علوم الأسرار، ونوع يُدرَك بالذوق، ولا سبيل للعقل الفكريِّ إليه، والنوع الثالث من علوم الإخبار التي يمكن للعقل قبولها، أي إثباتها، "فإذا جاء صاحب علوم الأسرار بأمر جوَّزه العقل، فلا ينبغي أنْ نرُدَّه أصلاً"[1].

وهذا ما يؤكِّده الشيرازي في طيَّات كلامه في مواضع غير محصورة من آثاره، فهو يعلن في كتابه شرح "الهداية الأثيريَّة": "فكلُّ ما لا يتوصَّل العقل بالدليل إلى إتيان وجوده أو عدمه، إنَّما يكون مع جوازه فقط، فإنَّ النبوَّة تكشف حاله وتفقه وجوده أو عدمه، ولمَّا صحَّ أنَّ العقل صدق النبوَّة، فيتمُّ عنده ما قصر عنه، ويكمل ما نقص عند معرفته"[2]. وفي ذلك إشارة واضحة إلى أنَّ للعقل مدًى لا يتعدَّاه من حيث قدرته على إدراك بعض أحوال الإخبارات على سبيل الثبوت، ولكنه في الوقت عينه لا يعجز، بل لا يقصر عن إدراكها في مقام الإثبات، أي القبول بها، وعدم معارضتها لمقتضيات العقل، كأداة تفكير واستدلال على الحقائق.

7 . جدليَّة الفكر والقلب عند الملَّا صدرا: وحدة الجوهر الإنسانيّ:

يشكِّل كتاب "الأسفار" للشيرازي النموذج الواضح والبيِّن لجدليَّة العلاقة القائمة بين الفكر والقلب، أو بين الاستدلال والشهود، على أنَّ الجدليَّة بينهما هو جدليَّةٌ اتحاديَّة.

فكتاب "الأسفار" يعرض للأسفار العقليَّة التي تكون بمحاذاة الأسفار الروحيَّة في علاقةٍ ذاتيَّة داخليَّة في أعماق النفس الإنسانيَّة، فلا انفكاك لأحدهما عن الآخر. إنَّ السفر حركة نحو الموطن أو المنزل الأول للنفس، باتجاه المقصد أو المطلب الأخير، وهذا السَّفر، بحسب الشيرازي، هو سفر للجوهر الإنسانيِّ الواحد بكلِّه العقليِّ والروحانيِّ، فلكلِّ سفرٍ في عالَم الملكوت ما يوازيه في عالَم المُلك، ولكلِّ سفرٍ في عالَم القلب ما يضاهيه في عالَم الفكر، على قاعدة التركيب الاتِّحادي بينهما. وهذه الحقيقة يشير إليها نفسه قائلاً: "فرتَّبْتُ كتابي هذا، الأسفار، طبق حركاتهم في الأنوار والآيات، على أربعة أسفار، وسمَّيتُه بالحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة"[3].

ترجع جدليَّة الفكر والقلب عند الشيرازي إلى الأصول الفلسفيَّة التي وضعها في منظومته الوجوديَّة، إذ النّفس جسمانيَّة حدوث النفس، وروحانيَّة بقائها، بمعنى أنَّ الجوهر الإنسانيَّ الواحد يبدأ سفره في عالَم المُلك، منتقِّلاً من الحسِّ إلى الخيال، ثمَّ إلى العقل، في وحدة وجوديَّة متَّصلة، حيث يتدرّج إلى عالَم الملكوت.

---

[1]- ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيَّة، مصدر مذكور، ج1، ص141.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح الهداية الأثيريَّة، تصحيح محمد مصطفى فولادكار، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م، ص439.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج1، ص13.

إنَّ للعقل عنده، بالمعنى الأعمِّ للكلمة، حيثيَّتين: العقل كأداة فكريَّة، وهي وجهةُ النفسِ لعالَم الكثرة والمعارف الذهنيَّة العقليَّة الكليَّة؛ والعقل بالمعنى الوجوديِّ عنده، أي، جهته نحو عالَم الوحدة، وهو التعقُّل الكشفيّ. فكلتا الجهتين تعقُّلٌ، فالعقل جدلٌ توحيديٌّ وجوديٌّ ينبسط على كلِّ حقيقةِ وجود وموجود، ليستكمل كلٌّ مضامينه وفِعليّاته وكمالاته برابط التوحيد؛ وهو جدلٌ للعقل، لا يقوم على الاختزال والنفي[1]، بل على الجمع والإثبات، أي الجمع بين الجهتين: الفكر والقلب، وإثبات كلِّ أحدٍ لفعاليَّة الآخر.

فالفكر، عندما ينضج يترك أثرًا في القلب، والكشف عند تحقُّقه يُغذِّي العقل لإدراكٍ أقوى، وهكذا تصبح العلاقة دائريَّة، يكبر قطرُها كلّما زوَّد أحدُ الجزئين الجزءَ الآخر، فلا انفصال في الوجود الجوهريِّ الواحد للإنسان. ومن هنا تكون الفلسفة البرهانيَّة عند الشيرازي تفسيراً منطقيًّا عقليًّا لمسائل الشهود، وتكون مسائل العرفان تَبلْورًا بشريًّا لمعطيات النصِّ، وهذه المعطيات الكشفيَّة تكون عندئذٍ تعبيراً أعلى وأتمَّ عن الوجود الإنسانيِّ المتحقِّق.

بناءً على العلاقة القائمة بين الفكر والقلب عند الشيرازي، وبناءً على أصوله الوجوديَّة، نجد أنفسنا أمام طريقة تفكيريَّة هي وراء طور المنطق الاستدلاليِّ التقليديِّ، مع عدم نفيه والاستغناء عنه، إلَّا أنَّها غير متحيِّزة بأفق ضيِّق يجعل العقل آلةً وأداةً منفصلتَيْن عن القوى الجوهريَّة الأخرى، الكامنة في نفس هذا العقل الوجوديِّ الواسع الشامل للفكر والشهود معًا؛ وذلك خلافًا لِما هو حاصلٌ عند الفلاسفة المشّائيين عمومًا، وابن رشد خصوصًا، الذين اعتبروا العقل مجرَّد أداة استدلاليَّة منفصلة، ومنعزلة عن سياقات الكشف والشهود. فالعقل الوجوديُّ الواسع هو البصيرة الإنسانيَّة الجامعة لنور العقل، كفكر استدلاليٍّ، ولنور القدس الوارد على القلوب بالواردات القلبيَّة الكشفيَّة.

إنَّ طريقة الشيرازي التفكيريّة هي: "الطريقة التفكيريَّة التي تتقوَّم بأمور عدَّة، منها: المنطق، نقطة الانطلاق الفكريِّ، ومنها: الأسمى، المُفترضة قَبْليًّا... فالوجود نقطة الانطلاق في فلسفة صدر المتألِّهين"[2].

8 . الثلاثيَّة الصدرائيَّة:

إنَّ واحدة من روائع المنهج الصدرائيِّ هو استخدامه لمصطلحات ومناهج تخصُّصيَّة ساعدته على "الإبداع والمزج في إعادة صياغة أوجه التراث المختلفة التي بقيت حتى زمانه مستقلَّة بعضها عن البعض الآخر. لقد اقترحتْ ميتافيزيقا صدرا حلًّا يجعل هذا التراث عند جامع مشترك؛ إنَّها

[1]- فياض، حبيب؛ ومجموعة من الباحثين، المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2011م، ص65.

[2]- صدر الدين الشيرازي، محمد، مفاتيح الغيب، مصدر مذكور، ج1، ص41 – 42.

المفارقة النتيجة في نهجه الفلسفيِّ. إنَّ فهم صدرا للدِّين والنبوَّة وعلاقتهما بالفلسفة تتدفَّق من خلال هذه المفارقة التي أنتجها"[1].

سُمِّي منهج الجمع والمزج بين هذه الأجزاء، "الحكمة المتعالية"، العنوان الأبرز لأهمِّ كتبه قاطبة "الحكمة المتعالية في الأسفار العقليَّة الأربعة"؛ حيث "أعطى هذا المصطلح معنًى جديدًا مغايرًا في مدرسته"[2]، فهو يقوم على أصل الجمع بين الأُسُس العقليَّة، والكشفيَّة، والدينيَّة، ككلٍّ لا يتجزَّأ.

تُشكِّل الثلاثيَّة الصدرائيَّة: القرآن والعرفان والبرهان، قمَّة المنهج الشيرازيِّ واكتماله، فقد مزج بين هذه الأركان الثلاثة مزجًا طوليًّا، جعل فيه الاتِّفاق والتطابق بينها في أعلى درجاته، وجمع شتات المذاهب الكلاميَّة، والفلسفيَّة، والإشراقيَّة، والعرفانيَّة، والصوفيَّة، وأهل الحديث، واللُّغة، على مدى عشرة قرونٍ سبقته في العهود، غير هاملٍ للتراث اليونانيِّ، والإيرانيِّ، والهنديِّ، وغيرها من الآثار التي ترجمت إلى اللُّغة العربيَّة.

ينتمي الشيرازي إلى المدرسة الفكريَّة التي اعتمدت التعدُّد المنهجيَّ، وهو من الفلاسفة القلائل الذين يمتلكون نظامًا معرفيًّا متكاملاً[3]. على أنَّ التعدُّد المنهجيِّ عنده ليس من باب التلفيق أو الانتقائيَّة[4]، بل أقام تركيبًا قويًّا جمع فيه مختلف المناهج الفكريَّة الإسلاميَّة التي سبقته[5].

إنَّ ميزة المنهج الشيرازي هو القطيعة مع الإرث الفلسفيِّ السابق من حيث الرؤية والمنهج، فقد تجاوز ثقافة الشروح والتعليقات إلى إحداث تحوّلٍ في صميم هذا الموروث، ليصبح أكثر عمقًا ودقَّةً واتقانًا، حيث: "تُشكِّل حكمةُ الملاَّ صدرا الإلهيَّة نموذجًا فعَّالاً للجمع بين العرفان، والإشراق، والفلسفة المشائيَّة، وعلم الكلام، داخل المناخ الفكريِّ الشيعيِّ، ويُعتبر تفسيرُه الشهير للقرآن نقطة التقاء، وجمع لمذاهب التفسير قبله: الصوفيَّة، اللاَّهوتيَّة – الكلاميَّة، الشيعيَّة، والفلسفيَّة"[6].

إنَّ رؤية الشيرازي الوجوديَّة أحدثت انقلابًا هائلاً في الموروث الفلسفيِّ؛ ثارت على التقليد الذي كان قائمًا لقرون عديدة، حتى أنَّ التغيير الذي أحدثه اختلف جذريًّا مع أساتذته الكبار مثل الميرداماد.

---

[1]- Morris, James Winston, An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, Ibid., P. 44.

[2]- Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, Ibid., p.57.

[3]- صدر الدين الشيرازي، محمد، رسالة الأصول الثلاثة، مصدر مذكور، ص23، المقدمة.

[4]- Morris, James, Winston, An Introduction to the Philosophy of Mulla sadra,Ibid., p.21.

[5]- Nasr,Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy, Ibid., p.70.

[6]- Ashtiyani, Jalal al-Din, and others, Consciousness and Reality, Ibid., p.46.

هذا الموروث اتَّخذ من الماهيَّة أساسًا له في أبحاثه ومسائله، في حين أنَّ الشيرازي "قلب تاريخ الأنطولوجيا برمَّته من الماهيَّة إلى الوجود"[1]. أحدث هذا الانقلاب الرؤيويَّ تبدُّلاً جوهريًّا في المنهج، ألزم الشيرازي نفسه فيه، لإعادة البناء، والترميم لِما انهارَ بفعل أصالة الماهيَّة؛ وأبدع الشيرازي فلسفة الوجود وأحياها على أنقاض فلسفة الماهيَّة.

أسَّست فلسفةُ الوجود عند الشيرازي الجمعيَّةَ الطوليَّةَ، القائمة بين القرآن والعرفان والبرهان بفعل وحدة الوجود وأصالته، المترتِّبة في مراتب وشؤون، تشتدُّ بالوجود أو تنقص بحسب قربها من العالَم الربوبيِّ، وهذا ما يفسِّر وجود القرآن، أو المُعطى الدينيَّ، على رأس هذه الهرميَّة الطوليَّة، التي اعتبرها الشيرازي الأصل في منهجه، والمرحلة القَبْليَّة التأسيسيَّة لفلسفته الوجوديَّة.

لقد أقام الشيرازي بحوثه العلميَّة والفلسفيَّة على التوفيق بين العقل والشرع والكشف، واستلهم مقدِّمات البرهان لإثبات الكشف والوحي، كما استخدم موازين الكشف ومفردات النصِّ الدينيِّ القطعيِّ وأخضعهما للبرهان. وهو يصرِّح في هذا الصدد قائلاً: "ولا يُحمل كلامنا على مجرَّد المكاشفة والذوق، أو تقليد الشريعة من غير ممارسة الحجج والبراهين والتزام القوانين، فإنَّ مجرَّد الكشف غير كافٍ في السلوك من غير برهان، كما إنَّ مجرَّد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير"[2]. كما يصرِّح في مكان آخر عن عدم التناقض بين المعطى الدينيِّ وقوانين العقل: "حاشى الشريعة الحقَة الإلهيَّة البيضاء أنْ تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينيَّة الضروريَّة، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنَّة"[3].

[1]- هاني، إدريس، ما بعد الرشدية: ملاَّ صدرا رائد الحكمة المتعالية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلاميَّة، 2000م، ص56.

[2]- صدر الدين الشيرازين محمد، الأسفار، مصدر مذكور، ج7، ص326.

[3]- المصدر نفسه، ج8، ص303.

لائحة المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم.

2. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدِّمة، الطبعة الأولى، بيروت، دار صادر، 2000م.

3. ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تقديم محمد عابد الجابري، الطبعة الثانية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، 1999م.

4. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات: قسم التصوُّف، شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، لا.ط.، بيروت، مؤسَّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، 1993م، ج4.

5. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيَّة، تحقيق عثمان يحي، الطبعة الثانية، القاهرة، الهيئة المصريَّة العامَّة للكتاب، 1985م، ج1.

6. الآملي، حسن زادة، سرح العيون في شرح العيون، الطبعة الأولى، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، 1421هـ/2001م.

7. خامنئ، محمد، الملاَّ صدرا والفلسفة العالميَّة المعاصرة: بحوث مؤتمر الملاَّ صدرا، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 2007م، ص ط.

8. سبزواري، هادي، تعليقات على الشواهد الربوبيَّة، تعليق وتصحيح جلال الدين آشتياني، الطبعة الثانية، مشهد، المركز الجامعي للنشر، 1981م.

9. سجادي، ضياء الدين، "التصوُّف والعرفان"، مجلَّة "المحجَّة"، العدد الأول، بيروت، تشرين الأول، 2011م.

10. صدر الدين الشيرازي، محمد، اتحاد العاقل والمعقول، تحقيق قاسم محمد عباس، لا.ط.، بيروت، دار الإحياء التراث العربي، لا.ت.

11. صدر الدين الشيرازي، محمد، إكسير العارفين في معرفة الحقِّ واليقين، الطبعة الأولى، بيروت، دار المحجَّة البيضاء، 2005م.

12. صدر الدين الشيرازي، محمد، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوى، تقديم بيدارفر، لا.ط.، قم، انتشارات بيدار، لا.ت.، ج6.

13. صدر الدين الشيرازي، محمد، رسالة الأصول الثلاثة، تحقيق أحمد ماجد، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكْميَّة، 2008م.

14. صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح أصول الكافي، تعليق علي النوري، تصحيح محمد خواجوى، تهران، مؤسَّسة مطالعات وتحقيقات فرهنكيَ، 1370هـ/1950م، ج1.

15. صدر الدين الشيرازي، محمد، شرح الهداية الأثيريَّة، تصحيح محمد مصطفى فولادكار، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2001م.

16. صدر الدين الشيرازي، محمد، كتاب المشاعر، ت: هنري كوربان، ترجمة ابتسام الحموي، الطبعة الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 2000 م.

17. صدر الدين الشيرازي، محمد، كسر أصنام الجاهليَّة في الردِّ على الصوفيَّة، تصحيح محسن جهانكيري، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 2007م.

18. صدر الدين الشيرازي، محمد، مقدِّمة وتعليقات مفاتيح الغيب، تقديم محمد خواجوى، تعليق علي النوري، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسَّسة التاريخ العربي، 1999م، ج1.

19. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، لا.ط.، بيروت، الشركة العالميَّة للكتاب، 1994م.، ج2.

20. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مصدر مذكور، ج1.

21. الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال، تحقيق جميل صليبا؛ وكامل عياد، لا.ط.، بيروت، دار الأندلس، 1996م.

22. فياض، حبيب؛ ومجموعة من الباحثين، المعرفة الدينية: جدلية العقل والشهود، الطبعة الأولى، بيروت، دار المعارف الحكمية، 2011م.

23. القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيريَّة، تحقيق معروف زريق؛ وعلى عبد الحميد بلطه جي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الجيل، لا.ت.

24. كوربان، هنري، ومجموعة من الباحثين، فلسفة صدر الدين الشيرازي: المباني والمرتكزات، مرجع مذكور.

25. هاني، إدريس، ما بعد الرشدية: ملاَّ صدرا رائد الحكمة المتعالية، الطبعة الأولى، بيروت، مركز الغدير للدراسات الإسلاميَّة، 2000م.

المصادر الأجنبية

1. (2) Morris, James Winston, The Wisdom of the Throne: An Introduction to the Philosophy of Mulla Sadra, New Jersey, Princeton University Press, 1981.

2. Ashtiyani, Jalal al-Din, and others, Consciousness and Reality.

3. Ashtiyani, Sayyid jala Al-Din, H. Matsubra; T. Iwami, and A. Matsumoto, Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu, Boston, Brill, 1999, VOl. 38.

4. Nasr, Seyyed Hossein, Sadr al-Din Shirazi and his Transcendent Theosophy: Background, Life and Works, Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy, Publication No. 29, 1978.

5. Rahman, Fazlur, The Philosophy of Mulla Sadra, First Edition, New York, State university of New York press, 1975.