وحدة الوجود بين الفلسفة والتصوف

ليس الغرض من هذه السلسلة الدفاع عن رأي أو نقض آخر، بل عرض إطار يضع القارئ في زاوية تتيح له رؤية أكثر اتساعاً، حيث يتعامل مع الفكرة كموقف فلسفي لا اعتقادي بالدرجة الأولى، وكمعركة فكرية لا كشعار. وفي هذا السبيل تأتي هذه المقالات متبعةً منهجاً قائماً على تقديم أساس الفكرة في فكر معيّن ونقدها فيما بعد.

عائد ماجد

2025

المقدمة

تأتي هذه السلسلة لتقديم معالجة متدرجة لفكرة وحدة الوجود التي أخذت حيزها في الفلسفة شرقاً وغرباً، مقدِّمةً وحدة الوجود من ازدهارها في الفكر الإسلامي وبداياتها البدائية في الفكر الهندوسي والإغريقي إلى الفكر الغربي، متتبعةً أصولها وأهم تأويلاتها الفلسفية ونقدها، لتفتح الطريق أمام القارئ الباحث لتكوين أساس موقفه الفكري بشكل واضح.

وليس الغرض من هذه السلسلة الدفاع عن رأي أو نقض آخر، بل عرض إطار يضع القارئ في زاوية تتيح له رؤية أكثر اتساعاً، حيث يتعامل مع الفكرة كموقف فلسفي لا اعتقادي بالدرجة الأولى، وكمعركة فكرية لا كشعار. وفي هذا السبيل تأتي هذه المقالات متبعةً منهجاً قائماً على تقديم أساس الفكرة في فكر معينّ ونقدها فيما بعد.

بهذا البناء أضع القارئ من القراءة إلى البحث، ومن البحث إلى السؤال، ومن السؤال إلى الرؤية، ومن الرؤية إلى الحكم.

وحدة الوجود بين الفلاسفة والعرفاء

وحدة الوجود إحدى أكثر الأفكار التي أثارت الاهتمام بين العرفاء والفلاسفة عبر التاريخ الإنساني، فهي تدور حول فكرة أن كل شيء في هذا العالم يرجع في حقيقته إلى وجود واحد، وهذا الوجود هو الله. وهذه الفكرة أكبر بكثير مما يعتقد البعض، فهي ليست محصورة في التصوف الإسلامي أو عند سبينوزا فقط. هذا ما يمكننا أن نراه في مذهب البراهمة في الهند، بحيث ينظرون لكل الأشياء على أنها إلهية، ولا وجود حقيقي لشيء سوى الواحد. وكذلك رأينا هذا عند الرواقيين الذين رأوا أن الله موجود في كل شيء.

من ناحية عقلية، يرى بعض الفلاسفة أن القبول بوجود الله يستلزم القبول بوحدة الوجود، فإذا قبلنا أن المخلوق يشبه خالقه في جوهره – وهذا ما نسميه بالقاعدة النسخية – فلا يمكن أن نقول بوجود حقيقتين منفصلتين، بل الأصل وما سواه تجليات منه.

وأحد أهم الأسباب في الفهم الخاطئ لهذه الفكرة هو اختلاف النظر لها بين الفلاسفة والعرفاء، فإن للفلاسفة فيها رأيًا، وللعرفاء رأيًا آخر. ويمكننا تقسيم هذه الآراء بين الفلاسفة والعرفاء بشكل عام إلى قسمين رئيسيين:

أ) وحدة الوجود النوعية (الفلسفية)

الفلاسفة لا ينكرون وجود الكثرة أو التعدد في الأشياء، لكنهم ينظرون لهذه التعددية على أنها نوعية في حقيقتها، بمعنى أن كل الأشياء تشترك في حقيقة واحدة وهي الوجود، ولا تختلف في جوهرها بل في مراتب الكمال والنقص. فإن

الله واجب الوجود، وكل ما عداه ممكن الوجود، لكن كلاهما يشتركان في الوجود.

فالعلاقة بينهما هي علاقة العلة بالمعلول، فالمعلول هو أثر العلة لا شيئًا منفصلاً عنها. فإن الكثرة لدى الفلاسفة تأتي بمفهوم السلوب أو النقص، فكلما تنزّل الوجود من الوجود الأعلى (الله) إلى الوجود الأدنى (المخلوق) ازداد نقصًا وضعفًا. مثل الأعداد، فإن الواحد أكمل من الاثنين، والاثنين أكمل من الثلاثة، لكن جميعها تتصل بحقيقة واحدة وهي العدد، فالكثرة لا تعني وجود حقيقتين.

بهذا نرى أن العالم هو كثرة في وحدة، أي أن كل الكائنات كثيرة لكنها تعود بالنهاية لأصل واحد، وبنفس الوقت الله هو وحدة في كثرة، لأنه بذاته الواحدة لكنه محتضن لكل الكمالات في العالم.

ب) وحدة الوجود الشخصية (العرفانية)

العرفاء ينظرون لوحدة الوجود بشكل أعمق من نظرة الفلاسفة، ولديهم عدة تفسيرات لعلاقة الله بالعالم، منها:

1. وحدة الذات والعالم الموهوم

بعض العرفاء يقولون إن لا حقيقة موجودة في الخارج سوى الله، وما نراه من أشياء متعددة هو وهم في إدراكنا. ويشبهون ذلك بما يحدث عندما ندور شعلة من النار بسرعة، فنرى أنها دائرة رغم أنها في الحقيقة ليست دائرة. وكذلك هذا العالم، فهو ليس إلا صورة خيالية في عقولنا بسبب ضعف إدراكنا، وأن الحقيقة واحدة ولا توجد كثرة.

2. وحدة الذات والكثرة المتطورة

العالم هنا لا يعد وهمًا، بل تطورًا وتفصيلاً للوحدة. الكثرة هنا جزء من الوحدة وليست خارجة عنها، كالبحر والموج، فإن الموج متعدد لكنه بالنهاية ماء واحد لا كثرة فيه. كذلك العالم هو تطور وتجلي الله.

3. سريان الوجود في الأشياء

هنا السريان يعني أن العالم في حقيقته عدم، لكنه يظهر بسبب سريان وجود الله فيه. وهنا حدث خلط بين وحدة الوجود وفكرة الحلول أو الاتحاد، وهذا غير صحيح. فإن هذه هي فكرة السريان تمامًا، كما يحدث عندما تسلط ضوءًا على موشور زجاجي، فسوف يظهر ألوانًا مختلفة رغم أن الضوء واحد.

4. وحدة عدم التعيين الذاتي

الله ليس له تعيين خاص به في ذاته، بل يظهر ويتعين في كل شيء حسب قابليته. وهكذا، الله هو الوجود المطلق يظهر في كل شيء من غير التقيد بشكل معين.

5. وحدة الذات وصفاتها

الكثرة في العالم ليست إلا صفات الله وأسمائه، وكل اسم من أسمائه يضم أسماء أخرى، وكلها تعود لله.

6. وحدة الذات وصورها

بعض العرفاء يرون أن العالم هو فكرة في ذهن الله، تمامًا كما يتصور الإنسان في عقله أشياء مختلفة، وبهذا يكون العالم غير منفصل عن الله.

والآن يتبين لنا أن الفلاسفة والعرفاء يتفقون في أن الوجود واحد، لكنهم يختلفون في مسألة الكثرة. فالفلاسفة ينظرون لها كتنزلات ودرجات وجود، والعرفاء ينظرون لها على أنها خيال أو مرآة تعكس حقيقة واحدة.

وهذا لا يعني أن وحدة الوجود تناقض بين الفلاسفة والعرفاء، بل هي اختلاف في زاوية الرؤية، وكل منهم يحاول رؤية العالم بعدسته هو. المهم أن نرى أن الله هو الوجود الواحد، وأن باقي الأشياء تجليات مختلفة للوجود الإلهي.

وحدة الوجود عند ابن رشد نوعية أم شخصية

تناولنا في المقالة السابقة فكرة وحدة الوجود وتأثيرها في الفلسفة والتصوف، وقدمنا مقارنة بسيطة بين وحدة الوجود النوعية والشخصية. فبعد شرحنا لها، لا يمكن أن نتحدث عنها بدون أن نتذكر أنها من المواضيع العميقة في الفكر البشري عامة، وتناولها عدد كبير من الفلاسفة المسلمين، من بينهم ابن رشد الذي يعد من أعظم المفكرين العقلانيين في التراث الإسلامي. فلفهم مفهوم وحدة الوجود في التراث الإسلامي يجب علينا المرور بابن رشد وفهم المفهوم بشرحه له، مع معرفة أي المواقف يتبنى وأي اتجاه في وحدة الوجود.

لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي، يطبق ابن رشد قانون الوحدة والشبه بشكل واضح وبدون تردد، كغيره من المفكرين المسلمين، على العلاقة بين المبدأ الأول للوجود (الله) وبين بقية الموجودات. فلم يتردد ابن رشد – خلافًا للفارابي ومن تبعه – ويتضح لنا هذا عند ابن رشد في قوله: إن علم الله

بذاته هو نفسه علمه بكل الأشياء[1]، لأن ذاته هي عين الموجودات، وهذا ما يستند إلى القاعدة الفلسفية: "بسيط الحقيقة كل الأشياء" المستخلصة من قانون الشبه والسنخية.

نظرية ابن رشد في وحدة الوجود قائمة على وحدة النوع المستلمة من نظام الأسباب والمسببات، فقد حلل العلاقة الخاصة بين العلة والمعلول، فهي علاقة قائمة على الشبه، مما يبرر المقولة الفلسفية: علم العلة بذاتها يستلزم علمها بالمعلول. وبهذا يكون موقف ابن رشد هو أن التفاوت بين العلة (الله) وباقي الموجودات هو في منزلة الشرف أو الكمال، وليس فرق النوع، كما قال: "لما كان الفاعل إنما يعطي المفعول شبيه ما في جوهره، وكان المفعول يلزم فيه أن يكون غيرًا، وجب ضرورة أحد أمرين: إما أن يكون مغايرًا لما له بالهيولى (المادة الأولى)، وإما أن تكون المغايرة التي بينهما في التفاضل في النوع الواحد، وذلك بأن يكون الفاعل في ذلك النوع أشرف من المفعول، وإذا كان كذلك فهذه المبادئ التي ليست في هيولى إنما يغاير فيها الفاعل المفعول، والعلة المعلول بالتفاضل في الشرف في النوع الواحد، لا باختلاف النوع"[2].

ومن هنا قد عرفنا مواقف ابن رشد، فهو يعترف أن علم الله بذاته هو علم بكل الموجودات، بمعنى أن الذات الإلهية تعرف نفسها وتعرف كل الموجودات، لا لأنها متعددة، بل لأنها ذات الموجودات. وكان الوحيد الذي طبق هذه القاعدة بدون تردد في عصره ولأول مرة في التراث الإسلامي.

---

[1] تهافت التهافت صـ435 وصـ339

[2] كتاب ما بعد الطبيعة ضمن رسائل ابن رشد صـ150

ويتضح أنه قائل بوحدة الوجود النوعية، كما أشرنا فيما سبق عن رأيه في العلاقة الخاصة بين العلة والمعلول. ورغم ذلك، هو يقترب أحيانًا لحد كبير من النظرية الصوفية، وطبقًا لمبدأ السنخية نجد أن ابن رشد يقترب أو يأخذ رأي المتأخرين من الإشراقيين، حيث نرى كيف وفقوا بين السلوك الفلسفي والعرفاني، إذ إن الاتجاه العرفاني لم يقبل تلك النظرية بصورتها (الواحد لا يصدر عنه إلا واحد). ابن رشد، كالصوفية هنا وأيضًا كبعض المتكلمين، يقبل هذه القاعدة نظريًا، لكنه لم يستطع إجادة تطبيقها على الوجود، لأنه يرى أن المبدأ الأول واحد كثير، باعتبار أن فيه كثرة صورية لا تنافي الوحدة، لذلك يمكن أن تصدر عنه موجودات متعددة في آن واحد، لكنها نوعية من نوع واحد[876543].

---

[3] ابن عربي: الفتوحات المكية جـ1 صـ260، كذلك حيدر الآملي: المقدمات من نص النصوص صـ115، وكذلك استين بلاثيوس: ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمه عن الإسبانية عبد الرحمن بدوي، صـ268

[4] ملا نعيم الطالقاني: أصل الأصول، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين أشتياني، صـ91 – 93

[5] المصدر السابق صـ80 – 81

[6] تهافت التهافت صـ231

[7] تفسير ما بعد الطبيعة جـ3 صـ1649

[8] تهافت التهافت صـ250

ابن رشد، في موقفه العام، لا يمكن أن نقول إنه يتخذ مساراً أو يقول بغير وحدة الوجود النوعية، وأيضًا هو لا يرفض النظرية العرفانية بشكل كلي قاطع. فنستطيع القول إن ابن رشد صاغ نظرة خاصة نراها نوعية تقترب من الشخصية في مواضع معينة، وهذا ما يجعلها نظرة عميقة علينا النظر إليها والإلمام بجوانبها.

وحدة الوجود عند ابن عربي

في المقعد السابق تحدثنا عن مفهوم وحدة الوجود عند ابن رشد، حيث وصلت وحدة الوجود إلى أبرز صورها الفلسفية المتمثلة بوحدة الوجود النوعية. واليوم سوف نخوض في موضوع وحدة الوجود عند ابن عربي بصورتها العرفانية الشخصية العميقة، حيث تتطور فيها الدلالة من علاقة الشبه إلى علاقة الوجود المطلق، على عكس ما أتى به ابن رشد في أن علاقة الشبه تستبطن الوحدة النوعية، وهذا ما اختلف عند ابن عربي، إذ أصبحت وحدة الوجود الشخصية هي التي تستبطن علاقة الشبه.

وحدة الوجود عند ابن عربي، بأخذها لبسط الوحدة العضوية التامة، أخذت نوعاً من التعقيد والغموض. فهو كان يعبر عن وحدة الوجود بالوجود المطلق، وهو أحد أكثر المصطلحات تعقيداً في مذهب ابن عربي، بسبب أن فهمه يتأرجح بين عدة احتمالات: هل هو مجرد الوجود الذي يشمل كل شيء؟ أم هو الوجود الكامل المتضمن جميع صفات الكمال؟ أم فعل الله الذي يفيض على الكون؟ أم أنه عين الله نفسه المتجلية في مراتب مختلفة؟ وغالباً فإن ابن عربي يميل للرأي الأخير، أي أن الوجود المطلق هو عين الحق بلا فصل

بينه وبين ذاته، لكنه يظهر ويتعين في صور الأشياء. بهذا يكون محدوداً بلا حدود[9]؛ أي أنه محدود في الصور غير محدود في الحقيقة، مثل الإنسان واحد لكن أفراده لا تتناهى. وللتأكيد على نفي وجود التعيين والحد عند ابن عربي نراه يعتبر أنه ما من نص قرآني نزل في حق الله تعالى إلا وكان محدداً له سواء كان تنزيهاً أم لم يكن، في آيات مثل: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ و﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾، فهي عنده إشارات إلى حضور الله في كل صورة ومرتبة.

هنا يتجلى لدينا الفرق بين نظرة ابن رشد، حيث رأى أن العلاقة بين العلة (الله) والمعلول (العالم) علاقة شبه ومقايسة، فالله علة هذه الأشياء وغايتها، لكنها تبقى منفصلة عنه من حيث الكيان. أما ابن عربي، فهو يرى أن الوجود ليس إلا عيناً واحدة مطلقة غير متجزئة تتجلى في صور الكائنات والمخلوقات في العالم.

تعرّض ابن عربي بسبب هذا الموقف للكثير من الانتقادات والاعتراضات التي لست بصدد شرحها، لأن هذا ليس الغرض من المقالة، لكن وجب ذكرها للتعمق بها. وكان أبرزها رأي السمناني حيث قال لابن عربي: "يا شيخ، إنك لا تستحي من الحق. يا شيخ، لو قيل إن فضل الشيخ عين وجود الشيخ لا تسامحه، بل تغضب عليه، فكيف يجوز لك أن تنسب هذا الهذيان إلى الملك الديان؟ تُب إلى الله تعالى لتنجو من هذه الورطة الوعرة التي يستنكف عنها الطبيعيون والدهريون." [10]

---

[9] شرح فصوص الحكم صـ277

[10] الأسفار جـ2 صـ333 — 337
إيقاظ النائمين صـ10 — 13

نستلخص مما ذكرناه أن وحدة الوجود عند ابن عربي ليست مجرد فكرة فلسفية جامدة بالطابع العرفاني، بل رؤية تجد أن العالم كله مظاهر لوجود واحد. وهنا تكمن جرأة ابن عربي، إذ لم يفصل بين الله والعالم، بل رآهما في علاقة لا تنفصل في حضور وتجلي دائم.

نقد ابن تيمية لوحدة الوجود

في المقالات السابقة اتجهنا إلى شرح وحدة الوجود والاعتقادات العامة فيها في الفكر الإسلامي، بدايةً من المقالة الأولى التي اتجهنا فيها إلى شرح وحدة الوجود بمفهومها العام، وإلى المقالتين الثانية والثالثة اللتين شرحنا في كلٍّ منهما رأي ابن رشد وابن عربي كممثلين لاتجاهات مختلفة لوحدة الوجود.

ونأتي اليوم لفهم موقف أحد أكبر الشخصيات التي انتقدت وحدة الوجود في الفكر الإسلامي، وهو الشيخ ابن تيمية الذي انتقد وحدة الوجود من أوجه عدة بمنهج نصي وعقلي، حيث بيّن من خلال منهجه هذا رفضه التام لهذه الفكرة كونها تعارض الشريعة الإسلامية بمنهجه.

وما نراه عند ابن تيمية هو أنه يأخذ وحدة الوجود عند ابن عربي كالهدف الأساسي في نقده، أو وحدة الوجود الشخصية بشكل عام، مسمياً إياهم بمذهب الاتحاد أو الاتحاديين. ويمكن لنا تقسيم نقد ابن تيمية بشكل عام إلى محورين:

1. اختلاف ابن عربي عن مفهوم التوحيد عند ابن تيمية.
2. مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي بقراءة ابن تيمية.

أولاً: اختلاف ابن عربي عن مفهوم التوحيد عند ابن تيمية:

موقف ابن عربي واضح في مذهبه، وهو ما يسمى بالوجود المطلق الذي يعد عين وجود الأشياء، لكنه يظهر في صور متعددة، وهذا ما يجعله محدوداً بلا حدود، أو محدوداً في الصور غير محدود في الحقيقة[11].

هذا ما يختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم التوحيد عند ابن تيمية الذي يرى بأن الله منفصل بشكل تام عن غيره من المخلوقات التي وجدت بسببه، فلا يمكن وجود هذه المخلوقات بدون الخالق لها المنفصل عنها. ولدى ابن تيمية في هذا رأيان هما: النصي والعقلي.

أولاً: النصي:

نجد ابن تيمية يرفض فكرة أن الله يمكن أن يكون متعدد الصور أو حتى موجوداً بتعدد، من خلال الكثير من النصوص، منها آيات قرآنية دالة على الخلق لا التعدد كما في مذهب ابن عربي، مثل: {خلقناكم من تراب ثم إذا أنتم بشر منتشرون}[12]. وغيرها من الآيات التي تدل على أن المخلوقات كانت معدومة غير موجودة قبل خلق الله لها. وهذا ما يبين التعارض مع احتماله أنها كانت موجودة بأي رتبة، أو أي صورة، أو أي كمال كان. وهذا بذاته ينقلنا إلى الرأي العقلي.

---

[11] شرح فصوص الحكم صـ277

[12] مجموع فتاوى ابن تيمية – كتاب توحيد الربوبية جـ2 صـ156

ثانياً: العقلي:

يعتمد على مفهوم التوحيد عند ابن تيمية عقلاً، وهو أن هناك تمايزاً بين الخالق والمخلوق، لأن المخلوق معدوم قبل إيجاد الله له، أي أن المخلوق بحاجة إلى الخالق. ويرى ابن تيمية في هذا تناقضاً واضحاً، لأن الله (واجب الوجود) والمخلوق (ممكن الوجود)، فإذا كانا في تشابه أو بنفس النوع بتعدد الصور فهذا يلغي الفرق بين قدرة الخالق وإرادة المخلوق. وهذا ما قال عنه في أكثر من موضع: إلحاد وكفر [13].

ثانياً: مفهوم وحدة الوجود عند ابن عربي بقراءة ابن تيمية:

أهم الاختلافات بين ابن عربي عند ابن تيمية هو مفهوم وحدة الوجود نفسه عند ابن عربي، وهذا نابع من مفهوم التوحيد عند ابن تيمية الذي لا يرى في وحدة الوجود شيئاً أعلى من الكفر. وكان اختلافه الأكبر حول مسألتين: أن المعدوم شيء ثابت في العدم، ومسألة أن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه.

أما مسألة أن المعدوم شيء ثابت في العدم، فإن ابن تيمية يراها أصلاً من أصول مذهب ابن عربي، فيصنفها كبدعة ابتدعت أول مرة في الإسلام على يد أبي عثمان الشحام، وتبعه في هذا القول كما يقول ابن تيمية: الرافضة والمعتزلة. ولابن تيمية فيهم رأي أيضاً. وفكرة هذه المسألة أن كل معدوم

---

[13] مجموع فتاوى ابن تيمية – كتاب توحيد الربوبية جـ2 صـ140

يمكن وجوده لأن حقيقته وماهيته ثابتة في العدم. وهم ابتدعوا هذه المقالة التي هي باطلة في نفسها كما يرى ابن تيمية. فإن من يقولون إن وجود الشيء شيء ثابت في العدم، فهم يقولون إن وجوده قدر زائد على ماهيته، وفي هذا شبه كبير مع من يقولون بقدم العالم أو قدم مادته[14].

ومسألة أن وجود الأعيان نفس وجود الحق وعينه، فهي أيضاً كما يرى ابن تيمية أصل من أصول مذهب ابن عربي. ورأيه في هذه المسألة أن أصحاب مذهب الاتحاد تفردوا في هذا عن جميع مثبتي الصانع من يهود ونصارى ومجوس ومشركين، بل ووصفه بأنه قول منكري الصانع، كقول فرعون والقرامطة.

فملخص هذا عند ابن تيمية أن الحق يغتذي بالخلق، لأن وجود الأعيان معتمد بالأعيان الثابتة في العدم. ولهذا يقول ابن عربي بالتعدد حسب رأي ابن تيمية. فيرى ابن تيمية في قول ابن عربي أنه منكر لوجود الحق وخلقه لمخلوقاته، فهو منكر للرب الذي خلق، فلا يقر برب ولا بخلق، ومنكر لرب الخلق.

إذ ليس إلا أعيان ثابتة ووجوداً قائماً بها، فلا الأعيان مخلوقة ولا الوجود مخلوق. وهذا يفرق بين الظاهر والمظاهر، لأن المظاهر عنده هي الأعيان الثابتة في العدم، وأما الظاهر فهو وجود الخلق[15].

---

[14] مجموع فتاوى ابن تيمية – كتاب توحيد الربوبية جـ2 صـ143 – 146

[15] مجموع فتاوى ابن تيمية – كتاب توحيد الربوبية جـ2 صـ160 – 163

وحدة الوجود في الفيدا

تحدثنا في المقالة السابقة عن نقد ابن تيمية لوحدة الوجود، بعد أن شرحنا في المقالات السابقة وما تبين لنا فيها أن فكرة وحدة الوجود ازدهرت في الفكر الديني لأنها تتناول مسألة في لب الدين. لذلك كان من الواجب الرجوع إلى الوراء، متناولين فكرة وحدة الوجود في إحدى أقدم الديانات، والتي قد تكون أول الديانات التي أخذت وحدة الوجود مكانًا فيها، وهي الديانة الهندوسية. وفي هذا المبحث سوف نقسم الأمر إلى مبحثين هما:

- تأصيل الفكرة النصي
- شرح الفكرة حسب النص

أولاً: تأصيل الفكرة النصي:

فكرة وحدة الوجود داخل الديانة الهندوسية لها تأصيل نصي داخل كتاب الفيدا، يبين وجود هذه الفكرة كمبدأ للكون، الذي لست بصدد شرحه حاليًا. وهذا المبدأ الجامع هو "براهمن"، الذي يفوق كل المفاهيم في الديانة الهندوسية، فهو الوجود الحقيقي، وهو مذكور في أكثر من موضع، مثل: "إن أدقّ ما في الأمر هو ذات كل هذا. إنها الحقيقة. إنها الذات. أنتَ يا شفيتاكيتو"، الذي يعني، حيث يتكلم هذا النص عن الوجود الكلي والذات، أي أن ذات كل أمر هي الوجود، وهو الحقيقة[16].

---

[16] Chandogya Upanishad 6. 8. 7

أو كما قيل في موضع آخر:

All this is Brahman. Everything comes from Brahman, everything goes back to Brahman, and everything is sustained by Brahman. One should therefore quietly meditate on Brahman. Each person has a mind of his own. What a person wills in his present life, he becomes when he leaves this world. One should bear this in mind and meditate accordingly.[17]

والواضح من الآية منذ بدايتها هو فكرة وحدة الوجود، كما ظهرت في الآية السابقة، حيث قيل في بداية الآية: [All this is Brahman] كل هذا هو براهمان، ليكمل الفكرة في باقي الآية.

Whatever they were before in this world —whether a tiger or lion or leopard or boar or bug or insect or flea or mosquito

[17] Chandogya Upanishad 3.14.1

—they are born again. [They never know that they came from Sat].[18]

ونفس الفكرة في هذه الآية، لكن بوضوح أكبر، فيقول إن كل الكائنات جاءت، لكنها لا تعلم أنها جاءت من سيت أو براهمان.

ثانياً: شرح الفكرة حسب النص:

إن مفهوم وحدة الوجود داخل الديانة الهندوسية جزء من الدين نفسه وليس نظرية أو فكرة يتعقد بها بعض أتباع دين معين، كما لاحظنا في الفكر الإسلامي أو في المسيحية فيما بعد. فيمكننا ملاحظة أن فكرة وحدة الوجود موجودة بتأصيل داخل الدين نفسه، رغم اختلاف المدارس الهندوسية في تفسيرها، ولست بصدد شرح ذلك.

وقد لا يمكننا شرحه بمفهومه الواسع، بسبب عديد التفاسير والمواقف داخل الهندوسية، إلا أن مفهومها الأساسي هو أن الكائنات متجلية لمراتب لروح مطلقة وهي براهمن. وهذا أبسط ما يمكن شرحه على أساس النصوص في الفيدا، لأن المدارس الفكرية في الهندوسية اختلفت في الأمر.

---

[18] Chandogya Upanishad 6.9.3

مدرسة أدفايتا فيدانتا

في المقالة السابقة اتجهنا إلى عرض النصوص التي تؤصِّل وحدة الوجود داخل الديانة الهندوسية بشكل أو بآخر، لنتجه في المقالات الأخرى إلى شرح المدارس الهندوسية التي تبنَّت هذه الفكرة أو اعترضت عليها.

كل النصوص التي تم تقديمها في المقالة السابقة كانت من ذلك الجزء من الفيدا الذي يُدعى "الأوبانيشاد"، الذي تحدَّث عن مسائل الوجود، والوجود المطلق، والذات الفردية، وغيرها من هذه المصطلحات. هذا الجزء هو الذي كثرت عليه التأويلات الفلسفية الصارمة والتفاسير، مما أدى إلى خلق تفسيرات مختلفة بهذا الشأن، ما أسَّس لنا المدارس المختلفة في هذا الموضع. وإحدى أقدم هذه المدارس هي "الأدفايتا فيدانتا" التي تعني حرفياً "اللاثنائية".

نُسبت هذه المدرسة إلى الفيلسوف الهندي شنكارا، الذي عاش في القرن الثامن الميلادي، ووضعها في شروحاته المتعددة لنصوص الأوبانيشاد. بالرغم من أن جذور هذه المدرسة ممتدة لما قبل شنكارا، فهي أفكار قد وُجدت لدى معلّمي الأوبانيشاد مثل ياجنافالكيا، وأودالاكا، وباداريانا مؤلف براهما سوترا، وكل هذه الأسماء كانت الأساس المبكر لهذه المدرسة التي بدأت من الأوبانيشاد، مترسِّخة فيما بعدها في البراهما سوترا. إلا أن شنكارا كان أول من بلور هذه الأفكار وجعلها في إطار ميتافيزيقي نظامي متكامل.

إن التأصيل النصي لهذه الفكرة كان في نصوص الأوبانيشاد التي تختم الفيدا، وقد تناولت هذه النصوص في المقالة السابقة. وفكرة وحدة الوجود داخل هذه المدرسة بأصلها الميتافيزيقي تعتمد على أن الواقع الحقيقي الوحيد

اللامحدود هو "براهمان"، وهذا الوجود الوحيد ليس شخصاً ولا إلهاً من الآلهة الهندوسية محدوداً بصفات، بل هو المبدأ الذي تنبثق منه جميع الموجودات، وفيه تقوم، وإليه تعود.

وأن هذا العالم بما فيه من تنوّع مادي هو أشبه بالوهم أو السحر (māyā)، وهو الذي يُسقط مفهوم (Avidyā) على الروح الفردية (Ātman) لكي تظن أنها منفصلة عن الوجود المطلق. وهذا لا يعني عدم وجود العالم المادي على الإطلاق، بل وجوده مشروط بالإدراك، تماماً مثل الحبل الذي يُرى في الظلام على أنه ثعبان. هو ليس ثعباناً، وهذا لا ينفي وجود الحبل، بل يبيّن أن حقيقته نسبية مشروطة بإدراك أنه حبل.

هنا تتجلّى وحدة الوجود في هذه المدرسة، بحيث إنه لا يوجد وعي مطلق سوى براهمان، وهو الوعي الكلي، وكل ما يبدو متعدداً ليس سوى تموجات وتجليات داخل هذا الوعي. أي أن الفرق بين الروح الفردية (Ā t m a n) والوعي المطلق "براهمان" ليس اختلافاً جوهرياً، بل هما شيء واحد، لكن يُدرَك كلٌّ منهما بطريقة مختلفة؛ فالأول محدود بحدود الجهل، والثاني وعي مطلق. لذلك قسّم شنكارا الوجود إلى ثلاثة مستويات:

1. الوجود المطلق، وهو مستوى براهمان المطلق غير المحدود والأصل لكل الموجودات.

2. الوجود الدنيوي، وهو عالمنا المادي الذي يمكننا الإحساس به.

3. الوجود الوهمي، وهو أقل من الوجود الدنيوي، وهو مثل الأشياء التي نراها في الأحلام أو في السراب.

المستويان الثاني والثالث من الوجود هما وظيفة "مايا" (m ā y ā)، لذا فهما وهميّان بشكل أو بآخر. وهذا يجعل وجودنا هو عدم إدراك أو جهل للوعي الكلي "براهمان"، وهذا

الجهل ليس جهلاً بمعلومة، وليست هذه المعرفة اكتساب معلومة، بل انكشاف الحقيقة التي كانت محجوبة بالجهل. وهذا لا يُدرَك من خلال التقشّف والعبادات، بل من خلال إدراك الهوية المطلقة بين الذات الفردية و"براهمان"، حيث يدرك الموجود أن ذاته ليست إلا تجلياً لهذا الوعي المطلق، وهنا تزول الثنائية الإدراكية بين العارف والمعروف، وبين الذات والعالم. وهذا الاتحاد قائم منذ الأزل، محجوب بالجهل الإدراكي.

أما مفهوم (māyā)، فهو المبدأ الكوني الذي يفسر تجلّي الواحد في المتعدد، وليس بمعنى الوهم أو الخداع. فبدون "المايا" لا يمكن للعقل البشري إدراك أي تمايز، لذلك فالوهم ليس عدواً للواقع، بل شرطاً لإدراك تجلّي المتعدد في الواحد.

ولهذه المدرسة تأثيرها الذي مارسته في الفلسفة الهندية وفي العالم أيضاً، فقد رأينا تأثيرها على حدّ سواء في مفكر هندي مثل "رامانا مهارشي"، وفي مفكر غربي مثل "آرثر شوبنهاور"، وفي الفكر المقارن حيث نجد مقارنة مبدئها في وحدة الوجود مع مبادئ الفلسفات الإسلامية مثل مذهب ابن عربي، مع اختلاف منطلقاتهم الميتافيزيقية.

مدرسة دفايتا فيدانتا

في المقالتين السابقتين بدأنا بشرح فكرة وحدة الوجود في الديانة الهندوسية والفكر الهندي، بدأ هذا من عرضنا للنصوص في الأوبنشاد في كتاب الفيدا الذي يُعد المصدر الأول لهذه المواقف في وحدة الوجود. وفي المقالة التي سبقت هذه اتجهنا إلى شرح الفكرة في مدرسة أدفايتا فيدانتا التي تُعد التيار المتبني لفكرة اللاثنائية، واليوم سوف نشرح موقف المدرسة التي تقف في الاتجاه المعاكس.

دفايتا فيدانتا نشأت في جنوب الهند في القرن الثالث عشر على يد مادهفاكاريا. وبالرغم من أن شنكارا ومادهفا متفرعان من الفيدانتا، إلا أن كلاً منهما يقدم نظرة مختلفة عن الوجود وعلاقة الله بالعالم والإنسان. ففي الوقت الذي تقول فيه الأدفايتا فيدانتا بوحدة الوجود، تقول الدفايتا فيدانتا بالثنائية، والفرق الواضح بين الخالق وبين المخلوق. فنلاحظ أن الدفايتا فيدانتا هي رد فعل نقدي على الأدفايتا فيدانتا، بحيث يرى مادهفا أن الواقع منقسم بشكل جوهري بين الخالق وبين العالم المادي، بحيث إن العالم المادي محدود، معتمد كليًا في وجوده على الخالق. وهذا عكس ما قمنا بتوضيحه في المقالة السابقة، حيث عرفنا أن مدرسة الأدفايتا فيدانتا تقول إن لا فرق بين النفس والله والعالم المادي في جوهرهم، إنما الفرق ناتج عن جهل ووهم. ومدرسة دفايتا فيدانتا تقول بضرورة الاختلاف بين الخالق والمخلوق، فلو لم يكن هذا الاختلاف موجودًا فما الفائدة من العبادة؟ ولهذا السبب تُسمى بالفيدانتا الثنائية، إذ تقوم على الاختلاف بوصفه حقيقة مطلقة للوجود.

قدّم مادهفا في مدرسته، كشيء أساسي، مفهوم التمايزات التي تتمثل بتميّز الله عن النفس، وتميّز النفس عن المادة، والتميّز بين نفس وأخرى، ومادة وأخرى. وهكذا يقول مادهفا إن كل العالم معتمد على الله، لا متحداً به بأي شكل من الأشكال، ولا يرى هذه الاختلافات كحالة مؤقتة، بل كحقائق أنطولوجية تحدد بنية الوجود. فإن الوحدة في دفايتا هي وحدة نظام، لا وحدة وجود، فهي ترفض فكرة وحدة الوجود بهذا المفهوم كما طُرح في الأدفايتا، ويرى مادهفا أن الله هو الوجود المطلق بالمعنى الكامل، وكل ما عداه مخلوق معتمد عليه، قائم به لا فيه.

وقدم مادهفا في مدرسته مفهومه عن الله، فهو إله محب، سامع للصلوات، وإله فاعل وعارف. أما أدفايتا فترى أن الله (براهمن) وجود صاف غير شخصي، غير قابل للصفات. لهذا نرى فرق المفهوم في العبادة، ففي الأدفايتا النفس متحدة بالله بالضرورة، ونظرة التمايز عنها مجرد وهم، فهو اتحاد هوية. أما دفايتا فاتحاد علاقة، أي أن الروح تخضع لله وتعرفه وتحبه، لكنها تبقى متميزة عنه، وتجد هذه الروح الخلاص من خلال العبادة الخالصة والمعرفة والمحبة، لا من خلال معرفة الله وذوبانها فيه بعد ذلك.

نظرة دفايتا فيدانتا هي نظرة تمثل نقضًا تامًا لفكرة وحدة الوجود بمعناها الميتافيزيقي المطلق في الفكر الهندوسي. بينما تسعى مدارس مثل أدفايتا فيدانتا إلى محو كل تمايز بين الله والعالم برؤية متعالية، تصر دفايتا على أن الوجود لا يتحقق إلا بالتمايز: تمايز الخالق عن المخلوق، والكامل عن الناقص، والباقي عن الفاني. ومع ذلك فهي لا تقع في نكران العلاقة الروحية بينهما، بل تنظر إليها بنظرة اعتماد ومحبة وعبادة وتسليم. فهي بذلك مذهب ثنائي توحيدي يؤمن

بالتمايز بين الخالق والمخلوق، بما يعارض نظرة اللاثنائية المتمثلة بالقائلين بالاتحاد.

وحدة الوجود في الفكر الغربي

في المقالات السابقة، اتجهنا إلى شرح وحدة الوجود بمفهومها العام، متجهين بذلك إلى شرحها في الفكر الإسلامي من الوجه العرفاني والوجه الفلسفي. ثم اتجهنا إلى وحدة الوجود في الفكر الهندوسي، متناولين أولاً التأصيلات النصية التي يعتمد عليها القائلون بوحدة الوجود، ثم عرضنا رأيهم ورأي من يخالف هذه الوجهة. ومما لا يجب علينا التغاضي عنه هو وحدة الوجود في الفكر الغربي، لما لها من أثر بالغ في الفلسفة الحديثة في أغلب مواضيع الفلسفة.

مما لا يخفى على أحدنا، بعد كل ما تم ذكره في المقالات التي سبقت هذه المقالة، أن وحدة الوجود فكرة قديمة جداً كانت موجودة في الفكر الهندي كما ذكرنا، وكما ذكرنا وجودها في الفكر الإسلامي. والواضح لنا أن وجودها بشكل جزئي عند الإغريق والهندوس يسبق وجودها في الفكر الإسلامي.

أول وحدة الوجود في الغرب نستطيع أن نراها بشكل جزئي في تعدد الآلهة الإغريقية، التي كانت تميل للوحدة في إمكان عدة، حيث لم يكن للفكر الغربي اتجاهات واضحة كالمادية أو المثالية وغيرها من الاتجاهات الواضحة. وهنا يظهر لنا وجودها في الفكر الغربي، حيث أن كل من هذه التيارات الموجودة بشكل جزئي سابقاً كانت تقر بوجود أعمق، كان مادياً أو عقلياً، تتصل به جميع الموجودات الأخرى أو تخرج منه أو تنبثق منه. اختفت هذه الفكرة عن الظهور الفلسفي في الفلسفة الغربية بشكل كبير بعد أن ظهرت في

الفكر الإسلامي، وتم رفضها في الفكر الإسلامي لنفس السبب الذي أدى إلى اضمحلالها في الفكر الغربي، وهو عدم قبولها دينياً خاصة، وبعد تحول الإمبراطورية الرومانية التي كانت تحكم الغرب إلى المسيحية بشكلها الكاثوليكي الأصولي.

بعد هذا الاضمحلال، ظهرت في شكل أكثر تكيفاً، رغم رفضها بشكل أو بآخر من المؤسسة الدينية آنذاك، ولم يكن لهذا التأثير الدور المعرقل، خاصة بعد انهيار السلطة السياسية الكاملة والمطلقة للكنيسة، مما أدى إلى تكيف فكرة وحدة الوجود مع الفكر الغربي الخارج من العصور الوسطى إلى عصر النهضة، من عصر تبعية العقل لسلطة خارجية إلى عصر العقلانية. لذا دخلت وحدة الوجود في هذا الفضاء متطبعة بالعقلانية الغربية، متخذة هذا المنحى العقلاني الصارم الذي انتشر في تلك الحقبة، التي كانت تدور داخل فكرة الوجود والله كما هو الأصل لهذه الفكرة، بدون حيود عنه. حتى جاء عصر النقد ومراجعة الميتافيزيقا في عصر التنوير، حيث تعرضت للنقد مرة بشكلها الذي جاءت به من عصر النهضة، وهذا ما نراه عند كانط، وإلى التعديل من جهة أخرى إلى وحدة علاقية جدلية، وهذا ما نراه عند هيغل، لتأتي حقبتها المأساوية، ملاحظين بذلك ميولها قليلاً عن محور الوجود الذي كانت تفترضه الفكرة سابقاً، بالثنائي المتمثل بالله والموجودات، إلى ثنائي الوجود والمعنى، فما يرى هنا أن الوجود واحد، لكن المعنى متعدد، وهو ما يخلقه الإنسان نفسه بعيداً عن الله والطبيعة. واضمحلت الفكرة بشكل كلي أو جزئي بعد ضمور مواضيع الميتافيزيقا القديمة التي كانت هذه الفكرة منتمية لها، مدينة لها بالولاء، بعد حلول ما بعد الحداثة، حيث اختفت الحوارات التي نبحث بها عن وحدة مصدر الوجود مع الموجودات الأخرى، وبين الله والطبيعة، وبين الروح والتاريخ، وبين المعنى والوجود.

وحدة الوجود عند سبينوزا

في المقالة السابقة من سلسلة مقالات وحدة الوجود، اتجهنا إلى شرح مسار هذه الفكرة في الفكر الغربي، وأنها موجودة في الغرب قبل وجودها في الفكر الإسلامي، وتتبعنا مسارها في حقب الفكر الغربي المختلفة، من الإغريق حتى العصور الوسطى ونهايةً بأيامنا هذه. ولا يمكننا المرور بوحدة الوجود في الفكر الغربي دون الذهاب إلى قطبها الأشهر في الغرب، بل يكاد يكون أشهر من لاصق اسمه بهذه الفكرة، وهو الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا.

لنفهم فلسفة سبينوزا علينا أن نفهم أولاً حياة سبينوزا والمعاناة التي عاشها، والشخصيات التي قرأ لها وتأثر بها ليبني فلسفته عليها فيما بعد. وُلدَ لعائلة إسبانية يهودية هاجرت إلى هولندا بعد انهيار الحكم الإسلامي في إسبانيا، وسيطرة الكاثوليك عليها، كالكثير من العوائل اليهودية آنذاك التي هربت مما تلقاه من محاكم التفتيش. يهوديته هي المهم بالنسبة إلينا، لأنه لم يؤمن بالثالوث المسيحي، كما أنه لم يقبل العهد القديم والجديد كذلك، واعتبرهما أعمالاً إنسانية ليست وحياً أو أياً من هذا، لعدم صمودهما أمام المنهج النقدي الذي كان يتبعه مع هذه النصوص[19].

ترجع فلسفة سبينوزا إلى الكثير من المصادر، ومن أهمها الفلاسفة اليهود في العصور الوسطى، وخصوصاً موسى بن ميمون وابن جبرول، المتأثرين بدورهم بالفلاسفة المسلمين الذين جمعوا بين تصوراتهم لله وبين الأفلاطونية المحدثة، لذا

[19] موسوعة الفلسفة، جـ1، صـ144.

ليس من الغريب ظهور أفكار في فلسفة سبينوزا مشابهة لأفكار الفلاسفة المسلمين[20].

فضلاً عن الفلسفة الديكارتية التي لها جزء كبير من فلسفة سبينوزا ومنهجه، التي اتفق سبينوزا معها في نقاط عدة واختلف في نقاط أخرى، وهذا ما نراه ظاهراً في كتابه "مبادئ فلسفة ديكارت"[21].

يبني سبينوزا رأيه في وحدة الوجود على ثلاثة مصطلحات رئيسية، وهي الجوهر والصفة والعرض. فالله هو الجوهر، وهو واجب الوجود، أزلي لا يحتاج إلى شيء لوجوده، بل هو قائم بذاته. أما الصفة فهي الطريقة التي يدرك بها العقل الجوهر، أما العرض فهو الشيء الذي يمكن إدراك الجوهر فيه، أي ما يكون فيه ويمكن إدراكه من خلاله[22].

ولهذا يرفض سبينوزا كل قول بتجسيد الله، لأن تجسيد الله يجعله محدداً قابلاً للتجسد والحيثية، وهذا يخالف كونه جوهراً ويخالف صفاته الأزلية، ويجعل منه حادثاً[23].

---

[20] المصدر السابق، صـ138.

[21] Yirmiyahu Yovel: God and Nature in Spinoza's Metaphysics, E. J. Brill, Leiden 1991, p. 3

[22] Great Books of the Western World, Editor in Chief: Philip W. Goetz, Encyclopedia Britannica, Inc, Chicago, V28, p. 589. & Ibid., p. 589

[23] Ibid., p. 594

لأن الله عند سبينوزا لا يمكن تحديده أبداً، كما في الأديان الإبراهيمية التي تنظر إليه كإله مُشخَّص، فهو الطبيعة ذاتها، لكنه ليس الطبيعة المطبوعة، بل الطبيعة الطابعة[24].

نقد لايبنتز لوحدة الوجود عند سبينوزا

في المقالة السابقة شرحنا رأي باروخ سبينوزا وفكرته في وحدة الوجود كأحد المفكرين الأساسيين في الغرب ممن تبنوا الفكرة، وهي بطبيعة الحال لم تبقَ في مكانها دون تعرّضها للنقد، والقطب الأساسي في هذا النقد هو ما قدّمه الفيلسوف لايبنتز.

نقد لايبنتز لوحدة الوجود عند سبينوزا كان نقداً مباشراً، مختلفاً فيه في أبسط المفاهيم في وحدة الوجود عند سبينوزا، بدايةً من فكرة الجوهر عند سبينوزا، حيث إن الله هو الجوهر الوحيد والمطلق كما ذكرنا سابقاً. والمشكلة الأساسية عند لايبنتز هي في غياب التمايز الفعلي بين الجوهر "الله" والعالم والموجودات الأخرى، ففي نموذج سبينوزا تذوب كل الموجودات في جوهر واحد، وهذا ما لا يفسّر اختلاف الموجودات وظهور الأفراد، أي إنه يلغي التعدد الواقعي الذي نراه أو يتجاهله.

سبينوزا يقدّم نظاماً حتمياً بشكل صارم، بحيث إن كل شيء نتاج طبيعة الله، وهذا ما يلغي حسب رأي لايبنتز البعد الأخلاقي للعالم ويلغي الإرادة الإلهية. فإذا كان كل شيء نتاج ضرورة مطلقة حتمية، فلا وجود لمستويات تفسيرية متعددة، ولا وجود لمجال حقيقي للأخلاق أو الغايات. وهذا يخالف

---

[24] موسوعة الفلسفة، جـ1، صـ139.

مبدأ السبب الكافي للايبنتز، الذي يؤكّد أن لا شيء يحدث أو يوجد دون سبب كافٍ لكونه كذلك أو لِمَ لا يكون على غير ذلك.

يمكن بذلك تلخيص نقد لايبنتز بثلاث نقاط:

1. وحدة الوجود تلغي العلاقة بين الخالق والمخلوق.
2. تجعل الله مساوياً للعالم.
3. كل شيء ضرورة لطبيعة واحدة، أي لا تمييز قيمياً بين الخير والشر.

وهذا النقد هو نقد تفسيري لرأي سبينوزا لا رفضاً لاهوتياً له، وهذا واضح في فلسفة لايبنتز، فقد سلطه بشكل مركّز على نقطتين: الأولى هي التفسير من الجوهر الواحد الذي لا يعطي تفسيراً مبرراً كما ذكرنا، والثانية هي الحتمية المطلقة التي تقوّض حتى التمايز بين الخير والشر.

وهذا السجال الفكري بين مشروعين ميتافيزيقيين، من وحدة الوجود إلى التعدد، ومن الحتمية المطلقة إلى الانسجام، بين سبينوزا ولايبنتز، يعدّ عموداً في الفلسفة الحديثة ومحاولة من لايبنتز لإنقاذ العقلانية من النتائج غير المبررة.

الفهرست

المقدمة.....١
وحدة الوجود بين الفلاسفة والعرفاء ٢
وحدة الوجود عند ابن رشد نوعية أم شخصية.....٥
وحدة الوجود عند ابن عربي.....٨
نقد ابن تيمية لوحدة الوجود.....١٠
وحدة الوجود في الفيدا.....١٤
مدرسة أدفايتا فيدانتا.....١٧
مدرسة دفايتا فيدانتا.....٢٠
وحدة الوجود في الفكر الغربي.....٢٢
وحدة الوجود عند سبينوزا.....٢٤
نقد لايبنتز لوحدة الوجود عند سبينوزا.....٢٦