الفصل الثالث

بين فلسفة الغرب وفلسفة الشرق

obeikandl.com

obeikandl.com

ربما نصل إلى هذا الفصل ونحن نحمل نوعاً من البحث الجاد والرصين والذي لا يحتمل الميل العاطفي بقدر ما يحمل الميل العقلي والموضوعية الصارمة.

في هذا الفصل ندخل مع العقل باب الفلسفة لنبحث في الشخصيات التي أثرّت بمسار الفلسفة العالمية، وفي النظريات الفلسفية الإبداعية التي شغلت وحتى هذا اليوم عقول الباحثين والدارسين والمستغرقين في البحوث الفلسفية الكبرى التي واجهت أصحاب العقل التحليلي، منذ بداية ظهور الفلسفة ونظرياتها وتساؤلاتها، ومن الطبيعي ونحن نناقش فرضية مركزية الغرب أن تُطرح أمامنا أسئلة عديدة:

1 ـ ماذا قدّم فلاسفة اليونان وغيرهم من فلاسفة الغرب القدامى؟.

2 ـ ماذا قدّم الفلاسفة المسلمون عرباً وغير عرب؟.

3 ـ ما هي أكبر النظريات الفلسفية التي ارتبطت بالوجود والعدم والأخلاق؟.

4 ـ كيف وصلت الفلسفة اليونانية إلى أوروبا الغربية والغرب عموماً.

5 ـ هل حقاً انتهى العطاء الفلسفي عند ابن رشد.

6 ـ لماذا احتفى الغرب بفلسفة ابن رشد ولم يهتم بفلسفة غيره من فلاسفة الإسلام؟.

7 ـ كيف ارتبطت الفلسفة بالعقيدة الإسلامية وكيف ابتعدت عنها؟.

فإذا كان للغرب حجة أو حجج وبراهين على أن مركزية الفكر الكوني انطلقت من أوروبا فإن لنا في هذا البحث وقفة طويلة لنبين سقوط هذه النظرية الغربية أو تساقطها أمام الحقائق الفلسفية التاريخية.

بداية نقول: إن اليونان طرحوا الأسئلة الكثيرة عن الكون وواقع الإنسان ومصيره، وبحثوا عن الأجوبة على الرغم من أن الشرق سبقهم وطرح الأسئلة ووجد الأجوبة في الدين، ولكن اليونان حاولوا أن يأتي الفكر البشري بالأجوبة، فبحثوا عن المعرفة والحكمة وظهر الفلاسفة أو أصدقاء الحكمة.

بدأ الفلاسفة في آسيا الصغرى وفي اليونان الكبرى في جنوب إيطاليا، وبرز مفكرون أبرزهم طاليس وانكسيماندر وفيثاغورس، وبلغ النشاط الفلسفي ذروته في أثينا، فظهرت المدارس الفلسفية وظهر فلاسفة كبار وضعوا مبادئ الفكر الفلسفي اليوناني، وظهرت الفلسفة الميتافيزيقية أو الماورائية، وعنت بالعلوم وبحثت عن مصير الإنسان، ومنها المدرسة السفسطائية التي كانت غايتها الوصولية في المجتمع.

ومن ثم ظهر الفيلسوف سقراط الذي كان شعاره (اعرف نفسك)، وكان أكبر الفلاسفة، ثم جاء تلميذه أفلاطون، ثم تلميذهما أرسطو 384 ـ 322[1].

والواقع أن الفلسفة اليونانية نشأت على أنقاض الأسطورة والنظرة السفسطائية للثقافة الرمزية الأدبية.

وهذا يعني انتقال الأسطورة من الخيال الغفل إلى الخيال النسقي في الصياغة المنطقية، لكون الميتافيزيقا ليست إلا الصياغة المنطقية للميثولوجيا بتدرج، جيئة وذهاباً بين شعراء ما قبل الطبيعيين إلى الطبيعيين. فالسوفسطائيين فأفلاطون فأرسطو فأفلوطين وبرقلس، وقد اكتملت هذه المرحلة بين أفلاطون الذي نسب دور العلم الرئيس إلى السياسة، وأرسطو الذي نسب هذا الدور إلى الميتافيزيقيا رغم ميله أحياناً إلى نسبته إلى السياسة[2].

ومن المعروف أن نظرة أرسطو هي التي سادت على ما عداها من المراحل الفلسفية اليونانية وجاءت لصالح الميتافيزيقيا على حساب الجدل الأفلاطوني.

وعندما برز أفلوطين حاول بكل جهوده العودة إلى أفلاطون ولكن بصيغة أخرى وهي الاعتراف بكون الميتافيزيقيا صياغة منطقية شكلية للميثولوجيا، ومن المعروف أن سقراط قال بالعقل مصدراً للمعرفة من خلال معاييره الثابتة والتي تشترك فيها العقول جميعاً، ورد شك السفسطائية إلى اعتمادهم على الحس الذي يختلف باختلاف الأفراد بل يختلف لدى الفرد نفسه مما يجعل أحكامه مختلفة وهذا

(1) موسوعة عالم التاريخ والحضارة، ص148، نوبلس 2003.

(2) أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ص103، دار الفكر، 2001م.

خلاف العلم الذي هو معرفة الكليات الثابتة في الأشياء وهذه مصدرها العقل وجاء أفلاطون فواصل منهج أستاذه سقراط معتبراً التعقّل معيار الحقيقة الصادق الأمين خلافاً للمعرفة الحسية الخادعة[1].

وقد زاوج أرسطو بين الحس أو التجربة الحسية والتجربة العقلية، فتقدم على أفلاطون أستاذه في عدم الإفراط في الاعتماد على العقل وحده في المعرفة.

ونستطيع أن نقول: إن أهم ما قدمته الفلسفة اليونانية في عصر أرسطو وأساتذته الاقتراب كلياً إلى العقل كمصدر أساسي للمعرفة مع اعتماد أرسطو المزاوجة بين التجربة العقلية والتجربة الحسية.

ولعل نظرة أرسطو كانت أوفى من غيرها خاصة عندما فسّر المعرفة تفسيراً واقعياً.

فهو في الواقع يقرّ بوجودين: الوجود المعقول وهو وجود الماهيات أو الوجود الجوهري الحقيقي للأشياء، أو الوجود بالقوة كما أسماه وهو وجود ثابت وضروري، والوجود المحسوس وهو وجود المادة أو الموجودات الجزئية التي تقع تحت الحواس وتتميز بالكثرة والإمكان والتغير والقابلية للفناء والفلسفة عند أرسطو هي العلم بالعلل الأولى أو العلم بالوجود بما هو موجود لكن أرسطو لم يبحث عن هذا الكلي في عالم من الصور النموذجية القائم بذاته بل في نطاق الأشياء المحسوسة ذاتها.. ويمكن أن يطلق على واقعية أرسطو بأنها واقعية عقلية أو منطقية[2].

وتأتي فلسفة الأبيقوريين والواقعيين لتقول: إن المعرفة منوطة بالواقع الخارجي المحسوس، فالحس هو مصدر المعرفة الوحيد، والإحساسات صادقة على السواء، أي أنها صور مطابقة للأشياء.

وعليه؛ فإن هؤلاء كانوا ماديين متطرفين وبرأيهم أن الوجود الحقيقي هو الحقيقة فحسب، فابتداءً من الله حتى الصفات الموغلة في التجريد كلها أشياء مادية وتفسر على نحو مادي خالص.

---

(1) د. عبد الرحمن الزنيدي، مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، ص53، مكتبة المؤيد، الرياض.

(2) د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص296.

والنظرية الواقعية اليونانية وما لحقها من فلسفات واقعية حديثة واجهت نقداً منطقياً من الكثيرين من الفلاسفة والدارسين.

فإذا كانت الواقعية تعني ألا نهمل الواقع في عملية المعرفة وأن نعترف له بالاستقلال الخارجي فهذا أمر لا يمكن إنكاره ولا تستطيع ذات عارفة إلا أن تشعر به، ولكن الواقعية تجاوزت هذا الفهم وأساءت إلى العلاقة بين الذات العارفة والشيء الخارجي المعروف ذلك أنها جعلت الذات العارفة انعكاساً للشيء المعروف في الخارجي، كما أنها أساءت إلى المعرفة نفسها لأنها جعلتها مقتصرة على الشيء الخارجي الواقعي، كما أنها جعلتها من جنس الواقع لا من جنس الفكر، ولكن ما قيمة الأشياء الخارجية واستقلالها إذا لم تكن هناك ذات عارفة تتعامل معها. إن مجرد التسليم بواقعية الأشياء واستقلالها لا يفيد شيئاً من الوجهة المعرفية في أداء الإنسان لدوره في الحياة ما لم تكن معروفة لدى هذا الإنسان وما لم تكن له استعدادات للمعرفة ودور فيها.

لذلك كان فلاسفة الشرق أكثر إنصافاً لعملية المعرفة لأنهم عنوا ببيان المعرفة الحقيقية وليس ببيان الصورة أو الحالة التي تشكل معرفة أو إدراكاً مع إيمانهم بحقائق الأشياء[1].

الفلسفة الواقعية المادية تحدّ من أثر الذات العارفة وفعاليتها، بينما الوجود الإنساني مرتبط بهذه الفعالية للذات العارفة في تكوين الموقف المعرفي.

ولعل أهم ما يمكن الحديث عنه في فلسفة أرسطو هو نظرية الوجود. وهذه النظرية تجاوزها الفلاسفة المسلمون أو على الأقل طوروها، ابتداءً من الكندي الذي يعتبر أول من انطلق لفتح آفاق فلسفة الوجود لدى الفلاسفة المسلمين.

إن الصياغة التعريفية لنظرية الوجود تقوم على دراسة الوجود بما هو موجود عند أرسطو.

وهذا ما استوعبه الفلاسفة المسلمون بسرعة، بينما ظل الغرب يجهل تماماً الفلسفة اليونانية حتى ترجمها العرب إلى اللغات اللاتينية.

---

(1) المرجع السابق، ص314.

إن المسألة لا تقف عند هذا الحد، بل إننا نرى أن الفلسفة الإسلامية ربطت كل نظرياتها بمسألة الإيمان بوحدانية الله، حتى الفلاسفة الذين اتخذوا طريق الشك للوصول إلى الحقيقة كالغزالي لم يفارقهم الإيمان بوحدانية الله طوال بحثهم وتأملاتهم.

وعند مراجعة الفلسفة اليونانية بشكلها العام نراها قد انغمست بفلسفة الماهية وجعلتها تسيطر على العقلية الفلسفية اليونانية القديمة. وهذه الفلسفة اهتمت أول شيء برفع مقام المفهوم الذهني المتسم بالثبات.

وليس غريباً أن يتمثل الفلاسفة المسلمون مسألة الماهية كما تمثلها فلاسفة اليونان ولكنهم ربطوا ذلك بمسألة العقيدة.

فالكندي مثلاً، قسَّم الفلسفة إلى ثلاثة علوم أولها علم الربوبية، ثم العلم الرياضي، ثم العلم الطبيعي، وعلى ذلك، فالمعرفة لديه قسمان، معرفة حسية، ومعرفة عقلية، والعقلية تختص بالربوبية، والوجود عنده وجودان، حسي، وعقلي.

قد يرى الكثيرون أن الكندي لم يفارق ما قاله أفلاطون ولم يأتِ بشيء جديد لكن الواقع يقول إن أفلاطون يجعل من الموجودات الحسية الزائفة نظائر حقيقية في الموجودات العقلية، بينما الكندي يعدّ أن كل الموجودات الحسية التي ينحت لها مصطلحاً فلسفياً جديداً موجودة من مصدر واحد فقط هو الله سبحانه وتعالى، الذي يدعوه الفاعل الحق الأول[1].

صحيح أن الكندي كان متأثراً جداً بالفلسفة اليونانية لكنه استطاع أن يوفق بينها وبين الدين، لذلك كما قلنا قد فرّق بين وجودين، وجود الواجب، ووجود الممكن، ومن ثم يجعل المعرفة لهذا الواجب هي المعرفة اليقينية، كما يجعل هذا الواجب هو موضوع المعرفة، ويجعل العقل طريقاً لمعرفة الواجب اليقينية ويجعل الحواس طريقاً لمعرفة العالم المحسوس المتغير[2].

(1) كمال عبد الكريم حسين الشلبي، أصالة الوجود عند الشيرازي، ص61.

(2) د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص382.

وإذا تجاوزنا الكندي يبرز لنا الفيلسوف الفارابي 259 ـ 339هـ، ويرى الكثيرون أن الفارابي هو أول من صاغ الفلسفة الإسلامية في ثوبها الكامل، ووضع أصولها ومبادئها.

وتتضح فكرة الوجود عنده أكثر مما وجدت عند الكندي، فقد أصبحت مكشوفة، وقد اقترب الفارابي من فلسفة الماهية من خلال ما يسمى نظرية الفيض التي بدت متماسكة أكثر بكثير مما كانت لدى أفلاطون.

ونظرية الفيض تقوم أساساً على التعقّل، فالعقل الأول يعقل ذاته ويعقل مبدأه فتحدث فيه الكثرة بهذا الاعتبار، أي باعتبار تعدد معقولاته.

وعلى الرغم من انتقاد الدارسين للفارابي ونظريته، إلا أنه استطاع أن يوضح أن الماهية أسبق من الوجود، وذلك بقوله: (الوجود من لوازم الماهيات لا من مقوماتها).

لكن الفارابي بتجاوز ذلك عندما يستثني الوجود الإلهي المطلق عندما يقول إن الوجود ليس جزءاً من الماهية إلا عند البارئ جل شأنه الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته.

ونرى في ذلك أن ما قدمه الفارابي كان الأطروحة الفلسفية الأولى التي قدمتها الفلسفة الإسلامية في بواكير نضجها، والتي جعلها بعض الدارسين للفلسفة الإسلامية تأتي في مقدمة تأثيرات الفلسفة الإسلامية في الفلسفة المسيحية في القرون الوسطى[1].

وقد اتسم الفارابي وكذلك ابن سينا بالمعرفة الإشراقية التي لا ترفض الحس والعقل طريقاً إلى المعرفة، ولكنها تجعل العقل مصدراً للمعرفة بالإضافة إلى كونه طريقاً.

وعنده أن المعرفة قد تكون بالحس والتخيل وبالقوة الناطقة أو العقل ولكن مرد ذلك كله إلى العقل الفعّال، وقد أرجع الفارابي المبادئ الأولية للمعرفة أو

(1) أصالة الوجود عند الشيرازي، مرجع سبق ذكره، ص66.

الأوليات إلى فيض العقل الفعّال بعملية صعود بين قوى النفس أو العقل وتدرج حتى تكون مستعدة لهذا الإشراق[1].

وعلى طريق الفارابي يسير الفيلسوف الإسلامي ابن سينا في نظرية الإشراق وتبدو نظرية الوجود عند ابن سينا واضحة المعالم مثل ما وضحت عند الفارابي لكن ابن سينا يتجاوز الفارابي في مسألة هامة جداً، وهي عدم اكتفائه بتقسيم الموجودات إلى واجب بذاته وممكن فهو يضيف مصطلح الواجب الوجود لا بذاته وهنا نقول إن في ذلك أيضاً تجاوزاً لما جاء به فلاسفة اليونان.

ويفرق ابن سينا بين الماهية والوجود بقوله: ما هية الشيء ليست وجوده وكون الشيء معقول الماهية قياساً بغيره ليس كونه موجوداً قياساً بغيره والماهية عنده ليست هوية الشيء.

وعنده الفرق بين الماهية والهوية (الوجود) كالفرق بين التصور والتصديق فكما أن كل تصديق يستلزم تصوراً يسبقه كذلك تشترط الهوية سبق الماهية سبقاً منطقياً، وحيث إنه ليس كل تصور يتبعه تصديق كذلك لا يشترط في الماهية أن يتبعها وجود دائماً[2].

وابن سينا كالفارابي يأخذ بنظرية الفيض لكن الفيض عنده فيض رضى لا بالطبع ولا عن قصد، وهذا ما يخالف ويتقدم نظرية الفيض عند أفلوطين.

أما من ناحية نظرية المعرفة، فإن ابن سينا يعترف بالحس طريقاً للمعرفة تصل النفس به إلى المحسوسات لتأخذ عنها صورها، لكن العقل هو الذي يلقي للنفس نوعاً من الإشراق.

وعنده أن النفس في سبيل الوصول إلى الاتصال بالعقل الفعّال، إنما تقوم بعملية تطهّر تعود بها إلى طبيعتها الروحية أو إلى جوهريتها العقلية.

---

(1) راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص386.

(2) أصالة الوجود عند الشيرازي، سبق ذكره، ص70.

وفي أواخر القرن السادس الهجري يظهر لنا من عَدَّه الفلاسفة مؤسسَ المذهب الإشراقي عند المسلمين وهو شهاب الدين السهروردي، ربما عدّه هؤلاء رائداً للأفلاطونية، وتناسوا اجتهاداته الشخصية وما قدمه من رؤية إسلامية لنظرية الإشراق، وقد عدّ السهروردي النور المبدأ الخالص للوجود كله، ويرد السهروردي على من اختلفت عنده أسبقية الماهية على الوجود أو أسبقية الوجود على الماهية، وبالنتيجة فإنه من المنادين بأصالة الماهية.

لقد رأينا أن أصالة الماهية عند ابن سينا والفارابي هي أصالة ذهنية تعتمد على السبق المنطقي من دون الواقعي، إذ الماهية والوجود متحدان في الخارج، بينما نرى السهروردي يتطرف في القول بأصالة الماهية، وبرأيه فالماهية تتقدم على الوجود ذهنياً ومنطقياً عينياً خارجياً، ومن هنا يطلق عليه بعض الباحثين بأنه صاحب الفلسفة المثالية الواقعية التي قلبت مسألة الوجود رأساً على عقب وقد تبين أن السهروردي هاجم أرسطو ونظريته ذات المنحى المادي الواقعي، ويرى أن النور مبدأ وجودي وهو المبدأ الأوحد، وأما الظلام فهو نقص في النورية، استناداً إلى قاعدة الإمكان الأشرف.

ويصل بنا المطاف إلى فلسفة الصوفيين الإسلاميين الذين مثلهم بلا منازع الشيخ الأكبر محيي الدين بن العربي.

فالشيخ الأكبر بما طرحه في كتابه الكبير الفتوحات المكية أثار عليه الكثيرين من العلماء المسلمين حيث وُصف بأنه صاحب نظرية وحدة الوجود التي تنافي الشريعة الإسلامية.

وانبرى آخرون للدفاع عنه متّهمين خصومه بأنهم لم يفهموا أقواله وأن هناك دسّاً كبيراً وقع عليه، ومازالت أفكاره تثير جدلاً واسعاً بين المسلمين فمنهم من أخرجه من ملة الإسلام وكفّره، ومنهم من عدّه في الصف الأول من منظري الصوفية الإسلامية.

وظل الكثيرون يقولون بأن ما طرحه محيي الدين بن العربي ليس من الفلسفة وعليه فلا نعدّه فيلسوفاً، إنما هو صوفي وصل حدّاً لم يصله أحد من الصوفيين.

على كل حال فإن ما قدّمه الشيخ الأكبر من نظرات صوفية فلسفية تُعد من أخطر وأهم ما قدمته الفلسفة الصوفية الإنسانية برمتها، وما قدمه من مؤلفات لا يضاهيه أي فيلسوف أو باحث أو مفكر.

يقول الدكتور أبو العلاء العفيفي:

للشيخ محيي الدين بن عربي من المؤلفات ما لا يكاد العقل يتصور صدوره عن مؤلف واحد لم ينفق لحظة من لحظات حياته في التأليف والتحرير، بل شغل شطراً غير قليل منها فيما يشغل به الصوفية أنفسهم من ضروب العبادة والمجاهدة والمراقبة والمحاسبة، ولو قيس ابن عربي بغيره من كبار مؤلفي الإسلام المتفلسفين أمثال ابن سينا والغزالي لبذهم جميعاً في ميدان التأليف من ناحية الكم والكيف على السواء.

ويقول: ومهما يكن من تضارب بين الكتاب في عدد مؤلفات ابن عربي وأحجامها فليس هناك من شك في أن هذا الرجل كان من أغزر كتاب المسلمين علماً وأوسعهم أفقاً[1].

ولعل ما يميّز فلسفة ابن عربي الصوفية أنه استمد نظرته من القرآن والسنة وعلم الكلام والفلسفة المشائية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والغنوصية المسيحية والرواقية وفلسفة فيلون اليهودي، كما انتفع بمصطلحات الإسماعيلية وإخوان الصفا والقرامطة، لكنه صبغ كل ذلك بصبغته الخاصة وأعطى لكل منها معنى جديداً يتفق مع روح مذهبه العام فيما سمي وحدة الوجود[2].

إن أهم ما يمكن توضيحه ونحن ندرس فلسفة ابن عربي الصوفية هي مسألة وحدة الوجود، التي أجمع غالبية الفلاسفة والباحثين على أنها من صنعه، أو هي بلغت درجة لم يصل إليها أحد من قبله، وبغض النظر حول تقييم العلماء لهذه الفلسفة وهجوم بعضهم على صاحبها إلا أننا سنطرح هذه النظرية كنظرية بغض النظر عن موقفنا السلبي أو غيره منها.

---

(1) أبو العلا العفيفي، فصوص الحكم لابن عربي والتعليقات عليه، ص5 ـ 6.

(2) المصدر السابق، ص7.

وما يهمنا هنا هو أن ما طرحه ابن عربي لم يطرحه أحد من قبله لا من فلاسفة اليونان ولا من الفلاسفة المسلمين فهو يتميز عن غيره بأنه أعطى نظريته بعداً صوفياً روحياً وليس بعداً فلسفياً مجرداً.

ويرى الدكتور عفيفي أن ما طرحه ابن عربي خلف ثروة لفظية في فلسفة التصوف كانت عدة متصوفة وحدة الوجود في العالم الإسلامي عدة قرون، وحولها حامت جميع المعاني التي طرقها كتّابهم، وما من صوفي إسلامي أتى بعد ابن عربي شاعراً كان أم غير شاعر، عربياً كان أم فارسياً أم تركياً، إلا تأثر بمصطلحه ونطق عن وحي كلِمِه[1].

يرى ابن عربي أن الوجود واحد وحقيقة واحدة هي وجود الله، الحق والخلق حقيقة واحدة لا تمايز بينهما إلا في وجوب الوجود الذي هو للحق خاصة، وتفيد رؤية ابن عربي بأنه لا خلاف بين الله والعالم، إلا من حيث الصورة لذلك يقدم في هذا القول نظرية متقدمة لبنية الوجود، بمعنى أن لا جواهر مختلفة ومتناقضة في الوجود، وإنما هو جوهر واحد.

لكن ما قاله ابن عربي في هذا الإطار لا ينفي مفهوم العبودية أبداً فالإنسان برأي ابن عربي لا يحقق شرطه الوجودي إلا من خلال العبودية، عبودية الحب لرب المحبة، كما أنه لا يعبد إلا الله مهما كان توجهه في عبادته باعتبار الله هو الجوهر الأزلي لكل المعبودات.

لذا آثر ابن عربي أسمى أنواع العبادات كدأب المتصوفة في كل حين، ألا وهي عبادة التحقق في الله من خلال الحب، أو بمعنى آخر تحقق العابد بالمعبود وأن الإنسان أسمى وأرقى وأكمل التجليات الإلهية على الإطلاق[2].

وبسبب عدم فهم ابن عربي خاصة في جانبه الصوفي الروحي قال بعض الباحثين الغربيين: إن أفكاره تجسيد للغنوصية الإسلامية الذي نشأ في الأساس في

---

(1) المرجع السابق، ص7.

(2) محمد الراشد، وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، ص218.

بابل متكوناً من عناصر مانوية وهلينية، ويرى هنريك شيدر: أن ابن عربي بذل كل طاقته في تشييد مذهب منظم على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية وما أشبهها[1].

ويرى الباحثون في ابن عربي ونظريته أن معظم القائلين بوحدة الوجود كانوا عالة على ابن عربي وتتلمذوا عليه من مشارق العالم ومغاربه، ولعل الغربيين أخذوا عن الفيلسوف اسبينوزا الذي تأثر بابن عربي حتى، قيل إن اسبينوزا مفكر من طراز عربي، ذلك أن ابن عربي سابق على اسبينوزا، وحتى نبين أن الأسبقية في نظرية وحدة الوجود لابن عربي نؤكد ما قاله الباحثون الكثر.

فاسبينوزا تأثر به وأخذ عنه مباشرة أو بوساطة المفكرين اليهود وغيرهم ولاسيما أنهما يبدوان متفقين إلى حد يثير الدهشة، فهما يؤكدان وحدة الله والكون، وأن هذا الكون خاضع لقانون الوجود، كما يؤكد ابن عربي، بينما يقول اسبينوزا بخضوع الكون للقانون الإلهي ضرورة الطبيعة الإلهية.

وقد قال ابن عربي بوحدة الحق والخلق، في حين قال اسبينوزا بالطبيعة الطابعة أي للحق، والطبيعة المطبوعة أي الخلق.

ومن المؤكد أن ابن عربي كان أكثر توفيقاً في تعبيره من الفيلسوف اسبينوزا، ولعل ما يميز ابن عربي عن باقي الصوفيين والمتصوفة بأنه لم يكتفِ بإدراك الوحدة الوجودية إدراكاً ذوقياً فحسب، وإنما أشهر سلاحه العقلي مسخراً الفلسفة ومعطيات الميتافيزيقيا بالاعتماد على الفارابي وابن سينا وابن مسرة وابن طفيل، وغيرهم من الفلاسفة العرب الذين صاغوا وحدة الوجود من منظور فلسفي[2].

وحتى لا نحمل ابن عربي وزر ما قد يظهر من مقالاته ونظرياته نردد مع محمد الراشد قوله:

---

(1) المرجع السابق، ص219.

(2) المرجع السابق، 228.

أخيراً لا يسعني إلا القول بأنني أشك كل الشك في كثير من النصوص المنسوبة لابن عربي، ولاسيما في كتابه الفتوحات المكية وكتاب فصوص الحكم كما في معظم رسائله، وأعتقد أنها من إضافات الناسخين والجهلة والمفسدين في الأرض؛ لأن هناك نصوصاً في الفتوحات ـ مثلاً ـ يستحيل أن يكتبها أو يؤمن بها مفكر وصوفي عظيم مثل ابن عربي ويستحيل أن تسطرها يراع عملاق روحي كبير مثل ابن عربي[1].

نظرية الشك:

رأينا في الصفحات السابقة ما تناولته الفلسفة من نظرية الوجود أو وحدة الوجود وتركنا تتمة البحث إلى ما بعد هذه الصفحات حتى نتمكن من مسايرة التسلسل التاريخي للفلاسفة العرب والمسلمين، خاصة ما يتعلق بفلسفة الماهية والوجود، وما أتى به الفيلسوف المسلم صدر الدين الشيرازي.

وفي هذه الصفحات نتوقف عند مسألة فلسفية مهمة وهي مسألة الشك عند الغزالي، وعند فلاسفة الغرب أمثال ديكارت وغيره من الذين أثاروا هذه المسألة حتى أخذت مساحة واسعة من العقل البشري ومساره الفكري.

لقد بدأت فرق كثيرة من الفرق الفلسفية بابتداع الشك الذي يقصد من ورائه تبيان الإلحاد والإنكار، حيث ينكر العلاقة بين الإنسان العارف وبين الوجود المعروف ولا يسلم من شكه حتى وجود الله.

وقد عرف من الفرق التي انتهجت الشك نظريةً معرفية فرقة اللاأدرية التي تقول بالتوقف في الحكم ويتهكمون بالحس والعقل.

وفرقة العنادية الذين يدعون بأنهم جازمون بأن لا موجود أصلاً.

وفرقة العِندية والذين يقولون بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات دون العكس وأن الإنسان مقياس الأشياء جميعاً.

أما حجج الشكّاك، فهي طعنهم في الحواس، وطعنهم بالبدهيات العقلية.

---

(1) المرجع السابق، 232.

وقد برز ما يسمى شك المقلدة، وهو نمط من الشك في قدرة العقل والحواس على الوصول إلى المعرفة ولكن هذا الشك لا ينكر وجود الحقيقة، وهذا الشك ليس إنكارياً، وإنما مقصوده الإيمان أن الاعتماد على مصدر خارجي عن الإنسان أو عن ذاته العارفة.

وهناك شك إيماني، وغرضه ليس الإنكار وإنما الإيمان، ولكنه يفقد الثقة في العقل والحواس ويعتمد على الوحي وحده.

وهذا الفهم كان أساس النظرة المسيحية الداعية إلى أهمية الإيمان لكل معرفة فالإيمان هو الخطوة الأولى نحو المعرفة.

ويتضح فيما بعد أن الشك عند بعض كبار الفلسفة أخذ طريقاً منهجياً ولذلك سمّوه الشك المنهجي، وكان على رأس الفلاسفة في هذا الإطار الإمام أبو حامد الغزالي، ومن ثم جاء بعده الفيلسوف الفرنسي ديكارت.

ما معنى الشك المنهجي عند الغزالي:

في الواقع أن الغزالي كان يؤمن بإمكان الحقيقة ولكن على أساسٍ من الشك والتمحيص المنهجي، وهذا الشك الذي اعتنقه الغزالي منهجاً للبحث عن الحقيقة لم يثنه عن الاقتناع التام بالحقيقة، وعن الاعتراف بإمكان معرفتها، ولكن الذي كان يشغله هو تمحيص هذه الأداة العارفة للحقيقة واليقين في هذه الأداة، ومن ثم تجاوز قنطرة الإيمان بالحق إلى الإيقان به يقيناً لا يقارنه بإمكان الغلط والوهم فيه[1].

وقد قلل الغزالي كلياً من الحواس، فهي قاصرة عن الوصول إلى المعرفة اليقينية وكذلك فقد ألحق بالحواس الخيال والوهم.

ثم عندما تعرض للعقل راح يتساءل: هل يشك في قدرة العقل على الوصول إلى المعرفة وهل الحل الذي يحل به عقدة الشك هذه حل عقلي حتى مع شكه بالعقل شكاً منهجياً غير مطلق أم أن العقل يلحق بالحس؟.

---

(1) د. راجح عبد الحميد الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، ص107.

يصل الغزالي إلى أن الحس والعقل لا يمكن أن يوصلا الإنسان إلى الحقيقة، لذلك لجأ إلى طريق ثالث وهو طريق الصوفية الحقيقية التي تبدأ بالمجاهدة وتنتهي إلى الصفاء الروحي الكامل المستعدّ للإلهام الرباني.

ويقول الغزالي في ذلك: إن العقل لا يؤمن عليه الغلط فلا يصح أخذ حقائق الدين عنه.

ويرى أن أسلوب العقل في فهم الأمور الرياضية لا يمكن أن يخضع للمسائل الإلهية وحين نقارن ما ثبته الغزالي في الشك المنهجي بما جاء به فلاسفة الغرب وخاصة ديكارت نرى:

أن الغزالي سجل بشكه ظاهرة فكرية عظيمة، وحاول بها أن يؤسس دعائم قوية يقيم عليها بناء المعرفة سليماً قوياً.

ونرى من خلال ذلك ما حاول أن يقدمه الفيلسوف ديكارت وكيف أن الغزالي قد سبقه وسبق غيره من فلاسفة الغرب في كثير من القضايا.

نرى ديكارت يقول: إن تجارب كثيرة قد قوضت شيئاً فشيئاً ما لديه من ثقة في الحواس كأداة للمعرفة الصحيحة، إذ لاحظ كثيراً من الأبراج التي تبدو للرائي مستديرة عن بعد تبدو في نظره مربعة متى كان قريباً منها.

وهذا الكلام سبقه إليه الغزالي.

وحين نرى آراء فلاسفة آخرين أمثال برتراند رسل ووليام هاملتون، نرى أنهما يحذوان حذو الغزالي في تجويز أن يكون العالم مثل وجود الأشياء التي تظهر في رؤيا الحالم ولا وجود لها في عالم الواقع.

وكان رسل مشابهاً الغزالي حين قال بذلك، يقول رسل: إنه لا توجد استحالة منطقية تمنع من افتراض أن يكون الكون كله حلماً طويلاً، وأن يكون خيالنا هو الذي ابتدع الحقائق التي تلوح لنا.

أما هاملتون يقول: الصدق الحقيقي هو مطابقة أفكار للوجودات التي تكوّن موضوعاتها[1].

ويرى كثير من الباحثين أن ديكارت شابه الغزالي في أمر المعرفة وكذلك تشابها في موقف العقل من الوحي.

ديكارت يقول: «حقائق الوحي لا تُدرك إلا بمحدد من السماء خارق للعادة»، فارتد بهذا إلى النزعة اللاعقلية في مجال الدين، وأما الغزالي فقد جعل الغرض الأول والأخير من تأليف كتاب التهافت هو إثبات أن العقل قاصر عن إدراك حقائق الأمور الإلهية وإنه لا يمكن التعويل عليه بشأنها.

وإذا كان فلاسفة الغرب قد توصلوا إلى بعض الحقائق التي قالها الغزالي قبلهم لكنهم لم يصلوا إلى ما وصل إليه هذا العالم الفيلسوف العربي المسلم، فعندما أخذ طريق الصوفية وهو طريق روحاني قلبي صرف استطاع فعلاً أن يثبت أن ما وراء العقل روح تنبض وتنطلق إلى عالم الله سبحانه وتعالى.

لقد تحدى الغزالي خصومه بأن يخضعوا البحوث الإلهية لمعاييرهم المنطقية حيث يقول: أين من يدعي أن براهين الإلهيات قاطعة كبراهين الهندسيات[2].

وقد تشابه الغزالي مع أرباب الوضعية الحديثة من جانبين من جوانبهم، وإن يكن قد خالفهم في الثالث.

أما الجانب الأول من جوانب التشابه فهو الوثوق بالعلوم الصورية من منطقية ورياضية واعتبارها يقينية.

والجانب الثاني من جوانب التشابه هو اعتبار المعرفة التجريبية ترجيحية لا تبلغ مرتبة اليقين، وبهذا فقد سبق الغزالي التجريبيين إلى تقرير أن التجربة لا توصل إلى اليقين، فقرر أن لا ترابط إطلاقاً بين ما يسمى سبباً وما يسمّى مسبباً.

---

(1) د. سليمان دنيا، تهافت الفلاسفة للغزالي، دار المعارف، مصر، ص40، 1972.

(2) الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص43، سبق ذكره.

وما يهمنا من ذلك كله أن الغزالي سبق المفكرين والفلاسفة الغربيين التجريبيين في الكثير من القضايا التي برزت لديهم في العصور الحديثة.

يقول الدكتور سليمان دنيا: وليس يهمني هنا أن أدعي أن ديكارت وهاملتون ورسل وأرباب الوضعية الحديثة ـ وكلهم متأخرون في الزمن عن الغزالي ـ قد قرأوا له في لغته أو قرأوا عنه مترجماً إلى لغاتهم، وإن كان ذلك أمراً جد خطير في نفسه يهتم له تاريخ الفلسفة الذي يساير الأفكار منذ نشأتها ويتابعها في مراحل تطورها ويتبيّن مدى تأثيرها وتأثرها، إذ يستوي لدي أن يكون هؤلاء المفكرون قد تأثروا خطى الغزالي وقلدوه في أفكاره وائتمنوا به في آرائه، وأن يكون التشابه بينهم وبينه من باب المصادفة المحضة وتوافق الخواطر، فإنه إذا كانت الحالة الأولى يهتم لها المتعصبون للشرق ورجاله ويرونه فخراً كبيراً أن يتتلمذ الغرب الحديث للشرق القديم فإن الحالة الثانية عندي أعظم شأناً وأجل خطراً، إذ أن فيها برهاناً على أن الغرب الحديث بعد أن طوّف في آفاق المعرفة ما شاء أن يطوف انتهى به المطاف عند تكلم الأفكار التي فرغ منها الشرق منذ زمن بعيد[1].

إن الغزالي تحدوه رغبة في أن يطعن الفلسفة الوثنية التي نقلت إلى عصره وشاعت، والتي تعتمد على مناهج العقل والحس ويبعد عن طريق الشرع، ويريد في الوقت نفسه أن يقف في وجه الباطنية التي ألغت العقل، إنه لا يريد أن يدرك حقائق الإيمان بالتقليد، كما لا يرى أن طريق علم الكلام الجدلي يعطيه مثل هذا اليقين، وانتهاؤه إلى الصوفية إنما كان ليعيش هذا الإيمان، ولم يكن خروجاً عن منهجه أو على العقل المؤسس تأسيساً سليماً، وهو بذلك كله يريد صياغة منهج مستقل يعتمد الشرع والعقل معاً، الشرع الذي يخاطب العقل والعقل الذي يستند إلى النور الرباني[2].

والواقع أن الغزالي فتح الباب على مصراعيه لما يسمى الفلسفة الصوفية على الرغم من أن الكثيرين لا يعترفون بهذا المصطلح فيقولون: الفلسفة فلسفة والصوفية

(1) الغزالي، تهافت الفلاسفة تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، دار المعارف 1972، ص45 ـ 46.

(2) د. راجح الكردي، نظرية المعرفة، ص114 ـ 115.

صوفية، وبعضهم الآخر أراد أن يثبت أن كبار المتعمقين في الصوفية استخدموا في كتاباتهم الأسلوب الفلسفي الرمزي لذلك قالوا: إننا نستطيع أن نطلق على هؤلاء فلاسفة وصوفيين أو صوفيين وفلاسفة، وقد مثل الغزالي وابن عربي والسهروردي وغيرهم هذا المصطلح، إذ تبيّن أن كلاً منهم جاء بالجديد في إطار الفلسفة الصوفية.

عاش الغزالي فيما بين 450 ـ 505هـ بمعنى أنه عاش خمسة وخمسين عاماً وإذا تقدمنا مائة عام تقريباً يطالعنا رجل مهم اعتُبر ما قدمه نظرية صوفية فلسفية لم يأتِ أحد بها حتى الآن.

إنه شهاب الدين السهروردي الشافعي المذهب، وشهاب الدين لقبه هو يحيى السهروردي، ومعظم الدارسين يرون أنه صاحب نظرية الإشراق.

يرى الفيلسوف هاملتون: أنه لما كان التصوف بحكم جوهره الخالص اتجاهاً دينياً شخصياً يؤكد التجربة الحدسية ويعارض المعرفة العقلية، فإنه لم يستطع أن يتبلور في مذهب مشترك متماسك من جديد على أساس الشريعة.

ويقول: لكن هذه النزعات في الطريق إلى الصوفية الكبرى استقت من فلسفتين، فلسفة إشراقية اشتقت في الأساس من الغنوصية الآسيوية ونظمها ووضع منهجها يحيى السهروردي، وفلسفة توحيدية الطابع شرحها محيي الدين بن العربي.

وعلى الرغم من قوله هذا إلا أن الرؤية الإشراقية تعود بأصولها إلى جذر عربي إسلامي يعود إلى بداية عصر بني أمية، وقد توضح عند الشيعة عندما قالوا إن النور في الأئمة من آل بيت رسول الله (ﷺ) أي أن النور انبثق من الحقيقة المحمدية.

انتقد السهروردي في كتاباته الفلسفة اليونانية، ثم تناول مسألة الماهية والوجود، فجمع بينهما بل جعلهما واحداً (وهذا يعني أنه سبق الفلسفة الوجودية الحديثة في رؤيته هذه فجاء بعده بحوالي ألف عام كل من مارتن هوغر وجان بول سارتر وكارل يسبرس وغيرهم ليخرجوا على الناس بوحدة الوجود الماهية دون أن يشيروا إلى مصدرها السهروردي[1].

(1) محمد الراشد، وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، ص109.

وعندما نقول: إن السهروردي أتى بشيء جديد اسمه نظرية الإشراق فإننا نؤكد أن فهمه الإسلامي لهذا المعنى عجز عنه فلاسفة الغرب كثيراً.

ولكن ما هي هذه النظرية وماذا يعني السهروردي بالإشراق؟.

يرى السهروردي أن الله سبحانه هو نور الأنوار وما الإنسان والكون إلا من نوره الأزلي، وبما أن الكائن هو حصيلة الصدور النوراني لذا يتطلع باستمرار إلى العودة إلى مصدر النور.

وحكمة الإشراق عند السهروردي هي الحكم اللدنية التي يشكل الإشراق أصلها باعتبارها فعل الوجدان الذي يكشف الحقائق فهي عقيدة تستند إلى انسكاب الأنوار المعقولة على الأرواح وظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضها بالإشراقات على النفس عند تجردها، ويعني في سماء الروح لحظة تجلي المعرفة تماماً مثل سناء وبهاء الصباح.

إن الله نور الأنوار الذي يصدر عنه كل شيء ويفيض عنه كل شيء.

والإشراق في جوهره الإضاءة والإشعاع ذلك أن الفيض ينتشر على كل الكلمات المستعدة له.

ويعيد السهروردي مقولة صدور العقل الأول عن الله عز وجل، لكنه يغيّب مصطلح العقول ليقدم مصطلح النور الأعظم.

وفي منحى آخر أو تفسير آخر لما قاله السهروردي نستشف منه وحدة الوجود على الرغم من أنه لم يطرحها بشكل مباشر.

يقول السهروردي: الله قاهر بنورانيته جميع الأنوار، وشدة نورانيته حجاب النور فيه، فاختفاؤه غياب لشدة ظهوره.

وهذا ما قال به الفلاسفة الصوفيون، وما قال به الفلاسفة المسلمون أمثال ابن سينا.

ومادام الكل يصدر عن الله سبحانه حسب رأي السهروردي، فإن ذلك يعني بشكل من الأشكال وحدة الوجود.

ويتضح أخيراً أن الحب هو محور الفلسفة عند السهروردي، وهدفها وغايتها وهو يرى الحب إلهياً وبشرياً في الوقت نفسه.

لقد حقق السهروردي تزواجاً فريداً من نوعه بين التصوف والفلسفة منطلقاً من نور الأنوار، فالنور الأقرب أي العقل الفعال فلسفياً، والحقيقة المحمدية أو النور المحمدي صوفياً، ومن ثم صدور نور مجرد وهكذا حتى يكتمل الوجود كله[1].

وقد قدمت الفلسفة الصوفية الإسلامية نماذج عديدة من الفلاسفة المتصوفين الذين ظلوا دائبين على نظرية وحدة الوجود.

ومن هؤلاء فريد الدين العطار الشاعر الفارسي الإسلامي.

وهو يعد من أعظم القائلين بوحدة الوجود عبر نظرية الحب الإلهي، ومسيرة الفناء بالمطلق ومن ثم تحقيق ضرب من الاتحاد المستحيل، وهذا الاتحاد هو بمثابة استغراق الإنسان والكائنات في الله لا حلولها فيه.

والحب هو المنطلق في رؤية العطار، إذ لا وجود لشيء بلا حب.

ويرى العطار أن كل شيء عدم باعتبار الكل هو الله، والعرش والعالم لا يزيدان عن مجرد طلسم والوجود لله وحده[2].

وغنيٌّ عن القول أن العديد من الصوفيين أتوا بلغة فلسفية عالية المقام لكنهم لم يكونوا ليصلوا إلى درجة الفلاسفة كابن سينا والغزالي أو ابن عربي، إنما سيطر عليهم الذوق الوجداني ففاضت أرواحهم بالشعر تارة وبالتعبيرات الوجدانية النثرية تارة أخرى.

من هؤلاء مثلاً أبو مدين التلمساني، وابن الفارض، والمكزون السنجاري، وحافظ الشيرازي، وجلال الدين الرومي صاحب كتاب المثنوي، وعدد آخر من الصوفيين الذين انتشروا في بقاع العالم الإسلامي في قرون خلت.

---

(1) محمد الراشد، وحدة الوجود من الغزالي إلى ابن عربي، ص124.

(2) المرجع السابق، ص128.

أما بالنسبة لفيلسوفنا ابن رشد، فإن آراءه الفلسفية خاصة في التوفيق بين الدين والفلسفة أثرت جداً في عالم الفكر الغربي بشكل كبير.

إذ أنه ركز في فلسفته على نظرية الاتصال بالعقل الفعال ولكن ليس عن طريق الحدس الصوفي بل عن طريق الإدراك العقلي وحده.

لقد رأى في الفلسفة منطلقاً وطريقاً وموضوعاً خصباً للبحث في وحدانية الله وحكمة الوجود، لذا اعتبرها أرفع أشكال الحق وأسمى صوره الممكنة على الإطلاق، محققاً نقلة رائدة في الفكر الإنساني وذلك عبر تركيزه على العقل والدين معاً.

وجل نظريته تقوم على وحدة وجود عقلية، ولأول مرة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بل لأول مرة في تاريخ الفكر الإنساني عامة يعتبر ابن رشد رائد القائلين بهذه النظرية.

لقد عُد ابن رشد أنموذجاً للفيلسوف الإسلامي الذي أعاد شرح كتب اليونان ولاسيما أرسطو، ومهّد لرؤية عقلية مادية كانت في رأي الغربيين عموماً قد طرحت في مصنفات الفلاسفة اليونان، ولاسيما المدرسة المشائية، وهذا ما جعل الغربيين يقولون: إن الفلسفة الإسلامية سلبية وأنها مجرد إعادة كتابة لمستكشفات العقل الأوروبي اليوناني.

وللرد على هؤلاء نرى أن الفلسفة الإسلامية بعد ابن رشد شهدت ثورة تجديدية صححت وابتكرت وقلبت كثيراً من المفاهيم، وهذا التجديد حدث على يد صدر الدين الشيرازي الذي انتهت إليه الأفكار ناضجة ومكتملة.

من هنا لابد من وقفة مع هذا الفيلسوف الإسلامي الذي يحاول الغربيون طمس أهميته على الرغم من سبقِهِ لكل فلاسفة الغرب في طرح نظرية أصالة الوجود وسبقه للماهية، قبل أن يتطرق إليها فلاسفة الوجودية عند سارتر وأمثاله.

وترى المصادر الإسلامية أن الشيرازي طرح ما يقارب خمسمائة مسألة فلسفية جديدة أضافها الفكر الإسلامي إلى المفاهيم اليونانية التي كانت بحدود مائتي مسألة فقط.

وأهمية الشيرازي تأتي من كونه جاء بعد ابن رشد الذي عده الغربيون آخر فلاسفة المسلمين.

فابن رشد في المفهوم الغربي لحظة اختزال ثمينة للفلسفة الإسلامية، وعودة إلى منابعها الحقيقية اليونانية، وهذا الحكم الغربي ينطلق ويعود من وإلى نظرية مركزية الغرب.

لكن الواقع يقول: إن ابن رشد ليس آخر مطاف الفلسفة الإسلامية، فصدر الدين الشيرازي قدم نظرية سبق بها الغربيين وهي نظرية أصالة الوجود.

فهذه النظرية قدمت بعداً فلسفياً إسلامياً ابتكارياً نمَّ عن قدرة فكرية فذة قلبت التنظير السائد في الأوساط الفلسفية عن الوجود من مركزية الفكر الماهوي إلى مركزية الفكر الوجودي[1].

أما كيف طرح الشيرازي نظرية أصالة الوجود: فإنه في البداية يقول بنوعين من الوجود، الأول هو الوجود الانتزاعي، أي المفهوم الكلي للوجود كتصور ذهني والثاني هو الوجود الحقيقي الذي لا يطرأ عليه العدم.

والحقيقة أن تمييز الشيرازي بين مفهوم الوجود وحقيقة الوجود بني من الناحية الفلسفية على أساس القول بأصالة الوجود.

ويرى الشيرازي أن الوجود المطلق يجب أن يكون بيّناً بنفسه مستغنياً عن التعريف والإثبات، وهذا يعني أن مفهوم الوجود بسيط، وهو مستغنٍ عن التعريف ويقول الشيرازي في ذلك: إن الوجود أبسط من كل متصور وأول كل متصور، أو هو متصور بذاته فلا يمكن تعريفه بما هو أجلى منه لفرط ظهوره وبساطته[2].

أما في الوجود والماهية؛ فيرى الشيرازي أن الوجود يفترق عن الماهية لأنها معانٍ معلومة الأسامي والخواص بينما الوجود لا يتقوّم من جنس وفصل.

---

(1) كمال عبد الكريم حسين السلبي، أصالة الوجود عند الشيرازي، ص13.

(2) الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص15.

ويرى أن مغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي، إنما يكون في الذهن لا في الخارج وإن كان في الذهن أيضاً غير منفكة عن الوجود.

فمغايرة الماهية للوجود واتصافها به أمر عقلي، إنما يكون في الذهن لا في الخارج وإن كانت في الذهن أيضاً غير منفكة عن الوجود، إذ الكون في العقل أيضاً وجود عقلي والكون في الخارج وجود خارجي، لكن العقل من شأنه أن يأخذ الماهية وحدها من غير ملاحظة شيء من الوجودين الخارجي والذهني معها ويصفها به، أي أن الوجود غير الماهية ذهنياً.

والواقع أننا لن نستعرض نظرية الشيرازي وملحقاتها ويكفينا أن نخرج بتلخيص يستوفي نظريته حول أصالة الوجود.

فهذه النظرية ناقضت ما كان عليه الفلاسفة الذين جاؤوا قبله، وأثبت بالأدلة الفلسفية أن الوجود سابق على الماهية، وأن الوجود أصيل والماهية متحولة.

إن نظرية أصالة الوجود من مبتكرات الفلسفة الإسلامية في الحكمة المتعالية ولم تكن هذه الفكرة في أوروبا إلا في القرن العشرين على يد الفلسفة الوجودية، وابن رشد لم يكن آخر فلاسفة المسلمين كما يدّعي الغرب، إنما جاء الشيرازي بنظريته ليهز الفلسفة الغربية ويؤكد الإبداع الفلسفي المتقدم عند العرب والمسلمين.