ISSN: 1812-0512 (Print) 2790-346X (online)

Wasit Journal for Human Sciences

Available online at: https://wjfh.uowasit.edu.iq

OPEN ACCESS

Original article

A Critical Analysis of the Various Interpretations of the Theory of "Unity of Existence" in Islamic Mysticism: From the Perspective of ibn Arabi, Mulla Sadra, and Allama Tabatabai

Sadiq Hassan Sadiq

Technical Engineering College, Major in Islamic Sciences / Kalam (Theology), Imam Jaafar al-Sadiq University

***Correspondence author*:** shyabir@uowasit.edu.iq

Received:13 **October** 2025
Accepted: 25 **November** 2025
Published: 01 **February** 2026

***DOI*:** https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss1.1405

1812-0512 /© 2026 The Author(s). Published by Wasit Journal for Humanities Sciences, Wasit University. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

***Cite*:**

Sadiq, S. H. . (2026). A Critical Analysis of the Various Interpretations of the Theory of "Unity of Existence" in Islamic Mysticism: From the Perspective of Ibn Arabi, Mulla Sadra, and Allama Tabatabai. Wasit Journal for Human Sciences, 22(1). https://doi.org/10.31185/wjfh.Vol22.Iss1.1405

ABSTRACT

The doctrine of Unity of Existence (wahdat al-wujud) posits that God is the ultimate reality, while the existence of creatures is merely incidental, representing manifestations of the Divine. This perspective is prevalent among certain Sufi mystics and contemporary philosophers. It asserts that the distinction between God and creatures allows the term "existence" to be used only in a shared sense, as it applies where entities are clearly distinguished. Essential existence is uniquely attributed to God and does not depend on anything else, even though all other existences derive from God's reality. Ibn Arabi, a key proponent of this doctrine, claims that everything is a manifestation of God, suggesting individuals can deepen their understanding of the Divine through personal mystical experiences. Mulla Sadra contributes a philosophical angle with the idea of "substantial motion," while Allama Tabatabai critiques some conventional interpretations, stressing the importance of differentiating between the Creator and the created for conceptual clarity.

Keywords: Wahdat al-Wujud (Unity of Being), Islamic Mysticism ('Irfān Islāmī), Ibn Arabi, Mulla Sadra, and Allama Tabataba'i.

التحليل النقدي المقارن لتفسيرات نظرية وحدة الوجود في العرفان الإسلامي بين ابن عربي و الملا صدرا، والعلامة الطباطبائي

صادق حسن صادق
الكلية التقنية الهندسية، اختصاص العلوم الإسلامية/علم الكلام
جامعة الامام جعفر الصادق (ع)، العراق

المُستخلص

مذهب وحدة الوجود يجسد فكرة أن الله هو الوجود بالذات، بينما وجود المخلوقات يعدّ وجودًا عرضيًا، أي تجليات لله تعالى. يُعد هذا المذهب شائعًا بين بعض الصوفية والفلاسفة المحدثين، حيث يُشير إلى أن التغاير بين الله والمخلوقات يستلزم استخدام اسم الوجود بالاشتراك. الوجود الذاتي يعبر عن وجود الله بمعزل عن غيره، بالرغم من أن غير الله قائم بوجوده. ابن عربي، كأحد أبرز المدافعين عن هذه الفكرة، يعتبر أن كل شيء هو تجلٍّ إلهي، مما يتيح للإنسان التصاعد نحو معرفة الله عبر تجربته الشخصية. ملا صدرا يُضيف بُعدًا فلسفيًا بمفهوم الحركة الجوهرية، بينما العلامة الطباطبائي يُعارض بعض الآراء التقليدية، مُؤكدًا على أهمية التفريق بين الخالق والمخلوق لتحقيق توازن المفاهيم.

الكلمات المفتاحية: وحدة الوجود، العرفان الإسلامي، ابن عربي، ملا صدرا، والعلامة الطباطبائي

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أفضل خلقه سيدنا محمد نبراس الوجود ونور الهداية وعنوان السؤدد والكرامة والبيان، وعلى آله واصحابه اجمعين وبعد:

يتناول النص مفهوم "وحدة الوجود" الذي يذهب إلى أن الله هو الوجود بالذات، بينما وجود المخلوقات هو عرضي ومظهر من مظاهر الله. يوضح أن التغاير بين الله والمخلوقات يمنع من إطلاق اسم الوجود إلا بالاشتراك، ويؤكد أن الوجود يعدّ محمولًا ذاتيًا على كل موجود، سواء كان بالذات أو بالعرض.

تستعرض الفكرة أن المعرفة الحسية تعدّ بداية، لكنها ليست كافية لفهم المعاني المجردة، يتطلب العقل إدراك هذه المعاني دون الاعتماد المباشر على الحواس، حيث تتدرج المعاني المجردة حتى تصل إلى معنى الوجود الخالص، وهذا يجعل البحث في موضوع الوجود وتعريفاته ذا أهمية كبيرة، مستعرضًا آراء الفلاسفة والصوفية حول هذه المسألة.

اولا: مشكلة الدراسة

1. وجود تباين كبير في تفسيرات ابن عربي وملا صدرا والعلامة الطباطبائي لوحدة الوجود، مما يؤدي إلى صعوبة في تحديد مفهوم موحد يمكن الاعتماد عليه في الفكر الإسلامي.
2. كيف تؤثر الاختلافات في فهم وحدة الوجود على الممارسات الروحية والأخلاقية لدى الأفراد، مما يثير تساؤلات حول تأثير هذه الفلسفات على التجربة الروحية.
3. صعوبة تجريد معنى الوجود من قيود المخلوقات، مما يؤدي إلى غموض في فهم العلاقة بين الوجود الإلهي والوجود المخلوق، ويستدعي مراجعة دقيقة للمفاهيم الفلسفية المرتبطة.

ثانيا: أهمية الدراسة

1. يساهم البحث في توضيح المفاهيم الفلسفية المعقدة المتعلقة بوحدة الوجود، مما يساعد على تطوير فهم أعمق للعلاقة بين الله والمخلوقات.
2. يساعد في استكشاف كيفية تأثير هذه المفاهيم على التجربة الروحية والممارسات الأخلاقية للأفراد، مما يعزز الوعي الروحي في المجتمع.
3. يوفر إطارًا فلسفيًا يمكن أن يساهم في الحوار بين الفلسفة الإسلامية والفكر الحديث، مما يعزز التفاعل الثقافي والفكري في العالم المعاصر.

ثالثا: هدف الدراسة

1. تحليل تفسيرات ابن عربي وملا صدرا والعلامة الطباطبائي لوحدة الوجود وفهم الاختلافات في رؤاهم حول العلاقة بين الله والمخلوقات.
2. استكشاف تأثير تفسيراتهم على الممارسات الروحية والأخلاقية في العرفان الإسلامي.
3. بناء رؤية متكاملة حول وحدة الوجود تعزز الفهم المعاصر لمفاهيم الوجود والماهية في الفكر الإسلامي.

رابعا: الدراسات السابقة

أ. دراسة بعنوان: دراسة نظرية وحدة الوجود في التصوف الإسلامي إلى ابن عربي

تناولت الدراسة أن وحدة الوجود اكثر شهرة في المصطلحات الفنية الصوفية. هذا الاصطلاح يتكون من كلمتين الوحدة والوجود كلتاهما كانتا مهماً في التفكر الإسلامي من بدايته. دخل البحث من الوجود متأخرا عن البحث من الوحدة في التفكر الإسلامي. ولقد لعب دورًا مهما، خاصةً في تطور الفلسفة، والتي يُعرف غالبًا باسم الأنطولوجيا. في نظرية وحدة الوجود، إن وجود الحقيقي في العالم هو الله، والآخرون كلهم مظاهر و ظلال منه يُسمى محى الدين ابن عربي مؤسس نظرية وحدة الوجود في أكثر كتب التحليلي والعرفان. بينما تكون أمثلة عديدة تطرح هذه النظرية قبل ابن عربي في أقوال العرفاء يتداول هذا الاصطلاح في اقوال العرفاء في قرن الرابع وابن عربي في القرن السابع الهجري جعله نظرية منهجية في هذا البحث، فتشت وحدة الوجود وجذورها ورموزها ومظاهرها في التصوف الإسلامي. ثم سيحلل الأمثلة والاصطلاحات لوحدة الوجود حتى يحصل جذوريتها وأيضاً تعين نظر كل العارف والصوفي بهذا الاصطلاح. (Seamark Sadat, 2019, p. 2094)

ب. دراسة بعنوان: وحدة الوجود عند صدر الدين الشيرازي وأبن عربي

تناولت الدراسة وحدة الوجود هي عقيدة فلسفية تقول إن الله والطبيعة حقيقة واحدة، وأن الله هو الوجود الحقيقي، ويعتبرون الله صورة هذا العالم المخلوق، ويقال إن محي الدين بن عربي هو أبرز القائلين بوحدة الوجود، وقد أخذ عنه صدر الدين الشيرازي هذا القول ولا سيما عبارته التي أقام عليها البرهان في الأسفار، وهي ما قاله في كتابه الحكمة المتعالية: بسيط الحقيقة كل الأشياء)) وتبعه أهل العرفان والفلسفة، ومنهم السيد محمد حسين الطباطبائي والسيد علي القاضي أستاذه (رحمهما الله). (عبد الزهرة، 2023، ص. 105)

ت. دراسة بعنوان منشأ الحقائق والاعتباريات دراسة على وفق رؤية العلامة الطباطبائي

تناولت هذا الدراسة منشأ ركني نظرية العلامة محمد حسين الطباطبائي الموسومة بـ نظرية الحقائق والاعتباريات.. وتضمنت منشا الحقائق والاعتباريات معا، وعلى هذا يكون البحث قد تأسس منهجيًا على مبحث الوجود؛ وهذا فرق أساسي يستلزم البحث عن منشأ الحقيقة والاعتبار من دون أن يغفل أحدهما عن الآخر، وقضية مفادها (إن الاعتبار فرع وجود المعتبر)، الدلالة على أن الاعتبار مرتبط بعلله الموجبة لوجوده إلى أن تنتهي سلسلة، والعلل إلى الحقيقة المطلقة المستقلة بالذات (واجب الوجود). (الساعدي، الشمري، 2021، ص. 235)

ث. دراسة بعنوان: تبيين وحدة الوجود العرفانية في ضوء تعدد الحيثيات

نلاحظ ان هذه الدراسة تطرقت إلى الشخصيات الفلسفية التي تطرقنا لها في بحثنا من خلال المصادر والمراجع ، يعالج البحث هنا اخطر اشكالية نظرية فلسفية كلامية على صعيد البحث العرفاني التي لا تقتصر على كونها جزءا من البناء الانطولوجي للمنظومة العرفانية وانما هي قطب بناءها النظري؛ إذ تعد جميع المسائل الأخرى تجليات ونتائج لها، ويستنطق البحث اهم معالجات وحدة الوجود ومستنداتها الفلسفية ليضعها في ميزان العقل النقدي ، والجديد في البحث أنه يحاول اعادة تأسيس مقولة وحدة الوجود عبر طريقة تعدد الحيثيات التي تعمد الى تفكيك مفاصل هذه النظرية واعادة انتاجها من خلال الاحاطة بوجوه هذه الوحدة والعلاقات التي تربط مراتبها وشؤونها الوجودية لتكون استراتيجية فلسفية يمكن أعمالها في تخوم مناطق البحث الفلسفي، وهنا يتجه البحث ويعالج مجمل الثغرات التي خلفتها نظرية وحدة الوجود في بناءها الفلسفي السابق ويكشف لنظرية بكر اخذ ملامحها من الفكر العرفاني وهي تعدد الحيثيات في ضوء تبويب وتصنيف جامع ويعطي تصورا فلسفيا جديدا للمنظومة الانطولوجية العرفانية ويجيب عن أهم استفهاماتها النظرية بعيدا عما يكتنفها من الغموض والتشظي. (شنيار، 2014، ص. 273)

المبحث الأول

مفهوم وحدة الوجود

المطلب الاول: تاريخ وحدة الوجود: نشأتها وتطورها في الفكر الإسلامي

مبحث الوجود وإن تناوله الباحثون بكثرة، إلا أن البحث الفلسفي يختلف من حيث المناهج الفكرية المتبناة في سبر غور هذا المفهوم الأوسع موضوعياً من حيث الانطباق على كل المفاهيم الموجودة في عالمنا، ومن حيث مقابلته لنقيضه المباشر العدم، فلسفات قديمة ووسيطة وحديثة ومعاصرة تناولت هذا المفهوم بمعناه الكلى الشامل بدءاً من بارمنيدس المؤسس الأول للبحث الميتافيزيقي المستند إلى المنطق، وانتهاء إلى المنهج البراجماتي المعاصر، عدا المواقف غير المنضوية تحت مسمى مدرسة منهجية. (السعدي، 2025، ص. 622)

يشير بعض الأكاديميين المعاصرين إلى أن فكرة وحدة الوجود ظهرت لأول مرة في الفلسفة الهندية لدى البراهمة، الذين زعموا أن جميع الكائنات الحية – من الآلهة إلى أصغر المخلوقات – ذات طبيعة جوهرية واحدة. ووفقًا للعديد من فلاسفة اليونان القدماء قبل سقراط، كانت هذه الفكرة جزءاً من المدرستين الأفلاطونية المحدثة والرواقية، ووفقاً لهم، فإن وحدة الوجود تعني في جوهرها أن الله هو كل شيء، وأن كل شيء هو الله. (عبد المجيد، 1993، ص. 265_266)

فيما يتعلق بوحدة الوجود، يُفرّق بعض العلماء المعاصرين بين مجموعتين: المجموعة الأولى، المعروفة بغير الصوفية، وهم من يعتقدون أن الله ليس إلا مجموع كل شيء في العالم، وأن العالم هو الوجود الحقيقي الوحيد، أما المجموعة الثانية، التي تضم سبينوزا

والصوفية، فترى أن الله هو الوجود الحقيقي الوحيد، وأن العالم مجرد مجموعة من تجلياته التي لا وجود لها لولاه، وتفسر هذه المجموعة وحدة الوجود تفسيراً مختلفاً. فعلى سبيل المثال، يؤكد صدر الدين الشيرازي وجماعات صوفية أخرى من بلاد فارس أنهم هم من ابتكروا مفهوم السهروردي.

يقولون: إن الوجود حقيقة واحدة ذات تشكيك وهم صوفية الأعاجم الذين رد عليهم البالكي كما سيأتي، ونقل السبزواري مذهبهم بقوله: (الفهلويون) من الحكماء والفهلوي معرب البهلوي، (المطهري، 2009، ص. 49) في فلسفة الوجود، يعدّ الوجود حقيقة ذات مراتب متعددة، حيث تتفاوت هذه المراتب في خصائص مثل الغنى والفقر، القوة والضعف، التقدم والتأخر، وغيرها، يُشبه هذا الاختلاف بالنور، حيث يعدّ النور الحقيقي تجسيداً لحقيقة الوجود، النور هنا يُمثل الظاهر بذاته والمظهر لغيره، وهو خاصية أساسية للوجود. فهو ليس مجرد وجود عابر، بل هو ما يظهر ما سواه، مثل مايات السماوات والأرواح والأجساد، كما أن النور الحسي يمتاز بكونه طبيعة مشككة تتفاوت في مراتبها، الاختلاف بين الأنوار لا يعدّ اختلافًا نوعياً، بل يتعلق بالقوة والضعف. لذا، يعدّ النور المعتبر هو ذلك الذي يكون ظاهراً بذاته ويظهر ما عداه. (السبزواري، 1993، ص. 22–24)

وذهب آخرون إلى أن تاريخ وحدة الوجود يختلف تمام الاختلاف عن تاريخ الانحلال والاتحاد، وأن مصطلح "وحدة الوجود" والحقيقة ظهرا في الفلسفة أول مرة بعد الشيخ ابن عربي، وأن الجذور التاريخية لهذه المفاهيم غير صحيحة لأن الفلاسفة وغيرهم بنوا مناقشاتهم على العلوم المادية، بينما ينظر الصوفيون إلى الوحدة والانحلال والاتحاد كحالة تحدث للعارفين. (المطهري، 2009، ص. 166–167)

يمكن القول إن مصطلح "وحدة الوجود" ارتبط بالفلسفة بعد الشيخ ابن عربي. فقد فرق العارفون بين "وحدة الوجود" و"وحدة الشهود"، كما فعل الإمام الرباني الذي أشار إلى بعض من يتبنى وحدة الوجود دون فهم عميق لها، وأوضح أن "التوحيد" ينقسم إلى نوعين: "توحيد شهودي" و"توحيد وجودي".

توحيد الشهودي: هو رؤية الواحد، حيث لا يمكن أن يكون ما يراه السالك غير واحد.

توحيد الوجودي: هو إدراك السالك لكون الموجود واحداً، مع اعتقاده بأن غيره معدوم، يعدّ هذا النوع من "علم اليقين"، بينما "توحيد الشهودي" يعدّ من "عين اليقين".

تحقيق "الفناء" في التصوف يتطلب وجود "عين اليقين". مشاهدة الواحد تتطلب عدم رؤية غيره، بينما "توحيد الوجودي" ليس ضرورة، حيث يمكن للمرء أن يمتلك علم اليقين دون نفي ما سواه.

على سبيل المثال، عندما يدرك شخص وجود الشمس، لا يعني ذلك أن النجوم غير موجودة، بل هي مستترة خلف ضوء الشمس. وفي حالات الإنكار، ينفي البعض وجود النجوم، مما يختل توازن الفهم العقلي والشرعي.

بعض الأقوال مثل "أنا الحق" للحلاج أو "سبحاني" لأبي يزيد، يمكن فهمها على أنها تعبيرات عن التوحيد الشهودي، حيث إن المتحدثين لم يروا أنفسهم بل رأوا الحق سبحانه، ومع تقدمهم في المعرفة، يتجنبون عبارات قد تبدو مخالفة للشريعة.

في الوقت الحاضر، يُروج "التوحيد الوجودي" من قبل بعض المنتسبين للصوفية، الذين قد يقنعون بأن المعرفة وحدها كافية، دون إدراك أن الكمال يتجاوز ذلك، ينبغي أن تُفهم عبارات المشايخ القديمة في سياق بداياتهم، حيث بدأوا من "علم اليقين" ثم ارتقوا نحو "عين اليقين". (السرهندي، د. ت، ص. 56–57)

المطلب الثاني: وحدة الوجود في النظرية العرفانية والفرق بينها وبين وحدة الشهود

اعتبر الصوفيون الوجود جوهرا منفردا خاصاً، على عكس المشائيين الذين رأوا أن الوجود والموجودات متعددة. وكان اعتقادهم أن الوجود والموجودات واحد. ولأنه لا يوجد إلا الوجود، فلا جدوى من تصنيفه إلى جوهري أو ممكن، أو كامل أو ناقص، ونتيجة لذلك، فإن كل وجود وظاهرة في عالم الوجود مرآة ومظهر لذلك الوجود الواحد، وبعبارة أخرى، لا علاقة ثنائية بين الموجودات والظواهر العالمية؛ فكل شيء في الكون وحدة خالصة، ويُنسب إلى ابن عربي تطوير هذا المذهب الصوفي، (الأملي، 1985، ص. 46) وهو القائل في فصوصه أنّ وجود الحقّ هو وجود مطلق، وقد أخذ القونوي هذه الفكرة في مفتاح الغيب وطوّرها بقوله: ((إنّما الوجود هو لله وأسمائه وصفاته وكمالاته، وأنّ عالم الخلق أمرٌ اعتباري لا غير)).

تُقدَّم وحدة الوجود عند الصوفية بطريقة فلسفية وصوفية. يصف السبزواري هذه المدرسة في كتابه "أسرار الحكم" على النحو التالي: ((أكثر الصوفية الذين يعتقدون بوحدة الوجود... ووحدة الموجودات، يتبعون الطريق الثاني للتوحيد. يؤكدون أن التعدد ليس إلا وهما وخيالا، ولا يدركون درجات الوجود. كما يعتقدون أن الوجود الحقيقي هو وجود الله وحده)). (السبزواري، 1960، ص. 39)

جميع الإمكانات والخلق تجليات لذات الجوهر الواحد والواقع الفريد، حسب التصوف، الذي يرى أن الوجود واحدٌ متفرد، وأن الله جوهره الأوحد، ويتفق كبار الصوفية كابن عربي على أن هذه الشمولية هي النقطة التي تتحول عندها عبادة الأصنام والأجسام الأخرى إلى تجلٍ ومجاز لعبادة الحقيقة، وذلك لأن الصنم، كغيره من الظواهر، ليس إلا تجلٍ للوجود، وليس له واقعٌ خاص، فظواهر العالم فلكيةٌ ومرآةٌ لله تعالى. (الاملي، 1973، ص. 87)

اولا: أنواع العرفان

ينقسم العرفان إلى نوعين رئيسيين هما العرفان النظري والعرفان العملي.

1. العرفان النظري: يُعنى بفهم طبيعة الله تعالى وأسمائه وصفاته وتجلّياته، يهدف هذا العلم إلى توفير رؤية شاملة حول المحاور الأساسية للوجود، والتي تشمل "الله" و"الإنسان" و"العالم".
2. أما العرفان العملي: فيركز على طرق السير السلوكي، يتناول كيفية بدء الشخص رحلته الروحية وكيفية الوصول إلى غايتها، بالإضافة إلى تحديد المنازل والمقامات التي يجب أن يقطعها العارف، كما يتطلب مجاهدة النفس للسيطرة على الهوى والارتقاء بالروح. (رحيميان، 1388، ص.8)

شأن العرفان النظري، فإنه يتشابه مع الفلسفة في سعيه لتقديم تفسير شامل للوجود، حيث يضع الله في مركز الوجود، ويعتبر أن كل شيء آخر هو تجلٍ لهذا الكيان الأوحد، وعلى عكس الفلاسفة الذين يعتمدون على المنطق والدليل في آرائهم، فإن العارف يتجاوز ذلك إلى تجربة مباشرة للوصول إلى جوهر الوجود. (مطهري، 1992، ص. 22)

فيما يخص العرفان العملي، فإنه يسلط الضوء على التوجهات السلوكية والعلاقات المفروضة بين الإنسان ذاته والعالم من حوله ومع الله، يوفر هذا العرفان إرشادات للسالكين حول كيفية بدء مسيرتهم الروحية وكيفية الوصول إلى الحقيقة المطلقة من خلال تحديد المقامات الصحيحة اللواتي عليه أن يحققها. (مطهري، 1992، ص. ١٤)

ثانيا: نماذج من أقوال العرفاء في (وحدة الوجود)

الشيخ داوود بن محمود القيصري:

في "فصوص الحكم" لابن عربي، يُشير إلى أن الوجود في جوهره يختلف عن الوجود الخارجي أو الذهني، فهو أوسع من هذين المفهومين، يعدّ كل من الوجود الذهني والخارجي تجلّيات للوجود الحقيقي، الذي يتجاوز القيود ولا يتقيد حتى بالإطلاق، حقيقة الوجود ليست متصفة بوحدة إضافية على الذات، بل هي وحدة مطلقة، مما يمنعها من الاتصاف بالكثرة، الصفات مثل الإطلاق والتقييد، الكلية والجزئية، والعمومية والخصوصية، هي من خصائص الوجود، ولكنها تظهر في مراتب متنوعة من الألوان والأعيان، لذا، تبقى الحقيقة في مقامها المحض خالية من التعقيدات. (الآشتياني، 1933، ص. 111).

عبد الرحمن جامي: ألّف كتباً باللغتين العربية والفارسية، تناولت مبدأ وحدة الوجود، مستلهماً أفكار ابن عربي. ومن بين مؤلفاته، رسالة الإيمان، مقدمةٌ يؤكد فيها هذه الفكرة، وفقًا لرؤية ابن عربي كما ألّف كتاب "القوانين" الذي يصف وحدة الوجود، وهو من أروع ما كُتب باللغة الفارسية، وينص في القانون السادس على أن مراتب الوجود مرايا كماله، ودرجات الوجود عوالم جماله. (جامي، 1944، ص. 58)

ثالثا: التمثيلات العرفانية لاستيعاب فكرة وحدة الوجود

1 . يمكن تشبيه الوجود بالبحر، فهو واحد ومتصل، بينما الموجودات متعددة ومتنوعة، هذا البحر يسكن عندما تهدأ أمواجه، ولا يختلف جوهره سواء كان هائجاً أم ساكناً، البحر يبقى كما هو، فحقيقته لا تتغير، والأمواج تعكس أطواره وأشكاله، وليس لها وجود مستقل عن البحر نفسه، الرائي غير الفطن قد يُخدع بحركة الأمواج ويغفل عن حقيقة البحر، مؤيد الدين الجندي، أحد شرّاح "فصوص الحكم" لابن عربي، استخدم هذا التمثيل ليبين أن البحر هو نفسه منذ الأزل وسيظل كذلك. بينما الموجودات الحادثة، كالأمواج والأنهار، هي تجليات للبحر في صور مختلفة، لذا، ينبغي على اللبيب أن يتجنب الخداع الذي تسببه الأشكال المتنوعة، وأن يسعى لفهم وحدة الحقيقة التي يمثلها البحر. (الجندي، 1982، ص. 186)

2- تشبيه الوجود بالنور: يعتبر الوجود كالنور، حيث تعكس الممكنات كزجاج ملون، النور يشع على هذا الزجاج، مما يؤدي إلى ظهور ألوان متنوعة رغم أن حقيقته واحدة. لذا، يرى الرائي النور بأشكال مختلفة بسبب اختلاف الزجاج.

3- تمثيل الوجود بشخص واحد: يتم تشبيه الوجود بشخص يمثله في مرايا متعددة، كل مرآة تعكس صورة مختلفة، لكن هوية الشخص تبقى واحدة. أورد الملا هادي السبزواري هذا المثال في تحشيته على "الأسفار الأربعة" للملا صدر الدين الشيرازي، كما استخدمه الشاعر حافظ في ديوانه للتعبير عن وحدة الوجود.

4- تشبيه الوجود بشهيق الإنسان: يعدّ الوجود كالشهيق، بينما الممكنات تمثل الزفير. يُطلق على حق المخلوق "النفس الرحماني"، مما يبرز العلاقة بين الماهيات والممكنات، كما أن الزفير لا يتعين في حروف محددة، فإن الوجود في مقام الذات أيضًا لا يتقيد بتعريف معين، بل يتجلى فقط في مرحلة التقييد ككلمات وأفكار مختلفة. (أميني، 1997، ص. 35)

في عالم الفلسفة، يتفق معظم الفلاسفة والعرفاء على مفهوم سريان الوجود، مما أدى إلى تلاقي آراء الفلاسفة المتأخرين حول نظرية التشكيك. أسس السهروردي هذه النظرية، وعمقها صدر الدين الشيرازي، حيث اعتبرها جزءاً أساسياً من فلسفته.

تنقسم آراء التشكيك إلى ثلاثة مذاهب: الأول هو سريان التشكيك في مراتب الوجود، الذي يتبناه السهروردي وصدر الدين. الثاني يتعلق بمظاهر الوجود، كما يرى ابن عربي وأتباعه. أما الثالث، فيعتبر أن المراتب والمظاهر هما وجهان لنفس الحقيقة.

يشير السيد صالح الخلخالي إلى أن أفكار صدر الدين الشيرازي تجمع بين العرفاء والفلاسفة، مما يقلل من الاختلافات بينهم. بينما يتبنى معظم الفلاسفة المتأخرين الرأي الأول، يبقى القول الثاني أقل شيوعاً، والثالث نادراً، يستمر الحوار حول سريان الوجود، مما يعكس عمق الفلسفة في هذا المجال.

الاتجاه الأول . التشكيك في مراتب الوجود

يقول الشيخ محمد تقي الآملي في تعليقاته على منظومة السبزواري: ((فالوجود حقيقته ذات مراتب متفاوتة بالشدّة والضعف ونحوهما، وهذا التفاوت لا ينافي في الواحد، لأنّ ما به التفاوت عين ما به الاتّفاق وسمّى هذه الكثرة كثرةً نورانية، وكثرة الماهيات كثرة ظلمانية؛ فالوجودات الخاصة الإمكانية حقائق ولكنها أضواء لشمس الحقيقة)). (الآملي، 1957، ص. 87)

ويقول السهروردي: ((واجب الوجود غنيّ عن التعريف، ويقول أيضاً: النور كلّه في نفسه لا يتخلّف حقيقةً إلاّ بالكمال والنقصان، والأنوار سيّما المجرّدة غير مختلفة الحقائق ولكنّها نوع واحد، لا يتميز بعضها عن بعض إلا بالكمال والنقص وكلّها متشاركة في الحقيقة النورية)). (السهرودي، 1952، ص. 106)

أخذ صدر الدين الشيرازي الأوصاف التي استخدمها السهروردي لوصف النور وطبقها على مفهوم الوجود. في كتابه "المشاعر"، يرى أن مسألة الوجود تشكل أساس قواعد الحكمة، وقد تبنى فكرة التشكيك في الوجود، لكنه أضاف لمسة خاصة، حيث أشار إلى أن الوجود يتمتع بدرجات ومراتب مختلفة تتراوح بين الشدة والضعف، وفقاً له، لا تتساوى الموجودات في جوهر الوجود فحسب، بل إن اختلافها هو نفسه ما يربطها. كما ذكر في "الأسفار" أن الوجود يتجلى في مراتب متعددة ويظهر بصور وحقائق متنوعة، ويعتبر أن حقيقة الوجود بسيطة، خارج عن الماهية، وغير مقيدة أو محددة، دون وجود، لا يمكن أن يكون هناك أثر لأي شيء سواء في العقل أو الواقع.

بهذا، يتبنى صدر الدين الشيرازي مذهباً يؤكد اتحاد حقيقة الوجود مع اختلاف مراتبها من خلال التشكيك، (الشيرازي، د. ت، ص. 260) تستند العديد من الآراء الفلسفية لصدر الدين الشيرازي إلى مفهوم التشكيك في المراتب، تنص نظرية وحدة الوجود وسريان التشكيك في المراتب على أن الله تعالى خلق في البداية الصادر الأول، المعروف أيضًا بالنور الأول أو الحقيقة المحمدية، ومن ثم أوجد باقي المخلوقات وفقًا لقوانين الإمكان، من خلال تسلسل تدريجي.

الاتجاه الثاني . التشكيك في مظاهر الوجود

يُشير الأستاذ حسن زاده آملي إلى أن مفهوم التشكيك يظهر في أعمال مشايخ العرفان، لكنه يُفهم بشكل مختلف عن الفلسفة المشائية. في هذا السياق، يرتبط التشكيك بتجليات الحقيقة الواحدة، حيث يتعلق بتنوع مظاهرها بدلاً من جوهرها، بعبارة أخرى، يُعبر التشكيك عن الفروق في ظهور الحقيقة، وليس في حقيقتها، وفقا لرؤية صاحب الأسفار، يشمل هذا التشكيك اختلاف مراتب الوجود من حيث الشدة والضعف والكمال والنقص، في حين يعتقد المشاؤون أن التشكيك يتواجد في الحقائق المتباينة، ينظر صاحب الأسفار إلى التشكيك كظاهرة في الحقيقة الواحدة ذات المراتب، بينما يركز العارفون على التشكيك في الحقيقة الواحدة الشخصية ومظاهرها المتعددة. (الآملي، 1983، ص. 61)

تتجلى وحدة التشكيك في المراتب في فلسفة صدر الدين الشيرازي، بينما ترفض وحدة العرفاء هذا التشكيك، يؤكد العرفاء أن الموجودات هي مظاهر للحق، وليست مراتب له، ويعتبرون أن كل شيء هو تجلٍ لوجود واحد.

يشير العرفاء أيضًا إلى التشكيك في مظاهر الوجود، حيث إن ظهور الحق هو مظهر كل شيء، وجميع الظواهر موجودة في ظل هذا الظهور، يُعبر ابن عربي في "فتوحاته المكية" عن هذا المعنى بقوله: ((سبحان الذي أظهر الأشياء وهو عينها)) كما يستلهم الشاعر عبد الرحمن جامي من مذهب ابن عربي في موضوع الوحدة والأسماء والصفات الإلهية، حيث قال مخاطباً السلطان العثماني محمد الثاني: ((الحمد لله الذي تجلّى بذاته لذاته، فتعيّن في باطن علمه مجالي ذاته وصفاته، ثم انعكست آثار تلك المجالي)). (جامي، 1328، ص. 248)

من منظور العرفان النظري، تشير هذه النظرية إلى أن جوهر حقيقة الوجود محصور في الذات المقدسة الواجبة الوجود، التي تتجلى في الوحدة الحقيقية، وبالتالي، فإن وحدة الوجود تعدّ حقيقة واقعية لا تقبل السريان في غيرها، مما يعني أن التشكيك ينطبق فقط على المظاهر والخصائص، وليس على المراتب.

يقول داوود القيصري في مقدمة "فصوص الحكم" لابن عربي إن الذات الأحدية تجلت بالفيض الأقدس، مستنداً إلى الحديث القدسي الذي يشير إلى أن "كنت كنزا مخفيا"، وقد استثمر العرفاء هذه الإشارات لتوضيح أن وجود الحق قد أظهر نفسه في التجلي الأول، المعروف بمرتبة الأحدية أو الفيض الأقدس، وفي التجلي الثاني، الذي يُسمى الفيض المقدس، أصبح الموجودات بمثابة مرآة لظهور الحق تجلياته. (الآشتياني، 1385، ص. 466)

الاتجاه الثالث: وحدة المراتب والمظاهر الوجودية، نظرية الجمع والتوفيق

يقول الأستاذ جلال الدين همائي، مخاطبًا السيد جلال الدين الآشتياني: ((إن من يتعمق في فهم آراء العرفاء والفلاسفة الفهلويين لن يجد فرقا جوهريا بين اختلاف المراتب واختلاف المظاهر. وقد عبر جلال الدين الرومي عن هذا المعنى بشكل جميل حين قال: "في مرتبة النور تراتب"، مما يشير إلى أن هذا الترتيب هو تجلٍ للظهور، وأن العالم كله يمثل ظهور الحق. وبالتالي، فإن التشكيك في المظاهر يعكس أيضًا التشكيك في المراتب)). (منوجهر، 1995، ص. 89)

توجد تفرقة واضحة بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، رغم أن البعض قد يخلط بين المفهومين بسبب تقاربهما في بعض الجوانب، وحدة الوجود تعني عدم التمييز بين الله والموجودات الأخرى، بينما وحدة الشهود تمثل حالة يشعر بها الصوفي نتيجة ارتقائه في مسيرته الروحية، حيث يختبر التوحيد وينسى ذاته، فيرى الله فقط، بعض العارفين يرون أن وحدة الشهود هي المرحلة الأولى نحو وحدة الوجود، لكن التمييز بينهما يعتمد بشكل أساسي على التجربة الشخصية أو الكشف الصوفي، وليس على دليل ثابت، عندما يقول الصوفي: "لا أرى شيئاً غير الله"، فإنه يعبر عن حالة وحدة الشهود، أما إذا قال: "لا أرى شيئاً إلا وأرى الله فيه"، فهو في حالة وحدة الوجود. وبذلك، تمثل وحدة الشهود حالة الفناء، بينما تمثل وحدة الوجود حالة البقاء. هذا يختصر الفروق بين مفهومي وحدة الوجود ووحدة الشهود في سياق التجربة الصوفية. (خياطة، 1994، ص. 5)

يعتبر أبو العلاء العفيفي أن وحدة الشهود تمثل حالة من حالات العارف أو الصوفي، تُعرف في التصوف الإسلامي بالفناء، وعين التوحيد، وحالة الجمع، على عكس وحدة الوجود، التي تعدّ علمًا أو عقيدة فلسفية تعبر عن وحدة الحق والخلق، وحدة الشهود لا يمكن وصفها أو تفسيرها بسهولة، إذ أن أصحاب هذه التجربة قد فَنوا في حبهم، وتجاوزوا أنفسهم وكل ميل سوى الحق سبحانه. لذا، لا يرون في الوجود شيئًا غيره، نظرا لاستغراقهم الكامل فيه. (العفيفي، د. ت، ص. 173– 174)

وحدة الشهود هي نوع من التوحيد، ولكنها تختلف عن توحيد الإيمان في الشريعة. فتوحيد وحدة الشهود هو توحيد المعرفة والشهود، ينشأ عن إدراك مباشر للتجليات الإلهية في قلب الصوفي. هذا الإدراك يتجاوز الوصف والتعبير، ويعدّ توحيداً يقينياً حاصلاً من خلال التجربة الصوفية الذوقية، عندما ينكشف للعبد شمول القدرة والإرادة والفعل الإلهي، تختفي العلامات والآثار الكونية في شهادته، كما تختفي إرادته وقدرته وعمله أمام إرادة الله وقوته وعمله، وهذا يختلف عن توحيد الإيمان في الشريعة، الذي هو إقرار بربوبية الله تعالى وألوهيته، دون هذا الإدراك المباشر والتجربة الذوقية التي تميز وحدة الشهود. (العفيفي، د. ت، ص. 151)

ابن عربي، أحد أعظم الفلاسفة الصوفيين، يعدّ رمزا لوحدة الوجود في التراث الإسلامي، في كتاباته، يعبر عن مفهوم الفناء ووحدة الشهود، ولكنه يقدم هذه الأفكار بطرق تتجاوز التجارب الروحية التقليدية، لا يقتصر على الإلهام الشعري بل يعتمد أيضًا على العقل والبرهان لتفسير رؤاه.

في أشعاره، يُظهر ابن عربي كيف أن الفناء عن النفس هو وسيلة للوصول إلى إدراك وحدة الوجود. يرى أن كل شيء يتجلى في الواحد، وأن الأعداد والأشكال لا تظهر إلا من خلال هذا المصدر الإلهي. عند تفسيره للآية الكريمة: {۞ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنتُمْ ۞} (الحديد: 6)، يُشير إلى أن وجود الأفراد لا يكون ذا قيمة دون الواحد، الذي يُظهر أعيان الأعداد ويُغنيها. فالألف، على سبيل المثال، هي نعت للواحد، حيث يتجلى الأول والآخر في مراتب العدد، مما يعني أنه عند ضرب الواحد في نفسه لا يظهر شيء سوى نفسه في الخارج. (ابن عربي، د. ت، ص. 519)

يتميز ابن عربي عن غيره من شعراء الصوفية باعتماده على الحجج الفلسفية والمنطقية، ويُبيّن أن وحدة المشاهدة ليست مجرد تجربة روحية، بل هي فكرة منطقية قابلة للتأمل والفهم، ابن عربي العرفاني هو من يعلم سر الحقيقة الوجودية، ولأنه يرى أن جميع هذه الأشكال وكل عنصر من عناصر الكون تجليات للذات الإلهية، فإنه يرى الله في كل شيء، بما في ذلك الحجر والشجر، فيقول:

فانظره في شجر وانظره في حجر***** كل الأسامي له إن كنت تعقله

وانظره في كل شيء ذلك الله****** هو المسمى بها فكلها الله (ابن عربي، 1996، ص. 204)

يرى ابن عربي أننا ما عرفنا الله تعالى لولا ظهوره وتعبيره عن ذاته في الكائنات. ويعود ذلك إلى اعتقاد الصوفية بأن الكون صفة من صفات الذات الإلهية وظهورها، إذ لا يكشفه لنا الكون إلا من خلال هذه الأسماء والصفات، وبناءً على ذلك، يؤكد ابن عربي أن الكون والناس في نظر الله كالمرآة التي تعكس الصور، فنرى ونستشعر وجود الذات الإلهية من خلال الكون، الذي هو بمثابة مرآة تعكس الصفات الإلهية، (ابن عربي، د. ت، ص. 48-49)

المبحث الثاني

تفسير ابن عربي لوحدة الوجود

المطلب الاول: الفكر العرفاني عند ابن عربي

يقول مرتضي مطهري: ((كان محي الدين – وأحيانا يقال ابن العربي – أكبر عرفاء الإسلام، لم يبلغ مبلغه أحد قبله ولا بعده، حتى أنه لقب بالشيخ الأكبر، تكامل العرفان الإسلامي من بدو ظهوره قرنا بعد قرن ظهر في كل قرن عرفاء كبار طوروا العرفان وأضافوا إليه، وكان هذا التطور تدريجيا وعلي يد محي الدين العربي في القرن السابع بلغ نهاية كماله، فإنه أدخل العرفان مرحلة

جديدة لا سابقة لها، أما القسم الثاني من العرفان، أي العرفان العلمي والنظري الفلسفي، فقد تأسس علي يد ابن العربي)). (مطهري، 2009، ص. 437)

استاء كثير من منتقديه، قديمًا وحديثًا، من ميل ابن عربي إلى المنهج الفلسفي لتفسير المسائل الصوفية المعقدة. ويعتبره المطهري من أعظم المتصوفة الإسلاميين، ولم يبلغه أحدٌ قبله ولا بعده، ولذلك عُرف بالشيخ الأكبر وهو أعظم متصوف في التاريخ الإسلامي. (مطهري، 1992، ص. 99)

كتاب الفتوحات المكية، وهو في الواقع كتاب بالغ الأهمية – بل موسوعة في التصوف – هو الأهم بين مؤلفات محيي الدين التي تزيد عن مئتي مؤلف، على حد زعمه وعن كتاب الفصوص، قال: ((يعدّ كتاب فصوص الحكمة أعمق وأدق نصوص التصوف، على الرغم من صغر حجمه. قد تجد أنه لا يوجد في أي عصر أكثر من شخصين أو ثلاثة قادرين على فهم هذا الأدب العميق)). (مطهري، 1992، ص. 100)

وفيه يقول على النشار: ((ومحي الدين بن عربي ليس على الإطلاق في تصوفه الفلسفي مسلما، إنما يشبه في التصوف ابن سينا في الفلسفة، فابن سينا فيلسوف الإسلام كما يدّعي – لا يمثل الإسلام في شيء– إنه امتداد للفلسفة اليونانية– كذلك محي الدين بن عربي ليس صوفيا مسلما– كما يدعي بعض مؤرخي التصوف والفكر الإسلامي، وإنما هو فيلسوف لا يمثل الإسلام في شيء. إن تصوفه ينتهي بسرعة خطيرة الي مذهب فلسفي يخالف الاسلام ويخالف الدين)). (النشار، د. ت، ص. 17–18)

تتعدد المناهج العرضانية في التصوف، ويمكن تلخيصها في شكلين رئيسيين. الأول هو العرفان العملي، الذي يعدّ تجربة حقيقية للعارف، حيث يمارس ترويض النفس وتنقية القلب من خلال المجاهدات الروحية يُعد هذا النوع تقليديا، وقد استمر بمعزل عن الجانب النظري حتى القرن الثاني للهجرة، حيث لم يكن هناك تركيز على العلاقة بينه وبين الفلسفة.

أما الشكل الثاني فهو العرفان النظري، الذي يتنوع وفقًا للنظريات التي اعتمد عليها المفكرون. ينقسم العرفان النظري إلى عدة أشكال، منها العرفان النظري الساذج، الذي يركز على الأمور المتعلقة بالعرفان العملي، موضحا قواعده وأصوله وضوابطه، دون التطرق لمواضيع خارج نطاقه، ويُعرف أيضًا بعلم العرفان، بالإضافة إلى ذلك، هناك العرفان النظري الفلسفي، الذي ينقسم إلى ثلاثة أنواع، ومنها الحكمة الإشراقية، التي تميز بين الفلسفة والكشف، وتستند إلى نظرية النور والظلمة، وقد أسسها شهاب الدين السهروردي.

يقول السهروردي: ((وعلى هذا يبتني قاعدة الإشراق في النور والظلمة التي كانت طريقة حكماء الفرس)). (قطب الدين الشيرازي، 1960، ص. 16–17)

ولهذه الحكمة اتباعها، وتعدّ مدرسة متميزة عن غيرها من المدارس العرفانية الأخري، يقول هنري كوربان: ((الإشراقيون هم الخلف الروحي للسهروردي، ويستمر هذا الخلف في إيران على الأقل حتى أيامنا هذه، أول هؤلاء الإشراقيين من حيث التاريخ هو شمس الدين الشهرزوري الذي يتصف بإخلاصه لشخص " شيخ الإشراق " وقد أفاد من الشهرزوري على ما يبدو اثنان ممن جاءوا في عقبه هما:" ابن كمونة وقطب الدين الشيرازي)). (كوربان، 1983، ص. 325)

على عكس المدرسة الإشراقية التي تبني نظريتها على مبدأ النور والظلام، فإن النوع الثاني من التصوف، بحسب ابن عربي، ذو طابع فلسفي، فهو يستخدم المبادئ الفلسفية لتفسير الجوانب العقلية للوحي، ويبني نظريته على ما يُعرف بـ "وحدة الوجود".

يقول أبوالعلا عفيفي: ((لم تظهر فكرة وحدة الوجود في صورة نظرية كاملة متسقة قبل محي الدين ابن عربي المتوفي سنة 836، وإن ظهرت بعض الاتجاهات نحو هذه النظرية نجدها بين حين وآخر في أقوال الصوفية السابقين عليه، ولم يكن ابن عربي أول من أرسي دعائم مذهب كامل في وحدة الوجود وحسب، بل ظل حتى اليوم الممثل الأكبر لهذا المذهب، ولم يأت بعده ممن تكلموا في وحدة الوجود نثرا أو شعرا إلا كان متأثرا به أو ناقلا عنه أو مرددا لمعانيه بعبارات جديدة)). (العفيفي، د. ت، ص. 187)

النوع الثالث من العرفان هو العرفان القائم على أساس الحكمة المتعالية، الذي أسسه صدر الدين الشيرازي. يعدّ هذا النوع فريدًا، حيث يجمع مختلف الأنواع العرفانية مع الفلسفة البحثية البرهانية في إطار متكامل، تعتمد هذه الحكمة على مبدأ أصالة الوجود، وهو مفهوم برهن عليه الملا صدرا كأول الفلاسفة والعرفاء، قبل صدرا، كان الاعتقاد السائد بين الفلاسفة هو أصالة الماهية، بدءا من الكندي وصولا إلى أستاذه المير داماد. ومع ذلك، بدأ الملا صدرا في اتباع هذا الرأي حتى استبانت له الحقيقة، مما دفعه نحو تبني مفهوم أصالة الوجود، لقد ترسخ هذا المبدأ في فلسفته، ليصبح الأساس الذي يستند إليه في معظم استدلالاته الفلسفية، حيث يقول: ((وإني كنت شديد الذبّ عنهم في اعتبارية الوجود وتأصّل الماهيات حتى هداني ربي وانكشف لي انكشافا بينا أن الأمر بعكس ذلك، وهو أن الموجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين)). (الشيرازي، 2010، ص. 49)

والقول بأصالة الوجود كان مشهورا بين العرفاء الإسلاميين ومعتقدا بها، إلا أنّه لم يكن مبرهنا عليه كما في الحكمة المتعالية ". (الشيرازي، 1946، ص. 31-32)

المطلب الثاني: تأثير التصوف في تفسيره

وحدة الوجود كانت موضوعا مركزيا لدى كبار الصوفية والفلاسفة المسلمين، لما لها من أهمية في الجانب المعرفي الباطني والظاهري. ومن أبرز من تناولها الشيخ محي الدين بن عربي، الذي اعتبرها أساس الإيمان والحقائق الثابتة، لم تكن وحدة الوجود واضحة تماما في كتابات ابن عربي، بل كان لها نغمة خاصة ومفهوم مترنم بين ثنايا أسطره. فقد فرّق بين مفاهيم الوحدة والاتحاد والحلول، وأوضح دور المحبة والفناء في التجلي الإلهي. وانطلاقا من ذلك، دعا إلى التسامح والتسامي تحت لواء الدين، ويؤكد ابن عربي أن هذا الكون ليس إلا ظلاً لله، كما جاء في كتابه "فصوص الحكم"، مشيرًا إلى أن ما سوى الحق هو بمثابة الظل للشخص، وهو ظل الله وعين نسبة الوجود إلى العالم. (ابن عربي، 2005، ص. 101)

وحدة الوجود عند ابن عربي تتمحور حول فكرة أن هذا العالم ليس إلا ظلاً لله الموجود، وهذا الظل حاضر بقوة في أعيان الممكنات. فالكون هو في حالة وحدة الوجود، حيث يكون الفناء في حب الله هو عين البقاء لنيل المراد الإلهي.

وتتداخل فكرة وحدة الوجود مع مصطلحي الحلول والاتحاد. فالاتحاد يعني أن حقيقة ما حلت في حقيقة أخرى فاتحدتا دون أن تمزج إحداهما بالأخرى. أما الحلول فهو نوعان: الأول جواري وهو كون أحد الجسمين ظرفًا للآخر، والثاني هو اتحاد الجسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، وبذلك فإن فكرة وحدة الوجود عند ابن عربي ترتبط بمفاهيم الفناء والبقاء، والحلول والاتحاد، في إطار مركزية الله وظهوره في هذا الكون.، (الفاتح، 1997، ص. 186)

تُعد وحدة الوجود ووحدة الشهود من المفاهيم الأساسية في التصوف، حيث تعكس كل منهما تجربة روحية فريدة. في وحدة الشهود، يُعبر الشخص عن عدم رؤيته لشيء غير الله، بينما في وحدة الوجود، يرى الله في كل شيء، موقف ابن عربي من مفهومي الاتحاد

والحلول كان متوازنًا، حيث نفى فكرة الدمج بين الذاتين كونه مستحيلاً، معتبراً أن الاتحاد قد يعني تجلي العبد في مقام انفعال حقيقي من الله، وليس دمجاً حقيقياً. (الأخضر، 2010، ص. 100).

المطلب الثالث: مفهوم "الوجود" في فلسفة ابن عربي

تهدف فلسفة ابن عربي الصوفية إلى توضيح ثلاث قضايا مترابطة، تنبع من قضية رئيسية شغلت تفكيره. وقد سعى إلى ذلك من خلال بناء عقيدة فلسفية متماسكة، وتحديدًا عقيدة وحدة الوجود، وتفرعاتها، والتي تشمل عقيدة وحدة الأديان وأصالة النور المحمدي، بعد مناقشة بعض أفكاره حول وحدة الأديان وأصالة النور المحمدي، نركز الآن على تسهيل فهم أفكاره حول الوحدة، كما يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: ((ملكت عليه زمام تفكيره، فصدر عنها وعاد إليها، في كل ما قاله وما أحس به)). (العفيفي، د. ت، ص. 34)

والقول بوحدة الوجود، كمذهب في الميتافيزيقا يحاول تفسير الوجود قديم جدا، وقد عرف الفكر الفلسفي صوراً وأشكالا مختلفة متنوعة منه، وهذه الأشكال المختلفة للمذهب تتخذ في الأساس احدى صورتين:

الأولى: ترى هذه الصورة أن الحق هو الجامع لكل شيء في ذاته، الظاهر في كل موجود. وبالتالي فإن الطبيعة ليست سوى وهم وخيال يبتكره العقل، ولا وجود حقيقي منفصل للعالم المادي، بل هو مجرد وجوه وتجليات للحقيقة الإلهية الواحدة، وبناء على ذلك، تصبح الألوهية هي الحقيقة المطلقة الأزلية التي تشمل الكون بأكمله. فكل الأشياء في الوجود هي جزء من هذا الكل الإلهي الواحد، وتصنف هذه الرؤية ضمن مذهب "نفي العالم" أو الأكوزميك، وهو مذهب يرفض فكرة الخلق بمختلف صورها، لأن ذلك يستلزم الاعتراف بوجود طرفين للوجود (الخالق والمخلوق)، وهذا ينافي مبدأ الوحدة المطلقة. (نيكلوس، 1968، ص. 73)

والثانية: تمثل هذه الفكرة المقابلة للوحدة الروحية المطلقة، حيث تصبح الألوهية مجرد اسم بلا مسمى، ويقتصر الوجود على ما يدركه الحس والتجربة. في هذا الإطار، يعدّ العالم المادي هو "الكل الواحد الحقيقي" ولا شيء آخر، تُعرف هذه الرؤية في الفلسفة باسم (Pan–Cosmism) أو (Naturalism).

أما مذهب الشيخ الأكبر، فهو روحاني بحت ينكر العالم الظاهر، ويعترف فقط بوجود الله الحق، بينما يعدّ الخالق ظلًا لهذا الوجود. بحسب ابن عربي، فإن الوجود الحقيقي الوحيد هو الله، الذي يرمز إلى الوجود المطلق والأبدي، لا شيء سواه؛ هو كل شيء. يعتقد الباحثون أن كل شيء في العالم هو تعبير عن الله، وأننا نعتمد عليه كليا في بقائنا. وبما أنه لا يمكن أن يكون هناك إلا واقع وجودي واحد، ولا وجود آخر، فإن ما يظهر في العالم هو الحقيقة، أما الفروقات التي تلتقطها الحواس فهي مجرد تصورات ذهنية أو أوهام، الله هو الحقيقة في ذاته، والخلق تجلي صفاته؛ ولا فرق جوهري بينهما إلا في المفهوم، هذه الصفات تتطابق مع الذات، مما يحقق التوافق بين الواحد والكثير، والقديم والمحدث، والباطن والظاهر، يقول ابن عربي: ((سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها)): (ابن عربي، د. ت، ص. 459)

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ****** وليس خلقاً بذاك الوجه فاذكروا

جمع وفرق فان العين واحدة ****** وهي الكثيرة لا تبقي ولا تذر.

استنادا إلى رؤية ابن عربي للوجود، لا يوجد خلق بالمعنى التقليدي، بل هو فيض وتجلٍ، حيث إن هذا التجلي أزلي، فلا وجود لمادة أو صورة، ولا لعلة أو غاية، بل يسير العالم وفق ضرورة مطلقة. في هذا السياق، لا يُطرح مفهوم الخير والشر أو قضاء

وقدر، لأن جميع الكائنات تخضع لقانون الوجود العام، لذا، لا يوجد حساب أو مسؤولية، ولا تعبير عن الطاعة أو المعصية، الجميع يعيش في حالة من النعيم المستمر، حيث لا يُفرق بين الجنة والنار إلا في المرتبة، هذا المفهوم يؤدي إلى جبرية صارمة تعيق إرادة الإنسان وتفكيره، مما يؤدي إلى غياب القيمة الأخلاقية ورفع المسؤولية نتيجة لزوال العقل والحرية.

وحدة الوجود نور عين الحقيقة وسر مكنون هذه النظرية التي أخذت مكانا بارزا عند الشيخ محي الدين بن عربي وارتبطت به وكان من أبرز دعاتها في عصره، ونوضح ذلك كالتالي:

((الباب السادس وأربعمائة في معرفة منازلة ما ظهر منى شيء لشيء ولا ينبغي أن يظهر))، (ابن عربي، د.ت، ص. 8) يتناول هذا الباب مفهوم وحدة الوجود لدى ابن عربي، حيث ينقسم إلى نوعين من المنازلة. النوع الأول يحدث عند نقطة الالتقاء بين الوجود الحقيقي والوجود الممكن، ويُعرف بالمنازلة، التي تعبر عن تلاقي هدف في مكان محدد، النوع الثاني يظهر عند تجلي الصورة الإلهية في الذات، ويُسمى نزولاً، تعدّ المنازلة تجسيداً لوحدة الوجود، حيث لا يمكن أن يظهر شيء خارج الله، الذي يمثل الظاهر والباطن. الظهور لغير الله يعد كفراً، لأن الذات واحدة وهي عين الوجود. لذا، لا يوجد شيء موجود سوى الله، الذي هو العلم العليم، كما يؤكدها في الأبيات الآتية:

لو ظهرنا للشيء كان سوانا ***** وسوانا ما ثم أين الظهور

أنت عين الوجود ما ثم غير ***** ولهذا أنا الإله الغيور

لا تقل يا عبيد إنك إني***** أنا باق وأنت فان تبور

كل وقت فأنت خلق جديد ****** ولهذا لك الفناء والنشر (ابن عربي د.ت، ص. 8).

صوّر ابن عربي وحدة الوجود على أنها العلاقة بين الكثرة والوحدة، حيث تعدّ الوحدة أصل الكثرة، يخاطب العارفين قائلاً: ((يا من غائب، أنت أنا، ولا يوجد سواي)) هنا، يعدّ الله واجب الوجود، بينما يعدّ الخلق ممكن الوجود، لذلك، يُنسب له الغيرة والعزة، لأنه لا يُوجد سواه في الوجود.

يؤكد ابن عربي أن كل فعل وصفة نراها تعود إلى الله، الذي هو المحرك الحقيقي، يذكر الخلق أنهم، على الرغم من كونهم جزءًا من الحقيقة، إلا أنهم فانون، بينما الله هو الباقي والمهيمن.

يقول: ((لا يوجد شيء أظهر إليه لأنني عين كل شيء. ما أظهر إلا للممكنات التي تعبر عن وجودها، فلا تراني إلا من خلال وجودها، فوجودي هو عين ظهوري. ولما كانت الأحكام تتعلق بالأسماء، فإن وجود الممكنات هو عيني فقط. وقد فصلت الأحكام الإمكانية بحسب الصورة في العين الواحدة، كما يوضح أهل النظر في تفصيل الأنواع والأشخاص)). (ابن عربي د. ت، ص. 9).

تُعزى الواحدية إلى الله الحق، الذي يعدّ الذات الحقيقية وعين الوجود، كل ما يوجد هو صادر عن الله ويعود إليه، مما يعني أنه لا شيء سوى الله. يعدّ الله الأصل الثابت الذي لا يتغير، وهو عين كل شيء.

يظهر الله للأعيان الثابتة في علمه قبل وجودها، مما يعني أن الرؤية الحقيقية لا تتم إلا لله، مع وجود أسرار قد تكون غير معروفة، يظهر الحق في صور غير مرئية، لكنه موجود منذ الأزل، تتجلى الوحدة في أن الأسماء والصفات والوجود كلها واحدة رغم تنوعها، حيث يعدّ الحق هو عين الوجود، وقد ناقش الفلاسفة وعلماء الكلام هذه الفكرة، أما الصور الإمكانية، فهي حالات وصفات الأعيان الثابتة في عالم الملك. تُفصل الصورة الإمكانية في العين، حيث تصبح الأسماء الحسنى لها آثار معينة، لكن الأثر الحقيقي يعود

إلى الأعيان الممكنة، تُنسب أسماء الممكنات إلى الله، مع وجود ارتباط بينهما، لكن الحق ليس مجرد صورة للأعيان الممكنة بل هو الوجود الحقيقي، حيث لا يمكن رؤية الشيء إذا كان في كينونته القريبة. (ابن عربي د.ت، ص. 9).

ارتبط اسم محي الدين بن عربي بفكرة وحدة الوجود، التي كانت محور فلسفته. لقد تناولها بعمق من زوايا ونظريات متعددة، وأسّس مذهب وحدة الوجود بأسلوبه الخاص، استمد مصطلحاته من مصادر متنوعة، مثل القرآن والحديث وعلم الكلام والفلسفة، لكنه أعاد صياغتها بأسلوب فريد، مانحًا كل مصطلح معنى جديدًا يتماشى مع عقيدته في وحدة الوجود، حظيت هذه النظرية بمكانة مرموقة بين العارفين والمتصوفين والفلاسفة، بفضل عمقها في المعرفة الباطنية والظاهرية، وقد أثر مذهب ابن عربي في جميع المتصوفين الذين جاءوا بعده، سواء كانوا شعراء أو غير شعراء. (ابن عربي، 2016، ص. 80)

وفلسفة وحدة الوجود عند ابن عربي تمثل مذهبا في الوجود الذي لا تعدد فيه ولا ثنائية، ويصبح الإله مرادفا للوجود لا غير، ولهذا أن نظرية وحدة الوجود أثارت جدلا واسعا في الأوساط النقدية وخاصة عند النقاد المتصوفة، فهي قائمة على أساس أن العالم والله سبحانه وتعالى شيء واحد وأن المخلوقات جزء من الخالق، وأصحابها ينكرون ثنائية الوجود ويؤمنون بأن الوجود حقيقة واحدة وهو الله سبحانه وتعالى، والكائنات عندهم معدومة أبدا وأزلا، وأن عقول المحجوبين تتخيل أن المخلوقات موجودة. (عبد العزيز الصير، 2003، ص27-28)

ويشير ابن عربي في كثير من أبياته الشعرية الى مذهبه في وحدة الوجود فيقول في أحد أبياته:

يا من يراني ولا أراه ****** كم ذا أراه ولا يراني. (ابن عربي، د. ت، ص. 491)

يعتقد ابن عربي أن الحق يتجلى في صور الممكنات، لكنه لا يمكن رؤيته لأنه هو المتجلي في ذاته، يظهر الله في أشكال الكائنات المختلفة، وهو الظاهر في جميع المظاهر، لكن هذا لا يعني أنه يتحد مع أي مخلوق، يرى المتصوفون أن تجلي الله في صور المخلوقات يعكس رغبته في أن يرى نفسه في مرآة الكون، وتظهر أسماؤه وصفاته، وفي نظرهم، الله في وجوده المطلق ليس له اسم أو صفة، ويتجلى في صور المخلوقات المعدومة وفق علمه. (عبد العزيز الصير، 2003، ص. 31)

يرى ابن عربي أن الوجود هو حقيقة واحدة في الجوهر والذات، لا تحتوي على ازدواجية أو تعددية. يعتبر عالم الطبيعة صورة واحدة تنعكس في مرايا متعددة، حيث لا يوجد سوى التفاوت في وجهات النظر، رغم تنوع الموجودات في العالم الخارجي بأسمائها وصفاتها، فإنها في جوهرها واحدة، هذه الوحدة قديمة وأزلية، لا تتغير مع تغير الصور الوجودية، وتحقق انسجاما خفيا بين المتناقضات. على سبيل المثال، الحق والخلق هما وجهان لحقيقة واحدة؛ إذا نظرت إليهما من منظور الوحدة، تُسميها حقا، بينما إذا رأيتها من زاوية التعدد، تُسميها خلقا، في الجوهر، كلاهما واحد، (ابن عربي، 2016، ص. 78-79) ويقول:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ***** وليس خلقا بهذا الوجه فأدركوا

من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته ***** وليس يدريه الا من له بصر (ابن عربي، 2016، ص. 88)

فيقرر ابن عربي أنه ليس هناك فرق بين ما هو خالق وما هو مخلوق، ومن أقواله التي تدل على ذلك: ((سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها ويقول أيضا مشيرا إلى وحدة الوجود أن الله يضم في ذاته جميع المخلوقات، فلا يكون خالق ومخلوق في نظره إلا في الظاهر، أما في الحقيقة فشيء واحد لا يدركه العقل وإنما يدرك بالقلب)):

يا خالق الأشياء في نفسه****** أنت لما تخلق جامع

تخلق ما لا ينتهي كونه****** فيك فأنت الضيق الواسع (ابن عربي، 2016، ص. 88)

يبني ابن عربي حجته على فكرة أن الكون نشأ نتيجة لعمل الله الذي لا يتزعزع، والذي وفقا له تغير الوجود من حالة عدم الوجود إلى وجود من خلال التقدم المنطقي. (النابلسي، 2007، ص. 224) قال الله عز وجل في هذا السياق: "كن"، ليعبّر عن تجلياته، حيث يرى نفسه في عالم يتجلى فيه وجوده، كأنما هو مرآة تعكس ذاته. كما قال تعالى: {قُلْ انظُرُوا مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ} (يونس: ال آية101)، و{وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ} (الذاريات: الآية 21). لقد خلق الله الغيب ليعكس ذاته في عيون الناس والأشياء، مما أدى إلى انقسام الوجود إلى حالتين: وجود مطلق غير مرئي، ووجود مقيد نشأ من ذلك هذا الوجود المقيد يتميز بجوهره ومظهره، وهو وجود فارغ في جوهره، لكنه اكتسب ميزته من الحقيقة بعد أن كان في حالة عدم، لذا، هو في مرتبة الوجود المحتمل، يحمل إمكانية الوجود أو العدم، ويقبل البداية والنهاية، بينما الحقيقة ذاتها لها بداية بسبب خالقها. (ابن عربي، 1980، ص. 54)، وهو البداية والآخر، والخارجي والداخل، وهو العليم، كما يشير القرآن، على حد قول ابن عربي ويخلص ابن عربي من هذا إلى أن التعددية، والتعددية هنا لا تكمن في الجوهر، بل في الصفات والأسماء والموجودات التي تعود جميعها، ومنه نميز بعد التعددية والتعددية التي تميز الحقيقة، لأنه هو نفسه الباطن والظاهر الأول والآخر. إنه الأول لأنه لم يكن هناك غيره لأن المرء متحد في جوهره وليس منقسما فيه، هو الباطن في جوهره، والظاهر بأسمائه وصفاته في خلقه (ابن عربي، 1980، ص. 54)

حسب رؤية ابن عربي، إن الله خلق حقائق العالم وجعل منها مرآة لذاته، لذلك، فإن جسد الإنسان مشتق من جسد العالم، وروحه مستمدة من أرواح العالم، بحيث يشبه الإنسان الكون بأكمله – سماءه وأراضيه وممتلكاته، هذا التصور يعكس الفرق بين الباطن والظاهر، أو بين وجود الله القدير والوجود المقيد للعالم. فالكون هو انعكاس لله، وبالتالي فإنه ينقسم إلى عالم أعلى يمثل روحانية الله وباطنه، وعالم أدنى يجسد صفاته وظهوره الخارجي، وقد أوضح ابن عربي هذا التصور المتكامل في كتابه "الجامع"، الذي يبرهن على هذه الرؤية الشاملة للوجود والخلق: ((إن الذات الإلهية ليس لها في نفسها صورة متعينة لتظهر بها، وهي مرآة الأعيان، لذلك تظهر صورة المتجلي له فيها بقدر استعداده، كما أن الحق يظهر في مرايا الأعيان بحسب استعداداتها وقابليتها لظهور أحكامه)). (جامي، 2004، ص. 95).

المبحث الثالث

تفسير ملا صدرا لوحدة الوجود

المطلب الأول: الفلسفة والعرفان عند ملا صدرا

تعدّ المعرفة العرضانية عند ملا صدرا وسيلة للوصول إلى النور الإلهي ومعرفة الحق سبحانه. تتدرج هذه المعرفة عبر مراتب بدءًا من أسرار الشريعة، مرورا بأطوار الطريقة، وصولا إلى أنوار الحقيقة ينتقل السالك من الأعمال إلى الأحوال ليصل إلى الأنوار، يعتمد ملا صدرا في أفكاره العرفانية على إشارات من القرآن الكريم، حيث يوضح مراتب الهداية الثلاث:

المرتبة الأولى: هي معرفة طريق الخير والشر، كما ورد في قوله تعالى: {وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ} (البلد: الآية 10). وقد منح الله هذه الهداية للناس بواسطة العقل والكتب والرسل، كما في قوله: {وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَى عَلَى الْهُدَى} (فصلت: الآية 17).

المرتبة الثانية: تتعلق بالحالات التي ينالها العبد من خلال المجاهدة، حيث قال تعالى: {وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا} (العنكبوت: الآية 69). وهذا يشير أيضًا إلى قوله: {وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى}.

المرتبة الثالثة: هي النور الذي يظهر في عالم الولاية بعد اكتمال المجاهدة. هذا النور يقود إلى ما لا يمكن الوصول إليه بالعقل، وهو الهدى المطلق، كما جاء في قوله: {قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدى} (البقرة: الآية 120). وهو ما يُعبر عنه بالحياة،

تتجلى أهمية مراتب الهدى في أنها تشمل ثلاثة عناصر رئيسية: أعمال، أحوال، وأنوار، وكل منها يتطلب نوعًا خاصًا من الهداية (الشيرازي، 1987، ص. 131)

لقد نجح ملا صدرا في الجمع بين الفلسفة والعرفان مستفيدا من نصوص القرآن الكريم وصحيح السنة، ولم يكتف بتذوق المعارف بالمشاهدات فنتج عن ذلك الطريق منهج معرفي جديد عُرف بالحكمة المتعالية، قال عنه الحيدري: ((استطاع أن يحقق إنجازاً ضخماً على مستوى القواعد والمباني الفلسفية، أدت إلى بناء نظام عقلي جديد قائم على أسس برهانية يمكنها تفسير العالم الإمكاني وعلاقته بمبدئه المتعالي)). (الحيدري، 1999، ص. 105)

وهذا هذا المنهج الجديد (الحكمة المتعالية يكون الملا صدرا قد وضع حدا للنزاع القائم بين المشائية والإشراقية وفي هذا يقول مطهري: ((وقد وضع صدر المتألهين نهاية حاسمة لهذا النزاع الطويل أي بين أرسطو وأفلاطون) بالأساس الجديد الذي شاده في فلسفته)) (مطهري، 1422، ص. 13)

التصوف والقرآن مُبرَّران بعجز العقل عن إدراك ما هو خارج عن نطاقه. فهو عاجز عن استنباط الحقيقة الموضوعية للغيب وملابساته، ومن خلال الفهم، عاجز عن معرفة سبل إرضاء خالقه، أو كشف أسرار وحقائق فرائض دينية عديدة. وفوق ذلك، لكي يبلغ الإنسان كماله المنشود، لا بد له من أنوار الولاية والنبوة، وأسرار الشريعة، بعد أن ينتقل من مراحل الحس إلى مراحل الخيال والعقل. فلا مكان لهذا في العقل. وقد أشار ملا صدرا إلى أن البرهان العقلي أمر ضروري لكنه غير كاف في معرفة المراتب الكمالية" (الشيرازي، 1981، ص. 322)

عندما ناقش إمكانية أن يصبح المستحيل ممكنا عقلانيا، أوضح أن خلق الحقيقة دون عقل لا يقوم على فكرة استحالة وجود من يراها عقلانياً، كلا، بل يتحقق هذا الظهور دون استخدام العقل إطلاقا، إذ يعجز العقل عن الوصول إلى مثل هذه الحقائق، أي ليس ذلك من مجالات العقل قال ملا صدرا ردا على الغزالي: ((قال الشيخ الفاضل الغزالي: اعلم أنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته ، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل ومن لم يفرق بين ما يحيله العقل وبين ما لا يناله العقل فهو أخمن من أن يخاطب فيترك وجهله)) (الشيرازي، 1981، ص. 322)

وهكذا، يُعيق الكمال الإنساني محدودية العقل. لذا، المعرفة ضرورية، لكن لا بد من ضبطها بمراقبة النص المقدس، الذي يضمن التوجيه ويمنع الانحراف. وقد بنى صدر المتألهين منهجه على المعرفة والقرآن والدليل. وبهدى القرآن، يدمج التفكير العقلي ويعتمد المنهج العقلي فيما رصده من خلال الوحي، وهذا ما يتبين صراحة في قوله: ((إن مجرد الكشف غير كاف في السلوك من غير برهان كما أن مجرد البحث من غير مكاشفة نقصان عظيم في السير والله المعين)). (الشيرازي، 1981، ص. 326)

من ناحية أخرى، لم يكتفِ ملا صدرا بالدليل المنطقي لفهم الحقيقة. فقد رأى أن الاستمتاع بالفن ينبغي أن يكون من خلال الاستكشاف والملاحظة لا مجرد الفهم، يحتاج هذا الباحث إلى العقل والاستنتاج، وهما وجهان لعملة واحدة لا يتعارضان، بقدر حاجته إلى الوحي والكتب المقدسة. في فصل تجريد النفس العاقلة، أوضح ملا صدرا توافق العقل والنقل برواية أمثلة عديدة من القرآن والسنة. (الشيرازي، 1981، ص. 303)

لا يوجد تعارض بين الفلسفة والوحي في الحكمة المتعالية لملا صدرا. وقد أشار هنري كوربان إلى أهمية التوافق بين النور والبصر في رؤية الحقيقة، في مقدمته لشرح الكتاب الثالث من "أصول الكافي" للكليني، يوضح أن الوحي القرآني يُعد نورًا يُمكن الرؤية من خلاله، يقول كوربان: ((إن التفكير الفلسفي هو وسيلة لرؤية هذا النور، ويتطلب وجود عين قادرة على النظر. فإذا حُجب النور، لن تستطيع العين الرؤية، كما يحدث عندما يركز البعض على الظاهر فقط، إذا اجتمع التعقل الفلسفي مع الوحي، فإن النتيجة ستكون "نورًا على نور")). (كربان، 2008، ص. 117)

في شرحه للتمييز الأساسي بين الحكمة المتعالية لملا صدرا والعلوم الإلهية الأخرى، قال الجوادي الآملي: ((التمييز الأساسي بين الحكمة المتعالية والعلوم الإلهية الأخرى، بما في ذلك المعرفة النظرية، والحكمة الإشراقية، والحكمة المشائية، وعلم الكلام، والحديث... هو أن كلًا من هذه العلوم يكتفي بعرض جانب واحد من المعرفة، والدليل، والقرآن، والوحي، ولا يتناول الجوانب الأخرى... ومع ذلك، عندما تجتمع الأدلة المذكورة أعلاه، تكتمل الحكمة المتعالية. وبناءً على ذلك، فإن الحكماء، وأهل الملاحظة، وأهل التأمل على يقين من أن الحكمة المتعالية هي نوع الحكمة الوحيد)). (آملي، 2008، ص. 27–31)

ومن بعض الأمثلة التي يمكن أن نقدمها كشواهد على استناد الحكمة المتعالية عند الملا صدرا إلى البراهين العقلية بعد حصول الكشف تذكر باختصار:

المثال الأول: القول بأصالة الوجود هو نتيجة كشف ثم استناد إلى البرهان

مما هو معروف أن ملا صدرا كان من القائلين بأصالة الماهية بادئ الأمر، إلا أنه غير رأيه بعد عزلته ليؤكد أصالة الوجود واعتبارية الماهية وما كان ذلك ليحدث لولا ما حدث له من كشف وشهود، (الشيرازي، 1990، ص. 49) ثم بنى بعد ذلك العديد من البراهين العقلية مستندا إلى نصوص الوحي، وكل ذلك مبثوث في كتبه سيما كتاب الأسفار.

المثال الثاني: القول بالحركة الجوهرية هو نتيجة كشف ثم استناد. إلى البرهان

كما أن القول بالحركة الجوهرية هو الآخر كان ثمرة كشف وشهود ليبني بعد ذلك الكشف العديد من البراهين العقلية والنقلية المبثوثة في جل كتبه، خصوصا منها مصنفه النفيس الأسفار العقلية الأربعة. وقد أشار ملا صدرا نفسه إلى هذه النقطة. (آملي، 2008، ص. 48)

المثال الثالث: محاكاة الكشف والشهود للاتصال الحسي في المعرفة

يميز الفيلسوف براتراند راسل" بين نوعين من المعرفة المعرفة باللقاء أو الاتصال المباشر أي التي تدرك بالحواس مباشرة، والمعرفة بالوصف، أي التي تنطوي على استنتاجات عقلية أي المعرفة بالإدراك المباشر والمعرفة بالوصف". (زيدان، 1989، ص. 126) أقرّ راسل بالتفاعل المباشر في المعرفة، لكنه قصره على الحواس. أما ملا صدرا، فيتحدث عن الاتصال المباشر بالحقيقة ونكهتها. يتجاوز وصفه الإدراك المعرفي والحسي. وقد أدلى هنري كوربين بهذه الملاحظة عند مناقشة اتحاد ملا صدرا بين الشاهد الصوفي والتأمل النظري، بالإضافة إلى هدف التطور الذي سيُحقق هذا الاتحاد. (كربان، 2008، ص. 105)

المطلب الثاني: مفهوم "الوجود" كأصل أول

يولي صدر الدين الشيرازي أهمية كبيرة للفلسفة، حيث يعتبرها وسيلة نبيلة تمكن الإنسان من الانتقال عبر مراتب الوجود من الجهل إلى العلم، ومن الباطل إلى الحق، ومن الظلمة إلى النور، يعتمد ذلك على استخدام ملكات العقل وفق منهج برهاني، سعياً للتشبه

بالله تعالى، وهو الغاية العليا للوجود وفقًا لرؤيته، يقول الشيرازي: ((الفلسفة هي استكمال النفس الإنسانية من خلال معرفة حقائق الموجودات كما هي، والحكم بوجودها بناءً على البراهين وليس على الظن والتقليد". ويشدد على أن الفلسفة تنظم العالم وفقًا للعقل، بما يتناسب مع القدرة البشرية، لتحقيق التشبه بالباري تعالى)). (الشيرازي ،1990، ص. 20).

فرّق الشيرازي بين نوعين من الحكمة: الحكمة العملية والحكمة النظرية. وأوضح ذلك بقوله إن الإنسان مخلوق طبيعي، يخلق صورتين في الواقع: صورة حسية وصورة روحية. وهكذا، ينقسم علم الحكمة إلى معرفة عملية عقلية وحكمة نظرية مجردة، إن غاية المعرفة النظرية هي نقش صورة الحياة في النفس وفقًا لنظامها في كليتها وكماليتها، بحيث تشبه النفس العالم المادي في صورته وزخرفته وشكله ونقشه، لا في ماديته. (الشيرازي ،1990، ص. 21).

في إطار فلسفة صدر المتألهين، يتناول مفهوم واجب الوجود وممكن الوجود بشكل عميق ومثير. فقد أدرج صدر المتألهين هذين المفهومين في سياق حقيقة الوجود، مؤكدًا أن هذه الحقيقة واحدة. كما أشار ابن سينا إلى أن مفهوم الوجود هو مفهوم واحد مشترك، وله قسمان رئيسيان: الأول هو واجب الوجود، والثاني هو ممكن الوجود، يعتبر صدر المتألهين أن مفهوم الوجود يمثل جسرًا للعبور من المفاهيم إلى الحقائق، وهي خاصية مميزة للفلسفة المتعالية، فهو لا يقتصر على اعتبار الوجود أصيلاً فحسب، بل يتجاوز ذلك ليعتبر أن جميع المفاهيم هي وسائل تعبير عن الحقائق. (جاسم، 2023، ص. 721)

بهذه الرؤية، يعتمد صدر المتألهين على الحقائق أكثر من المفاهيم، حيث يراها مفاهيم شفافة تعكس حقائق الأمور. إن هذا الفهم العميق يدعو إلى تجاوز السطحيات والبحث في المعاني الأساسية التي تكمن وراء كل مفهوم..

في الحقيقة، فإن فهم الأشياء وغاياتها هو جوهر الحكمة والمعرفة. هذا النوع من الفهم مطلوب من الأنبياء، كما يظهر في دعاء الرسول صلى الله عليه وسلم عندما قال: "رب أرنا الأشياء كما هي". كما سأل الخليل إبراهيم عليه السلام ربه أن يمنحه حكماً، والحكم هنا يعني الإيمان بوجود الأشياء وفهمها، أما بالنسبة للأبعاد العملية، فإن هذه المعرفة تؤدي إلى فعل الخير وتعزيز توازن النفس والجسد. (الشيرازي ،1990، ص. 21).

وهكذا، كما أشار الشيرازي، يتبين أن الحكمة علمٌ نبيل، وهي غاية العلماء والعارفين. قال النبي صلى الله عليه وسلم: "تحلّوا بأخلاق الله". وهذا يعني ببساطة أن الناس يسعون إلى التجرد عن الأمور المادية، والتمسك بالكليات والأسباب الأولى، والسعي إلى الوجود على أكمل وجه، ولذلك، يعتقد الشيرازي أنه لا شرف إلا بالخير الوجودي، وأن الوجود خيرٌ محض. وقوله تعالى: {وَمَنْ أُوتِيَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً} تمثيلٌ لهذا المعنى من الله تعالى. (الشيرازي، 1990، ص. 21).

صدر الدين الشيرازي تجاوز حدود فلسفتي أرسطو وابن سينا، وخاصة في موضوع الوجود، يمكننا وصف فلسفته بأنها "فلسفة الوجود" أو "أصالة الوجود". تشكل فلسفة الحكمة المتعالية التي أسسها نظاماً فلسفيا متكاملاً، مثل النظام المشائي لابن سينا والنظام الإشراقي للسهروردي، تشمل فلسفته موضوعات الإلهيات العامة والخاصة، حيث تبرز أصالة الوجود واعتبارية الماهية كفصل مميز للحكمة المتعالية، هذه المفاهيم تلعب دوراً مهماً في حل العديد من القضايا الفلسفية. (عبوديت ،2010، ص. 79.).

الوجود كما هو، أو الوجود المطلق، هو محور الفلسفة. إن قضية "الوجود البسيط" تعكس في الواقع الواقع الموضوعي في العقل. وهي تتألف من مفهومين اسميين مستقلين على الأقل: مفهوم "الوجود" في نهاية المحمول، والمفهوم الجوهري "... في نهاية

الموضوع". أحد المعقولات الفلسفية هو المفهوم الجوهري، الذي يدل على إدراك حقيقة الجوهر. وهكذا، تتحول حقيقة أساسية واحدة إلى مفهومين متمايزين – الفكرة الجوهرية ومفهوم الوجود – لكل منهما قواعده وسماته الخاصة. (مطر، 2003، ص. 178).

في فلسفة صدر الدين الشيرازي، مفهوم الوجود هو من أكثر المفاهيم بديهية وعمومية التي ينتزعها الذهن من الموجودات. فالوجود لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث أنه لا دليل عليه إلا نفسه، كما عبر عنه الفيلسوف هادي السبزواري بأن مفهوم الوجود هو "من أعرف الأشياء وكنهه في غاية الخفاء"، هذا الفهم العميق للوجود عند الشيرازي ساعد الفلاسفة على حل إشكالية تحديد موضوع الفلسفة الأولى، فقاعدة "موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية" كانت تواجههم بتحدي في هذا المجال. إلا أن الشيرازي تجاوز هذه المعضلة من خلال تأسيس "أصالة الوجود" كمركز فلسفته، بهذا المنطلق، استطاع الشيرازي أن يبني نظاماً فلسفياً متكاملاً، شأنه في ذلك شأن النظام المشائي لابن سينا والنظام الإشراقي للسهروردي، وتعد فلسفة الحكمة المتعالية التي طورها من أبرز مساهماته الفلسفية. (الديناني ،2007، ص. 50).

بحسب صدر المتألهين، فإن النفس البشرية روحية وجسدية في بقائها. ويزول التناقض بين أزليتها ووقوعها عند دخول السبب في المستوى الوجودي لوجود المعلول. ولما كانت النفس البشرية من نوع خاص في غريزتها الأولى، وتكوينها في غريزتها الثانية هو دار الآخرة، على أنواعها وأنواعها، لأن أمور الآخرة خارجة عن هذا العالم لا يدركها العقل، فقد أيد الشيرازي اعتقاده بالبعث الجسدي، ولكن دون دليل عقلي. حقائق الآخرة. (دغيم، 2004، ص. 29).

إن أقوال العلماء عنه كثيرة، ومنها ما قاله الشيخ محمد رضا المظفر: ((أحد عظماء الفلسفة الإلهية، الذين لم يبق لهم الزمن إلا في فترات متفرقة من القرون، وهو أيضا الوارث الأخير للفلسفة اليونانية والإسلامية، ومشرعهم، وكشف أسرارهم. وهو أيضا المعلم الأول لمدرسة الفلسفة الإلهية في القرون الثلاثة الماضية في بلاد الإمام الإسلامية)). (الشيرازي، 1982، ص. 51).

وقال عنه السيد محمد باقر الخونساري في روضات الجنات: ((كان فائقاً على من تقدمه من الحكماء الباذخين، والعلماء الراسخين إلى زمن مولانا نصير الدين الطوسي، منقحاً أساس الإشراق والمشاء بما لا مزيد عليه)). (الخوانساری، 1970، ص. 120).

ويعزا الى محي الدين بن عربي أنه أبرز من قال بوحدة الوجود ووافقه صدر الدين الشيرازي مستعيناً بعبارته التي أعدها الدليل والبرهان في الأسفار، وهي: بسيط الحقيقة كل الأشياء" وكذلك فعل مثلهم أهل الفلسفة والمعرفة الربانية، مثالاً: السيد محمد حسين الطباطبائي والسيد علي القاضي أستاذه (الشيرازي ،1982، ص. 33)

ينطلق الشيرازي من منطق واضح عند الحديث عن بداهة الوجود، حيث يعتبر أن علم الوجود يركز على دراسة أحوال الموجودات وأقسامها الأساسية، ويشير إلى أن الموجود المطلق يجب أن يكون واضحا بذاته ولا يحتاج إلى تعريف أو إثبات، رغم أنه ليس موضوعًا للعلم العام، كما يلاحظ أن التعريف يمكن أن يكون إما بالحد أو بالرسم، وكلاهما غير مناسب للموجود. فالتعريف بالحد يعتمد على الجنس والفصل، لكن الوجود لا يمكن تصنيفه بهذا الشكل لأنه أعم من أن يُحدد، أما التعريف بالرسم، فهو يستند إلى ما هو أكثر وضوحًا، ولا يوجد شيء أكثر وضوحًا من الوجود نفسه، لذا، من يحاول وصف الوجود بأشياء أخرى يعتبر مخطئًا بشكل كبير. (صدر الدين الشيرازي ،1990، ص. 29)، بمعنى آخر، تُعرَّف جميع الأشياء بدقة أقل من الوجود إذا كانت جميعها متضمنة فيه. وبالتالي، يكون الوجود أوضح من أيٍّ منها. تُمثَّل المعرفة الحاضرة في العقل كبيانات بديهية مباشرة، وهي دليلٌ يدعم

بديهية مفهوم الوجود. يقوم العقل بهذه المهمة لأبسط الحقائق الراهنة. ولن يكون هذا النشاط ممكناً إذا افتقر العقل إلى إدراك واضح للوجود والموجود. (مطر، 2003، ص. 172).

يمكننا القول إن مفهوم الوجود بديهي لسببين رئيسيين:

1. التصور الأولي: الوجود يعد من المفاهيم التصورية الأساسية التي تستقر في النفس بشكل طبيعي، ولا يحتاج العقل إلى مفهوم ثانٍ لفهمه.

2. عدم إمكانية التعريف: أي معرفة تُعرَف بإحدى الكليات الخمس (الجنس، النوع، الفصل النوعي، الخاصة، والعرض العام)، لكن الوجود لا ينتمي لأي منها، مما يجعله غير قابل للتعريف، فهو من أوضح المفاهيم.

لكن الشيرازي يتجاوز مجرد القول ببداهة الوجود، ليؤكد أنه مشترك معنوي مطلق، على عكس من يرون أنه مشترك لفظي. فالوجود يتضمن معنى مشتركاً بين موارد متعددة، مثل مفهوم "الإنسان"، فعندما نقول "خالد إنسان" و"عمر إنسان" و"زيد إنسان"، نفهم جميعاً معنى واحداً رغم اختلاف الأفراد. ويشير الشيرازي إلى أن العقل يجد علاقة واضحة بين الموجودات، مما يميزها عن العلاقة بين الموجود والمعدوم. (الشيرازي ،1990، ص. 35).

في الواقع، ليس وجود الموجودات فرقاً جوهرياً بين الإشراقيين والمفكرين المشائيين. فخصائص الوجود، وهو نقيض العدم، والجوهر، الذي يُميز طبيعة ذلك الوجود، مشتركة بين جميع الموجودات. لكن الجدل الأساسي بين الإشراقيين والمفكرين المشائيين، مثل ابن سينا، يدور حول ماهية الأصالة: الوجود أم الجوهر، يُطرح سؤال عند الحديث عن آثار النار، بما في ذلك الحرارة والإضاءة: هل تُمثل هذه الآثار وجود النار أم جوهرها؟ إذا اعتقدنا أن هذه الآثار انعكاس لوجود النار، فإن الوجود هو الأصل. وإذا اعتقدنا أنها انعكاس للجوهر، فإن هذا الجوهر هو الأصل.

بعبارة أخرى، المفهوم الذي يستوعبه العقل من الخارج ينقسم إلى ماهية وفكرة مشتركة عن الوجود. فكرة أن المثال هو الجوهر تُضفي مصداقية على أصالة الجوهر، وفكرة أن المثال هو الوجود تُضفي مصداقية على أصالة الوجود، يميل ابن سينا وغيره من الفلاسفة المشائين إلى الاعتقاد بأن الوجود فريد والماهية تقليدية، لكن صدر الدين الشيرازي أسس فلسفته المتعالية على هذه الفكرة. على الرغم من تأييده في البداية لفكرة أصالة الجوهر بفضل تأثير أستاذه، مير داماد، إلا أنه لاحقاً توصل إلى أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة، بينما الماهيات لا تعكس واقع الوجود. (بدر ،2006، ص86).

لإثبات أصالة الوجود واعتبارية الماهية، قدم الشيرازي وبعض الفلاسفة مثل هادي السبزواري ومحمد حسين الطباطبائي العديد من الأدلة، ومن أهمها:

أولاً، الماهية في ذاتها متساوية النسبة بين الوجود والعدم. فإذا كانت الماهية تتضمن الوجود، فإن العدم يصبح مستحيلاً. على سبيل المثال، ماهية الإنسان تتضمن صفة النطق، فلا يمكن تصور ماهية الإنسان بدون هذه الصفة. وعندما تتوفر العلة، تنتقل الماهية من العدم إلى الوجود، مما يعني أن الوجود هو الذي يمنح الماهية حقيقتها، بمعنى آخر، لا يمكن الخروج من حالة التساوي بين الوجود والعدم إلا عبر الوجود، لأن الماهية، من حيث هي، ليست سوى ذاتها، وكانت متساوية النسبة بين الوجود والعدم. وإذا كان الوجود اعتبارياً، فما الذي يمكن أن يخرج الماهية من هذه الحالة؟ فالضم بين المعدومات لا يؤدي إلى وجود شيء.. (المصطفوي، د.ت، ص. 14)

ثانيا: إذا كان الوجود مفاهيمياً، وكانت الجوهر مصدراً في عالم الواقع، فلا بد من عدم التمييز بين الوجودين. إلا أن الضرورة تقتضي التمييز بينهما، وأن لكلٍ منهما آثاره، ومعلوم أن الإنسان عندما يرى شيئا ما، تتكوّن في ذهنه صورة ذلك الشيء. فإذا كانت الجوهر مصدر الآثار ومنشأها، فلا بد أن تكون آثار الجوهر الخارجي مطابقة لآثاره العقلية. (مطهري ،2009، ص. 40)، القول بأصالة الوجود يستند إلى فكرة أن الماهية في ذاتها متساوية النسبة بين الوجود والعدم. فالوجود هو الذي يمنح الماهية حقيقتها ويخرجها من العدم إلى الوجود. أما إذا كان الوجود اعتبارياً، فلا يمكن تفسير ما الذي يخرج الماهية من تلك الحالة المتساوية بين الوجود والعدم.

بالمقابل، الحجة الرئيسية لأصالة الماهية هي أن آثار الماهية – مثل حرارة النار – تكون موجودة في الخارج وليس فقط في الذهن. لذا فإن أصالة الماهية تبدو أكثر انسجامًا مع هذه الملاحظات التجريبية، إلا أن القائلين بأصالة الوجود ردوا على هذه الحجة بالقول إن الوجود ليس موجودا بذاته، كما لا نقول إن "البياض" هو "ذو بياض"، وبالتالي، كون الوجود ليس موجودا لا يعني أنه يتصف بنقيضه وهو العدم، وفيما يتعلق بالحجة الأشراقية القائلة بأن أصالة الوجود تؤدي إلى التسلسل، فإن القائلين بأصالة الوجود قد نقضوا هذا البرهان بالقول إن الوجود ليس موجودا بذاته بالضرورة، وبالتالي لا يستلزم وجودا ثانيا. (الشيرازي ،1990، ص. 40). بشكل عام، فإن الحجج المتقابلة بين أصالة الوجود وأصالة الماهية تبدو متماسكة من وجهات نظر مختلفة، وهناك مناقشات فلسفية معقدة حول هذه القضية.

يرى الملا صدرا أن الوجود متقدم عن الماهية فالأصالة للوجود والاعتبارية للماهية. كما يرى تعدّ حقيقة الوجود واحدة ومصدرا واحدا تنبثق منه فيوضات متعددة، على الرغم من تفاوت مراتب هذا الوجود، يدافع الفلاسفة المشاؤون عن أصالة الوجود، بينما يناصر الإشراقيون فكرة أصالة الماهية، في البداية، كان ملا صدرا يميل إلى أصالة الماهية، تأثراً بمعلمه، ولكنه بعد تجاربه العرفانية تراجع عن هذا الرأي وأصبح يؤكد أصالة الوجود. في هذا السياق، يشير ملا صدرا إلى أن الوجود هو الأصل في التحقق، في حين أن الماهية تتبع له، دون أن تكون مؤثرة فيها بشكل مباشر.

وفي هذا يقول العلامة الطبطبائي متحدثا عن منهج مولا صدرا الفلسفي: ((افتتح صدر المتألهين فلسفته بمسألة " أصالة الوجود" وعطف عليها مفهوم "تشكيك الوجود. ثم أخذ يستلهم هاتين النظريتين ليبرهن من خلالهما عند كل مسألة من مسائل الفلسفة وينهض بأسسها على أساس هاتين النظريتين)). (الطباطبائي، واخرون، 2008، ص. 8)

وبالتالي، في حقيقة الوجود درجاتٌ من الكمال والنقص، كما في الشدة والضعف، وبين المستويين درجات، كلٌّ منها في رأس سلسلة الموجودات، ويُعرف المفهوم الناتج تقنيا بـ „الوحدة الشكية للحقيقة" أعلى درجات الوجود هو مستوى الوجود الواجب، حيث الكمال المحض والفعل المحض وأدنى درجاته هو مستوى المادة الأولى، وهو بالقوة والنقصان من جميع الوجوه. (الطباطبائي، واخرون، 2008، ص. 10–12)

المطلب الثالث: نقد تفسيره (تحليل نقدي لرؤيته وتطبيقاتها)

من المشاكل الرئيسة في فلسفة الشيرازي أن الوجود هو واحد في صدر الدين، معتمداً على حقيقة أن إنشاء الأدلة لإثبات تكاثر الكائنات لا يتوافق عقلانيا مع ما يثبت وحدة الوجود والوجود في الجوهر والواقع، على الرغم من أن وحدة الوجود لا يمكن إنكارها منه، اذ تستمر سلسلة التدرج الوجودي، صعودا سلم الجوهر الوجودي إلى ما هو نقي في مجاله، من البسيط الأولي، مرورا

بالمركب، والعودة مرة أخرى (إبراهيم، 1999، ص. 32)، تتناول النصوص الفلسفية في الكتب الأربعة مفهوم وحدة الوجود وتعددية الكائنات. وفقًا لهذه الآراء، يعتبر الكون تعبيرا عن وجود له اعتبارات متعددة، إذ لا يُعد تعبيرًا عن الوجود النقي فقط، بل يتضمن عقولاً وأرواحا وأشياء أخرى، الشيرازي يعبر عن رأي مفاده أن الوجود الحقيقي يتجاوز الوجود العابر، ويؤكد على أن الوجود والاحتمالات منفصلان، مما يعكس جوهر الوجود الفعلي. من خلال نظريته، يرى أن الوحدة والتعددية مترابطتان، حيث إن كل ما يعدّ موجودًا يُفترض أيضًا أن يكون واحدا، تؤكد نظرية الشيرازي على أن الوجود الموضوعي للعالم يعكس حقيقة واحدة، رغم تعدد أشكاله. فهو يسعى لدمج وحدة العالم مع تنوعه، مما يعكس فهمًا عميقا لوحدة الوجود، إذا أزلنا الدلالات اللاهوتية، يمكن القول إن "الموجود هو واحد" يشير إلى وحدة الكائنات التي تعود إلى أصل مشترك، تم الكشف عن المادية الديالكتيكية (الجبوري 2009، ص. 30– 31). يتم التعبير عن وحدة العالم في ترابط الظواهر والأشياء المعقولة، وكذلك في حقيقة أن جميع أشكال الوجود تشترك في خصائص عالمية مثل وجودها في الزمان والمكان وقدرتها على التطور والتحرك في وجود القوانين العامة التي تعمل على جميع مستويات التكوينات الهيكلية للمادة.

المبحث الرابع

تفسير العلامة الطباطبائي لوحدة الوجود

المطلب الاول: مفهوم وحدة الوجود لديه

ويتابع العلامة قائلاً إن فكرة الوجود بديهية، أي أنها معلومة وبديهية، ولا تحتاج إلى تعريف. وقد عبّر العلامة عن ذلك بقوله: ((مفهوم الوجود لا يُحدَّد بحدود أو رسم، لأنه بديهي ومعقول بذاته، ولا يحتاج إلى وساطة أي شيء آخر)). (الطباطبائي، 2003، ص. 15) على خلاف من ذهب الى وجود تعريف حقيقي له. (الطوسي، د. ت، ص. 105)

يواصل العلامة حديثه قائلاً إن التعريفات السابقة للوجود هي مجرد تفسيرات لفظية للمصطلح، وليست تعريفات فعلية. وهو يفعل ذلك وفقًا لابن سينا، الذي زعم في كتابه "النجاة" أن الوجود، وإن كان أساس جميع التفسيرات، لا يمكن وصفه إلا باسم. بل هو مُمَثَّل في الروح نفسها، مستقلا عن أي وسيط، (ابن سينا، د. ت، ص. 496) وعلى هذا الرأي مجموعة اخرى من الفلاسفة كالسبزواري وغيره كثير، (السبزواري، 1960، ص. 59–61) وقد استدل على عدم امكان تعريف الوجود تعريفا حقيقيا بعدة ادلة منها: (الطباطبائي، 2003، ص. 15)

1. من شروط التعريف أن يكون المعرّف أوضح وأدل من المعرّف. فالوجود لا تعريف له لأنه أوضح الأشياء وأدلها.
2. يجب أن يكون للمعرّف جنس أو تمييز أو صفة تميزه عن غيره. سنرى أن الوجود غير معرّف لأنه بسيط بلا جنس أو تمييز.

تعد مسألة الوجود المشترك المعنوي هذه المسالة هي من امهات المسائل الفلسفية لتوقف مسالة التوحيد عليها. (السبزواري، 1960، ص. 78) الغموض اللفظي والدلالي هما نوعان من الغموض المعلوم وجودهما. ولذلك برزت مسألة: هل الوجود غموض دلالي أم غموض لفظي؟ فاختار بعضهم الثاني، وهو الغموض اللفظي، وهو رأي بعض المتكلمين، منهم أبو الحسن الأشعري وأبو الحسن البصري، الذين يؤكدون أن وجود كل شيء يعادل ذاته، (اللاهيجي، د. ت، ص. 25) وذهب كثير منهم إلى أن الوجود هو تشابه دلالي بين الممكن والواجب، وتشابه لفظي بينهما. وهذا ما ذهب إليه الكاشي وأنصاره. ويميل أكثر الفلاسفة والمتكلمين والمحققين،

أمثال الملا هادي السبزواري، والمظفر، والفخر الرازي، وصدر المتحليين، إلى فكرة التشابه الدلالي، التي تبناها طرف ثالث. (الشيرازي ،1960، ص. 182) والعلامة الطباطبائي تبعهم على ذلك فقال الوجود) مشترك معنوي يحمل على ما يحمل عليه بمعنى واحد. (الطباطبائي، 2003، ص. 12)

رفض الادعاءات الباقية، واصفا إياها بالعبثية (وأن يكون الوجود مرادفًا لفظيا هو عبثٌ عند بعضهم). وذكر في سياق آخر أن فكرة الوجود مرادفة لفظية بين الضروري والممكن، وهو ما يعادلهما في العبثية. (الطباطبائي، 1958، ص. 12)

هنا، يُشير "الوجود" إلى كلٍّ من فكرة الوجود وفكرة الجوهر، وهما مُختلفان، لا إلى الحالة. أم أنه مُكوِّنٌ للجوهر أم هو نفسه؟ ولكن ما الذي يُشير إليه "الجوهر" في هذا السياق؟ ما الذي يُعبَّر عنه كرد فعلٍ على ماهيته؟ بناءً على ما ذكره العلامة، (الطباطبائي، 2004، ص. 15) ففي المسالة اقوال وهي:

1- الاشعري ذهب الى انه عين الماهية أي ان الوجود عين الماهية في الذهن أي ان المفهوم من أحدهما عين المفهوم من الاخر. (السبزواري، 1960، ص. 89)

2- قول المحققين من الحكماء والمتكلمين حيث ذهبوا الى زيادته عليها في الذهن. (الطباطبائي، 1958، ص. 18)

والعلامة الطباطبائي يذهب الى الراي الثاني أي القول بالزيادة وذلك من خلال مغايرته للماهية (الطباطبائي، 2003، ص. 14-15) ولا يختلف عنه سواء أكان عينه أم جزءا منه. والقدرة على التمييز بينهما وإدراك أحدهما دون الآخر دليل آخر على الزيادة. وقد بيّن هذا المعنى قوله: "إن العقل يجرد الجوهر – وهو ما يقال ردا على "ما" – من الوجود، فينظر إليه وحده ويفهمه، ثم يصفه بالوجود، وهو معنى الأعراض". فالوجود إذًا ليس هو الجوهر ولا جزءا منه. (الطباطبائي، 1958، ص. 18)

فيما يتعلق بأصالة الوجود، فهي إحدى السمات المميزة لمدرسة الحكمة المتعالية وأحد اهتماماتها الرئيسية. فإلى جانب الفلسفة اليونانية، لم يُدرَس هذا الموضوع في أي مدرسة فلسفية أخرى، بما في ذلك المدرسة المشائية أو الإشراقية. ربما وُجِدت أبحاث حول هذا الموضوع، ولكن ليس بهذا القدر من التفصيل أو تحت هذا العنوان. وحدها مدرسة أصفهان الفلسفية، وتحديدا أستاذ العلامة الملا صدرا الشيرازي، أجرت أبحاثاً حول هذا الموضوع تحت هذا المصطلح. (الرفاعي، 2001، ص. 199)

إن فهم بعض الكلمات ذات الصلة بالمناقشة – كالأصالة والوجود والجوهر – ضروري لمعالجة هذا الموضوع بتفصيل.

1. الجوهر: في هذا التفسير، تشير كلمة "هو" إلى إجابة السؤال "ما هو؟"، لا إلى التعبير الأوسع "بماذا يكون الشيء".

2. الوجود: لا يشير هذا إلى مفهوم الوجود أو معناه الحرفي، بل إلى حقيقة الوجود، أي الحقيقة الموضوعية التي تُبنى عليها الحقيقة الخارجية.

3. الأصالة: هي، قبل كل شيء، المادة الحقيقية الفعلية التي تُشكل أساس النتائج الخارجية. وكما قال الباحث: "الأصل هو حقيقة الأشياء". (الطباطبائي، 2003، ص. 14)

يمكننا أن نتساءل: أيٌّ من المصطلحات الثلاثة – الأصالة، والوجود، والجوهر – أصلي، أي ما هي النتائج التي تُقدّم في الجوهر – الوجود أم الجوهر؟ يمكن تقسيمها منطقيًا إلى أربعة أقسام: إما أن يكون كلاهما أصليا، أو أن يكون الوجود أو الجوهر أصليا، أو لا يكون أيٌّ منهما. يبقى قولان، إذ لا أحد ينطق بالأول أو الرابع: أحدهما، حسب السهروردي، شيخ الإشراق، أن الوجود مُعتبر، وأن الجوهر هو الأصل، (قطب الدين الشيرازي، 1380، ص158) والثاني ان الوجود هو الاصيل والماهية اعتبارية بمعنى ان

الوجود هو الحقيقة التي تنسب اليه الآثار والماهية اعتبارية وهذا هو قول صدر المتالهين تابعا استاذه الداماد والحكيم السبزواري. (بهمنيار، 1349، ص284)

علاوة على ذلك، يتجلى تعبهم في ذلك، وكذلك في قوله: "الوجود هو الأصل لا الجوهر"، مما يعني أن الحقيقة الموضوعية هي ما يجب إثباته. ويستخدمه جميع باحثي المشائيين أيضًا.

وهناك عدة ادلة على اصالة الوجود منها: (السبزواري، 1960، ص. 59–61)

1. بالمعنى المفهومي، لا شرف ولا خير، بل الوجود أشرف الأشياء لأنه مصدر كل شرف.
2. إذا وُجد الجوهر، فله حقيقة؛ ومع ذلك، إذا نُفي عنه الوجود، نُفي عنه الواقع، مما جعل الوجود نفسه غير حقيقي. ولأن الحقيقة تُنسب إليه عرضاً، يكون الوجود أصليا ومفهوميا.

وهناك عدة فوائد واحكام تترتب على القول باصالة الوجود وقد ذكرها العلامة استطرادا في مبحث اصالة الوجود على شكل فروع ومنها: (الطباطبائي، 2003، ص. 18–23)

1. كل ما هو مبني على الماهية فهو مبني على الوجود، مما يقتضي أن الوجود وحده هو الذي يُثبت الماهية وجوهرها وأصولها.
2. لا يجوز وصف الوجود بأي حكم من أحكام الماهية، فلا يمكن الادعاء بأن الوجود جزئي أو كلي أو محكوم بأي مبدأ آخر. وهذا يُظهر أن الوجود ونقيضه لا يجتمعان. (الشيرازي، د. ت، ص. 343)
3. الوجود أساسي، مُجرّد من العناصر، ومستقل عن كل شيء. وبسبب فكرة الاختلاف، تُعدّ هذه حقيقة بديهية.
4. جوهر الوجود لا يتوقف على أيٍّ من خصائصه أو محمولاته.
5. بما أن الوجود هو ما يُعرّفه، ينقسم الوجود إلى ما هو ذاتي وما هو عرضي.
6. بما أن الوجود يمكن فصله عن الجوهر وهو غيره، فهو عرضي بالنسبة للجوهر.

لا يمكن إثبات كل شيء إلا بوجود خارجي يعارض العدم في ذاته. بعض التأكيدات، كقولنا "الإنسان موجود"، لها كيان خارجي يقابلها. وبعضها الآخر، كقولنا "الإنسان نوع"، يقصد به مخلوقًا مماثلًا. وكما في قولنا "العدم باطل في ذاته"، هناك أشياء لها كيان مماثل، لكنها لا توجد ظاهريا أو في الذهن. وكون هذا الكيان "موجودًا في جوهر المادة والواقع" يدل على أنه معادل لجوهر المادة. كل ما ليس موجودا لا شيئية له، لأن الشيئية هي الوجود، فالمعدوم من حيث هو معدوم ليس بشيء وليس هناك واسطة بين الوجود والعدم كالتي أثبتها المعتزلة واسموها بالحال، (الحلي، 1920، ص. 49) ورفضها العلامة بقوله (وهذه دعا ويدفعها صريح العقل) (الطباطبائي، 2003، ص. 22)

من أهمّ الأسئلة المطروحة في مدرسة الحكمة المتعالية: هل الوجود حقيقةٌ واحدةٌ شكّية؟ هذا السؤال هو المحور الثاني في المدرسة. وانطلاقا من هذه المدرسة التاريخية، تناول الشيخ محيي الدين أبن عربي هذا الموضوع بجدّيةٍ ووضوح. (المظفر، 2000، ص. 20) من المهم ملاحظة أن مبدأ الوجود هو أساس هذه المشكلة، بينما مبدأ الجوهر غير قابل للتطبيق. كان الصوفيون والمتصوفون أول من ناقش وحدة الوجود. يرى الصوفي أن هناك حقيقة واحدة فقط، خالية من التعدد والهم، مما يعني أنه لا يوجد أي اهتمام

في الوجود. الخيارات المختلفة التي يتصورها هي أشياء وهمية ووهمية من صنع الخيال. لذلك، بينما التعدد مجرد فكر، فإن الوحدة حقيقة (التركه، 1941، ص. 115).

المطلب الثاني: تفاعله مع الآراء السابقة

ومن اجل ان تتبلور لنا فكرة واضحة عن الأقوال في هذه المسالة نستطيع ان نقسم الاقوال على اربعة اقسام بالقسمة العقلية : (المظفر، 2000، ص45)

1. من ادعاءات المشائيين تعدد الوجود والموجود.
2. من المذاهب الصوفية التي أدت إلى نظرية التجسد وحدة الوجود والموجود.
3. أكد بعض اللاهوتيين أن الحياة مفردة ومتعددة الأوجه.
4. إن وحدة الموجود وتعدد الوجود قول مفرد لا دليل عليه.

أول ادعاءات المشائيين هو أن الوجود والموجود تعدد، مما يدل على اختلاف الحقائق، وأنه لا وجه للوحدة بينهما. فالوحدة مفهوم، والتعدد حقيقة، الله هو الوجود الوحيد. (الرفاعي، 2001، ص. 216) والقول الثاني هو قول المتصوفة كما تقدم وحدة الوجود والموجود فليس هناك الواحد واما بقية الموجودات فهي مجاز وهي عدم متظاهر

والقول الثالث منسوب لبعض المتالهين (السبزواري، 1960، ص. 115) إن كثرة الوجود ووحدته هما ما هما عليه. ومع ذلك، فقد برهنت مدرسة المعرفة المتعالية، التي سعت إلى تحقيق هذه الوظيفة، على إمكانية التوفيق بين المدارس الثلاث. وخلافا للاستعارة الصوفية التي توحي بأن وحدة الوجود والموجود هي الكثرة، وأن الكثرة في الوجود هي الوحدة، فإن كلمتي "الوجود متعدد" و"الوجود واحد" تشيران إلى الحقيقة المقصودة بالحقيقة، لا إلى المادة نفسها، بل إلى ما يتوافق مع الاستعارة اللغوية. (المظفر، 2000، ص. 46)

بحسب العلامة، الوجود فكرةٌ مشكوكٌ فيها، ويُعبّر عن هذا الاعتقاد السائد بتأكيده على شكّه فيه. هناك طريقٌ واحدٌ فقط يعود إليه الوجود، وهو مفهومٌ واحدٌ ينطوي على تعدّد. وبحسب الأستاذ، "الوجود حقيقةٌ واحدةٌ مشكوكٌ فيها". (الطباطبائي، 1958، ص. 24) وهي ذات مراتب مختلفة.

ومثلوا للمراتب المختلفة بالنور الحسي، فحقيقة الوجود كحقيقة النور في الشدة والضعف كما عبر عنها بانها تشبه واقعية النور فهو متنوع ومختلف،) الطباطبائي، 2001، ص. 60) وكما ان الشدة لا تزيد لحقيقة النور شيئا ولا ينقص منه الضعف شيئا، كما عبر عنه بانه (حقيقة واحدة بسيطة متكثرة في عين وحدتها ومتحده في عين كثرتها، (الطباطبائي، 2003، ص. 26) وكذلك الوجود، فهو يتفاوت في القوة والضعف، والتقدم والتأخر، والارتفاع والانخفاض، وهكذا. لذا، يُحوّل الوجود المشترك إلى متميز في كل مستوى، والعكس صحيح. وقد أوجدوا أمثلةً للوجود تتعلق بفكرة الشك، كالأعداد (فالفرق بين الموجودات المتماثلة في الهويات والمتوافقة في نوع الوجود هو نفسه الفرق بين الأعداد) (الشيرازي، د. ت، ص. 99) وكذلك الحركة يمكن ان يمثل بها للوجود (الطباطبائي، 2001، ص. 70–71).

الخاتمة

يتضح أن مفهوم الوجود يشكل محورًا أساسيًا في الفلسفة والعرفان الإسلامي، حيث تتداخل فيه الأفكار العميقة التي تتناول طبيعة الوجود الإلهي وعلاقته بالمخلوقات. لقد استعرضنا في هذه الدراسة المذاهب المختلفة المتعلقة بتعريف الوجود، بدءا من اعتباره بديهيا وصولا إلى رؤى أكثر تعقيدا تتعلق بوحدة الوجود.

تجلى في أعمال كبار الفلاسفة، مثل محي الدين ابن عربي، دور التصوف في تقديم رؤية شاملة للوجود، حيث أظهر كيف يمكن للعقل أن يتفاعل مع المعرفة الروحية. إن الفهم العميق لوحدة الوجود لا يقتصر على كونه مجرد مفهوم فلسفي، بل يتجاوز ذلك ليصبح تجربة روحية تعكس تجليات الحقائق الإلهية في الكون.

وفي هذا السياق، يعدّ الطباطبائي من أبرز المفكرين الذين تناولوا وحدة الوجود العرفانية، حيث أكد على أن الوجود هو تجلي للحق، وأن جميع المخلوقات تندرج في إطار هذا الوجود الإلهي. لقد أضاف الطباطبائي بُعدا جديدا إلى فهم وحدة الوجود من خلال الربط بين الفلسفة والعرفان، مُبرزًا أن الوجود الإلهي يتجلى في كل موجود، مما يعكس وحدة الوجود بطريقة تعزز من التجربة الروحية للإنسان.

كما بينت الدراسة كيف أن الفلاسفة الإسلاميين، مثل ملا صدرا، قد ساهموا في دمج الفلسفة بالعرفة، مما أدى إلى تطور مناهج معرفية جديدة تجمع بين العقل والوحي. لقد أثبتت هذه الأطروحة أن البحث في طبيعة الوجود يتطلب مزيجا من التأمل العقلي والتجربة الروحية، مما يساهم في تحقيق الفهم العميق للكون وعلاقة الإنسان بالخالق.

إن الحوار المستمر حول مفهوم الوجود وآثاره الروحية والفلسفية يظل مفتوحًا، مما يستدعي مزيدا من البحث والدراسة في المستقبل. ومن خلال هذا الجهد، نأمل أن نستمر في استكشاف أعماق الوجود ونتائجها على الإنسان والمجتمع.

استنتاجات

1. مكانة ابن عربي: يعدّ محي الدين ابن عربي شخصية محورية في تاريخ العرفان الإسلامي، حيث أضاف بُعدا فلسفيا جديدا إلى التصوف، مما جعله يُلقب بـ "الشيخ الأكبر". يُظهر ذلك تأثيره العميق على تطوير الفكر العرفاني عبر العصور.
2. تطور العرفان: تطور العرفان الإسلامي عبر القرون، حيث قدم ابن عربي مرحلة جديدة من الكمال، مما يعكس التفاعل المستمر بين التجربة الروحية والفكر الفلسفي.
3. المنهج الفلسفي: اعتمد ابن عربي على منهج فلسفي لتوضيح القضايا العرفانية، مما أثار جدلًا بين النقاد حول مدى توافق أفكاره مع التعاليم الإسلامية. يُشير هذا إلى أهمية النقد الفكري في تطوير العرفان.
4. وحدة الوجود عند الطباطبائي: يُعزز الطباطبائي فكرة وحدة الوجود، مُشيرا إلى أن كل موجود هو تجلٍ للحق، مما يُظهر أن الله هو الوجود بالذات، وأن المخلوقات تعكس مظاهر هذا الوجود. هذا الربط يعكس عمق الفهم العرفاني ويعزز من أهمية الارتباط بين الله والمخلوقات.
5. التنوع في المناهج العرفانية: تنوعت المناهج العرفانية بين العملية والنظرية، مما يُظهر غنى الفكر العرفاني وقدرته على التكيف مع متغيرات العصر.
6. التوافق بين الفلسفة والوحي: يعكس فكر ملا صدرا أهمية التوافق بين العقل والوحي، مُشيرًا إلى أن المعرفة الحقيقية تتطلب الجمع بين الاستدلال العقلي والكشف الروحي.

توصيات

1. يُوصى بتعزيز البحث والدراسة في مجال العرفان، مع التركيز على دور ابن عربي والطباطبائي وملا صدرا في تطوير الفكر الإسلامي.
2. ينبغي إدخال موضوعات العرفان والفلسفة في المناهج الدراسية، لتعزيز الفهم الشامل لدى الطلاب حول هذه المفاهيم.
3. يُنصح بتنظيم فعاليات أكاديمية تجمع المفكرين والباحثين لمناقشة الأفكار العرفانية والفلسفية، مما يعزز من الحوار الفكري والنقاش البناء.
4. يجب البحث عن كيفية تطبيق الأفكار العرفانية في الحياة اليومية، مما يساعد الأفراد على تحقيق توازن روحي وفكري.
5. يُوصى بتطوير منهجيات بحثية تجمع بين الفلسفة والعرفان، لاستكشاف تأثير هذه الأفكار على الحياة المعاصرة.

المصادر والمراجع

اولا: القرآن الكريم

ثانيا: الكتب

1. آملي، جوادي وآخرون. (2008م). حكمة صدر المتألهين المتعالية. الباب الثاني من كتاب، ركائز فلسفة صدر المتألهين. بيروت: دار المعارف الحكمية، ط1.

2. الآملي، السيد حيدر. (1985م). نقد النقود في معرفة الوجود. طهران: منشورات إطلاعات.

3. الآشتياني، جلال الدين. (1993م). شرح مقدمة القيصري على فصوص الحكم. قم: مكتب الإعلام الإسلامي.

4. الحيدري، كمال. (1999م). دروس في الحكمة المتعالية. إيران: دار الصادقين، ط1، ج1.

5. السبزواري. (2001م). أسرار الحكم. منشورات المكتبة الإسلامية.

6. السهروردي. (1952م). حكمة الإشراق، ط1، مطبعة جمعية الفلسفة.

7. السيد حيدر الآملي. (د. ت). تعليقات على منظومة السبزواري. طهران: مؤسسة مطالعات اسلامي، شعبة تهران، با همكاري دانشگاه تهران.

8. الشيرازي، صدر الدين. (د. ت). الأسفار الأربعة 1. قم: طبعة مكتبة مصطفوي، الفصل 22.

9. الشيرازي، صدر الدين. (1981م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط3، ج 1، 6، 7، 8.

10. الشيرازي، صدر الدين. (1996م). تفسير القرآن الكريم. قم: انتشارات بيدار، (مقدمة محسن بدارفر).

11. الشيرازي، صدر الدين. (1967م). الشواهد الربوبية، المشهد الأول، الإشراق الثاني. مشهد: جلال الدين الآشتياني.

12. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم. (1999م). رسالة القطب والمنطقة. تصحيح حسن حسن زاده الأملى. إيران: طهران منشورات مؤسسة صدرا للحكمة الإسلامية.

13. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم. (1990م). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. بيروت: دار احياء التراث العربي، ط4.

14. الطبطبائي، محمد حسين وآخرون. (2008م). صدرا الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، محدد الفلسفة في القرن الحادي عشر الهجري. الباب الأول من كتاب ركائز فلسفة صدر المتألهين. بيروت: دار المعارف الحكمية، ط1.

15. العفيفي، أبو العلا. (د. ت). التصوف الثورة الروحية في الإسلام. بيروت: دار الشعب.

16. الفاتح، قريب الله حسين. (1997م). فلسفة وحدة الوجود. ط1. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

17. المصطفوي، محمد كاظم. (د.ت). الحكمة المتعالية شرح تحفة الحكيم محمد حسين النجفي. الطبعة الأولى. طهران: مكتبة الإعلام الإسلامي.

18. النابلسي، عبد الغني بن إسماعيل. (2007م). جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص. الجزء الأول. ضبط وتعليق عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية.

19. ابن عربي. محي الدين. (1999م). الفتوحات المكية. بيروت: دار الكتب، ط1، ج 4، 6.

20. ابن عربي. محي الدين. (2016م). فصوص الحكم. شرحه عبد الرزاق القاشاني. القاهرة: دار الآفاق، ط1.

21. ابن عربي. محي الدين. (د. ت). الفتوحات المكية. بيروت: دار صادر.

22. ابن عربي. محي الدين. (1996م). ديوان ابن عربي. بيروت: دار الكتب العلمية، ط1.

23. أميني، حسن. (1997م). وحدة الوجود. منشورات بعثت.

24. آملي، محمد تقي. (1973م). تعليقات على منظومة السبزواري. طهران.

25. جامي، عبد الرحمان. (1328هـ). الدرة الفاخرة. طبعة مصر.

26. جامي، عبد الرحمان. (2004م). شرح الجامي على فصوص الحكم. تحقيق عاصم إبراهيم الكيالي. بيروت: دار الكتب العلمية.

27. جندي، مؤيد الدين. (1982م). شرح فصوص الحكم لمحيي الدين بن عربي. طبعة جامعة مشهد.

28. آملي، حسن زاده. (1983م). الوحدة من منظار العارف والفيلسوف. طهران: منشورات فجر.

29. خياطة، نهاد. (1994م). دراسة في التجربة الصوفية. دمشق: دار المعرفة، ط1.

30. منوجهر، صدوقي سها. (1995م). رسالة سريان التشكيك في مظاهر الوجود. طهران: مطبعة كيهان انديشه.

31. المطهري، مرتضى. (2009م). إسلام و إيران: عطاء و وامتنان. طهران.

32. المطهري، مرتضى. (1992م). الكلام والعرفان. بيروت: الدار الإسلامية. الطبعة الأولى.

33. مطر، علي حسين. (2003م). الخلاصة الفلسفية. بيروت: مؤسسة ذو الجناح، الطبعة الأولى.

34. المطهري، مرتضى. (2001م). أصول الفلسفة والمذهب الواقعي. قم: مؤسسة أم القرى، ط2.

35. المطهري، مرتضى. (2009م). شرح المنظومة. ترجمة عمار أبو رغيف. بيروت: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الثانية.

36. السرهندي، احمد بن عبد الأحد. (د. ت). مكتوبات الإمام الرباني: ترجمها: محمد المنزاوي. دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2.

37. نشار، علي سامي. (د. ت). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. دار المعارف، ط8.

38. نيكلسون. (1986م). في التصوف الإسلامي. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر.

39. البدر، عادل محمود. (2006م). برهان الإمكان والوجوب بين ابن سينا وصدر الدين الشيرازي. دمشق: دار الحوار للنشر، الطبعة الأولى.

40. الجبوري، نظلة. (2009م). فلسفة وحدة الوجود في الفكر الفلسفي السالمي. دمشق: دار نينوى.

41. الصدر، عبدو محمد. (1999م). الموسوعة العربية. بيروت.

42. الصير، أحمد بن عبد العزيز. (2003م). عقيدة الصوفية وحدة الوجود الخفية. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط1.

43. الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن الأصفهاني (ت749هـ). (د. ت). مطالع الأنظار على طوالع الأنوار. دار الكتبي.

44. الطريحي، علي حسن محمود. (2004م). موسوعة مصطلحات صدر الدين الشيرازي. الجزء الثاني. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون.

45. الخوانساري، محمد باقر. (2010م). روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات. طهران: المطبعة الحيدرية، ط1.

46. رحيميان. سعيد. (١٣٨٨). مبادئ العرفان النظري. ط4. طهران: مؤسسة سمت.

47. زيدان، محمود. (1989م). نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين. بيروت: دار النهضة العربية، ط1.

48. عبودية، عبد الرسول. (2010م). النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية. ج1. ترجمة علي موسوي. بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي. الطبعة الأولى.

49. عرفان عبد المجيد. (1993م). نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها. دار الجيل، بيروت.

50. الدينائي، غلام حسين. (2007م). القواعد الفلسفية العامة في الفلسفة الإسلامية. ج1. ترجمة عبد الرحمان العلوي. بيروت: دار الهادي، الطبعة الأولى.

51. كربان، هنري وآخرون. (2008م). مقام صدر الدين الشيرازي في الفلسفة الإيرانية. الباب الرابع من كتاب، ركائز فلسفة صدر المتألهين. بيروت: دار المعارف الحكمية، ط1.

52. كربان، هنري. (1983م). تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ الينابيع حتى وفاة ابن رشد (1198). ترجمة: نصير مروة وحسن قبيسي. راجعه وقدّم له: الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر. بيروت: منشورات عويدات.

53. الطوسي، نصير الدين. (د. ت). تجريد الاعتقاد. تحقيق محمد حسين جلالي. طا، مكتب الإعلام الإسلامي.

54. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله. (د. ت). النجاة. تصحيح محمد تقي دانش بزوه. مطبعة جامعة طهران – إيران، ط1.

55. اللاهيجي، الشيخ عبد الرزاق. (د. ت). شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام. طبعة حجرية.

56. الشيرازي، قطب الدين محمود بن مسعود. (د. ت). شرح حكمة الإشراق. مطبعة بيدار، قم إيران.

57. بهمنيار، أبو الحسين. (1930م). التحصيل. مطبعة جامعة طهران، طهران – إيران.

58. الحلي، الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر. (1958م). أنوار الملكوت في شرح الياقوت. مطبعة جامعة طهران، طهران – إيران.

59. المظفر، محمد رضا. (2000م). ترجمة صدر الدين الشيرازي. تعليق وتحقيق هاشم الحسيني.

60. التركه، صائن الدين علي بن محمد. (1980م). تمهيد القواعد، مع تعليقات محمد قمشة بي وميرزا محمود قمي. تقديم جلال الدين آشيتياني. الجمعية الإسلامية للحكمة والفلسفة في إيران، طهران – إيران.

61. الطباطبائي، محمد حسين. بداية الحكمة. (1999م). تحقيق على شيرواني. دار الفكر، قم، ط1.

62. الطباطبائي، محمد حسين. أصول الفلسفة والمنهج الواقعي. (2001م). تعليق مرتضى مطهري. ترجمة عمار أبو رغيف. مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط2.

63. الطباطبائي، محمد حسين. نهاية الحكمة. (2003م). تحقيق عباس الزارعي. مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1.

64. الطبطبائي، محمد حسين وآخرون. (2008). صدرا الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، محدد الفلسفة في القرن الحادي عشر الهجري. الباب الأول من كتاب ركائز فلسفة صدر المتألهين. بيروت: دار المعارف الحكمية، ط1.

ثانيا: الأبحاث والرسائل

1. الأخضر، قويدري. (2010م). المشكلة الأخلاقية في نظرية وحدة الوجود عند بن عربي. مجلة دراسات جامعة قسنطينة. مج: 1. ع: 1. https://asjp.cerist.dz/en/article/78218

2. جاسم، زينه على. أ. م. د. . (2023). البناء المعرفي لبرهان الصديقين في منظور ابن سينا و صدر الدين الشيرازي دراسة فلسفية. لارك. 15(3 /Pt1). https://doi.org/10.31185/lark.Vol2.Iss50.3028

3. السعدي، عبد الستار حسن عبد الستار م. م. (2025). مشكلة الوجود والماهية في فلسفة ابن سينا في الدراسات العربية. لارك. 17(Pt1/1). https://doi.org/10.31185/lark.3858

4. الساعدي، عقيل رحيم جرو، الشمري، عبد الكريم سلمان محمد. (2021). منشأ الحقائق والاعتباريات «دراسة على وفق رؤية العلامة الطباطبائي». مج:9، عدد63. ت: 5، https://doi.org/10.21608/mercj.2021.171359

5. شنيار، سجاد صالح. (2014). تبيين وحدة الوجود العرفانية في ضوء تعدد الحيثيات. مجلة دراسات تاريخية. مج: 2014، ع: 16. https://search.emarefa.net/detail/BIM-380194

6. عبد الزهرة. علي يوسف. م. م. (2023). وحدة الوجود عند صدر الدين الشيرازي وأبن عربي. Journal of Imam Al-Kadhum College, 7(2). https://doi.org/10.61710/x8dcrq05

7. Siamak Saadati. (2019). دراسة نظرية وحدة الوجود في التصوف الإسلامي إلى إبن عربي Academic. Journal of History and Idea, 2019, 6(4), https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/914429