

الفلسفة

واجب الوجود ووحدة الوجود:

قراءة في التأسيس الميتافيزيقي عند ابن سينا وابن عربي

د. أسامة محمد عبدالوهاب

أستاذ الفلسفة المساعد

كلية الآداب - جامعة عدن

الملخص

يدرس هذا البحث التأسيس الميتافيزيقي لمفهوم الوجود عند ابن سينا وابن عربي، من خلال مقارنة فلسفية وصوفية متباينة. يوضح ابن سينا مفهوم واجب الوجود بذاته باعتباره أصل الفيض لكوني، إذ تتسلسل العقول والنفوس والأفلاك وفق نظام عقلاني صارم. في المقابل يرى ابن عربي أن الله هو الوجود الحق، وما سواه مجرد تجليات وصور في إطار وحدة الوجود. ويبرز البحث الخلفيات الفكرية لكليهما: ابن سينا متأثر بالفكر الأرسطي والفارابي، في حين ابن عربي متجذر في التصوف الإسلامي والغنوصية. ويناقش البعد الروحي والمعرفي عندهما؛ فابن سينا يركز على العقل الفعال والعقل القدسي، وكذلك ابن عربي يؤكد الكشف والذوق والفناء في الحق. وعند المقارنة يلتقيان في الاهتمام بالعلاقة بين الله والعالم، لكنهما يختلفان في المنهج: عقلانية فلسفية عند ابن سينا مقابل عرفانية صوفية عند ابن عربي. ويخلص البحث إلى إبراز أثرهما العميق في الفكر الإسلامي والغربي، حيث أسهم ابن سينا في الفلسفة المدرسية الأوروبية، بينما ترك ابن عربي بصمته في التصوف العالمي والفكر الروحي.

الكلمات المفتاحية: واجب الوجود، وحدة الوجود، الميتافيزيقا، ابن سينا، ابن عربي.

Abstract

This study explores the metaphysical foundations of the concept of existence in the thought of Ibn Sina and Ibn Arabi, through a comparative philosophical and mystical approach. Ibn Sina elucidates the notion of the Necessary Existent in itself as the source of intellectual and cosmic emanation, from which intellects, souls, and spheres proceed in a strictly rational order. In contrast, Ibn Arabi views God as the true Existence, with all else being mere manifestations and images within the framework of the unity of existence. The research highlights the intellectual backgrounds of both thinkers: Ibn Sina, influenced by Aristotelian and Farabian philosophy, and Ibn Arabi, rooted in Islamic mysticism and gnosis. It also examines their spiritual and epistemological dimensions; Ibn Sina emphasizes the Active Intellect and the Sacred Intellect, while Ibn Arabi stresses unveiling, intuition, and annihilation in the Divine. In comparison, both share a concern with the relationship between God and the world, yet differ in method: rational philosophy in Ibn Sina versus mystical gnosis in Ibn Arabi. The study concludes by underscoring their profound impact on Islamic and Western thought, with Ibn Sina shaping scholastic philosophy in Europe, and Ibn Arabi leaving a lasting imprint on global mysticism and spiritual philosophy.

Keywords: Necessary Existent – Unity of Existence – Metaphysics- Ibn Sina- Ibn Arabi

المقدمة

يُعدّ مفهوم الوجود من أعقد القضايا الميتافيزيقية التي شغلت الفكر الإنساني عبر العصور، وقد شكّل محوراً رئيساً في الفلسفة الإسلامية والتصوف على حد سواء. فالوجود ليس مجرد قضية نظرية، بل هو أساس كل معرفة وكل تصور للعلاقة بين الله والعالم، وبين الحق والخلق. ومن هنا، فإن دراسة التصورات المختلفة للوجود عند كبار المفكرين المسلمين تكشف عن عمق التراث الإسلامي وتنوعه، وتبرز كيف استطاع هذا التراث أن يجمع بين العقل والروح، بين البرهان والذوق، في مقارنة سؤال عن الوجود. في ضوء هذه الرؤية، تبرز الإشكالية الرئيسية لهذا البحث في التساؤل عن الكيفية، التي أسس بها ابن سينا وابن عربي رؤيتين مختلفتين لمفهوم الوجود، وما أوجه الالتقاء والافتراق بينهما. هذه الإشكالية تفتح المجال لفهم التداخل بين العقل والذوق في الفكر الإسلامي، وتكشف عن تعدد المناهج في مقارنة سؤال الوجود بين الفلسفة العقلية والتصوف العرفاني.

تتبع أهمية هذا الموضوع من كونه يجمع بين اتجاهين رئيسين في التراث الإسلامي، هما: الفلسفة العقلية، التي يمثلها ابن سينا والتصوف العرفاني، الذي يمثله ابن عربي. إن الجمع بين هذين الاتجاهين يتيح قراءة شاملة للتراث الإسلامي في أبعاده العقلية والروحية، ويبرز كيف أسهم هذا التراث في بناء الفلسفة المدرسية الأوروبية من جهة، وفي تشكيل التصوف العالمي من جهة أخرى. كما أن دراسة ابن سينا وابن عربي معاً تكشف عن الطابع الكوني للفكر الإسلامي، وقدرته على إنتاج رؤى فلسفية وصوفية ذات تأثير عالمي.

يهدف هذا البحث إلى تحليل مفهوم واجب الوجود عند ابن سينا وبيان موقعه في نسقه الفلسفي، ودراسة مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي وبيان أسسه العرفانية، ثم إجراء مقارنة منهجية بين الرؤيتين للكشف عن نقاط الالتقاء والاختلاف، وصولاً إلى إبراز أثرهما في الفكر الإسلامي والغربي، وإظهار كيف أسهم كل منهما في تشكيل مسارات فلسفية وصوفية عالمية.

يعتمد البحث على منهج تحليلي مقارنة يقوم على قراءة النصوص الأصلية لابن سينا، مثل: الشفاء: الإلهيات والنجاة، وابن عربي، مثل الفتوحات المكية وفصوص الحكم، إضافة إلى الاستعانة

بالشروح والدراسات الحديثة، التي تناولت فكرهما، ويهدف هذا المنهج إلى تقديم تحليل دقيق للرؤيتين، ثم مقارنتهما في ضوء السياق الفكري والروحي الذي نشأتا فيه، بما يتيح فهماً أعمق للتداخل بين العقل والعرفان في التراث الإسلامي.

التأصيل الفلسفي لمفهوم وحدة الوجود:

تعدّ نظرية وحدة الوجود من أبرز التصورات الميتافيزيقية التي تناولت العلاقة بين الله والعالم، وهي ليست حكراً على الفكر العربي الإسلامي، بل تمثل إرثاً إنسانياً مشتركاً، أسهم في بلورته مفكرون من مختلف الحضارات. من ابن عربي في التصوف الإسلامي إلى باروخ سبينوزا في الفلسفة الغربية، ومن حكماء الهند إلى أفلاطون وأفلوطين، تتجلى وحدة الوجود كإجابة فلسفية وروحية عن سؤال الكينونة والفيض الإلهي.

أولاً: مفهوم الوجود: لغةً، اصطلاحاً، وفلسفياً:

1. الوجود في اللغة:

الوجود في اللغة العربية مشتق من الجذر الثلاثي (وَجَدَ)، ويعني الحضور والتحقق. وقد ورد في لسان العرب أن الوجود هو: تحقّق الشيء في الذهن - ومنه الوجود العقلي أو المنطقي - أو في الخارج، ومنه الوجود المادي أو في التجربة⁽¹⁾.

كما يُطلق لفظ "الوجود" على ما يُدرك بالحواس أو يُتصور بالعقل، ويُقابل العدم، وهو من الألفاظ التي تُستخدم في السياقات الفلسفية والدينية واللغوية للدلالة على تحقق الشيء أو حضوره⁽²⁾.

2. تعريف الوجود اصطلاحاً:

إن تحديد معنى اصطلاحى موحد لوحدة الوجود أمر بالغ الصعوبة؛ إذ يأتي لكل فيلسوف أو متصوف تناوله بتصور يختلف عن غيره في درجة أو أكثر. غير أن هذا التنوع لا يمنع وجود روابط تجمع هذه التصورات، ومن أبرزها اشتراكها في استكشاف قضايا محددة مثل: الذات الإلهية وصفاتها، والعلاقة بين الحق والخلق، وفيض الله وتجلياته وربطه بالعالم، والإنسان الكامل أو الحقيقة المحمدية أو قدم النور المحمدي، والاتحاد بالله، ووحدة الأديان⁽³⁾.

(1) الفيروز آبادي: المعجم الوسيط، تحقيق/ محمد مصطفى، دار المعارف، القاهرة، 1987. مادة (وجد).

(2) نضلة أحمد نائل الجبوري: فلسفة وحدة الوجود، أصولها وفترتها الإسلامية، ط 1، البحرين، 1409 هـ، ص 31.

(3) للمزيد ينظر: الرفاعي، عبد الجبار: مبادئ الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2025 م، الفصل الثامن.

في الاصطلاح العام يُشير الوجود إلى تحقق الشيء في الواقع أو في الذهن، ويُستخدم في علم الكلام والفلسفة والمنطق للدلالة على ما له تحقق فعلي أو إمكاني. وقد اختلف العلماء في تحديد ما إذا كان الوجود من الأمور البديهية أم المكتسبة، وهل هو جنس أو فصل أو عرض. وقد أشار موقع موضوع إلى أن الفلاسفة اتفقوا على أن مفهوم الوجود من المفاهيم البديهية، وذلك لسببين: الأول لأنّ الوجود جليّ وواضح، والأمر الآخر لأنه لا يُعتبر فصلاً ولا جنساً⁽¹⁾. ويُعدّ الوجود من المفاهيم التي لا تُعرّف إلا بذاتها، لأنه لا يُمكن الإشارة إليه إلا من خلال تحقق الأشياء، وذلك يجعله أساساً لكل معرفة وكل تصور⁽²⁾.

ثانياً: التأصيل الفلسفي لمفهوم وحدة الوجود:

تُعدّ نظرية وحدة الوجود من أكثر التصورات الفلسفية والروحية إثارة للجدل والاهتمام، إذ تتجاوز الفهم التقليدي للعلاقة بين الله والعالم، لتطرح رؤية كونية ترى أن الله ليس منفصلاً عن الكون، بل هو حضوره العميق فيه. هذه النظرية لم تكن حكراً على التصوف الإسلامي؛ بل ظهرت في صور متعددة في الفكر الهندي، الصيني، الإغريقي، والفلسفة الغربية الحديثة، وهو ما يجعلها تعبيراً عن نزعة إنسانية مشتركة لفهم الكل والجزء، والذات والكون⁽³⁾.

في الفكر الهندي، تتجلى وحدة الوجود من خلال الفيدنتا اللاثنوية، التي ترى أن الله ليس خالقاً منفصلاً، بل هو مصدر يتجلّى فيه الكون. تقول النصوص الهندوسية: "إني أنا هذا الخلق نفسه لأنني أُخرِجه من نفسي"، في تعبير واضح عن وحدة الوجود. هذه الرؤية تتكرر في الأوبنشاد، وفي كتابات طاغور وغاندي، إذ يُنظر إلى الله كامناً في كل شيء، حتى في الجمادات. الفكر الهندوسي يتأرجح بين التشبيه والتنزيه، في جدلية مستمرة بين الحضور الإلهي والتعالّي عنه، وذلك يعكس فهماً مرثياً ومتعدد الأبعاد للوجود الإلهي⁽⁴⁾.

أما في الفكر الصيني، فإن غياب الميتافيزيقا التقليدية لا يعني غياب البعد الروحي. كتاب "التغيرات" (I Ching)، الذي يُعد من أقدم النصوص الصينية، يقدم تصوراً للكون قائماً على ثنائية "ين" و"يانغ"، وهما قوتان كونيتان في توازن دائم. لا يظهر في هذا الفكر تصور شخصاني للإله، بل يُفهم الكون بوصفه تحولاً مستمراً داخل نظام متوازن، دون خلق من عدم أو تدخل إلهي مباشر. هذا التصور

(1) روزنتال: الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص 577

(2) الوائلي، عبد الجبار، العقل الكوني ووحدة الوجود العقلية. منشورات دار الرافدين، بيروت، 2015، ص 234

(3) زكريا، فؤاد: التصوف والفلسفة، الفصل الرابع: وحدة الوجود، والثنائية، والواحدية، منصة مؤسسة هنداوي،

2018، www.hi-ndawi.org/books

(4) بدوي، عبدالرحمن: موسوعة الفلاسفة، ج 2، دار الطليعة، بيروت، ص 1232.

ينسجم مع الروح العلمية والواقعية للفكر الصيني، ويقدم أنموذجاً فريداً لوحدة الوجود من دون لاهوت⁽¹⁾. في التراث الإغريقي، نجد جذوراً لوحدة الوجود في الأورفية، حيث يُنظر إلى زفس كإله كلي حاضر في كل شيء، الهدف الروحي للإنسان، وفق هذه الرؤية، لا يتمثل في التلاشي في اللانهاية الإلهية، بل في إدراك الحقيقة الروحية. ونجده عند أنكسمندر في قول بـ "الاببيرون" أي الواحد اللامحدود اللامخلوق اللافاني، وهو يشمل كل شيء ويحكم كل شيء. ومن بعده نجد اسكينوفان الإيلي يرى أن الله هو الموجود الثابت السرمدى، وهو وحدة مزودة بعقل: "كله يرى، وكله يفكر، وكله يسمع، ويحكم كل شيء بقوة عقله. وقال بوحدة كل شيء وسماها: الله. وتلميذه برميندس الإيلي يقرر أن الوجود ثابت، لا يتغير، ولا ينفى، ويبقى دائماً هو هو، والعقل والوجود فيه متحدان. وأفلاطون، في محاوراته مثل "الفسطائي" و"ثياتيتوس"، يرفض فكرة العدم رفضاً قاطعاً، وربط الوجود بعالم المثل؛ إذ تكون الأشياء الحسية مجرد ظلال للوجود الحقيقي⁽²⁾. أما أرسطو فقد ميز بين "الوجود بالقوة" و"الوجود بالفعل"، وعدّ أن الوجود لا يُعرّف لأنه بديهي⁽³⁾.

ثم جاءت الرواقية فقالوا بنوع من وحدة الوجود الديناميكية، فقالوا إن العالم جسم، وأن الله هو النفس الحالة به، وعند أفلوطين نجد نوعاً خاصاً من وحدة الوجود فهو يقرر علو الله على الكون، ولكنه يقرر أن الكون صدر عن الله، ثم صدر "اللوغوس" عن العقل وعبر عن نفسه خارجاً في شكل المادة المرئية، التي هي صدور بعيد عن الله والطبيعة مملوءة بالأفكار الإلهية، والقوى الإلهية وكلها صدرت في النهاية عن الله. ولكن الله لا يستنفذ في فعل الصدور عنه، بل على العكس يظل هو هو مع صدور الكون عنه⁽⁴⁾.

ومع تطور الفلسفة الغربية، خصوصاً في عصر التنوير، بدأت فكرة الله تتراجع من "واجب الوجود" إلى مجرد فرضية عقلية. فأرسطو يرى الله كمحرك أول لا يتحرك، أطلق حركة الكون ثم تنحى⁽⁵⁾؛ أما باروخ سبينوزا، فقد قدّم تصوراً فلسفياً دقيقاً لوحدة الوجود من خلال مفاهيم الجوهر، الصفة، والعرض. يرى أن الجوهر هو الحقيقة الثابتة، أي الله، والصفة هي مظاهره كالفكر والامتداد؛ أما العرض فهو الشكل الحادث. العالم، على وفق سبينوزا، كامن في الله، والله هو كل شيء، لكنه ليس إلهاً شخصانياً،

(1) الششتري، أبو الحسن: المقال يد الوجودية. مجلة دار الثقافة، مصر، العدد 2، 1978. ص 34.

(2) شيخ الأرض، تيسير، الوجود والضرورة والفعل، دار الوعي، دمشق، 2008. ص 214.

(3) بدوي، عبدالرحمن: موسوعة الفلاسفة، ج 2، ص 1232.

(4) أرسطو: الميتافيزيقا، ترجمة/ عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ج 12، الفصل السابع، ص 289-291.

(5) أسبينوزا: الله أو الطبيعة، ترجمة/ فؤاد زكريا، القاهرة: مؤسسة هنداوي، القاهرة، الفصل الرابع، ص 45-46.

بل هو نظام كوني شامل. يقول سبينوزا إن كل كائن يسقط صفاته على الله، كما قد تقول الدائرة إن الله دائري، في رفض واضح لتشخيص الإله⁽¹⁾؛ أما في الفلسفة الوجودية، كما عند سارتر وهيدجر، فالوجود يُعرّف من خلال تجربة الإنسان، ويُصبح الإنسان هو الذي يُضفي المعنى على وجوده، لا من خلال جوهر سابق، بل من خلال الفعل والحرية والاختيار⁽²⁾. وقد ورد في معجم الأنطولوجيا أن: يطلق اصطلاح فلسفة الوجود على فلسفة ياسبرز، وموضوعها البحث في الوجود الإنساني، وتوضيح الأسباب والعوامل المؤثرة فيه⁽³⁾.

واجب الوجود عند ابن سينا:

يُعدُّ مفهوم الوجود عند ابن سينا (370-428 هـ / 980-1037 م) محور فلسفته الأولى (الإلهيات)؛ إذ يعرفه بأنه "الموجود بما هو موجود"⁽⁴⁾؛ أي؛ الصفة الجامعة لكل كائن دون تحديد نوعه أو ماهيته، سواء أكان جسمًا محسوسًا أم عقلاً مجردًا. هذا التعريف يميزه عن ارسطو الذي ركز على الجواهر؛ إذ يجعل ابن سينا الوجود أمرًا أساسًا يلحق بالماهيات خارجيًا في الممكنات، في حين هو ذات الواجب.

أولاً: نظرية الفيض عند ابن سينا:

تمثل ذروة التطور الفلسفي لفكرة الصدور الكوني؛ إذ يصفها في كتاب "الشفاء" بأنها: عملية ضرورية أزلية تنبعث من واجب الوجود الذي هو الله البسيط المطلق، فيفيض من تعقله لذاته عقلاً أولاً يُدعى العقل الأول أو المفارق الأول⁽⁵⁾. قائلاً صراحة: إذا تعقل واجب الوجود ذاته صدر عنه ما هو عقل أول وهو العقل المفارق الأول⁽⁶⁾، وذلك يؤكد أن هذا الفيض ليس خلقاً زمنياً بإرادة اختيارية؛ بل إشراقاً طبيعياً يشبه خروج الضوء من الشمس من دون نقصان أو قصد؛ لأن واجب الوجود كامل فلا يحتاج إلى غاية خارجية. يستمر ابن سينا في تفصيل التسلسل في الشفاء.

إن شرح العقول العشرة في فلسفة ابن سينا تمثل وسائل ضرورية في نظرية الفيض، تصدر أزلياً من واجب الوجود عبر تعقل العقل الأول لذاته، وترتبط بتسعة أفلاك سماوية لتدبير الكون في تسلسل هرمي يحول الوحدة الإلهية إلى كثرة منظمة، كما يفصل في "الشفاء"⁽⁷⁾.

(1) روزنتال، فرانز، الموسوعة الفلسفية، ص 577.

(2) معجم الأنطولوجيا، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2012. الحرف (و).

(3) ابن سينا: الإلهيات، دار إحياء الكتب العربية، ص 360-361.

(4) المصدر نفسه، ص 8-12.

(5) ابن سينا: الشفاء: الإلهيات، ص 367.

(6) المصدر نفسه، ص 360-361.

(7) المصدر نفسه، ص 349.

تبدأ بالعقل الأول الذي يصدر مباشرة عن تعقل واجب الوجود لذاته، فيعقل هو بدوره مبدؤه (واجب الوجود) ليصدر العقل الثاني، ذاته ليصدر نفس الفلك الأول (السماء الدائمة)، وماهيته ليصدر جسم ذلك الفلك، ثم يتكرر النمط مع العقل الثاني الذي يدبر فلك الثوابت ويصدر الثالث، وهكذا حتى العقل التاسع الذي يدبر فلك القمر، وينتهي بالعقل العاشر أو الفاعل الذي لا يرتبط بفلك بل يُدِيرُ العالم الأرضي بإفاضة الصور والمعقولات على النفوس البشرية والعناصر، وذلك يجعله حلقة الوصل بين العوالم المفارقة والمحسوسة.

تؤدي هذه العقول دوراً مزدوجاً كمعقولات ومعقولات، إذ تعمل كوسائط تحفظ كمال الإله بعدم اتصاله المباشر بالكثرة، فكل عقل يُحَرِّكُ فلكه عبر نفس الفلك بعشق مبدئه، وهو ما يولد حركة دائرية أزلية تُحْدِثُ الزمن والحدوث في العالم الأرضي، كما يقول ابن سينا في "الشفاء": "حركة الأفلاك هي المبدعة للعالم الأرضي"، بينما تمكن العقل الفاعل الإنسان من الارتقاء عبر الاتصال به لتحصيل العلوم والسعادة الأزلية⁽¹⁾.

يبنى ابن سينا هذا النظام على دمج أرسطي يحدد عدد العقول بعشرة ليتوافق مع الأفلاك التسعة لبطليموس، محلاً إشكالية انتقال الكثرة من الواحد بترج الجهات الثلاث للتعقل في كل عقل، وهو ما يجعلها سلماً كونياً يفسر التنوع دون نقصان إلهي، ويربط الإنسان بالإله عبر العقل الفاعل كطريق عقلي صوفي، خلافاً للفارابي الذي جعلها أقل تحديداً في الجهات⁽²⁾. هكذا تُشكل العقول العشر رؤية شاملة تجمع الميتافيزيقا بالكوسمولوجيا في وئام يتجاوز اليونانيين نحو توحيد إسلامي فلسفي.

يختلف فيض ابن سينا عن فيض الفارابي في الدقة التحليلية والتفصيل المنهجي؛ إذ يعتمد الفارابي في "آراء أهل المدينة الفاضلة"⁽³⁾. على نهج أفلاطوني عام يصف صدور العقل الأول من تعقل الله لذاته، ثم تسلسل العقول كنتيجة لتعقل كل عقل لمبدئه فقط، وهو ما يجعل الفيض أقرب إلى إشراق يوناني مباشر يربط العقول بالأفلاك دون تمييز واضح بين الجهات الثلاث للتعقل، في حين يطور ابن سينا في "الشفاء"⁽⁴⁾. هذا التسلسل بتحديد ثلاث جهات تعقلية دقيقة لكل عقل: تعقله لمبدئه (يصدر عقلاً آخر)، لذاته (يصدر نفس فلك)، ولماهيته (يصدر جسم فلك)، مما يجعل الفيض عنده نظاماً هرمياً أكثر تماسكاً يحل إشكالية الكثرة من الواحد بوسائط متعددة الزوايا.

(1) المصدر نفسه، ص 381-382.

(2) مرحبا، محمد عبدالرحمن: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مؤسسة عز الدين (بيروت)، 1993م، ص 208.

(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957. ص 67.

(4) ابن سينا: الإلهيات، ج 1، من طبعة مكتبة مدرسة الفقهة الإلكترونية، ص 436.

يبرز الفرق أيضًا في الطابع الإلهي للمبدأ الأول؛ إذ يصف الفارابي الله كـ"الأول" الأفلاطوني، الذي يفيض بالضرورة من خلال العقل الأول وسيطاً أساساً، مع التركيز على الجانب السياسي-كوني للتسلسل كسلم يصل المدينة الفاضلة بالإله، بينما يميز ابن سينا واجب الوجود كبسيط مطلق لا يعقل إلا ذاته مباشرة ليصدر العقل الأول، مع فصل أوضح بين القَدَم الأزلّي للعوالم السماوية (الأفلاك والعقول) والحدوث الزمني للعالم الأرضي عبر حركة الأفلاك، كما يقول في "الشفاء": "العالم السماوي قديم والعالم الأرضي حادث"⁽¹⁾. هذا القول يعكس نظرية ابن سينا في الفيض، حيث يرى أن العالم السماوي يتسم بالدوام والاستمرار، في حين العالم الأرضي يتسم بالحدوث والتغير. وهو بذلك يميز بين الأزلية النسبية للأفلاك والحدوث الزمني للعالم الأرضي. وهو ما يعكس تطوراً في التوفيق بين الفلسفة الأرسطية والأفلاطونية مقارنة بالفارابي.

ويتجلى هذا الاختلاف في أن فيض الفارابي أكثر شمولية سياسية تربط الكون بالمدينة، في حين يصبح عند ابن سينا تفسيراً ميتافيزيقياً فردياً يؤكد الاتصال الشخصي بالعقل الفعال لتحقيق السعادة، وهو يحول النظرية من نموذج أفلاطوني عام إلى بنية أرسطية تحليلية تحمي بساطة الإله من انتقال الكثرة المباشر، كما ينتقد ابن رشد لاحقاً في "تهافت التهافت"⁽²⁾. بساطة الفارابي مقابل تعقيد ابن سينا الذي يُدخل تمييزاً بين واجب بذاته وواجب بغيره لتبرير القَدَم دون قدم مطلق للعالم⁽³⁾. هكذا يمثل ابن سينا تطوراً يجعل الفيض سلسلة عقلية مترابطة أكثر دقة، تحول الإرث الفارابي إلى نظام فلسفي يجمع الوحدة الإلهية بالكثرة الكونية في وئام يتجاوز الثنائيات اليونانية الأصلية.

ثانياً: تقسيم الوجود وبرهانه:

يقسم ابن سينا الوجود على واجب الوجود (الله: يوجد بذاته ضرورياً دون علة، ماهيته= وجوده) وممكن الوجود (الكائنات الأخرى: تحتاج علة خارجية لتحصل على الوجود). يبرهن في "الشفاء" عبر "برهان الصديقين": "لا شك أن هناك وجوداً. وكل وجود: إما واجب، وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صح وجود الواجب. وهو المطلوب. وأن كان ممكناً، فانا نوضح أن الممكن ينتهي وجوده إلى واجب الوجود"، محرماً التسلسل اللانهائي في العلل؛ لأنه "لا يجوز أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات علل ممكنة الذات بلا نهاية"⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ج1، ص 220-222.

(2) مقبل، محمد عبد القوي: مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات جامعة عدن، 2010، ص 62-63.

(3) ابن سينا، المبدأ والمعاد، تحقيقات متعددة، مكتبة مدرسة الفقه الإلكترونية، ج1، ص 22.

(4) ابن سينا: الإلهيات، الفصل 9، ص 57.

هذا البرهان يعتمد على التمييز الذاتي بين الوجود والماهية؛ فماهية "الإنسان" لا تشمل الوجود، بل يلحقها خارجيًا عبر علة. في الواجب، "ماهيته آنية. أعني الوجود"، فهو غير مركب، واحد، عالم بكل شيء عبر علمه لذاته، وفاعل فيضياً من دون قصد.

ثالثاً: صفات واجب الوجود:

يصف ابن سينا واجب الوجود بأنه قادر بذاته، ولذاته بعينها، لأنه المبدأ العالم بوجود الكل الصادر عنه. ويرى أن تصوّر حقيقة الشيء، إذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة إلى شيء غير التصوّر نفسه، فإن العلم حينئذ يكون هو نفسه قدرة. ومن هنا، فإن العالم يصدر عنه فيضاً طبيعياً يعكس كماله وضرورته، يقول: "الله فاعل الكل بمعنى أنه الموجود الذي يفيض عنه كل وجود فيضاً تاماً مبايناً لذاته"، من دون طبيعة آلية أو قصد إرادي.

يحافظ ابن سينا على التوحيد الإسلامي بجعل الواجب مصدر الكل من دون تجسيم، مع الرد على الوهم الشائع بأن "الموجود هو المحسوس"؛ فالمعاني الكلية (ك"إنسان") موجودة عقلياً غير محسوسة، وهو ما يثبت الوجود المجرد.

رابعاً: برهان الصديقين عند ابن سينا:

يُعدّ برهان الصديقين، أو برهان الممكن والواجب، من أهم البراهين العقلية التي قدّمها ابن سينا لإثبات وجود واجب الوجود. وقد ورد هذا البرهان في كتابه الشفاء⁽¹⁾. وفي الإشارات والتنبيهات (النبوة الأولى)، فهو يقوم على تحليل مفهوم الوجود نفسه، معتمداً على مقدمات أساسية وخطوات منطقية محكمة تمنع الوقوع في التناقض.

الخطوة الأولى: اثبات وجود معلوم (الفرض البديهي):

يبدأ ابن سينا من فرض بديهي لا يحتاج إلى برهان، وهو أن هناك وجوداً متحققاً في الخارج، فنحن موجودون والعالم من حولنا موجود، وهذا أمر معلوم بالذات كالحركة أو التغير. يقول في الشفاء: "إن وجود الموجود معلوم، ولا يشك فيه"⁽²⁾. إنكار هذا الوجود يستلزم التناقض؛ إذ يعني الحديث عن عدم وجود شيء في حين أن المتكلم نفسه موجود، وهو ما يسميه ابن سينا "البرهان بالذات".

الخطوة الثانية: تقسيم الوجود على ثلاثة أقسام (التقسيم المنطقي):

(1) ابن سينا: الشفاء، الإلهيات، طبعة بيترو، ص 55،

(2) المصدر نفسه، ص 45-46.

بعد ذلك يقسم ابن سينا الوجود إلى ثلاثة أقسام منطقية حصرية: واجب الوجود بذاته، وهو الذي يستحيل عدمه ولا يحتاج إلى علة؛ وممكن الوجود بذاته، وهو الذي يمكن وجوده وعدمه على السواء ويحتاج إلى علة خارجية؛ وممتنع الوجود بذاته، وهو الذي يستحيل وجوده منطقياً مثل المربع الدائري. يقول في الشفاء: "الموجودات إما واجبة الوجود بذاتها، أو ممكنة الوجود بذاتها، أو ممتنعة الوجود بذاتها"⁽¹⁾. وبذلك يحصر ابن سينا الموجود الحقيقي في قسمين فقط: الواجب والممكن.

الخطوة الثالثة: إثبات حاجة الممكن إلى علة (البديهية الثانية):

يوضح أن الممكن فقير ذاتياً؛ إذ إن ماهيته لا تشمل الوجود، بل هي متساوية النسبة إلى الوجود والعدم، ولذلك يحتاج إلى علة خارجية ليتحقق وجوده. يقول في الإشارات والتنبيهات: "كل ممكن يحتاج في تحقق وجوده إلى علة، إذ لا يستدعي الوجود من ذاته"⁽²⁾. ولو وُجد الممكن بذاته لكان واجباً، وهو تناقض، مما يثبت أن الممكن لا يقوم بذاته.

الخطوة الرابعة: استحالة الدور (التناقض الأول):

ينتقل ابن سينا بعد ذلك إلى نفي الدور، أي؛ إن يكون الشيء علة لغيره وفي الوقت نفسه معلولاً له، وهو أمر محال لأن العلة تتقدم على المعلول زمانياً وذاتياً. يقول: "الدور محال، فمقتضى كون الأول علة للثاني تقديمه عليه، ومقتضى كون الثاني علة للأول تقديمه، فيلزم الجمع بين النقيضين"⁽³⁾. وهذا الجمع بين النقيضين يناقض مبدأ أرسطو في عدم اجتماع المتناقضين.

الخطوة الخامسة: استحالة التسلسل الانهائي (التناقض الثاني):

كما ينفي ابن سينا التسلسل اللانهائي في العلل الممكنة، مؤكداً أنه لا يمكن أن تكون هناك سلسلة غير متناهية من العلل في زمن واحد، لأن الكل سيظل فقيراً لا يملك وجوداً بذاته، مثل أصفار لا تنتج واحداً من دون سند. يقول: "لا يجوز أن يكون في زمان واحد لكل ممكن الذات عللاً ممكنة الذات بلا نهاية، لأن ذلك يستلزم عدم تحقق الوجود"⁽⁴⁾. فالسلسلة كلها معلولة، ولا بد لها من علة أولى تنهي هذا التسلسل.

(1) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، النبوة الأولى، ص 34.

(2) ابن سينا: الشفاء، ص 57.

(3) المصدر نفسه، ص 58-59.

(4) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص 37.

الخطوة السادسة: الاستنتاج الحتمي (ثبوت الواجب):

وبعد نفي الدور والتسلسل، يصل ابن سينا إلى الاستنتاج الحتمي، وهو أن الممكن ينتهي بالضرورة إلى واجب الوجود بذاته، القائم بنفسه، وهو الله. يقول في الإشارات: "فإن كان واجباً، فقد ثبت المطلوب. وإن كان ممكناً، فالعلل تنتهي إلى واجب الوجود"⁽¹⁾. وهكذا يخرج البرهان من المحالات الأربعة: عدم العلة، الدور، التسلسل، أو الواجب، ليثبت واجب الوجود عقلاً.

إن الخلاصة المنطقية لبرهان الصديقين، هو أن هذا البرهان يخاطب العقل والنقل معاً، ويعتمد على مبادئ أرسطو في نفي التسلسل لكنه يطورها في إطار إسلامي فلسفي. وهو يثبت واجب الوجود دون الحاجة إلى حركة أو تغير، وذلك جعله مؤثراً في الفلسفة الغربية عند أنسلم وديكارت وغيرهما. بهذا يصبح برهان الصديقين عند ابن سينا أحد أعظم البراهين العقلية في التراث الفلسفي الإسلامي والعالمي"⁽²⁾.

ترتبط العقول العشرة بمفهوم النفس الذاتية عند ابن سينا في إطار نظام الفيض الكوني؛ إذ تمثل النفوس الفلكية -الصادرة عن تعقل كل عقل مفارق لذاته- أنموذجاً علوياً للنفس الإنسانية الذاتية التي تكمل السلسلة باتصالها بالعقل الفعال العاشر، كما يوضح في "الشفاء"⁽³⁾.

تصدر نفس كل فلك (من الأول إلى التاسع) عن تعقل عقلها المفارق لذاته ككمال أول يحرك الجسم الفلكي بحركة دائرية تعبر عن عشقها لمبدئها، مما يفيض التغيرات على العالم الأرضي، أما النفس الإنسانية الذاتية -الجوهر القائم بذاته غير المتعلق بالمادة بعد انفصالها- فتدرك وجودها بحدس ذاتي مميز (كما في تجربة "الإنسان الطائر")، وتتدرج درجاتها العقلية (هيولاني، بالملكة، بالعمل، بالنفع، المستفاد) باتصالها التدريجي بالعقل الفعال لتحصل على المعارف الكلية والخلود الفردي، قائلاً "العقول المفارقة تنير النفوس فتصبح متحدًا بالمعقولات دون فناء"⁽⁴⁾.

يشكل هذا الارتباط سلماً كاملاً يربط العقول المفارقة بالنفس الذاتية كحلقة صاعدة في الفيض، فالنفوس الفلكية تحرك الكون بعشق عقولها، في حين النفس الإنسانية ترتقي من الحس إلى المعقول عبر

(1) غامبارديلا، ستيفن: الله وكل شيء: «برهان الصديقين» لابن سينا، ترجمة: أحمد شكري مجاهد، منشور على منصة معنى الثقافية، 2024م.

(2) ابن سينا: الشفاء قسم النفس، ص 184-185.

(3) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، ص 142-144.

(4) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1972، ج1، ص 363.

العقل الفعال لتحقيق السعادة الأزلية، محلاً إشكالية الخلود بجعل النفس جوهرًا غير فاسد يبقى بعد البدن باتحادها بالمعارف دون فناء في العقل الكلي كما عند الفارابي⁽¹⁾.

كما يجمع ابن سينا بين الكوسمولوجيا والسيكولوجيا* في وحدة تفسر الوجود كتدفق عقلي مستمر يصل الإنسان بالإله عبر سلم النفس الناطقة.

وحدة الوجود في فلسفة ابن عربي

أولاً: نشأة الفكرة وتطورها:

لم تتبلور نظرية وحدة الوجود في صورة فلسفية متكاملة قبل محيي الدين ابن عربي (1165م - 1240م) (558هـ / 638هـ). صحيح أن بعض الإشارات ظهرت في أقوال الصوفية السابقين مثل الجنيد البغدادي وذي النون المصري، حيث تحدثوا عن الفناء في الله أو عن معرفة الحق عبر التجربة الروحية، إلا أن هذه الإشارات بقيت في إطار العبارات المجازية أو التجارب الفردية، ولم ترتقِ إلى مذهب متماسك ذي بنية فلسفية وروحية متكاملة. ابن عربي كان المؤسس الحقيقي لهذا الاتجاه، إذ صاغ نظرية وحدة الوجود في نسق شامل يجمع بين التنظير الفلسفي والتجربة الصوفية، وظل المرجع الأكبر لهذا المذهب حتى اليوم، بحيث لم يأت بعده من تناول هذه الفكرة إلا متأثرًا به أو مكرراً لمعانيه بصيغ جديدة⁽²⁾.

وقد أثارت هذه النظرية جدلاً واسعاً بين المؤيدين والمعارضين. كثير من الكتّاب حاولوا نفي القول بوحدة الوجود عن ابن عربي، بدعوى أن هذا المذهب مادي أو إلحادي، وأنه يؤدي إلى إنكار الفارق بين الخالق والمخلوق. غير أن هذه النظرة تغفل أن وحدة الوجود عند ابن عربي بعيدة عن المادية، بل أقرب إلى روح الإسلام، وقد أشار ابن تيمية حين فرّق بين «الظاهر» و«المظاهر»، موضحاً أن الحق يظهر في صور الخلق دون أن يكون هو عين المخلوقات⁽³⁾. ابن عربي جمع بين وحدة الوجود ووحدة الشهود، وذلك جعل موقفه موضع حيرة واختلاف بين المؤيدين والمعارضين؛ فهو يرى أن العالم تجلٍ للحق، لكنه في الوقت نفسه يؤكد على الفناء في حضرة الله، وهو ما يجعل تجربته مزدوجة بين النظرية الفلسفية والتجربة الروحية.

* الكوسمولوجيا: علم يدرس بنية الكون في مقاييسه الكبيرة، نشأته، تطوره، ومكوناته من مادة وطاقة، بينما السيكلولوجيا وهو العلم الذي يدرس العقل والسلوك الإنساني، وكيفية عمل الدماغ وتأثيره على السلوك.

(2) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج2، تحقيق: الشيخ عبدالرحمن العاصمي، الناشر مجمع الملك فهد، ط2، 1976، ص 171.

(3) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1946، ص 79.

من يقرأ فصوص الحكم والفتوحات المكية يجد نصوصاً صريحة تؤكد أن ابن عربي يرى الوجود كله حقيقة واحدة، وأن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة. يقول مثلاً: «فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها»⁽¹⁾، ويقول أيضاً: «ما في الوجود إلا الله، ونحن وإن كنا موجودين، فإنما كان وجودنا به»⁽²⁾. هذه العبارات لا تحتل التأويل البعيد، بل تقرر وحدة الوجود بوضوح، إذ يصبح العالم مرآة للحق، والكثرة مجرد صور للوحدة المطلقة.

إن نظرية وحدة الوجود عند ابن عربي ليست مجرد فكرة فلسفية، بل هي تجربة روحية عميقة، تنبثق من شهود الصوفي للحق في قلبه، حيث يغيب عن نفسه وعن العالم، ويثبت في حضرة الوحدة المطلقة. ومن هنا، فإن هذه النظرية تجمع بين التنزيه والتشبيه، بين الأحدية المطلقة التي لا يدخلها وصف ولا نعت، والواحدية التي تتجلى فيها الأسماء والصفات، والشهود الصوفي الذي يعيش فيه العارف تجربة الفناء والبقاء. هذا الجمع بين المستويات الثلاثة هو ما جعل نظرية ابن عربي متماسكة ومتفردة، وأكسبها تأثيراً واسعاً في الفكر الإسلامي والعالمي.

ثانياً: مفهوم وحدة الوجود:

يهدف هذا مفهوم إلى تجاوز الثنائية بين الخالق والمخلوق، محولاً التوحيد إلى تجربة روحية عميقة، وذلك على النحو الآتي:

1. مرتبة الأحدية المطلقة:

تمثل مرتبة الأحدية عند ابن عربي أسمى المراتب وأعلاها، وهي مرتبة التنزيه المطلق للذات الإلهية عن كل وصف أو تحديد. في هذه المرتبة لا يظهر أي فرق بين الأسماء والصفات، ولا بين الخالق والمخلوق، ولا بين المطلق والنسبي؛ إذ إن الذات الإلهية في أحديتها المطلقة لا تقبل الكثرة ولا التمايز، بل هي وحدة محضة لا يحدها وصف ولا يدركها عقل. يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: «الأحدية لا يدخلها اسم ولا رسم، ولا يتعين فيها وصف ولا نعت»⁽³⁾.

هذه المرتبة هي مرتبة الغيب المطلق؛ إذ يغيب كل تصور وكل تحديد، فلا يمكن للعقل أن يدركها ولا للخيال أن يتصورها. فهي فوق مرتبة الواحدية التي تتجلى فيها الأسماء والصفات، وفوق مرتبة الشهود التي يعيشها الصوفي في تجربته الروحية. الأحدية المطلقة، هي الأصل الذي تنبثق منه كل

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 206؛ ج2، ص 604

(2) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

(3) ابن عربي، الفتوحات المكية، 1972، ج1، ص 363.

المراتب الأخرى، وهي الحقيقة التي لا تُدرك إلا بالتنزيه الكامل؛ حيث يُسلب عن الذات كل وصف وكل تحديد ويؤكد ابن عربي أن الأحدية المطلقة هي مقام لا يُنال بالبرهان العقلي ولا بالذوق الصوفي المباشر؛ بل هي مرتبة غيبية لا سبيل إلى إدراكها، إلا بالإيمان بأنها وراء كل تصور، فهي تمثل التنزيه الكامل للذات الإلهية؛ إذ لا يبقى إلا "هو"، بلا أسم ولا صفة ولا علاقة. ومن هنا، فإن الأحدية المطلقة هي أساس وحدة الوجود؛ إذ منها تنبثق لواحدية التي تتجلى فيها الأسماء والصفات، ومنها يتفرع العالم بوصفه صورًا وتجليات لتلك الوحدة. وقد عبّر عن ذلك شعراً قائلاً:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا ... وليس خلقاً بهذا الوجه فأدركوا

جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تنز (1)

هذه القضية في نظره بديهية لا تحتاج إلى برهان عقلي، لكنها تتحقق عبر التجربة الصوفية، التي يدرك فيها العارف، في حال فناءه عن نفسه وعن الخلق، وحدته الذاتية مع الحق. أما العقل وحده، غير المؤيد بالكشف والذوق، فلا يقوى على إدراك هذه الوحدة، ولهذا يصرح ابن عربي بعبارات قوية لا مواربة فيها، مثل قوله: "فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها" (2)، ويؤكد ذلك شعراً:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ... ولا سمعت أذني خلاف كلامه (3).

ويقول أيضاً في نفي التعدد، وإثبات أن الكون كله هو الله

ممن تقرّ وما في الكون إلا هو ... وهل يجوز عليه "هو" أو ما هو؟

إن قلت "هو" فشهود العين تنكره ... أو قلت "ما هو" فما هو" ليس إلا هو

فلا تقرّ ولا تركز إلى طلب ... فكل شيء تراه ذلك الله (4).

كما يوضح أن الخلق جامع في الحق، وأن كل شيء صادر عنه ومظهر له:

يا خالق الأشياء في نفسه ... أنت لما تخلقه جامع

تخلق ما لا ينتهي كنهه ... فيك فأنت الضيق الواسع (5).

هذه الأبيات، إلى جانب نصوصه النثرية، تؤكد أن ابن عربي يرى الكثرة مجرد صور لتجليات الصفات الإلهية، أو أوهام يصنعها العقل بمقولاته، وأن الحق في ذاته حقيقة مطلقة لا سبيل إلى معرفتها، بينما الحق في تجلياته هو عين الخلق. ومن هنا تصبح الحقيقة الوجودية ذات وجهين: حق وخلق، واحد وكثير، قديم وحادث، ظاهر وباطن، أول وآخر.

(1) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٧٩. طبعة عفيفي.

(2) المصدر والصفحة نفسها.

(3) ابن عربي: الفتوحات المكية، ج ٢، ص ٦٠٤، س ٥.

(4) ابن عربي: الفتوحات، ج ٢، ص ٢٠٦.

(5) ابن عربي: فصوص الحكم، ص ٨٨.

إن مرتبة الأحدية المطلقة تكشف عن البعد الميتافيزيقي العميق في فكر ابن عربي؛ إذ يسعى إلى الجمع بين التنزيه والتشبيه، بين الغيب المطلق والتجلي الظاهر. ففي الأحدية المطلقة يغيب كل وصف، وفي الواحدية يظهر كل وصف، وفي الشهود الصوفي يتحقق العارف بهذه الحقيقة في قلبه. بهذا المعنى، فإن الأحدية المطلقة هي قمة المراتب، وهي الأصل الذي يفسر وحدة الوجود عند ابن عربي.

2. مرتبة الواحدية (الأسماء والصفات):

في هذه المرتبة تتجلى الذات الإلهية في مجالي الأسماء والصفات، وهي ما يسميه ابن عربي "الحق" أو "الله" بالمعنى الديني. فالعالم الخارجي ليس إلا مجموعة من المجالي التي تظهر فيها هذه الصفات، حيث تصبح الموجودات كلها صفات للحق وتجليات لأسمائه. يقول ابن عربي في الفتوحات المكية: «فما وصفناه (أي الحق) بوصف إلا كنا (أي المحدثات) ذلك الوصف» ويضيف: «فهو تعالى المسمى بكل اسم لمسمى في العالم مما له أثر في الكون»⁽¹⁾.

هذا التصور يبرز أن الأسماء والصفات ليست مجرد أوصاف لفظية، بل هي حقائق وجودية تتجلى في العالم. فكل موجود في الكون هو مظهر لاسم من أسماء الله أو صفة من صفاته، مما يجعل العالم كتاباً مفتوحاً يقرأ فيه العارف تجليات الحق. ومن هنا ندرك الفرق بين الإله والمألوه، والخالق والمخلوق، والمطلق والنسبي؛ إذ يظهر هذا الفرق في مرتبة الواحدية إذ تتعدد الأسماء والصفات، بينما يختفي في مرتبة الأحدية المطلقة التي لا تقبل الكثرة ولا التمايز.

ويؤكد ابن عربي أن النظر في العالم ضروري لمعرفة الله، إذ يرى أن المألوه هو عين الدليل على الإله. ولهذا يخطئ الغزالي ومن يرى رأييه في القول إن الله يُعرف من غير نظر في العالم، مشدداً على أن الكون هو مرآة الحق، وأن كل ما فيه تجلٍ للأسماء والصفات الإلهية⁽²⁾ بهذا المعنى، تصبح الكثرة في العالم مجرد صور للوحدة المطلقة، إذ تتعدد الأسماء والصفات لكن حقيقتها واحدة هي الذات الإلهية.

3. مرتبة الشهود الصوفي (الفناء):

المرتبة الثالثة هي مرتبة شهود الحق في قلب الصوفي، حيث تمحي الكثرة وتتجلى الوحدة، ويفنى المتناهي في اللامتناهي. في هذه الحال لا يرى الصوفي لنفسه ولا للعالم الخارجي وجوداً، وإنما يرى

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 363.

(2) المصدر نفسه، ص 206.

الله وحده ويعرفه معرفة ذوقية مباشرة عن طريق اتصاله به. هذا المقام هو مقام الفناء، حيث يغيب العارف عن نفسه وعن العالم، ويثبت في حضرة الوحدة المطلقة⁽¹⁾.

يصف ابن عربي في فصوص الحكم حال العارف في مقام الفناء بأنه لا يرى إلا وجه الحق، ولا يسمع إلا كلامه؛ إذ يغيب عن ذاته المحدودة ويذوب في نور الحقيقة الإلهية⁽²⁾. هذا الفناء لا يعني الاتحاد الميتافيزيقي بالمعنى الحرفي، بل يعني تجاوز حدود الذات الإنسانية والانغماس في حضرة المطلق، حيث يصبح العارف باقياً بالله لا بنفسه. ومن هنا، فإن الفناء يمثل ذروة التجربة الصوفية؛ إذ يتحقق العارف بوحدته الذاتية مع الحق، ويصبح مرآة تعكس صفاته وأسمائه.

إن مرتبة الشهود الصوفي تكشف عن البعد العملي للتصوف عند ابن عربي، حيث لا تقتصر المعرفة على النظر العقلي أو التأمل النظري، بل تتحقق بالذوق والكشف المباشر. فالمعرفة هنا تجربة وجودية يعيشها الصوفي في حضرة الحق، وتؤدي إلى تحول جذري في وعيه ووجوده؛ إذ يغيب عن الكثرة ويثبت في الوحدة المطلقة.

المقارنة بين ابن سينا وابن عربي:

أولاً: نقاط الالتقاء:

يتفق ابن سينا وابن عربي في انطلاقهما من تصور ميتافيزيقي شامل يسعى إلى تفسير العلاقة بين الله والعالم، وإن اختلفت أدواتهما ومناهجهما. ففي كتاب الشفاء: الإلهيات يوضح ابن سينا أن واجب الوجود هو الأصل الذي يفيض عنه كل موجود، وأنه علة أولى لا يسبقها شيء ولا يحتاج إلى غيره⁽³⁾. هذا التصور يجعل الوجود عند ابن سينا حقيقة أولية مطلقة، تتفرع عنها الموجودات الممكنة عبر نظام عقلاني صارم، يبدأ بالعقل الأول وينتهي بالعالم المادي. أما ابن عربي، ففي الفتوحات المكية يقرر أن الله هو الوجود الحق، وأن ما سواه مجرد تجليات وصور لذلك الوجود الواحد⁽⁴⁾. فالعالم عنده ليس إلا مرآة تعكس الحقيقة الإلهية، والكثرة ليست سوى مظاهر للوحدة المطلقة.

وعلى الرغم من اختلاف المنهج بين العقل البرهاني عند ابن سينا والذوق العرفاني عند ابن عربي، فإنهما يلتقيان في عدة نقاط جوهرية عديدة. أول هذه النقاط هو التصور الميتافيزيقي الشامل؛ فكلاهما لا ينظر إلى الوجود باعتباره مجرد مفهوم فلسفي أو صوفي، بل بعده أساساً لفهم الكون والعلاقة بين

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج2، ص 604،

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، ص 79، 88.

(3) ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، ص 58-59، 360-372.

(4) للمزيد من التفاصيل ينظر: ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، ص 58-59، 360-372.

الحق والخلق. فابن سينا يضع واجب الوجود في قمة نسقه الفلسفي ليبني عليه تفسيراً عقلائياً للفيض الكوني، في حين ابن عربي يجعل وحدة الوجود محوراً لتفسير التجليات الإلهية في العالم. النقطة الثانية: الاهتمام بالعلاقة بين الله والعالم. عند ابن سينا، هذه العلاقة علاقة علة ومعلول، حيث يفيض العالم عن واجب الوجود وفق نظام عقلي متسلسل، مع الحفاظ على التمايز بين الخالق والمخلوق. أما عند ابن عربي، فهي علاقة تجل وانعكاس؛ إذ يظهر الحق في صور الخلق، ويصبح العالم ساحة لتجليات الأسماء والصفات الإلهية. ورغم اختلاف الصياغة، فإن كليهما يسعى إلى تفسير كيفية ارتباط العالم بالمطلق، وكيف يمكن للإنسان أن يدرك هذه العلاقة.

النقطة الثالثة: البعد الروحي والمعرفي في إدراك الوجود. ابن سينا يربط المعرفة بالعقل الفعال والعقل القدسي؛ إذ يرى أن النفس الإنسانية ترتقي في مدارج المعرفة حتى تتصل بالعقل الفعال، الذي يمنحها الصور والمعقولات⁽¹⁾. هذا الارتقاء يمثل بعداً روحياً في فلسفته؛ إذ يجعل المعرفة طريقاً إلى الكمال الإنساني. أما ابن عربي، فيجعل الكشف والذوق أساس المعرفة؛ إذ يرى أن العقل وحده لا يكفي لإدراك الحقيقة، بل لا بد من إشراق نور الحق في قلب العارف⁽²⁾. ومن هنا، فإن المعرفة عنده ليست مجرد عملية عقلية، بل تجربة روحية ذوقية، تصل بالإنسان إلى الفناء في الحق والبقاء به.

هذه النقاط الثلاث تكشف عن التقاء عميق بين الفلسفة والعرفان في التراث الإسلامي. فابن سينا، على الرغم من عقلانيته، لم يغفل البعد الروحي في المعرفة، وابن عربي، رغم عرفانيته، لم يهمل البعد العقلي في صياغة نسقه. كلاهما يسعى إلى الجمع بين العقل والروح، بين البرهان والذوق، في مقارنة سؤال الوجود. وهذا الالتقاء يعكس وحدة الاهتمام في الفكر الإسلامي، حيث ظل سؤال الوجود محوراً مشتركاً بين الفلاسفة والمتصوفة، وإن اختلفت طرقهم في الإجابة عنه.

إن دراسة نقاط الالتقاء بين ابن سينا وابن عربي تكشف عن أن الفكر الإسلامي لم يكن منقسماً بين عقلانية محضة وعرفانية محضة، بل كان فضاءً غنياً بالتداخل بين المناهج. فالفلسفة عند ابن سينا تحمل أبعاداً روحية، والتصوف عند ابن عربي يحمل أبعاداً عقلية، وكلاهما يسعى إلى إدراك الحقيقة المطلقة، التي تتجاوز حدود العقل والحس معاً. ومن هنا، فإن الجمع بين قراءتهما يفتح أفقاً لفهم أعمق للميتافيزيقا الإسلامية، ويؤكد أن التراث الإسلامي كان قادراً على إنتاج رؤى متكاملة تجمع بين العقل والذوق في مقارنة سؤال الوجود.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، ج1، ص 363؛ ج2، ص 206، 604.

(2) ابن عربي، فصوص الحكم، ص 79، 88.

ثانياً: نقاط الاختلاف:

على الرغم وجود أرضية مشتركة بين ابن سينا وابن عربي في اهتمامهما بسؤال الوجود، فإن الفوارق بينهما جوهرية وعميقة، تعكس اختلاف المنهج والرؤية والغاية. ويمكن إبراز هذه الفوارق في ثلاثة محاور رئيسية:

1. المنهج الفلسفي مقابل المنهج الصوفي:

ينطلق ابن سينا من عقلانية فلسفية صارمة، متأثراً بالفكر الأرسطي والفارابي؛ إذ يقوم نسقه على البرهان العقلي والتحليل المنطقي. ففي الشفاء: الإلهيات يضع قواعد دقيقة للتمييز بين واجب الوجود والممكن، ويؤكد أن العقل هو الأداة الأساسية لإدراك الحقائق الميتافيزيقية⁽¹⁾. المعرفة عنده تُبنى على الاستدلال والبرهان، وتُرتب في نسق منطقي متسلسل، يبدأ بالمقدمات وينتهي بالنتائج، وهو ما يعكس الطابع الفلسفي العقلي لفكره.

أما ابن عربي، فينطلق من التجربة العرفانية والذوق الصوفي، حيث يرى أن المعرفة لا تُنال بالبرهان العقلي وحده؛ بل بالكشف والإشراق والفناء في الحق. ففي فصوص الحكم يقرر أن العقل، وإن كان ضرورياً، إلا أنه محدود في قدرته على إدراك الحقيقة المطلقة، وأن الطريق إلى المعرفة الحقة هو الذوق والكشف⁽²⁾. ومن هنا، فإن منهجه يقوم على التجربة الروحية المباشرة، التي تتجاوز حدود العقل النظري، وتفتح المجال أمام إدراك باطني للحقيقة.

2. العلاقة بين الله والعالم:

يختلف ابن سينا وابن عربي في تصور العلاقة بين الله والعالم. عند ابن سينا، واجب الوجود يفيض عنه العالم وفق تسلسل عقلي صارم يبدأ بالعقل الأول؛ وينتهي بالعالم المادي. هذا الفيض ليس فعلاً إرادياً، بل ضرورة عقلية نابعة من طبيعة واجب الوجود، الذي يفيض عنه الممكنات، مثلما يفيض النور عن الشمس. هذا التصور يحافظ على التمايز بين الخالق والمخلوق، ويجعل العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول، حيث يبقى واجب الوجود متعالياً عن العالم.

(1) كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة/ ناصر الدين الأسد، دار عويدات، بيروت، 1981، ص 112
(2) بن الحسن، بدران، فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي وإسبينوزا، مجلة أنفاس فلسفية، العدد 5، الرباط، 2010، ص 34

أما عند ابن عربي، فالعالم ليس إلا صوراً وتجليات للوجود الحق، فلا وجود مستقل للخلق خارج الحق. ففي الفتوحات المكية يوضح أن الحق يتجلى في صور الخلق، وأن الكثرة ليست إلا مظاهر للوحدة المطلقة⁴. العلاقة بين الله والعالم عنده علاقة تجلٍ وانعكاس، إذ يظهر الحق في صور متعددة، ويبقى هو الوجود الحقيقي الذي لا ينفصل عن العالم. هذا التصور يجعل العالم مرآة للحقيقة الإلهية، ويؤكد على وحدة الوجود بوصفها أساساً لفهم العلاقة بين الحق والخلق.

3. الموقف من الاتحاد والفناء :

يختلف ابن سينا وابن عربي أيضاً في موقفهما من الاتحاد بالله والفناء فيه؛ إذ يرفض ابن سينا فكرة الاتحاد بالله رفضاً قاطعاً؛ حفاظاً على التمايز الميتافيزيقي بين واجب الوجود والممكن. ففي الإشارات والتنبهات يؤكد أن الممكن لا يمكن أن يتحد بالواجب، لأن ذلك يناقض طبيعة كل منهما، ويؤدي إلى إلغاء الفارق الجوهرى بين الخالق والمخلوق⁽¹⁾. هذا الموقف يعكس حرصه على إبقاء مسافة عقلية بين الله والعالم، وعدم السماح باندماج وجودي بينهما.

أما ابن عربي، فيؤكد الفناء في الحق والبقاء به، بوصفه ذروة التجربة الصوفية. ففي فصوص الحكم يصف الفناء بأنه لحظة ذوبان الكائن في حضرة المطلق، إذ تزول الأنانية الفردية، ويصبح العارف باقياً بالله لا بنفسه⁽²⁾. هذا الفناء لا يعني الاتحاد الميتافيزيقي بمعناه الحرفي، بل يعني تجاوز حدود الذات الإنسانية والانغماس في نور الحقيقة الإلهية. ومن هنا، فإن موقف ابن عربي يعكس الطابع العرفاني لتجربته، حيث يصبح الفناء غاية السالك في طريق المعرفة الروحية.

يتضح من هذه المحاور أن ابن سينا وابن عربي يمثلان اتجاهين متباينين في الفكر الإسلامي: الأول عقلاني فلسفي يقوم على البرهان والتحليل المنطقي، والثاني عرفاني صوفي يقوم على الكشف والذوق. ابن سينا يحافظ على التمايز بين الله والعالم، ويجعل العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول، في حين ابن عربي يؤكد على وحدة الوجود، ويرى أن العالم ليس إلا تجليات للحق. ابن سينا يرفض الاتحاد بالله حفاظاً على الفارق الميتافيزيقي، بينما ابن عربي يجعل الفناء في الحق غاية التجربة الروحية. هذه الفوارق تكشف عن ثراء التراث الإسلامي وتنوعه، وتؤكد أن سؤال الوجود ظل مفتوحاً بين الفلسفة والتصوف، بين العقل والذوق، في مسعى دائم لفهم العلاقة بين المطلق والنسبي، وبين الحق والخلق.

(1) بن الحسن، بدران: نفس المرجع السابق ونفس الصفحة

(2) نصر، سيد حسين: مقدمة في العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة/ عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، 1981. ص34

ثالثاً: أثرهما في الفكر الإسلامي والغربي:

1. أثر ابن سينا:

يُعدّ ابن سينا من أبرز الفلاسفة المسلمين الذين تركوا بصمة عميقة في الفكر الإسلامي والغربي على حد سواء. فقد أسس نسقاً فلسفياً عقلائياً متكاملًا يقوم على مفهوم واجب الوجود بذاته، الذي يُعدّ الأصل الأول الذي يفيض عنه الكون وفق نظام عقلي صارم. وقد تناول هذا المفهوم في كتابه الشفاء: الإلهيات، إذ أوضح أن واجب الوجود لا يمكن أن يكون معلولاً لغيره، بل هو علة أولى لكل الموجودات⁽¹⁾. هذا التصور لم يقتصر على البيئة الإسلامية، بل تجاوزها ليصل إلى الجامعات الأوروبية في العصور الوسطى، إذ اعتمدت مؤسسات التعليم المدرسي على شروحاته في المنطق والميتافيزيقا. وقد كان تأثيره واضحاً في الفلاسفة المدرسيين مثل توما الأكويني، الذي استفاد من برهانه على وجود الله القائم على التمييز بين واجب الوجود والممكن. كما أن فلسفة ابن سينا ساهمت في تطوير الفكر اللاهوتي المسيحي واليهودي، إذ وجد فيها الفلاسفة الغربيون إطاراً عقلائياً يساعدهم على التوفيق بين العقل والإيمان.

وفي الدراسات الحديثة، أعاد هنري كوربان قراءة فلسفة ابن سينا في كتابه ابن سينا والرواية الرؤيوية، إذ أبرز البعد الروحي والعرفاني في فلسفته، مؤكداً أن ابن سينا لم يكن عقلائياً محضاً، بل كان أيضاً صاحب رؤية روحية تتجاوز حدود البرهان العقلي⁽²⁾. ابن سينا عند كوربان يقدم فلسفة تتجاوز البرهان العقلي، حيث يدمج بين العقل والخيال والحدس، ويؤكد على البعد الملكوتي (العالم الروحاني) في فهم الوجود.

كما أن كوربان يضع ابن سينا في سياق الفلسفة الإشرافية التي ستتطور لاحقاً مع السهروردي، ويرى أن ابن سينا كان حلقة وصل بين العقلانية المشائية والروحانية الإشرافية.

2. أثر ابن عربي:

لقد ترك ابن عربي أثراً واسعاً في التصوف الإسلامي والعالمي، حتى أصبح يُلقب بـ "الشيخ الأكبر". فمفهوم وحدة الوجود الذي صاغه في كتبه الكبرى مثل الفتوحات المكية وفصوص الحکم، شكّل إحدى

(1) للمزيد ينظر: ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، مواضع متفرقة، ص 58-59، 360-372.

(2) كوربان، هنري: ابن سينا والرواية الرؤيوية، ترجمة/ أحمد عبد الحليم عطية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002، ص 123.

الركائز الكبرى في الفكر الصوفي، إذ يرى أن الله هو الوجود الحق، وأن العالم ليس إلا تجليات وصوراً لذلك الوجود الواحد⁽¹⁾.

هذا التصور العرفاني أثر في أجيال من المتصوفة، وأصبح أساساً لتجارب روحية متعددة داخل العالم الإسلامي وخارجه. وقد أمتد تأثير ابن عربي إلى الفكر الغربي الحديث أيضاً، فقد وجد فيه بعض المفكرين والفلاسفة مصدر إلهام لفهم العلاقة بين الواحد والكثرة، وبين المطلق والنسبي.

وقد تناول هنري كوربان في كتابه الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي دور الخيال الخلاق في فلسفته، موضحاً أن ابن عربي أعطى للخيال مكانة مركزية في إدراك الحقيقة، كونه الوسيط بين العقل والحس، وبين العالم المادي والعالم الروحي⁽²⁾.

وقد عرض سيد حسين نصر في كتابه مقدمة في العقائد الكونية الإسلامية أثر ابن عربي في الفكر الإسلامي والعالمي، مؤكداً أن فلسفته الصوفية لم تقتصر على العالم الإسلامي، بل امتدت لتؤثر في مدارس روحية متعددة، وأصبحت جزءاً من التراث الروحي العالمي⁽³⁾. إن قراءة سيد حسين نصر لابن عربي تكشف عن عمق العلاقة بين التصوف الإسلامي والفكر الإنساني العام، وتؤكد أن ابن عربي لم يكن مجرد متصوف مسلم، بل كان فيلسوفاً كونياً ترك بصمته على مسار الفكر الروحي العالمي، وجعل من تجربته الصوفية جسراً للتواصل بين الشرق والغرب، وبين الإسلام وسائر التقاليد الروحية الكبرى.

يتضح من هذا العرض أن ابن سينا وابن عربي يمثلان مسارين متكاملين في الفكر الإسلامي، وأن أثرهما تجاوز حدود الثقافة الإسلامية ليصل إلى الفكر الغربي والعالمي. ابن سينا قدّم نسقاً عقلانياً فلسفياً أثر في الفلسفة المدرسية الأوروبية، في حين قدّم ابن عربي رؤية عرفانية صوفية أثرت في التصوف العالمي والفكر الروحي. ورغم اختلاف المنهج بينهما، فإنهما يشتركان في السعي إلى تفسير العلاقة بين الله والعالم، وإبراز البعد الروحي والمعرفي في إدراك الوجود.

إن الجمع بين قراءتهما يفتح أفقاً غنياً لفهم التداخل بين العقل والعرفان في التراث الإسلامي، ويؤكد أن الفكر الإسلامي كان قادراً على إنتاج رؤى فلسفية وصوفية ذات طابع عالمي، وهو ما يجعل دراسة ابن سينا وابن عربي ضرورة لفهم تطور الفكر الإنساني في أبعاده العقلية والروحية.

(1) ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 363؛ ج2، ص 204-206.

(2) كوربان، هنري: الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ص34.

(3) نصر، سيد حسين: مقدمة في العقائد الكونية الإسلامية، 1981، ص133.

الخاتمة

يتلخص البحث إلى أن ابن سينا وابن عربي قدما رؤيتين ميتافيزيقيتين متميزتين لمفهوم الوجود، تتطلقان من خلفيتين مختلفتين: الأولى عقلانية فلسفية تؤسس لمفهوم واجب الوجود باعتباره أصل الفيض الكوني، والثانية عرفانية صوفية تؤكد وحدة الوجود بوصفها تجلياً للحقيقة الإلهية في صور متعددة. إن مذهب ابن عربي في وحدة الوجود ليس مذهباً مادياً ولا إلهادياً، بل هو فلسفة صوفية عميقة ترى أن الحق والخلق وجهان لحقيقة واحدة، وأن الكثرة مجرد تجليات للوحدة المطلقة. هذه الرؤية جمعت بين العقل والذوق، وأثرت في الفكر الإسلامي والعالمي، لتصبح من أهم المذاهب الفلسفية الصوفية في التاريخ.

وعلى الرغم من اختلاف المنهج بين العقل البرهاني عند ابن سينا والذوق العرفاني عند ابن عربي، فإنهما يشتركان في السعي إلى تفسير العلاقة بين الله والعالم، وإبراز البعد الروحي والمعرفي في إدراك الوجود. وقد ترك كل منهما أثراً عميقاً في الفكر الإسلامي والعالمي؛ إذ أسهم ابن سينا في بناء الفلسفة المدرسية الأوروبية، في حين كان لأبن عربي تأثير واسع في التصوف العالمي والفكر الروحي. ومن ثم، فإن الجمع بين قراءتهما يفتح أفقاً غنياً لفهم التداخل بين العقل والعرفان في التراث الإسلامي، ويؤكد أن الوجود يظل سؤالاً مفتوحاً بين الفلسفة والتصوف.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر:

1. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957م.
 2. ابن سينا، الشفاء: الإلهيات، تحقيق إبراهيم مذكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1952م.
 3. ابن سينا، المبدأ والمعاد، تحقیقات متعددة، مكتبة مدرسة الفقاہة الإلكترونية، ج1، د.ت.
 4. ابن سينا، النجاة في المنطق والإلهيات، تحقيق ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1985م.
 5. ابن عربي، الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (ج1، ج2)، 1972م.
 6. ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1946م.
 7. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1994م.
 8. أرسطو، الميتافيزيقا، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، دار النهضة المصرية، القاهرة، ج12. (د.ت)
 9. أسبينوزا، الله أو الطبيعة، مؤسسة هنداي، القاهرة، ضمن سلسلة الترجمات الفلسفية، 2010م.
 10. الفيروز آبادي، القاموس المحيط، تحقيق محمد مصطفى، دار المعارف، القاهرة، 1987م.
- ثانياً: المراجع الحديثة والدراسات:
11. بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م.
 12. بن الحسن، بدران، "فلسفة وحدة الوجود بين ابن عربي وأسبينوزا"، مجلة أنفاس فلسفية، الرباط، العدد 5، 2010م.
 13. الجبوري، نضلة أحمد نائل، فلسفة وحدة الوجود: أصولها وفترتها الإسلامية، ط1، البحرين، 1409هـ.
 14. الرفاعي، عبد الجبار، مبادئ الفلسفة الإسلامية، مؤسسة هنداي، القاهرة، 2025.
 15. روزنتال، فرانز، الموسوعة الفلسفية، دار الطليعة، بيروت، 1985م.

16. زكريا، فؤاد، التصوف والفلسفة، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2018م.
17. الششتري، أبو الحسن، "المقال في الوجودية"، مجلة دار الثقافة، بيروت، العدد 2، 1978م.
18. شيخ الأرض، تيسير، الوجود والصيرورة والفعل، دار الوعي، دمشق، 2008م.
19. غامبارديلا، ستيفن، الله وكل شيء: «برهان الصديقين» لابن سينا، ترجمة/ أحمد شكري مجاهد، منصة معنى الثقافية، القاهرة، 2024م.
20. كوربان، هنري، ابن سينا والرواية الرؤيوية، ترجمة: أحمد عبد الحليم عطية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2002م.
21. كوربان، هنري، الخيال الخلاق في تصوف ابن عربي، ترجمة: ناصر الدين الأسد، دار عوידات، بيروت، 1981م.
22. مجموعة مؤلفين، معجم الأنطولوجيا، جامعة بيرزيت، فلسطين، 2012م.
23. مرحبا، محمد عبد الرحمن، خطاب الفلسفة العربية الإسلامية، مؤسسة عز الدين، بيروت، 1993م.
24. مقبل، محمد عبد القوي، مدخل إلى الفلسفة العربية الإسلامية، منشورات جامعة عدن، عدن، 2010م.
25. نصر، سيد حسين، مقدمة في العقائد الكونية الإسلامية، ترجمة عاطف العراقي، دار المعارف، القاهرة، 1981م.
26. الوائلي، عبد الجبار، العقل الكوني ووحدة الوجود العقلية، دار الرافدين، بيروت، 2015م.