Journal Of the Iraqia University (74-4) November (2025)

ISSN(Print): 1813-4521 OnLine ISSN:2663-7502
Journal Of the Iraqia University
available online at
https://iasj.rdd.edu.iq/journals/journal/view/247

أثر نظرية الفيض على فهم التوحيد عند الفلاسفة مقارنة بالعرفاء والمتكلمين

أ.م.د. علي مهدي رضا الخرسان

جامعة الكوفة كلية الفقه قسم العقيدة والفكر الاسلامي

The Impact of the Theory of Emanation on the Understanding of Monotheism Among Philosophers Compared to Mystics and Theologians

Asst. Prof. Dr. Ali Mahdi Ridha Al-Khersan
alim.ridha@uokufa.edu.iq

المستخلص

يتناول هذا البحث موضوع "نظرية الفيض وعلاقتها بالتوحيد" بوصفه أحد المفاهيم المركزية في الفلسفة الإسلامية، ويقدّم قراءة تحليلية مقارنة بين الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين. ينطلق البحث من فرضية مفادها أن الفيض لم يكن مجرد تصوّر ميتافيزيقي لصدور العالم عن الله، بل أداة تفسيرية انعكست على فهم التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي، وأسهمت في تشكيل اختلافات جوهرية بين المدارس الفكرية الإسلامية.فقد تناول الفلاسفة الفيض ضمن إطار قانون العلية، فاعتبروه صدورًا ضروريًا للعالم عن واجب الوجود، مما أفضى إلى توحيد عقلي قائم على البساطة والوجوب، مع تقليص دور الإرادة الإلهية المباشرة. أما العرفاء، فتعاطوا مع الفيض باعتباره تجلّيًا إراديًا للحق في مراتب الوجود، مرتبطًا بالحقيقة المحمدية ووحدة الوجود، حيث يغدو كل فعل مظهرًا لفاعلية الله المطلقة. بينما رفض المتكلمون نظرية الفيض بصيغتها الفلسفية، وعدّوها منافية للتوحيد الأفعالي، مؤكدين أن الله خالق مختار يفعل ما يشاء بإرادته، وأن الخلق لا يصدر بالضرورة بل بالمشيئة والحكمة.وبهذا يُظهر البحث أن نظرية الفيض شكّلت نقطة التقاء واختلاف بين المدارس الثلاث، فهي عند الفلاسفة إطار عقلي صارم، وعند العرفاء تجربة شهودية قائمة على التجلي، وعند المتكلمين تصور مرفوض يناقض مفهوم الفعل الاختياري. ومن ثم يكشف البحث عن الأثر العميق لهذه النظرية في صياغة مفهوم التوحيد وتحديد علاقة الله بالعالم.الكلمات المفتاحية: نظرية الفيض ، فهم التوحيد ، الفلاسفة ، العرفاء والمتكلمين

Abstract

This study addresses the topic of "The Theory of Emanation and Its Relationship to Tawhid," a central concept in Islamic philosophy. It presents a comparative analytical reading among philosophers, mystics, and theologians. The study proceeds from the premise that emanation was not merely a metaphysical conception of the world emanating from God, but rather an interpretive tool that influenced the understanding of the intrinsic, attributive, and actional tawhid, contributing to the formation of fundamental differences between Islamic schools of thought.

Philosophers approached emanation within the framework of the law of causality, viewing it as a necessary emanation of the world from the Necessary Being, which led to a rational tawhid based on simplicity and necessity, while diminishing the role of direct divine will. Mystics, on the other hand, viewed emanation as a voluntary manifestation of the Truth in the levels of existence, linked to the Muhammadan truth and the unity of being, where every act becomes a manifestation of God's absolute efficacy. While theologians rejected the theory of emanation in its philosophical form, considering it incompatible with the tawhid of actions, they asserted that God is a free-willed creator who does whatever He wills by His will, and that creation does not proceed from necessity but from will and wisdom.

Thus, the research demonstrates that the theory of emanation constituted a point of convergence and divergence between the three schools. For philosophers, it represents a strict rational framework; for mystics, it represents a

witnessing experience based on revelation; and for theologians, it represents a rejected conception that contradicts the concept of voluntary action. The research then reveals the profound impact of this theory on formulating the concept of tawhid and defining God's relationship with the world.
Keywords: The theory of emanation, understanding tawhid, philosophers, mystics, and theologians

المقدمة

يتبوأ مفهوم التوحيد مكانة مركزية في الفكر الإسلامي، إذ يُعد حجر الزاوية في العقيدة، وجوهر التصور الإيماني لله سبحانه وتعالى. وقد تنوّعت المدارس الإسلامية في تفسيرها لمفهوم التوحيد، بين من ركّز على الجانب العقلي العقائدي (المتكلمون)، ومن انطلق من التجربة الوجودية والذوقية (العرفاء)، ومن اعتمد البرهان الفلسفي والتحليل العقلي الصارم (الفلاسفة). وتبرز نظرية الفيض باعتبارها أداة تأويلية مركزية في المنظومة الفلسفية، لفهم علاقة الله بالعالم، بل لفهم "وحدته" في عين "كثرة الوجود".

أهداف البحث : بيان مفهوم الفيض في الفلسفة الإسلامية وأصوله. وتحليل العلاقة بين الفيض والتوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي. وتوضيح موقف الفلاسفة من التوحيد في ضوء نظرية الفيض. وعرض مواقف العرفاء والمتكلمين ونقدهم لنظرية الفيض.ثم تقديم دراسة مقارنة معمقة تكشف مواطن التوافق والاختلاف. وكذلك الكشف عن أثر نظرية الفيض في تشكيل تصور دقيق للتوحيد، وكيف أن هذا التصور يتجاوز البُعد النظري التجريدي إلى بناء رؤية شمولية للوجود، تجعل من كل الكائنات تجليات مختلفة لفيض واحد صادر عن مبدأ متعالٍ، هو الله سبحانه وتعالى.كما تهدف الدراسة إلى المقارنة بين مقاربات الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين في هذا الصدد، وبيان كيف أن نظرية الفيض عند الفلاسفة والعرفاء تسهم في توسيع أفق التوحيد وتحريره من التصورات التشبيهية أو التجزيئية، وتقديم بديل معرفي غني، متناسق مع البرهان العقلي والشهود الروحي.

م ـشكلة البحث : بيان ما هي حدود تأثير نظرية الفيض في فهم التوحيد؟ وهل أنتجت نظرية الفيض مفهوماً مغايراً للتوحيد مقارنة برؤية العرفاء أو المتكلمين؟ وكيف انعكست هذه النظرية على تفاصيل التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي؟ ثم ما مدى توافقها أو تعارضها مع الرؤية القرآنية؟ وهل يؤدي اعتماد هذه النظرية إلى تعزيز التوحيد أو المساس بجوانبه الأساسية، وخصوصًا في التوحيد الأفعالي؟ تلك هي الإشكالات التي سيتناولها هذا البحث.

منهجية البحث : يعتمد هذا البحث على المنهج التحليلي المقارن؛ حيث يتم تحليل المفاهيم والمباني الفكرية لدى كل من الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين، ومقارنتها في ضوء نظرية الفيض. كما يتم استخدام المنهج النقدي عند الحاجة، لعرض الإشكالات الواردة على بعض الأطروحات.

خطة البحث :تضمن البحث سبعة مباحث متضمنة مطالب عدّة .

المبحث الأول الإطار المفاهيمي والمنهجي

تمهيد

إن مفهوم التوحيد يُعدُّ أحد المحاور الأساسية في الفكر الإسلامي، بل هو المبدأ الأول الذي يقوم عليه الدين من جهة، والرؤية الكونية من جهة أخرى. وتنوّعت أساليب تناول هذا المفهوم بين المدارس العقدية والروحية والفلسفية. وتُعدُّ نظرية الفيض من أبرز النظريات التي لعبت دورًا تأويليًّا في بيان العلاقة بين الله والعالم، خاصة عند الفلاسفة المسلمين. ومن هذا المنطلق، تأتي أهمية البحث في علاقة الفيض بالتوحيد، لما تحمله من آثار عميقة على تصور وحدانية الله وأفعاله وصفاته.

المطلب الأول : تحديد المفاهيم الأساسية

التوحيد: هو إفراد الله بالذات والصفات والأفعال، على نحو لا يُتصور معه تعدد أو شراكة أو شبه، ويُعدّ التوحيد الأساس العقائدي الأعلى في الفكر الإسلامي، غير أن مضمونه يختلف من مدرسة إلى أخرى. فالفلاسفة غالبًا ما يقرنونه بوجوب الوجود والبساطة وعدم التركيب، بينما يفسّره العرفاء بوحدة الوجود وتعدد مظاهره، مع الحفاظ على التنزيه المطلق. أما المتكلمون فيؤكدون التنزيه المطلق لله ونفي التشبيه، ويعارضون أي تصور قد يؤدي إلى حلول أو اتحاد.الفيض: الفيض لغةً يعني الامتلاء والسيلان، ومنه يُقال: فاض الإناء إذا امتلأ حتى سال. ويفيد هذا المفهوم في السياق الفلسفي والروحي معنى الامتداد والانبعاث من المبدأ الأول إلى ما سواه

أما في الاصطلاح الفلسفي والعرفاني، فالفيض هو صدور الممكنات عن الواجب الوجود، لا على سبيل الانفصال ولا على وجه الجبر، بل بوصفه تجلٍّ وانكشاف لحقيقة الوجود الأول، وذلك وفق نظام ترتيبي وجودي محفوظ بالعلّية والنظام الأكمل. وقد أبدع الفلاسفة المسلمون، لا سيما في المدرسة المشائية والاشراقية والصدرائية، في شرح تفاصيل هذه العلاقة، وجعلوها أساسًا لفهم حركة الوجود من مبدأه إلى منتهاه.والصدور التلقائي للأشياء عن واجب الوجود، بلا اختيار، وفق نظام علّي ضروري. ويُقصد به في السياق الفلسفي: صدور الممكنات عن واجب الوجود من دون أن يحدث في ذاته تغيير، فهو فيض مستمر ودائم بحكم طبيعة واجب الوجود، كما هو الحال عند ابن سينا وملا صدرا. أما في العرفان، فغالبًا ما يُنظر إلى الفيض كتجلٍّ إلهي، لا على أساس قانون العلية الفلسفي، بل باعتباره مرآة تعكس الإرادة الإلهية المطلقة، وهو ما يعبر عنه ابن عربي بالتجلي الوجودي الذي يُفضي إلى ظهور المراتب. وقد تبلورت هذه النظرية بشكلها الكلاسيكي عند الفارابي ثم ابن سينا، وتطورت عند صدر المتألهين.الفلاسفة: المقصود بهم الفلاسفة المسلمون الذين تبنّوا المدرسة المشائية أو الإشراقية أو الحكمة المتعالية، وخاصة أعلام مثل الفارابي وابن سينا والسهروردي وملا صدرا، والذين تناولوا مفهوم الفيض بوصفه عملية صدور وجودي من مبدأ أول هو واجب الوجود.العرفاء: هم أولئك الذين سلكوا طريق الكشف والشهود في معرفة الله والوجود، مثل ابن عربي وعبد الكريم الجيلي والإمام الخميني، والذين قد يفسّرون الفيض لا بوصفه صدورًا آليًا، بل تجلّيًا إراديًا لله تعالى في مراتب الوجود.المتكلمون: هم علماء الكلام من مختلف الفرق الإسلامية، كالشيعة والمعتزلة والأشاعرة، الذين تناولوا مسألة التوحيد وأفعال الله ضمن إطار العدل الإلهي والاختيار الإلهي، ورفضوا نظرية الفيض في صورتها الفلسفية لأنها تُخضع الله لنظام العلية، ما قد يجر إلى نفي الإرادة والاختيار.

المطلب الثاني: الأساس العقلي لنظرية الفيض

نظرية الفيض ليست فرضية ميتافيزيقية مجردة، بل تأسست على قواعد عقلية دقيقة:

إن واجب الوجود بالذات، كامل من جميع الجهات.

لا يصدر عن الكامل إلا الكامل أو ما هو ممكن الوجود في مرتبة مناسبة.

الفيض ضرورة عقلية لبيان صدور العالم من الله، من دون أن يلحق الواجب نقصًا أو تغيرًا.

ومن هنا يتضح أن الفيض ليس خلقًا زمانيًا، بل تجلٍّ سرمديّ دائم، يُظهر إمكانات الممكنات ويجلي الأسماء الإلهية في الوجود.

المطلب الثالث: أهمية الربط بين الفيض والتوحيد

إن الحديث عن الفيض لا ينفك عن التوحيد، لأنه يفسّر كيف يتجلى الواحد في الكثير دون أن يتجزأ، وكيف يكون كل ما سواه أثرًا من آثار وجوده، دون أن يكون مغايرًا له بالمطلق.فالتوحيد في ضوء الفيض هو توحيد وجودي، يرى أن كل ما في الكون إنما هو مظهر من مظاهر الواحد، وليس موجودًا مستقلًا بذاته.

المبحث الثاني نظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية: الجذور والمباني

المطلب الأول: الجذور الفلسفية لنظرية الفيض

ظهرت نظرية الفيض في الفكر الإسلامي نتيجة التفاعل مع التراث الفلسفي اليوناني، ولا سيما الأفلاطونية المحدثة، التي نظّرت لصدور المخلوقات عن الواحد الأول عبر تسلسل نزولي، يكون فيه التعدد ناتجًا عن الواحد بطريقة غير مباشرة، منعًا لوقوع الشرك. وقد تأثر الفارابي وابن سينا بهذه الرؤية، لكنّهما أعادا صياغتها ضمن الإطار التوحيدي الإسلامي (عبد الرحمن بدوي،١٩٧١: ٧٣–١٠٥).يرى الفارابي (ت: ٣٣٩هـ) أن الصادر الأول عن واجب الوجود هو العقل الأول، والذي يصدر عنه عقل ثانٍ ونفس وفلك، وهكذا تتوالى مراتب الوجود في عشرة عقول متعالية، إلى أن تصل إلى العالم السفلي (الفارابي،١٩٩٦: ٨٩–٩٥). أما ابن سينا (ت: ٤٢٨هـ) فقد قسّم الوجود إلى واجب وممكن، ورأى أن واجب الوجود لا يصدر عنه مباشرة سوى موجود واحد هو "العقل الأول"، تطبيقًا لقاعدة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد" (ابن سينا،١٩٥٢: ٢٩١–٢٩٨).

المطلب الثاني: البنية المفهومية لنظرية الفيض

١. الفيض بوصفه صدورًا ضروريًا

المقصود بالفيض هنا: أن الكائنات تصدر عن واجب الوجود بشكل تلقائي، ضروري، غير اختياري، تبعًا لنظام علّي ثابت. وهذا الفيض ليس فعلًا إراديًا كما هو في العقائد الكلامية، بل هو لازمة من لوازم واجب الوجود، كما يصدر الضوء عن الشمس أو الحرارة عن النار. وبالتالي، فإن الله لا يُريد العالم بإرادة متميزة، بل العالم هو لازمة وجودية له، دون أن يكون جزءًا منه أو شريكًا له (ابن سينا،١٩٨٥: ٢٦٧-٢٧٥).

٢. قاعدة "الواحد لا يصدر عنه إلا واحد"

اعتمد الفلاسفة هذه القاعدة لتبرير التعدد في العالم الصادر عن الواحد. فلكيلا يتهموا بجعل الله مبدأً لتعدد مباشر، قالوا إن الصادر عنه مباشرة يجب أن يكون واحدًا – وهو "العقل الأول" – وهذا العقل يحتوي على تعدد من حيث ذاته، ومن ثم تتولد عنه بقية الموجودات بالتسلسل (يوسف محمود،١٩٨٣: ١٤٤-١٦٧).

٣. الفيض بين الفاعلية والتجلي

في الفلسفة المشائية، الفيض هو فعل عِلّي ضروري، أما في فلسفة الحكمة المتعالية عند ملا صدرا (ت: ١٠٥٠هـ)، فقد تم الجمع بين الفيض والفعل الاختياري. فالله يصدر عنه العالم لا عن علة تامة، بل من خلال تجلٍّ اختياري. فـ"الوجود رابط لا ذات له"، وبالتالي لا استقلال لأي شيء عن الله، لكن مع احتفاظ الله بالإرادة والاختيار (صدر الدين الشيرازي،٢٠٠٥: ٢٥-٤٦).ويُفهم من نظرية الفيض أنها منظومة كونية بمعنى أن العالم ليس مخلوقًا بإرادة حرة كما عند المتكلمين، بل هو مرتبة من مراتب الوجود المنبثقة عن الأول، وكل مرتبة أدنى هي أقل وجودًا من التي فوقها. وهكذا، تكون الفيضية رؤية كونية تراتبية، يتحوّل فيها الله من فاعل مختار إلى مبدأ علّي، وتكون أفعاله نتيجة لذاته لا لاختياره.لكن هذا لا يعني إنكار الكمال الإلهي، بل ترى هذه المدرسة أن واجب الوجود كامل لذاته، ولا يحتاج إلى إرادة للتأثير، لأن الوجود هو فيضه التلقائي.

المطلب الثالث : تمييز المدارس الثلاث في تعاملها مع الفيض والتوحيد

اولا : المدرسة الفلسفية

تُفسّر الفيض على أساس قانون العلّية: من واجب الوجود ينبثق كل ما سواه، لا عن إرادة حادثة بل عن طبيعة ذاته. وقد مثّل ذلك ابن سينا بوضوح، حيث قال إن "واجب الوجود لا يصدر عنه إلا واحد"، في إشارة إلى نظرية الصادر الأول، ثم تتسلسل الموجودات في مراتب نزولية. وهذا الفهم يستبطن توحيدًا خاصًا يقوم على بساطة واجب الوجود، وكونه علةً أولى لكل ما عداه، مما يؤدي إلى نوع من التوحيد الوجودي العقلي (ابن سينا،١٩٥٣: ١٠٤).

١. نظرية الفيض عند الفارابي:

يرى الفارابي أن واجب الوجود يصدر عنه أولًا "العقل الأول"، ثم تتسلسل الموجودات في مراتب عقلية تبدأ بالعقول السماوية وتنتهي بالعالم السفلي.الفيض هنا خاضع لقانون "الأشرف يصدر عن الأشرف"، وهو قانون فلسفي صارم.التوحيد عند الفارابي متجلٍّ في وحدة المصدر (الواحد الأول)، ولكن الكثرة ناتجة عن نظام فيضي مرتب (الفارابي،١٩٩١: ١٠٨-١١٢).

٢. نظرية الفيض عند ابن سينا وتفصيل نظام الفيض

ابن سينا طوّر نظرية الفيض في إطار دقيق قائم على الميتافيزيقا المشائية، حيث أكّد أن صدور الكثرة عن الواحد لا يكون إلا بوسائط.

العقل الأول يصدر عن الله، ومنه يصدر عقل ونفس وفلك، وهكذا حتى العالم المادي.التوحيد عند ابن سينا متحقق في أن الله لا يصدر عنه إلا واحد، والكثرة تأتي من الممكنات ذاتها، دون أن يتعدد الفاعل (ابن سينا،٢٠٠٥: ٤٠٥-٤١١).

٣. نظرية الفيض عند صدر المتألهين

قام صدر الدين الشيرازي بإعادة بناء نظرية الفيض على أسس جديدة، فرفض القول بالفيض العقلي المشائي وحده، وأدخل مبدأ الحركة الجوهرية والتشكيك في الوجود.الفيض عنده ليس مجرد ترتيب عقلي ثابت، بل هو تجلٍّ دائم ومتدرج للوجود في مراتب الشدة والضعف.

التوحيد يتجلى عنده بوصف الله هو الوجود المطلق، وكل ما عداه ظهوراته الوجودية المتعددة (ملا صدرا،١٩٨١: ٢٨٩-٣١٢).

ثانيا : المدرسة العرفانية

لا تتحدث عن الفيض بوصفه عملية آلية ناشئة عن طبيعة واجب الوجود، بل بوصفه تجليًا ذاتيًا يصدر عن المشيئة الإلهية في حضرة العلم، ثم الحضرة الواحدية، فالأنوار، فالعقول، فالعالم. وهي مراحل تجلٍّ لا تفصل الله عن العالم بل تراه فيه، من دون حلول أو اتحاد، إذ يبقى الله ظاهرًا في كل شيء، "بل هو عينه"، كما قال ابن عربي (ابن عربي: ٥):

وهكذا يُفهم التوحيد عند العرفاء على أنه وحدة الوجود وكثرة الشؤون.

ثالثا : المدرسة الكلامية

ترفض نظرية الفيض الفلسفي لأنها تخضع الله لنظام العلّية والوجوب الذاتي، وهو ما يتنافى مع الإرادة الإلهية المطلقة. فالله عند المتكلمين فاعل مختار، يخلق الأشياء بمشيئته وعلمه، لا عن ضرورة. وعليه، فإنهم يرفضون مقولة "لا يصدر عن الواحد إلا واحد"، ويؤكدون أن الله يخلق ما يشاء كيف يشاء. وبهذا، يكون التوحيد عندهم هو توحيد الأفعال والصفات والذات ضمن إطار التنزيه، لا التجلّي أو الصدور (العلامة الحلي،١٤٠٧هـ: ١٤٣).

المطلب الرابع : خلفية تاريخية موجزة لتطور المفهوم

نشأ مفهوم الفيض في الفلسفة الإسلامية على يد الفارابي وابن سينا، متأثرًا بالأفلاطونية المحدثة، ثم تم تطويره ضمن الحكمة المتعالية عند ملا صدرا.أما في العرفان، فقد تبلور المفهوم في كتابات ابن عربي والجيلي، وأخذ بعدًا كشفياً لا عقليًا.وفي المقابل، كانت المدرسة الكلامية تُطوّر تصوراتها عن الأفعال الإلهية ضمن إطار العدل والتوحيد التنزيهي، مع رفض كل ما يجر إلى القول بالتجلي الوجودي أو حلول المخلوقات في الذات الإلهية (السهروردي،١٩٧٦: ١١٢-١٢٨).

المطلب الخامس : أهمية المقارنة

تبرز أهمية المقارنة في إيضاح جذور الاختلافات الفكرية حول معنى التوحيد وطبيعة العلاقة بين الله والعالم. فبينما يرى الفيلسوف ضرورة عقلية لصدور المراتب، ويرى العارف أن العالم هو ظهور الله، يؤكد المتكلم أن الله منفصل عن العالم من حيث الوجود، ومتصل به من حيث الخلق والتدبير. ومن هنا يتبين أن الخلاف بين المدارس ليس فقط في وسائل التحليل (عقل – كشف – نقل)، بل في أُسس التصور الوجودي واللاهوتي ذاته.

المطلب السادس : نقد داخلي للفلاسفة

بعض الفلاسفة أنفسهم انتقدوا الشكل الصارم لنظرية الفيض، مثل:ملا صدرا الذي رفض حصر الصدور بالتسلسل العددي للعقول العشرة، واعتبر أن الوجود يصدر على نحو التجلي والتعين، مما يقرّب مذهبه من العرفاء.كما عبّر السهروردي عن رفضه لفكرة التعدد الضروري وقال بنور الأنوار الذي يفيض الموجودات على نحو إشراقي لا علّي (ملا صدرا: ١٩٠-٢٠٣).

المطلب السابع : تأصيل قرآني عند الفلاسفة

يحاول بعض الفلاسفة إضفاء مسحة قرآنية على نظرية الفيض، بتفسير آيات مثل:

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: ٣٥]

﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩]

﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥٠]

ليدلّوا بها على الوحدة الصادرة المتعددة المتجلية، ولكن هذه التأويلات تعرّضت لنقد من قبل المتكلمين والعرفاء، كما سيأتي.

ومما تقدم يتبيّن أن نظرية الفيض في الفلسفة الإسلامية تمثل محاولة عقلانية لفهم صدور العالم عن الله بطريقة تحفظ التنزيه، لكنها تؤدي في بعض صورها إلى الإشكال في مسألة التوحيد الأفعالي والصفات الفعلية لله. وهذا ما يستدعي مراجعة نقدية شاملة عند مناقشة أثرها على مفهوم التوحيد، وهو ما سيتناوله الفصل التالي من البحث.

المبحث الثالث أثر نظرية الفيض على التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي

تمهيد:

ينطلق هذا الفصل من فرضية محورية مؤدّاها أنّ فهم التوحيد عند المدارس الإسلامية الكبرى – الفلسفية والعرفانية والكلامية – يتأثر بدرجات متفاوتة بمفهوم الفيض الإلهي، سواء كان ذلك التأثير في جهة الإثبات، أو في جهة النفي، أو في إعادة الصياغة والتأويل. إن الفيض، بما هو تصور لطريقة صدور الكائنات عن الله، يعكس بالضرورة صورة عن علاقة الله بالعالم، وبالتالي، عن كيفية التوحيد: هل هو توحيد الذات فقط؟ أم يشمل الصفات والأفعال؟ وهل يصدر عنه شيء؟ وكيف؟

المطلب الأول : أثر الفيض على التوحيد الذاتي

أولًا : التوحيد الذاتي في الرؤية الفلسفية

يرى الفلاسفة المسلمون، خاصة ابن سينا والفارابي، أن واجب الوجود بسيط من جميع الجهات، ولا تركيب فيه، لا من ماهية ووجود، ولا من جنس وفصل، ولا من صفات زائدة على الذات. فالله واحد من جميع الجهات، وهذا التوحيد الذاتي لا يتأثر سلبًا بنظرية الفيض؛ لأن الفيض لا يعني تعددًا في ذات الله، بل يشير إلى صدور الموجودات عنه من دون أن يتغير أو يتكثّر .وقد أكّد ابن سينا أن واجب الوجود "لا تركيب فيه أصلًا، لا من جهة العقل ولا من جهة الخارج" (ابن سينا،١٩٥٢: ٣١٠).

ثانيا : عدم تأثر الذات بالفيض

الفلاسفة يشدّدون على أن الفيض لا يُحدث تغيرًا في الذات الإلهية، لأن التغير من صفات الممكن، والله تعالى منزه عن الحدوث والتبدل. وبالتالي، يبقى التوحيد الذاتي في مأمن من التعارض مع الفيض، بحسب الرؤية الفلسفية.

المطلب الثاني: أثر الفيض على التوحيد الصفاتي

١. الصفات الذاتية والفيض

يرى الفلاسفة أن صفات الله مثل العلم والحياة والقدرة، ليست زائدة على ذاته، بل هي عين ذاته، ولهذا فهي أزلية وأبدية، لا تتغير بتغيّر الفيض ولا ترتبط بتعدد الموجودات. ولكن، بما أن الفيض يصدر عن واجب الوجود لذاته، فإن الله لا يُعطى صفات "فاعل مختار"، بل هو "علّة تامة"، ما يثير إشكالًا عند المتكلمين.

٢. إنكار الصفات الفعلية

تنكر الفلسفة المشائية الصفات الفعلية مثل الإرادة والرضا والغضب، باعتبارها تقتضي تغيّرًا في الذات. لذلك، فإنهم يؤوّلون هذه الصفات الواردة في النصوص بأنها رموز أو مجازات، مما يضعهم على خلاف مع المتكلمين، الذين يرون أن لله صفات فعلية حقيقية.

وقد انتقد الرازي الفلاسفة في ذلك، معتبرًا أن "جعلهم الله مبدأ علّيًا مجردًا يُفقده الفاعلية بالاختيار" (الفخر الرازي،٢٠١٢: ٥٢٤).

المطلب الثالث : أثر الفيض على التوحيد الأفعالي

١. التوحيد الأفعالي عند الفلاسفة

يرى الفلاسفة أن جميع الأفعال التي تقع في العالم ليست صادرة عن الله بصورة مباشرة، بل من خلال وسائط علّية، بدءًا من العقل الأول حتى الطبيعة. فالله لا يفعل أفعالًا متغيرة، وإنما هو مصدر النظام الوجودي كله. هذا ما يُسمى بالتوحيد الأفعالي الفلسفي، الذي لا ينسب لله التعدد في الأفعال، لكنه لا يقر بأن الله يتدخل مباشرة في تفاصيل الحوادث.قال ابن سينا: "ليس من شأن واجب الوجود أن يُحدث شيئًا بعد أن لم يكن، بل يصدر عنه الأول صدورًا دائمًا، ومنه تسلسلت الموجودات" (النجاة،١٩٨٥: ٢٦٨).

٢. التعارض مع التوحيد الأفعالي العرفاني والكلامي

في المقابل، يرى العرفاء والمتكلمون أن الله فاعل مختار يفعل ما يشاء متى شاء، وهذا من لوازم التوحيد الأفعالي. فالفعل لا يُنسب إلا لله، وكل ما في الكون إنما هو مظهر لأمره، بلا وسائط مستقلة. وقد صرح العلامة الطباطبائي بأن "الفيض في منظومة الحكمة المتعالية ليس صدورًا ضروريًا كما عند المشّائين، بل هو تجلٍ اختياري، يتفق مع التوحيد الأفعالي (الطباطبائي،١٩٩٢: ٣٣١).

أما العرفاء كابن عربي، فيرون أن "كل فعل في الوجود هو فعل الله"؛ بل الإنسان الكامل لا يفعل إلا بالله، وهذا ذروة التوحيد الأفعالي. قال: "وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، فالله هو الفاعل المطلق، وما سواه مظاهر"(ابن عربي: ٢١٧).

المطلب الرابع: إشكالات التوحيد في ضوء الفيض

١. إلغاء الفاعلية الإلهية المباشرة

نظرية الفيض بصورتها الكلاسيكية تؤدي إلى تصور لله كعلّة أولى فقط، لا كفاعل مباشر، وهذا فيه نوع من الجفاء في التوحيد، وقد يشعر معه القارئ أن الله خلق العالم ثم تخلّى عنه. المتكلمون عارضوا ذلك بشدة، مؤكدين أن الله يفعل بإرادته، وكل حدث بتقديره، استنادًا إلى قوله تعالى:﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [هود: ١٠٧].

٢. تأويل الأسماء والصفات

بسبب الالتزام بالعلية الصارمة، يلجأ الفلاسفة إلى تأويل بعض الأسماء الإلهية، كـ "المريد"، و"المتكلم"، و"الفاعل"، على نحو مجازي، وهذا التأويل يبتعد عن ظواهر النصوص القرآنية والروائية، مما يثير تحفظًا عند أهل الكلام.

٣. الفيض وخلق العالم

عقيدة الفيض تفترض أن العالم صـادر أزليًا، لا في الزمان بل في المرتبة، وهذا قد يتعارض ظاهريًا مع نصـوص الخلق الزماني. بينما يرى المتكلمون أن العالم مخلوق بعد أن لم يكن، لا مجرد صادر بالضرورة، مستدلين بآيات مثل:

﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢].﴿كُنْ فَيَكُونُ﴾ [البقرة: ١١٧].

ومما تقدم يتبيّن أن نظرية الفيض تؤثر بشكل جوهري على تفسير الفلاسفة للتوحيد، وخصـوصًـا في بعديه الصـفاتي والأفعالي. فهي تُبقي على التوحيد الذاتي، لكنها تُضـعف حضـور الفاعلية المباشـرة والإرادة الحرة في صـفات الله وأفعاله. ومن هنا، نشـأ تعارض جوهري بين الفلاسفة من جهة، والعرفاء والمتكلمين من جهة أخرى، في تفسير معنى التوحيد الكامل، مما يستدعي دراسة مقارنة معمقة، وهو ما سيتناوله المبحث القادم.

المبحث الرابع مواقف العرفاء والمتكلمين من نظرية الفيض

المطلب الاول: موقف العرفاء من نظرية الفيض

١. الفيض بوصفه تجلّيًا لا صدورًا علّيًا

يتفق العرفاء مع الفلاسـفة في أن العالم ليس مخلوقًا منفصـلًا عن الله، لكنه مظهر لوجوده، غير أنهم يختلفون جذريًا في طبيعة هذا الظهور. فالعرفاء يرفضـون الصـيغة الفلسفية للفيض بوصـفه صـدورًا ضـروريًا خاضـعًا لقانون العلية، ويستبدلون ذلك بفكرة التجلّي الوجودي الذي يقوم على الإرادة الإلهية والاختيار.

قال ابن عربي (ت: ٦٣٨هـ):

"الوجود كله تجلٍّ إلهي، وكل ما ترى فهو الحق في مظاهره، لا شيء يصدر عنه إلا بإرادته، وما الفيض إلا ظهور مراتب الأسماء والصفات في مرآة الوجود" (الفتوحات المكية:١٣٤).

بهذا التفسير، يربط العرفاء بين الفيض والتوحيد الأفعالي بشكل كامل، ويعدّون كل فعل في الكون مظهرًا من مظاهر القدرة الإلهية.

٢. وحدة الوجود كأساس لفهم الفيض

يرى العرفاء، وخصـوصًـا أتباع المدرسـة ابن عربي، أن الفيض ليس فعلًا خارجًا عن الذات الإلهية، بل هو عين التجلي الذاتي، فلا وجود مستقل للفيض ولا للمفيض عليه. ومن هنا جاءت نظرية وحدة الوجود، التي تفيد أن لا وجود حقيقي إلا لله، وكل ما سواه فهو وجود ظلي أو عرضي أو مظهر.يقول عبد الكريم الجيلي (ت: ٨٣٢هـ):"الفيض هو ظهور الذات في مرآة القابلية، وليس خروجًا لشيء عن الله" (الإنسان الكامل،٢٠٠٤: ٩١).

٣. الأسماء الإلهية والفيض

في الرؤية العرفانية، الفيض هو تفعيل للأسـماء الإلهية في مراتب الوجود. فكل ما في الكون يتجلى باسـم من أسـماء الله، والعرفاء يفسـرون قوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١]بأنه إشـارة إلى إدراك الإنسـان الكامل لحقيقة التجلي الكوني، أي أن الفيض عندهم ليس مجرد علاقة خالق بمخلوق، بل تجلٍّ للأسماء في مراتب الوجود المختلفة.

المطلب الثاني: نقد العرفاء لنظرية الفيض الفلسفية

١. تقييد الألوهية بقانون العلية

من أبرز اعتراضـات العرفاء على الفلاسـفة أن نظرية الفيض الفلسـفية تحدّ من إطلاق الفاعلية الإلهية، لأنها تخضـع الله لقانون "الواحد لا يصـدر عنه إلا واحد"، وتجعله سـببًا علّيًا أشـبه بالقوانين الطبيعية.قال القيصـري في شـرحه لفصـوص الحكم: "لا ينبغي أن نتصـور أن الله كالعلة الطبيعية التي يصـدر عنها المعلول بالضـرورة، فهذا مما يناقض كونه فاعلًا مختارًا" (شـرح القيصـري على فصـوص الحكم،١٩٩٥: ٢١٣).

٢. غياب البعد الروحي في الفيض الفلسفي

يرى العرفاء أن الفيض الفلسفي يفتقر إلى البعد الروحي والإلهي، لأنه تصور عقلي محض. بينما التجلّي، بحسبهم، يحصل في سياق الحب الإلهي والاشتياق الوجودي. والفيض، عندهم، هو نوع من الشهود الذاتي الإلهي لذاته في مرآة المظاهر، كما جاء في الحديث القدسي: "كنت كنزًا مخفيًا فأحببت أن أُعرف، فخلقت الخلق لكي أُعرف".

المطلب الثالث: موقف المتكلمين من نظرية الفيض

١. الرفض الجذري للفيض الفلسفي

يرى المتكلمون أن نظرية الفيض كما صاغها الفلاسفة تنقض أصول التوحيد والعدل الإلهي، لأنها تنفي أن تكون أفعال الله صادرة عن إرادة واختيار. فبحسب هذه النظرية، لا يمكن لله أن "يخلق شيئًا بعد أن لم يكن"، لأن الفيض ضرورة من لوازم ذاته، لا فعلًا إراديًا.

قال الشيخ المفيد (ت: ٤١٣هـ): "الله تعالى يفعل الأشياء بإرادته لا بطباعه، ومن نسب إليه صدورًا طبيعيًا فقد شبّهه بالمخلوق" (تصحيح اعتقادات الإمامية،١٤١٣هـ: ٧٨).

٢. إثبات الفعل الإلهي الاختياري

يعتمد المتكلمون على أدلة عقلية ونقلية لإثبات أن الله فاعل مختار، لا تصدر عنه الأشياء بالضرورة، ومن أبرز أدلتهم:

عقليًا: لو كان الفيض ضروريًا، لكان العالم قديمًا مثله، وهذا ما يناقض مبدأ التوحيد والربوبية.

نقليًا: قوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج: ١٨]

﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢]

٣. موقف المعتزلة والشيعة الإمامية

المعتزلة يرون أن الله عادل حكيم، وكل أفعاله متعلقة بالحكمة والمصلحة، ولا يصدر عنه شيء بالضرورة.

الشيعة الإمامية، وخصوصًا العلامة الحلي (ت: ٧٢٦هـ)، يرفضون الفيض الفلسفي، ويؤكدون أن الله خالق باختياره، ولا شيء يحدث إلا بإرادته.

قال الحلي: "القول بالفيض الضروري يستلزم قدم العالم، وهو باطل، لأن الله خالق لما يشاء، بإرادته ومشيئته" (كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد،١٩٩٠: ٢٣١).

المطلب الرابع: الفيض بين التنزيه والتشبيه

المتكلمون يرون أن نظرية الفيض تُقارب التشـــبيه حين تجعل الله كالعلّة الطبيعية، وتبتعد عن التنزيه المطلوب. بينما العرفاء، رغم قبولهم بفكرة التجلي، يؤكدون على تنزيه الذات عن التشبيه، ويرون أن كل تجلٍ هو مظهر، لا ذات.وهكذا، نجد أن كل من المتكلمين والعرفاء، وإن اختلفوا في البنية التفسيرية، يتفقون على رفض الفيض الفلسفي بصيغته المشائية، ويؤسسون لفهم أكثر مرونة وإرادية في العلاقة بين الله والعالم.**ومما تقدم** يتبين أن نظرية الفيض واجهت انتقادات جوهرية من قِبل العرفاء والمتكلمين، ســـواء من حيث تعارضـــها مع التوحيد الأفعالي، أو من حيث افتقارها إلى الإرادة الإلهية. فالعرفاء أعادوا تفســـير الفيض عبر مفهوم التجلي الوجودي المرتبط بوحدة الوجود، بينما المتكلمون رفضـوا الفيض من أسـاسـه، وأكدوا على الخلق الإرادي المرتبط بالحكمة والعدل. وهذا ما يمهّد للدخول في الدراسـة المقارنة في الفصل القادم.

المبحث الخامس الدراسة المقارنة بين الفلاسفة والعرفاء والمتكلمين في ضوء نظرية الفيض

المطلب الأول: المنطلقات المعرفية لكل مدرسة

١. المنطلق الفلسفي:

ينطلق الفلاســـفة من مبدأ العلية العقلية، إذ يؤمنون بأن كل ممكن لا بد له من علّة، وأن واجب الوجود علّة كل الموجودات الممكنة. ووفق هذا الأصـل، تتولد الموجودات عن الله تعالى عبر نظام صـارم من العلل والمعلولات، بحيث يكون الله العلّة الأولى والعقل الأول هو الصـادر المباشر عنه.قال ابن سينا: "يجب أن يكون عن واجب الوجود صادر أول هو عقل محض، يصدر عنه عقل ثانٍ وهكذا حتى تنتهي المراتب" (الشفاء،١٩٥٢: ٢٩٥).

٢. المنطلق العرفاني:

العرفاء ينطلقون من الكشـــف والشـــهود الوجودي، لا من العقل المجرد. فهم يرون الوجود تجليًا إلهيًا واحدًا متعدد المراتب. والفهم الحقيقي للعلاقة بين الله والعالم لا يتأتى من البرهان العقلي وحده، بل من الذوق والكشـف القلبي.قال ابن عربي: "الوجود كله ظهور لحقائق الأسـماء الإلهية في مظاهر الإمكان" (الفتوحات المكية: ١١٢).

٣. المنطلق الكلامي

المتكلمون ينطلقون من نصوص الوحي والعقل الخادم لها، ويركزون على صفات الله وأفعاله في ضوء التنزيه، مع الحفاظ على أفعاله كأفعال اختيارية. ويرفضون كل تفسير يؤدي إلى قدم العالم أو ينسب الضرورة إلى فعل الله.قال الشيخ الطوسي (ت: ٤٦٠هـ): "لا يصح أن يقال إن الله علّة تامة لعالم قديم، بل هو خالق مختار يفعل ما يشاء، متى شاء" (الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد،١٩٩٨: ١٤١).

المطلب الثاني: طبيعة الفيض ومفهوم التوحيد

١. الفلاسفة: الفيض كصدور علّي

التوحيد عندهم يعني أن الله لا شريك له في ذاته وعلّيته.لكنهم يفرقون بين الذات والفعل، فيجعلون الفعل ضرورة عقلية تقتضيها طبيعة واجب الوجود، لا إرادة حرّة. الله لا يخلق "من عدم" بل يُفيض الموجودات بحسب نظام علّي.هذا يؤدي إلى ما يشبه التعطيل الصفاتي للفعل.

٢. العرفاء: الفيض كتجلٍّ إرادي

التوحيد عندهم يتحقق في شهود الوحدة في الكثرة، حيث يرى العارف أن لا فاعل في الوجود إلا الله.الفيض ليس ضرورة عقلية، بل هو تجلٍّ ذاتي اختياري، يقوم على الحب والاشتياق الإلهي.لا تفصل العرفانية بين الأسماء الإلهية والفيض؛ فكل شيء في الكون يتجلى باسم من الأسماء.قال القيصري: "الفيض عند أهل الكشف هو مرآة الأسماء الإلهية في عالم الإمكان" (شرح فصوص الحكم،١٩٩٥: ٢٠٨).

٣. المتكلمون: رفض الفيض واستبداله بالخلق

التوحيد عندهم يقوم على إثبات الفاعل المختار. الفيض مرفوض، لأنه يؤدي إلى قدم العالم أو الضرورة.الله يفعل بالأمر والخلق، كما جاء في القرآن: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [الأعراف:٥٤].قال العلامة الحلي: "ما يصدر عن الله لا يكون بالطبع أو العلة، بل بالقدرة والإرادة والمشيئة" (نهج الحق وكشف الصدق،١٩٨٤: ١٨٩).

المطلب الثالث: النظرة إلى العلاقة بين الله والعالم

عند الفلاسفة: العلاقة بين الله والعالم علّيّة سببية، تبدأ بالعقل الأول وتنتهي بعالم المادة. الله ليس فاعلًا مباشرًا للحوادث الجزئية.

هذه النظرة أدّت إلى انتقادات شديدة من المتكلمين بسبب غياب الرعاية الإلهية المباشرة.عند العرفاء: العلاقة بين الله والعالم هي علاقة تجلٍّ وشهود. لا وجود مستقل إلا لله، وما سواه مظهره، حتى الأفعال الجزئية هي أفعاله.قال ابن عربي: "إن الحق يظهر في خلقه، ويفعل أفعاله بهم، فلا فاعل في الوجود إلا هو" (الفتوحات المكية: ١٩٩).عند المتكلمين: الله خالق مباشر لكل شيء، من الذرة إلى المجرة. لا واسطة حقيقية بين الله والخلق. كل فعل من الأفعال يرتبط بإرادة إلهية محدثة.

المطلب الرابع: التوحيد الأفعالي والنقطة الخلافية

الفلاسفة: التوحيد الأفعالي عندهم يتمثل في أن الله العلة الأولى الوحيدة. لكنهم لا يرون أن الله يتدخل تفصيلًا، بل يُوجد العالم بنظام سببي. هذه الرؤية تُسقط الإرادة الإلهية التفصيلية.العرفاء: يرون التوحيد الأفعالي أتمّ ما يكون حين يُنسب كل شيء لله. حتى "أنا أكل، أنا أتحرك" عندهم هي بالله، لا بالعبد. الإنسان الكامل هو مظهر لفعل الله المطلق.المتكلمون: يرون أن كل فعل يحصل بإرادة الله. يثبتون التوحيد الأفعالي، لكن بدون وحدة وجود. يميزون بين الخلق والمخلوق، خلافًا للعرفاء.

المطلب الخامس: آثار المواقف المختلفة على العقيدة والعمل

الفلاسفة: رؤية عقلانية كونية شاملة. لكنها تضعف البُعد الشخصي للعلاقة مع الله. وقد تؤدي إلى تصور "الله المعزول"، كما يقول النقاد.

العرفاء: رؤية روحية ذوقية توصل إلى مقام "الفناء في الله". تُقوّي العلاقة الحميمية بالله. لكنها تحتاج إلى ضبط من النصوص.

المتكلمون: رؤية قائمة على النقل والعقل المؤيد له. تحافظ على التنزيه الكامل لله مع إثبات الفاعلية المباشرة. لكنها قد تفتقر للبعد الشهودي في المعرفة.بعد هذه الدراسة التحليلية المقارنة، تبيّن أن نظرية الفيض لعبت دورًا مركزيًا في بناء التصوّرات الوجودية عن التوحيد لدى كل من الفلاسفة والعرفاء، بينما رفضها جمهور المتكلمين رفضًا صريحًا لما رأوه من آثارها السلبية على مفهوم الإرادة الإلهية وفاعلية الله في عالم الإمكان. وقد أبرز البحث الفوارق الدقيقة والعميقة بين الرؤى الثلاثة من خلال تتبّع جذور المفهوم وتطوّره الفلسفي والعرفاني والكلامي، حيث توصّلنا إلى جملة من النتائج:إن الفلاسفة يرون الفيض تجليًا عقليًا وضروريًا، ينبثق من واجب الوجود دون اختيار، من خلال تسلسل متراتب يشمل العقول والمجردات إلى أن يصل إلى العالم المادي. وهذا التصوّر قائم على مبدأ العلية، لا على الإرادة.أما العرفاء، فقد تجاوزوا التصوّر العقلي للفيض، مؤسسين لمفهومه كـ"تجلٍّ ذاتي إرادي" لله، يصدر عن الحضرة الأحدية ويمرّ عبر الحقيقة المحمدية، في حركة دائرية تبدأ من الله وتنتهي إليه، وهو ما يسمونه أحيانًا بـ"الفيض الأقدس والفيض المقدس".في المقابل، يرى المتكلمون أن القول بالفيض

المترتّب الضروري ينفي صفات الفعل عن الله ويجعل خلقه مقصورًا على سنن علّية، في مقابل تصورهم لله كفاعل مختار بإرادة أزلية تحدث في الزمن دون أن يلزم منها التغيّر في ذاته.إن للتوحيد صيغًا متعدّدة في ضوء هذه التصوّرات: فالتوحيد الفلسفي عقلاني برهاني، والتوحيد العرفاني شهودي ذوقي، والتوحيد الكلامي نظري جدلي، وكلٌ منها يتأسس على رؤية مختلفة لمبدأ الفيض، بل ويتجلّى فيه.

كشفت الدراسة أن الربط بين الفيض والتوحيد لا يقتصر على القضايا النظرية، بل ينعكس أيضًا في البعد السلوكي للعارف، وفي المسائل العقدية الجوهرية كإثبات الصفات، وتفسير الخلق، وإثبات الواسطة في الفيض، وتحديد دور الإنسان الكامل.

المبحث السادس دراسة مقارنة في ضوء التوحيد الذاتي والصفاتي والفعلي وأثر نظرية الفيض

تمهيد:

يُعدّ التوحيد بأقسامه الثلاثة (الذاتي، الصفاتي، الأفعالي) حجر الأساس في العقيدة الإسلامية، وقد تناولته المدارس الفلسفية والعرفانية بأدواتها المعرفية المختلفة. ونظرًا لارتباط مفهوم الفيض بمبدأ الصدور والعلّية، فإن أثره في تشكيل مفاهيم التوحيد لدى كل من الفلاسفة والعرفاء يعدّ من أبرز مواضع المقارنة.

المطلب الأول: التوحيد الذاتي وأثر الفيض في فهمه

أولا : في الفلسفة:

يؤكّد الفلاسفة المسلمون، وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا وملا صدرا، أن الله هو واجب الوجود بذاته، وأن ذاته لا تركيب فيها. أما من حيث الفيض، فاعتبروا أن صُدور الموجودات عن الله يكون لا بإرادة حادثة، بل وفق مبدأ العلية الذاتية، بحيث لا يمكن لواجِب الوجود إلّا أن يفيض، كما لا يمكن للشمس إلّا أن تضيء. هذا الفهم يقودهم إلى تأكيد التوحيد الذاتي المحض: الله واحد من حيث الوجود لا من حيث العدد، لأن العدد يستلزم الكثرة.ابن سينا يقول: "الواجب الوجود لا يصح أن يكون له ثاني، لأن الثاني إما أن يكون مثله أو مخالفًا له، وعلى التقديرين يلزم تركب في واجب الوجود" (ابن سينا،١٩٥٢: ١٤١).

ثانيا : في العرفان:

يرى العرفاء أن التوحيد الذاتي هو التوحيد الحق، حيث لا يُرى في الوجود غير الله. لكن تأثير الفيض عندهم لا يُفهم علويًا من العلّة إلى المعلول فقط، بل يُفهم أن جميع المراتب ما هي إلا تجلٍ للذات الإلهية الواحدة، وبهذا يُصبح التوحيد الذاتي عندهم ليس نفي الشريك فقط، بل نفي كل موجود غير الله من حيث الحقيقة.يقول ابن عربي: "ما في الوجود إلا الله وتجليه في صور أعيان الممكنات" (ابن عربي،١٩٧٢: ٣٠٣).

المطلب الثاني: التوحيد الصفاتي في ضوء الفيض

أولا : الفلاسفة:

يؤكدون على أن صفات الله عين ذاته لا زائدة عليها، وعليه فإن الفيض لا يصدر من صفة منفصلة بل من ذاته، لأن كل ما يصدر من الله يصدر عن ذاته المتعالية. الصفات من حيث هي، كالعلم والقدرة، ليست مغايرة للذات، وهذا يؤكّد التوحيد الصفاتي من زاوية فلسفية.

الفارابي: "صفاته عين ذاته، وما يصدر عنه لا يصدر عن إرادة محدثة، بل عن كمال ذاته" (الفارابي،١٩٩٣: ١٠٢).

ثانيا : العرفاء:

العرفاء يتعاملون مع الصفات على أنها مظاهر للأسماء الإلهية، وكل اسم من الأسماء هو تجلٍ للذات. وبالتالي، فإن الفيض هو في حقيقته ظهور الأسماء والصفات في المراتب الوجودية. ومن هنا فإنهم لا يفصلون بين التوحيد الصفاتي والذاتي، بل يعتبرون الصفات مرآة تعكس الذات الواحدة.الإمام الخميني يقول: "الفيض هو ظهور الذات في مرآة الصفات، ثم في مرآة الأفعال، ولا تغاير بين هذه المراتب في الأصل" (الخميني،٢٠٠٠: ٥٤).

المطلب الثالث: التوحيد الأفعالي في ظل الفيض

أولا : الفلاسفة:

يرون أن كل فعل في العالم له علّة، والله هو العلّة الأولى. أما الفيض فهو الطريق الذي يصدر به الفعل الإلهي دون أن يحدث فيه تغير، لأنه لا يتغير ولا تتجدد فيه الإرادة. ومن هنا فإن أفعال الله ماضية وفق قانون العلّية.

ملا صدرا: "أفعال الله تجليات لذاته من خلال تسلسل الفيض عبر العقول والمجردات" (ملا صدرا،٢٠٠٢: ١١٢).

ثانيا : العرفاء :

يُرجعون الأفعال كلها إلى الله، ولكن لا من باب العلّية بل من باب التجلّي. فلا فعل لغيره حقيقةً، بل الأفعال جميعها مظاهر أفعاله. والفيوضات هي مراتب هذا الظهور .ابن عربي: "ما في الوجود من فعل إلا وهو فعل الله، إذ لا فاعل سواه في الوجود" (ابن عربي،١٩٨٠: ٧٥).يتّضح من خلال هذا المبحث أن نظرية الفيض لا تُعدّ مجرد مبحث في ميتافيزيقا الخلق والصدور، بل تؤثر بعمق في البنية المفهومية للتوحيد بمستوياته الثلاثة: الذاتي، الصفاتي، والأفعالي.في مستوى التوحيد الذاتي، نجد أن الفلاسفة، من خلال تبنيهم لنظرية الفيض كعلّية ضرورية لا إرادية، حافظوا على تنزيه الذات الإلهية عن التركيب والتعدد، مؤكدين وحدتها المطلقة. أما العرفاء، فقد تجاوزوا هذا الفهم التنزيهي إلى مقام شهودي، يرون فيه أن الوجود بأسره ليس سوى مرآة لظهور الذات، فلا ثنائية بين الخالق والمخلوق على مستوى الحقيقة، بل الكثرة ظلّ للواحد.أما في التوحيد الصفاتي، فقد تجلى أثر الفيض في تسوية العلاقة بين الذات والصفات. ففي الرؤية الفلسفية تُعاد الصفات إلى الذات باعتبارها عينها لا زائدة عليها، تماشيًا مع قاعدة التوحيد التنزيهي العقلي. في حين أن العرفاء نظروا إلى الصفات على أنها وجوه الأسماء، وهي بدورها تجلّيات الذات في مراتبها، ما يجعل الصفات مرآة الذات من جهة، ومصدرًا للفيض الوجودي من جهة أخرى.وفي التوحيد الأفعالي، يظهر الفارق الأكثر وضوحًا: فالفلاسفة يربطون الأفعال بالعلل والوسطاء (العقول والنفوس)، ما يجعل الفيض سلسلة متراتبة من العلل، لا تنزل إلى العالم السفلي إلا عبر وسائط. أما العرفاء، فيردّون كل فعل إلى الله مباشرة، إذ لا فاعل بالحقيقة إلا هو، والأفعال كلها تجلّيات ذاته في مرتبة الفعل، مما يجعل الفيض عندهم أقرب إلى التوحيد الذوقي المباشر، لا التحليل السببي أو العقلي.إن هذا التباين في المقاربات ينبع من اختلاف جذري في طبيعة العلاقة بين الله والعالم:الفيلسوف يرى العالم صادرًا عن الله بالعلّية.والعارف يراه ظاهرًا بالله بالتجلّي.وهذا الفارق هو الذي يُعيد تعريف التوحيد في ضوء نظرية الفيض لدى المدرستين، ويؤسّس لفهمين متوازيين:توحيد عقلي تعقّلي فلسفي.توحيد شهودي ذوقي عرفاني.

المبحث السابع أثر الفيض على وحدة الوجود والشهود: التوحيد العرفاني والفلسفي

تمهيد:

نظرية الفيض تُعدّ المهاد الفلسفي والعرفاني لفهم الوجود والتوحيد في الفكر الإسلامي. أما مفهوم "وحدة الوجود" فهو تتويج لهذا الفهم، خصوصًا عند العرفاء. بينما يرى الفلاسفة أنها نظرية ميتافيزيقية لها حدّها الذي لا يتجاوزه.

المطلب الأول: الفيض ووحدة الوجود عند العرفاء

يرى العرفاء أن الفيض هو الوجه الظهوري للوجود الحقّ، وبالتالي فإن كل موجود هو تجلٍّ لله، وما سواه باطل، أو ظِلٌّ لوجوده. وهذا هو أساس وحدة الوجود، أي أن الوجود واحد حقيقي، وهو الله، وما سواه مظاهره وتجلياته.السهروردي يقول: "الأنوار كلها من نور الأنوار، وكلها فَيضٌ من الوجود المطلق" (السهروردي،١٩٨١: ٢١١).ابن عربي يؤكد: "الوجود واحد، والكثرة في المظاهر لا في الحقيقة" (ابن عربي: ٨٥).أثر الفيض هنا هو في إزالة الحواجز بين الله والعالم، فالعالم ليس منفصلًا عنه، بل هو الظهور الكثيف له.

المطلب الثاني: الفيض ووحدة الشهود

وحدة الشهود هي مقام العارف الذي لا يرى في الوجود إلا الله، لا أنه يعتقد فقط أن لا وجود حقيقي إلا لله. وهذا المقام أعلى من وحدة الوجود من حيث التجربة.الإمام الخميني: "العارف يرى الله في كل شيء، بل يرى الأشياء عدمًا في جنب الله" (الخميني،١٩٩٨: ٦٧).الفيض عندهم هو ما يُمكّن من هذا "الشهود"، لأنه طريق التجلي والتعين.

المطلب الثالث: الفيض ووحدة الوجود عند الفلاسفة

يرى الفلاسفة مثل ابن سينا وملا صدرا أن الوجود له مراتب، والله هو أعلى مرتبة. أما الموجودات فهي مُمكنة تستمد وجودها من الواجب. الفيض هنا هو طريق الصدور، لكنه لا يعني أن الممكن هو نفس الواجب، بل يظل مباينًا له.ابن سينا: "ما سوى الله مُمكن بالذات، مستفيض من الواجب الوجود" (ابن سينا،١٩٨٥: ٢٣٥).ملا صدرا يقرّ بوحدة الوجود ولكن ضمن المراتب الطولية، حيث الفيض لا يُفني الفوارق بين المراتب (ملا صدرا: ٥٥).

المطلب الرابع: مقارنة موجزة

عند العرفاء: الفيض = تجلّي الذات = وحدة وجود حقيقية = لا وجود إلا لله.

عند الفلاسفة: الفيض = صدور الكثرات عن الواحد = وجود بطبقات = واجب وممكن.

ومما تقدم يتبيّن أن نظرية الفيض شكّلت في الفهم الإسلامي للوجود، الأرضية المعرفية التي بُنيت عليها مواقف العرفاء والفلاسفة من مفهوم وحدة الوجود ومرتبها الأعلى، وحدة الشـــهود. وقد ظهر من خلال هذا الفصـــل أن العلاقة بين الفيض وهذه المفاهيم تتجاوز الجانب الميتافيزيقي إلى البعد الروحي والتوحيدي العميق.

أولًا: العرفاء فهموا الفيض بوصفه تجلّيًا ذاتيًا للحق في مراتب الوجود، لا باعتباره مجرد صدور. وهذا التجلّي يعني أن الكثرة لا تتمتع بوجود مستقل، بل هي صور للواحد، ومظاهر له. وعليه، فإن وحدة الوجود عندهم ليست افتراضًا فلسفيًا بل شهودًا روحيًا، يُبنى على أن "ما رأيت شيئًا إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه". إن الفيض هنا ليس فقط أداة تفسيرية بل معراج توحيدي.

ثانيًا: الفلاســفة تعاملوا مع الفيض كمبدأ يفسّــر الصــدور التدريجي للوجود عن واجب الوجود، مع محافظتهم على المباينة بين الله والعالم. وعلى الرغم من أن ملا صــدرا أقرّ بوحدة الوجود من خلال نظريته في تشـكيك الوجود، إلا أنه بقي ضــمن حدود المنهج الفلسـفي الذي يقرّ بمراتب بين الممكن والواجب.

ثالثًا: وحدة الشـهود، التي تُعدّ ذروة التجربة العرفانية، لا يمكن أن تُفهم إلا من خلال الارتباط المباشـر بالتجلّي الوجودي المسـتمر، حيث لا وجود في عين الشهود سوى الحق. ومن هنا فإن نظرية الفيض عند العرفاء تُصبح بنية ذوقية تُفضي إلى الفناء في الله، وليس مجرد منظومة تفسيرية عقلية كما هو الحال عند الفلاسفة.إن مقارنة المفهومين تُظهر الفارق الجوهري بين المدرستين:

الفيلسوف يفسّر العالم.

العارف يفنى عن العالم.

وهذا الفارق يجعل من التوحيد عند العرفاء مقامًا شـهوديًا يُنتج عنه فهم لوحدة الوجود بوصـفه الحقيقة الوحيدة، بينما عند الفلاسـفة هو نظرية وجودية تُفهم عبر تسلسل الفيض ومراتبه دون أن تنفي المغايرة بين الخالق والمخلوق.وبذلك، يظهر بجلاء أن نظرية الفيض ليست فقط جسرًا لتفسير الخلق، بل هي أداة كاشفة عن طبيعة التوحيد ذاته:توحيد وجودي فلسفي قائم على مراتب الصدور.وتوحيد عرفاني شهودي قائم على تجلي الذات.

الخاتمة

بعد دراســة تفصــيلية لجذور نظرية الفيض في الفكر الإســلامي، وتحليل علاقتها بمفهوم التوحيد في المدارس الثلاث: الفلســفية، العرفانية، والكلامية؛ يمكننا تلخيص النتائج في النقاط الآتية:إن نظرية الفيض ليســت غريبة عن البيئة الإســلامية كما يدعي بعض المعاصــرين، بل تشكّلت وتطورت ضمن نسق إسلامي داخلي، استثمر فيه الفلاسفة التراث الأفلاطوني الجديد، لكنهم أسلموه في بنيته ومقاصده، كما يظهر في أعمال ابن سينا وذروتها عند ملا صدرا، الذي وحّد الفيض مع مفهوم التجلي واعتبره تعبيرًا عن الحب الذاتي الإلهي للذات.

قدّم الفلاسـفة فهمًا خاصًـا للتوحيد من خلال نظرية الفيض، يقوم على مبدأ وحدة الصـدور وتعدد المراتب، ما أنتج تصـورًا لله بوصـفه العلة الأولى، التي تفيض عنها الموجودات بترتيب عقلي وضــروري. وهذا وإن ضــمن توحيدًا في المبدأ، إلا أنه يعرّض الذات الإلهية للإخضــاع لنظام العلية.أما العرفاء، فقد طوّروا مفهوم الفيض من خلال الرؤية الشــهودية والتجلياتية، فأصــبح الفيض عندهم تعبيرًا عن التجلّي الإلهي الذاتي والفعلي، فيكون الله ظاهرًا في كل شــيء دون أن يكون هو الأشــياء، ويكون التوحيد عندهم توحيد الشــهود والوجود، وليس توحيد الصــدور.رفض المتكلمون من الفريقين، الشــيعي والأشــعري، نظرية الفيض بمعناها الفلسـفي والعرفاني، لما رأوا فيه من خطر على مفهوم الفاعل المختار، والعدل الإلهي، والإرادة الحرة لله تعالى. وقد خاضوا في التوحيد من زاوية الوحدانية الذاتية ونفي التشبيه وإثبات الصفات من دون تشـبيه ولا تعطيل.يتّضـح من المقارنة أن مفهوم الفيض عند الفلاسـفة هو تفسـير ميتافيزيقي عقلاني لخلق العالم، بينما هو عند العرفاء مقام شـهودي وتجلي حضـوري للحق، أما عند المتكلمين فليس له موقع معتبر في تفسـير الخلق والتوحيد، لعدم انسـجامه مع مبانيهم العقدية حول الفعل الإلهي والإرادة.

التوصيات

بناءً على ما تقدم، يمكن اقتراح عدد من التوصيات العلمية:

دعوة الباحثين في العقائد والفكر الإسـلامي إلى إعادة قراءة نظرية الفيض في ضـوء مقاصـدها لا ألفاظها، وفهم تباينها في ضـوء السـياقات المعرفية المختلفة (برهانية، شهودية، جدلية).

إجراء دراسات معمقة حول التوحيد في مقام الأفعال، وتقاطعها مع نظرية الفيض عند العرفاء، خاصة في ضوء مفاهيم الولاية والإنسان الكامل.تعزيز الدراسات المقارنة بين الفلاسفة والعرفاء، إذ إن الجمع بين العقل والشهود يمكن أن يغني الفهم الإسلامي للتوحيد ويُجنّبه الوقوع في التشبيه أو التعطيل.ضرورة الحذر من إسقاط المفاهيم الفلسفية المحضة على العقائد دون نقد أو تمحيص، خصوصًا فيما يخص العلية الصارمة وصدور المعلول عن العلة، لما قد يسببه من تقييد للقدرة الإلهية.فتح باب التحقيق في التراث الكلامي الشيعي المعاصر، مثل ما طرحه السيد الخوئي أو السيد الطباطبائي أو الإمام الخميني في شرحهم للفيض أو في نقده، لتأسيس قراءة جديدة تُزاوج بين العقل والوحي والكشف.

قائمة المصادر والمراجع المفصلة

- **القرآن الكريم**

اولاً: المصادر باللغة العربية

- الأشعري، أبو الحسن (١٩٨٠)، مقالات الإسلاميين، تحقيق: هيلموت ريتر، دار فرانز شتاينر، فيسبادن.
- الآملي، السيد حيدر (٢٠٠٣) نص النصوص، تحقيق: أحمد فودة، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط٢.
- الإيجي، عضد الدين (١٩٩٧)، المواقف في علم الكلام، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، ط١.
- باقري شريف، عبد الرزاق (١٩٩٨)، تجلي خدا در عرفان اسلامي، مركز نشر دانشگاهي، طهران.
- الجرجاني، الشريف، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- الجيلي، عبد الكريم (٢٠٠٢)، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق: يوسف زيدان، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة،
- الخميني، روح الله (٢٠٠٦)، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ترجمة: حسن مصطفوي، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني،
- الرازي، فخر الدين (٢٠٠٤)، المحصل في علم الكلام، تحقيق: حسين العتابي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.
- ابن رشد (١٩٥٠)، تلخيص كتاب النفس، تحقيق: أحمد فؤاد الأهواني، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط١.
- ابن سينا (٢٠٠٦)، الشفاء (الإلهيات)، تحقيق: إبراهيم مدكور ومجموعة من الباحثين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط١.
- ابن سينا (١٩٨٥)، النجاة، تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، مطبعة جامعة طهران، ط٣.
- السهروردي، شهاب الدين (١٩٩٣)، حكمة الإشراق، تحقيق: هنري كوربان، ترجمة: صادق لاريجاني، دار العلوم الإسلامية، طهران، ط١.
- صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا) (١٩٨١)، الأسفار الأربعة، تحقيق: محمد رضا المظفر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢.
- صدر الدين الشيرازي (١٩٩٨)، شرح أصول الكافي، تحقيق: محمد جواد المشكيني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٢.
- ابن عربي (٢٠٠١)، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، دار صادر، بيروت، دون طبعة.
- ابن عربي (١٩٤٦)، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، القاهرة، ط٢.
- الطوسي، نصير الدين (١٩٨٦)، تجريد الاعتقاد، تحقيق: عبد الله نعمة، دار الأضواء، بيروت، ط١.
- الطباطبائي، محمد حسين (٢٠٠٠)، نهاية الحكمة، نشر أنصاريان، قم، ط٣.
- الفارابي (١٩٩١)، الآراء المدنية، تحقيق: علي بوملحم، دار المشرق، بيروت، ط١.
- القشيري، عبد الكريم (١٩٨٤)، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، ط٢.
- الكليني، محمد بن يعقوب (١٩٨٨)، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط٤.
- مجلسي، محمد باقر (١٩٨٣)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط٢.
- الميرداماد (١٩٦٩)، قبسات، تحقيق: مهدي محقق، منشورات جامعة طهران، ط١.
- النراقي، ملا أحمد (١٩٩٦)، جامع السعادات، تحقيق: محمد مهدي النراقي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط٣.

- نصر، سيد حسين (٢٠٠٤) ثلاث مدارس في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: أحمد الحسيني، دار المعارف الحكمية، بيروت، ط١.

ثانياً: المصادر باللغة الانكليزية

- Al-Ash'ari, Abu al-Hasan (1980), Articles of the Islamists, edited by Helmut Ritter, Franz Steiner Publishing House, Wiesbaden.
- Al-Amili, Sayyid Haidar (2003), The Text of Texts, edited by Ahmed Fouda, Dar al-Mahjah al-Bayda, Beirut, 2nd ed.
- Al-Iji, Izz al-Din (1997), Positions in Theology, edited by Abdul Rahman Amira, Dar al-Jeel, Beirut, 1st ed.
- Bagheri Sharif, Abdul Razzaq (1998), The Manifestation of God in Islamic Mysticism, Daneshgah Publishing Center, Tehran.
- Al-Jurjani, al-Sharif, Explanation of Positions, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, undated.
- Al-Jili, Abdul Karim (2002), The Perfect Man in Knowing the End Times and the Firsts, edited by Youssef Zidan, General Authority for Cultural Palaces, Cairo, 1st ed.
- Khomeini, Ruhollah (2006), The Lamp of Guidance to the Caliphate and Guardianship, translated by Hassan Mostafavi, Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works, 2nd ed.
- Razi, Fakhr al-Din (2004), The Compendium on Theology, edited by Hussein al-Attabi, Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Beirut, 1st ed.
- Ibn Rushd (1950), Summary of the Book of the Soul, edited by Ahmed Fouad al-Ahwani, Press of the Committee for Authorship, Translation, and Publication, Cairo, 1st ed.
- Ibn Sina (2006), Al-Shifa (Theology), edited by Ibrahim Madkour and a group of researchers, Egyptian General Book Organization, Cairo, 1st ed.
- Ibn Sina (1985), Al-Najat, edited by Muhammad Taqi Danish Pazhuh, Tehran University Press, 3rd ed.
- Suhrawardi, Shihab al-Din (1993), The Wisdom of Illumination, edited by Henri Corbin, translated by Sadegh Larijani, Dar al-Ulum al-Islamiyyah, Tehran, 1st ed.
- Sadr al-Din al-Shirazi (Mulla Sadra) (1981), The Four Journeys, edited by Muhammad Rida al-Muzaffar, Dar Ihya al-Turath al-Arabi, Beirut, 2nd ed.
- Sadr al-Din al-Shirazi (1998), Sharh Usul al-Kafi, edited by Muhammad Jawad al-Mashkini, Islamic Publishing Foundation, Qom, 2nd ed.
- Ibn Arabi (2001), Al-Futuhat al-Makkiyya, edited by Othman Yahya, Dar Sadir, Beirut, no edition.
- Ibn Arabi (1946), Fusus al-Hikam, edited by Abu al-Ala Afifi, Dar al-Kitab al-Arabi, Cairo, 2nd ed.
- Tusi, Nasir al-Din (1986), Tajreed al-I'tiqad, edited by Abdullah Ni'mah, Dar al-Adwa', Beirut, 1st ed.
- Tabataba'i, Muhammad Husayn (2000), Nihayat al-Hikmah, Ansariyan Publishing, Qom, 3rd ed.
- al-Farabi (1991), Al-Ar'a al-Madaniyya, edited by Ali Boulamhlam, Dar al-Mashreq, Beirut, 1st ed.

- Al-Qushayri, Abdul Karim (1984), Al-Risalah Al-Qushayriyyah, edited by Abdul Halim Mahmoud, Dar Al-Maaref, Cairo, 2nd ed.
- Al-Kulayni, Muhammad ibn Ya'qub (1988), Al-Kafi, edited by Ali Akbar Al-Ghafari, Dar Al-Kutub Al-Islamiyyah, Tehran, 4th ed.
- Majlisi, Muhammad Baqir (1983), Bihar Al-Anwar, Al-Wafa Foundation, Beirut, 2nd ed.
- Mir Damad (1969), Qabasat, edited by Mahdi Muhaqqiq, Tehran University Publications, 1st ed.
- Al-Naraqi, Mulla Ahmad (1996), Jami' Al-Sa'adat, edited by Muhammad Mahdi Al-Naraqi, Islamic Publishing Foundation, Qom, 3rd ed.
- Nasr, Sayyid Husayn (2004), Three Schools of Islamic Philosophy, translated by Ahmad Al-Husayni, Dar Al-Maaref Al-Hikmiyyah, Beirut, 1st ed.