

مفهوم وحدة الوجود في التصوف الإسلامي

وإشكالية الحلول والاتحاد

**The concept of unity of existence in sufism
and pantheism and incarnation problematic**

د. محمد عيواز*

جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية، مخبر الشريعة (الجزائر)

m.aiouaz@univ-alger.dz

تاريخ النشر: 2022/12/16 تاريخ الاستلام: 2023/02/03 تاريخ القبول: 2023/03/30

ملخص:

يهدف هذا المقال إلى إيضاح أحد المفاهيم الأساسية عند المتصوفة وهو "مفهوم وحدة الوجود" كما يحاول أن يجيب عن إشكالية العلاقة بينه وبين مفهوم "الحلول والاتحاد" الذي أتهم الصوفية بالقول به واعتقاده. وسنحاول الإجابة عن كل ذلك من خلال نصوص المتصوفة أنفسهم وشهادتهم وتصريحاتهم المعبرة عن براءتهم من القول بالحلول والاتحاد بالمنظور الفلسفي عند أهل الزندقة والإباحة وردود المتصوفة الصارمة على من ادعى ذلك دون تدقيق وتحقيق. وسنستشهد بأقوال من اشتهروا بالقول بوحدة الوجود كابن عربي الحاتمي وعبد الغني النابلسي وعبد الكريم الجيلي وغيرهم من الذين يطول ذكرهم. ولا طريق للوصول لهذه الغاية إلا بفحص دقيق للمعاني المرادة من أقوالهم ومعرفة معاني المصطلحات الفنية التي استعملوها في مؤلفاتهم وخاصة المعاجم المختصة بهذا المجال من الفكر الإسلامي كمصطلح الوجود والعدم ومفهوم الموجود والوجود المطلق والوجود النسبي إلى غير ذلك من المصطلحات.

الكلمات المفتاحية: الوحدة المطلقة، الأحدية، وحدة الوجود، كثرة الموجود، الحلول والاتحاد.

* المؤلف المرسل

Abstract:

Our present article aims to clarify one of the main concepts among Muslim mystics, namely: the doctrine of the Oneness of Being (wahdat al-wujûd) and also tries to solve the problem of the relationship between this doctrine and that of Incarnation and Pantheism (al-hulûl wa-l-ittihâd) which they have been accused of having professed and adopted. We will also endeavor to respond to these accusations on the basis of the writings of the mystics and their own words on the subject. We will also refer to their testimonies of their categorical rejection of the doctrines they have been accused of. Furthermore, it is clear through their assertions that they do not espouse any of the doctrines professed by philosophers, antinomians, or libertines. For this we will quote mystics such as Ibn 'Arabî, 'Abd al-Ghanî an-Nâbulî, 'Abd al-Karîm al-gîlî, and others. To achieve the intended goal, it is necessary in our view to treat with precision the terminology and the precise meanings of the definitions of these concepts as presented in the Muslim mystics treatises. Examples of which include: Being (al-wujûd), Nothingness, (al-'adam), The Being or The Existing (al-mawjûd), The Absolute Being (al-wujûd al- mutlaq), The Relative Being (al-wujud an-nisbî), Incarnation (hulûl), and Essential Union (ittihâd).

Keywords: Absolute Uniqueness (al-wahda al-mutlaqa), Supreme Unity (al-ahadiya), Uniqueness of Being or Existence (wahdat al-wujûd), Multiplicity of Beings or Existences (kathratu al-mawjûd), Incarnation and Pantheism (hulûl wa ittihad).

مقدمة:

الحمد لله حمدا يوافي نعمه ويكافئ مزيده والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد صلاة وسلاما يليقان بك منك كما هو أهله المبعوث رحمة للعالمين من عين الجود والمنة، وبعد :
لا يختلف مثقفان -فضلا عن أهل التخصص- على أن مسألة وحدة الوجود أو القول بالوجود الواحد من أكثر المسائل تعقيدا وغموضا والتي أفرز الجدل والنقاش حولها آراء كثيرة متضاربة وصل الحد ببعضهم فيها إلى تكفير قائلها ووصمهم بالزندقة والكفر والحلول والاتحاد وذهب البعض الآخر إلى اعتبار أصحابها من أهل الولاية والمعرفة، فما هو سبب هذا التباين والتباعد والتضارب في الآراء حولها؟
هل هو مجرد خلاف لفظي يقوم على عدم فهم معنى لفظ الوجود فهما اصطلاحيا صحيحا؟

أم هو راجع إلى عدم المشاركة في التجربة الروحية الدوقية والاعتماد على مجرد المفاهيم العقلية الكلامية النظرية مع غياب الذوق والتحقق والاكتفاء بالتعقل والنظر في محاولة معرفة الذات الإلهية ؟

أم هي أقوال مبتدعة لم ترد عن سلف هذه الأمة وهم خير القرون ولو كانت من الدين ما وسعهم تجاهلها وعُرفت وأُثرت عنهم ؟ كل هذه التساؤلات واردة ولها من يؤيدها ويحاول إثباتها والانتصار لها.

وسنحاول من خلال هذا المقال بفضل الله وعونه أن نقف على كلّ هذه الآراء وما دار حولها من نقاش وجدل للوصول إلى ما نراه صائبا متحرّين في ذلك ما أمكن من الموضوعية والحياد مستشهدين بأقوال العلماء مع عزوها إلى مضائها من بين المنكرين والمؤيدين لنخلص إلى نتيجة مؤسسة على الأدلة.

ولابد لذلك من توطئة تتمثل في بيان كيفية تلقي القرون الأولى للعقائد وحقائق الدين وأحكامه التي كانت قائمة على التصديق والتسليم والقبول والرضا دون التحليل والنظر والنقاش بل كان ذلك معدودا من باب الابتداع والمنازعة. وفي هذه المرحلة التي يسميها بعض المفكرين "مرحلة العزلة"¹ قبل مرحلة الاختلاط² حيث دخل العنصر الثقافي الجديد الوافد ونعني بذلك الفلسفة اليونانية على وجه الخصوص ودخل بذلك الفكر الإسلامي مرحلة جديدة هي مرحلة الاختلاط والاتصال وهي كما يصفها الدكتور محمد البهي:

¹ د. محمد البهي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، دار الفكر، ط 1، 1972، بيروت، ص 29-54.

² نفس المرجع، ص 55.

"مرحلة مظنة تأثير الثقافات الأجنبية على العقلية الإسلامية"³

ونتيجة لهذا الاختلاط والتأثر بالثقافات الأجنبية برزت الشبهات من خلال محاولة إثبات العقائد وأصول الدين وغيبياته وسمعياته عن طريق منهج عقلي فكان لزاما على العلماء لا لشك في نفوسهم وإنما لواجب الرد عليها والدفاع عن حقائق الدين أو ربما اقتناعا من بعضهم بضرورة سلوك هذا المنهج الاستدلالي وعدم رؤية تناقضه مع الشريعة كالإمام ابن رشد (ت.595هـ) في محاولة جمعه بين العقل والنقل في "فصل المقال" و"مناهج الأدلة في معرفة عقائد الملة" أو عدم رؤية موافقة ذلك لمنهج الشرع كما استقر على ذلك رأي الإمام الغزالي (ت.505هـ) غير أنهم جميعا اتفقوا على ضرورة الرد والتصدي لهذه الشبهات وخير دليل على ذلك مؤلفه في دحض الآراء الفلسفية "تهافت الفلاسفة".

ومن المصطلحات التي برزت في هذه المرحلة كان أولا مصطلح الوجود وما يتبع ذلك من مباحث تابعة له ومتصلة به وسنعرض إلى ذلك محاولين إبراز تلك الآراء وكيفية الوصول إلى استعمال مصطلح "وحدة الوجود" ومن هو أول من استعمله من خلال مختلف الآراء فنذكر أولا أن هذا المصطلح ليس من اختراع المتصوفة في البدء وإنما من طرف المتكلمين والفلاسفة في عرضهم لنظرية الوجود والمباحث المرتبطة بها وعلى سبيل المثال لا الحصر نجد الإشارة إلى ذلك عند الإمام البيجوري (ت.1277هـ) في شرحه على جوهرية التوحيد للإمام إبراهيم اللقاني (ت.104هـ) حيث نجده يتعرض لتعريف الوجود بقوله: "الوجود أي الذاتي بمعنى أن وجوده لذاته لا لعلّة أي أن الغير ليس مؤثرا في وجوده تعالى وليس المراد أن الذات أثرت في نفسها إذ لا يقوله عاقل وإنما ضاق عليهم التعبير فثمره القيد تظهر في المحترز، وأما الوجود غير الذاتي كوجودنا فهو بفعل الله تعالى، وبعضهم لا يشاهد لغيره وجودا وهذا يسعى عندهم "وحدة الوجود" وقد غرق فيه من غرق حتى وقع من بعض الأولياء ما يوهم الاتحاد والحلول كقول الحلاج (ت.309هـ) 'أنا الحق'⁴ وكقول بعضهم 'ما في الجبة إلا الله'⁵

³ د. محمد البي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص 55.

⁴ القول لأبي منصور الحلاج الذي قتل بسبب هذه المقولة وكان ممن أفتى بقتله الإمام الجنييد والإمام أبو بكر الشبلي.

⁵ المقولة لأبي يزيد البسطامي (ت 261هـ)

وهذا اللفظ لا يجوز شرعا لإيهامه لكن القوم تارة تغلبهم الأحوال فيؤوّل ما يقع منهم بنا يناسبه.⁶

وأما ابن عربي الذي يُتهم باعتقاده في وحدة الوجود عند خصومه إلى درجة أنها إذا ذكرت ذكر اسمه والعكس صحيح، فالحقيقة أنه لم يرد مصطلح وحدة الوجود بهذه العبارة عنده في مؤلفاته وعلى وجه الخصوص الفتوحات المكية وفصوص الحكم وقد تتبع أحد المختصين في فكر ابن عربي ذلك وصرّح في أحد البحوث التي أشرف عليها وهي مجموعة مقالات حول ابن عربي من مجموعة من المختصين بعنوان "الفتوحات المكية بالفرنسية" لميشال شودكيفتش: "إن ابن عربي لم يستعمل في مؤلفاته مصطلح وحدة الوجود وإنما الذي استعمله هو مريدته وربيه صدر الدين القونوي (ت. 1263م/672هـ) في "النفحات الإلهية" وعلى هامش شرح منازل السائرين للقاشاني (ت. 730هـ) أما كمصطلح فيّ في التصوف الإسلامي فإنه لم يرد إلا عند فرغاني (ت. 1299م/699هـ) والذي يستعملها عدّة مرات في شرحه على تائية ابن الفارض (ت. 632هـ) بعنوان "منتهى المدارك" باللغة العربية وفي "مشارق الدّاراي" باللغة الفارسية. ويعتبر ابن تيمية (ت. 728هـ) هو من عمّم استعمال هذا المصطلح في انتقاداته وردوده على ابن عربي حيث ارتبط هذا المصطلح بابن عربي واعتبره مصطلحا دالا على الحلول والاتحاد"⁷

⁶ البيجوري، تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، المكتبة العصرية، ط1، 2009، بيروت، ص 78. وقد تعرّض ابن تيمية لمثل هذه الحالات ملتصقا العذر نظرا لغلبة الحال كما هو شأن البيجوري وهذا نص ابن تيمية "وقد يقع لبعض المصطلمين من أهل الفناء في المحبة أن يغيب بمحبوبه عن نفسه وحيه ويغيب بمذكوره عن ذكره وبمعروفه عن معرفته فيظن في زوال تمييزه ونقص عقله وسكره أنّه هو محبوبه... فلا ريب أن هذا خطأ وضلال لكن إن كان لقوة المحبة والذكر من غير أن يحصل بسبب محذور زال به عقله كان معذورا في زوال عقله فلا يكون مؤلخذا بما يصدر منه من الكلام في هذه الحال التي زال فيها عقله بغير سبب محذور كما قيل في عقلاء المجانين أنهم 'قوم أتاهم الله عقولا وأحوالا فسلب عقولهم وأبقى أحوالهم وأسقط ما فرض بما سلب وأما إذا كان السبب الذي به زوال العقل محظورا لم يكن السكران معذورا وإن كان لا يحكم بكفره في أصحّ القولين كما لا يقع طلاقه في أصحّ القولين، وبكل حال فالفناء الذي يُفضي بصاحبه إلى هذه الحال ناقص وإن كان لا يحكم بكفره." (انظر مجموع الفتاوى، ج 10، السلوك، ص 58-60).

وحال الغيبة عن الحس والمذكور أمر وارد وقد أشار إليه العارف بالله الشيخ ابن عطاء الله السكندري ف بيان مراتب ودرجات الذكر في حكمه: "لا تترك الذكر لعدم حضورك فيه مع الله تعالى فربّما نقلك من ذكر مع وجود غفلة إلى ذكر مع وجود حضور ومن ذكر مع وجود حضور إلى ذكر مع غيبة عما سوى المذكور." انظر الحكم العطائية.

ومن أمثلة غلبة الأحوال والتلقّظ في تلك الحال بما ظاهره كفر إن لم يؤوّل حديث فرح الله تعالى بتوبة عبده حيث قال تحت سلطان شدة الفرح: اللهم أنت عبيدي وأنا ربك.

⁷ cf: Michel Chodkiewitch, Les illuminations de la Mecque, textes choisis, editions Sindbad, 1988, p 495, notes de l'introduction n°81.

ومن الأخطاء الشائعة ما ذهب إليه المستشرق لويس ماسنيون بأن ابن عربي هو أول من استعمل مصطلح وحدة الوجود وترجمه بلفظ monisme existencie وهي من الترجمات التي لا تؤدّي المعنى العربي الدقيق.

انظر: Louis Gardete et A.Nawati, Mystique musulmane, p.59 ومن أخطائه أيضا قوله أن ابن عربي يقول بالاتحاد الذاتي الوجودي وهذا القول معروف من نزعة ماسينيون الذي يقول بوجود آثار مسيحية في التصوف بالإضافة إلى تأثره بعقيدة

تأليه المسيح في المسيحية. (انظر: Louis gardet, Mystique musulmane, p 73,83,105).

وقد تعرّض البيجوري أيضا إلى ما يدور على ألسنة بعضهم " هو الموجود في كل الوجود فقال: "ومن اللفظ الموهم ماشاع على ألسنة العوام من قولهم موجود في كل الوجود، ففيه إشارة إلى وحدة الوجود لكنه ممتنع لإيهامه الحلول".⁸ ... ويصرح ابن عربي أن مضمون عقيدة وحدة الوجود - لا اللفظ- فهي مبعثرة في مؤلفاته ويقرّ بأنها من المفاهيم الغامضة والمعقدة ويذكر بعض العبارات ك: "لا موجود ولا موجد إلا الله" و"الموجود والوجود ليس إلا عين الحق".⁹

وعلى طريقته الخاصة التي يصحّح أنها لا تشبه طريقة المؤلفين في كتبهم وفي الموضع الذي لا ننتظر وجود علاقة بين وحدة الوجود وبين الصوم يفاجئنا الشيخ ابن عربي بإشارة إلى بذور عقيدة وحدة الوجود فيقول في الفتوحات: "قال تعالى في حق نفسه ليس كمثله شيء فنفي أن يكون له مثل فهو سبحانه لا مثل له بالدلالة العقلية والشرعية، وخرج النسائي عن أبي أمامة قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: مُرني بأمر آخذه عنك فقال : عليك بالصوم فإنه لا مثل له فنفي أن يماثله عبادة من العبادات التي شرع لعباده ومن عرف الله وصف سلمي إذ هو ترك المفطرات علم قطعاً أنه لا مثل له إذ لا عين له تتصف بالوجود الذي يُعقل ولهذا قال الله تعالى 'الصوم لي فهو على الحقيقة لا عبادة ولا عمل واسم العمل إذا أطلق عليه فهو تجوّز كإطلاق لفظ الموجود على الحق المعقول عندنا تجوّز إذ من كان وجوده عين ذاته لا تشبه نسبة الوجود إليه نسبة الوجود إلينا فإنه ليس كمثله شيء".¹⁰

ولا بد قبل الخوض في دقائق هذا البحث أن نقدم الكلام عن مفهوم الوجود في علاقته بالموجود عند العلماء متكلميّن وصوفيّة إذ التصور النظري للوجود هو أساس ما اعتمده الصوفية في ذكر عقيدة وحدة الوجود بمعنى أنّه لا بدّ من مستند عقدي نظري يؤسس لذلك المفهوم المعرفي الميتافيزيقي. ويقول الإمام البيجوري - والأشاعرة عموماً- أنّه لا فرق بين الوجود والموجود في الأصل: "وقد اختلف في الوجود هل هو عين الموجود أو غيره كما سيأتي فقال الأشعري: الوجود عين الموجود وقد اختلف العلماء في فهم المراد من عبارة الأشعري فبعضهم أبقاها على ظاهرها وعليه يكون في عدّ الوجود صفة تسامح، لأنّه يقع صفة في مجرد اللفظ كأن يقول الله موجود، والمحققون كالسعد¹¹ وأضرابه أولّوا عبارة الأشعري فقالوا ليس المراد العينية الحقيقية بل المراد أنّه ليس زائداً على الذات في الخارج بحيث تصحّ رؤيته فلا ينافي أنّه

⁸ البيجوري، تحفة المريد، ص 78

⁹ انظر ذلك في: Michel Chodkiewitch, Les illuminations de la Mecque, p.70-71.

¹⁰ ابن عربي، الفتوحات، ج 1، ص 602.

¹¹ هو الإمام المحقق السعد التفتازاني.

أمر اعتباري وهو الحق الذي لا محيص عنه وعليه فلا يكون في عدّ الوجود صفة تسامح، لأن الصفة يكفي فيها مغايرة الموصوف وإن لم تكن زائدة في الخارج، كيف وقد عدّوا السُّلُوبَ صفة كالقدم والبقاء... ورجّح بعضهم أنّ الخلاف¹² لفظي فحمل كلام الأشعري على أن الوجود ليس زائداً في الخارج. "فلا ينافي".¹³

والذي نقطع به أن هذه المسائل هي من الدقائق واللطائف وغوامض علم الكلام والخلاف فيها ناتج عن محاولة فهمها بمنهج غير مناسب لها وهو الاستدلال العقلي الفلسفي في حين أن هذه المسائل الحاسمة فيها هو النقل والشرع والدليل على ذلك أنهم اكتفوا عند إدراك ذلك بالقول عن العلاقة بين الذات والصفات: ليست نفسه ولا غيره، وقالوا: كُلُّ مل خطر ببالك فالله بخلاف ذلك وهذه حدود العقل والله لا يُعرَف بالحدود ولا بالقيود وكلّ محاولة لمعرفته ولو بشرح إطلاقه فشرح الإطلاق قيد.

وقد عبّر الإمام أبو حامد الغزالي (455-505هـ) عن وهمية الحلول والاتحاد إذ الوجود الحق لا تحتمله العبارة فقال في وصف أحوال المتصوفة في سلوكهم وارتقائهم ومعراجهم الروحي: "... ويترقى في الحال من مشاهدة الصور والأمثال إلى درجة يضيق عنها نطاق النطق ولا يحاول مُعَبِّرٌ أن يُعَبِّرَ عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكن الاحتراز عنه وعلى الجملة ينتهي الأمر إلى قرب يكاد يُتَخَيَّلُ منه طائفة الحلول وطائفة الاتحاد وطائفة الوصول وكلّ ذلك خطأ وقد بينا الخطأ فيه في كتاب المقصد الأقصى¹⁴ بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول: شعر

وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر¹⁵

فيظهر جلياً أن هذه المسائل ليست تدرك بالعقول ولا تتسع لها القوالب اللغوية لاّتّسع دائرة المعاني على دائرة الألفاظ كما يصحّح به أهل اللسان وما التباس الفهم في المتشابه في القرآن إلا من هذا الضرب لكونه دالا على حقائق إلهية، أضف إلى ذلك غياب التجربة الذوقية كما يقرر الغزالي بقوله: "وبالجملة فمن لم يُرَزَق شيئاً بالذوق فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم".¹⁶

¹² يعني الخلاف بين الوجود والموجود كما أسلفنا.

¹³ البيجوري، تحفة المريد، ص 78.

¹⁴ وهو خطأ فليس للغزالي كتاب بهذا العنوان بل هو كتابه المعروف 'المقصد الأسنى بشرح الأسماء الحسنى'.

¹⁵ أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، مكتبة ومطبعة علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر، دت، ص 36.

¹⁶ الغزالي، نفس المرجع.

ويقول أيضا مشيراً إلى المنهج الذي تدرك به هذه الحقائق: "وهذه حالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها فمن لم يُرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة و التسماع إن أكثر معهم الصحة حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينا فمن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان".¹⁷ وهذا ليس إلا مقتضى ما أمر به القرآن: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيَعْلَمَكُمُ اللَّهُ﴾¹⁸ وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾¹⁹

فنلاحظ أن الإمام الغزالي رحمه الله من خلال هذه الشواهد يستعمل مصطلحات فنية تختلف تماماً عن تلك التي يستعملها المتكلمون وهي التجربة والتحقق والذوق إلى غير ذلك من مصطلحات علم الكلام وهي لا تغيب عنه ولهذا ذهب بعض العلماء إلى أن من أهم أسباب الخلاف في الموضوع هو غياب التوحيد الذوقي كما يسميه الإمام بدیع الزمان النورسي (ت.1328م) حيث يقول في تعريف وحدة الوجود: "إنه استغراق في التوحيد وتوحيد ذوقي لا ينحصر في نظر العقل والفكر إذ أن شدة الاستغراق في التوحيد - بعد توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية - يُفضي إلى وحدة القدرة أي لا مؤثر في الكون إلا الله ثم يؤدي هذا إلى وحدة الإرادة وهذا يسوق إلى وحدة الشهود ثم إلى وحدة الوجود ومن بعدها رؤية وجود واحد ثم إلى رؤية موجود واحد... فشطحات علماء الصوفية التي هي من قبل المتشابهات لا تُقام دليلاً على هذا المذهب، فالذي لم تتخلص روحه من تأثير الأسباب ولم تتجرد من دائرتها إذا ما تكلم عن وحدة الوجود تجاوز حدّه²⁰، والذين يتكلمون به إنما حصروا نظرهم في واجب الوجود حصراً بحيث تجردوا عن الممكنات فأصبحوا لا يرون إلا وجوداً واحداً بل موجوداً واحداً".²¹

ولا مجال للمقارنة بين القول بوحدة الوجود عند الفلاسفة والزندقة وعند الأولياء لتباين مناهجهم واختلاف مشاربهم في الوصول إلى هذه الحقائق إذ لم يستفيدوا ذلك باتباع الطريق الشرعي وميراث النبوة وإنما هي نتاج بحث عقولهم وتخيلات أفكارهم وفي هذا المعنى يضيف الإمام سعيد النورسي: "فإدراك حقيقة جريان التجليات الإلهية في جداول الأكوان وسريان الفيوضات الإلهية في ملكوتية الأشياء ورؤية تجلي الأسماء والصفات في مرايا

¹⁷ الغزالي، المنفذ من الضلال، ص36..

¹⁸ البقرة، 282.

¹⁹ التوبة، 119.

²⁰ وهذا مثل الذي يتلقف كلام المتصوفة العارفين المتحققين دون تحقق ولا تجرد ولا سلوك لطريق القوم دون فهم لمعناه وهذا مسلك كثير ممن يروجون لفكرة وحدة الأديان unité transcendante des religions أو ما تنادي به بعض الجمعيات الغربية كالأخوة الإبراهيمية.

²¹ سعيد النورسي، المثنوي العربي النوري، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، ط1، مطبعة الزهراء الحديثة، العراق، ص 436-437.

مفهوم وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وإشكالية الحلول والاتحاد
الموجودات... أقول إن إدراك هذه الحقائق أمرٌ ذوقيّ إلا أن أصحاب مذهب وحدة الوجود
لضيق الألفاظ عبّروا عن هذه الحقيقة بالألوهية السارية والحياة السارية في الموجودات،
وحينما حصر أهل الفكر والعقل هذه الحقائق الذوقية في مقاييس فكرية وعقلية جعلوها
مصدر كثير من الأوهام والأفكار الباطلة، ثم إن ما لدى الفلاسفة الماديين ومن وهنت عقيدتهم
من المفكرين من مذهب وحدة الوجود وما لدى الأولياء منه بون شاسع وفروق كثيرة بل إنهما
متضادّان ونقيضان.²²

فاختلاف المنهج معيار مهم في الحكم على الأشياء فقد يصل الفيلسوف إلى بعض
الحقائق التي أدركها صاحب الميراث النبوي والاتباع الشرعي ولكن ليس من طريق واحد وبذوق
واحد فذوق الوارث النبوي وصاحب الاستمداد الشرعي أعلى من إدراك صاحب النظر. ويصرّح
ابن عربي نفسه بهذه القاعدة مع تقريره أن ما يقرره الفيلسوف ليس كلّه باطلا فوجب التوقف
والنظر بدقة للقبول أو الرد والرّفص، يقول: "ولا يحجبك أيّها الناظر في هذا الصّنف من
العلوم²³ الذي هو العلم النبويّ الموروث منهم صلوات الله عليهم إذا وقفت على مسألة من
مسائلهم قد ذكرها فيلسوف أو متكلم أو صاحب نظر في أيّ علم كان فتقول في هذا القائل
الذي هو الصّوفي المحقّق إنه فيلسوف لكون الفيلسوف ذكر تلك المسألة وقال بها واعتقدها
وأنته نقلها منهم أو أنه لا دين له، فإن الفيلسوف قد قال بها ولا دين له، فلا تفعل يا أخي فهذا
القول قول من لا تحصيل له، إذ الفيلسوف ليس كلّ علمه باطلا فعسى تكون تلك المسألة فيما
عنده من الحقّ ولا سيّما إن وجدنا الرّسول عليه السلام قد قال بها ولا سيما فيما وضعوه من
الحكم والتبرّي من الشهوات ومكاييد النّفوس وما تنطوي عليه من سوء الضمائر."²⁴

وجاء في المواقف للأمير عبد القادر الجزائري (ت. 1883م) ذكر لخصائص طريق الميراث
النبوي حيث يقرر: "وطريقة توحيدنا ما هي طريقة المتكلم ولا الحكيم المعلّم ولكن طريقة
الكتب المنزلة والرّسل المرسلّة وهي التي كانت عليها بواطن الخلفاء الراشدين والصّحابة
والتابعين والسادات العارفين."²⁵

ويوضّح ويؤكد أن المعرفة الحقيقية هي المعرفة عن طريق الشرع لا عن طريق العقل
فيما يتعلّق بالحقائق الإلهية ومعرفة الذات الإلهية ويصف حالة المتكلّمين في هذا الميدان
بالضلال والحيرة فيقول:

²² سعيد النورسي، المثنوي العربي النوري، ص 437.

²³ يقصد علوم ميراث النبوة والمواهب الدنيّة مصداقا للحديث الشريف " العلماء ورثة الأنبياء".

²⁴ ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 33، وللشيخ كلام نفيس في مراتب العلوم وتصنيفها وأنواعها. (انظر: الفتوحات، ج 1، ص 31-32.

²⁵ الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ط 2، دار اليقظة العربية، 1960، دمشق، ج 1، ص 50.

"... والضالّين بمعنى الحائرين لأن كلّ ضال حائر فهم التّأظرون في ذات الله تعالى بعقولهم من حكيمة فيلسوفي ومتكلّم فإنهم ضالّون حائرون في كل يوم بل في كل ساعة يُبرمون ويتقضون ويبنون ويهدمون ويجزمون بالأمر بعد البحث الشديد والجهد الجهد ثمّ يشكّون في جزمهم ثمّ يجزمون بشكّهم ثمّ يشكّون في شكّهم... وهكذا حالهم دائما بين إقبال وإدبار وهذه حالة الحائر الضال".²⁶

وهكذا نرى أن غياب التجربة الروحية وغياب الذوق للذاتان هما منهج السلوك للوصول إلى المعرفة الإلهية من أهم أسباب وعوامل الاختلاف في فهم مقاصد كلام المتصوّفة في وحدة الوجود وما يتفرّع عن ذلك من مسائل علوم الأسرار التي نالوها بفضل الاتباع والاستمداد من صاحب الشريعة كما ثبت عنه: 'من عمل بما علم ورثه علم ما لم يعلم، فجميع المتصوّفة متفقون على أنّه لا علم إلا ما كان من نور مشكاة النبوة كما قرّر الإمام الشاطبي: "إن جميع ما أعطيته هذه الأمة من المزايا والكرامات والمكاشفات والتأييدات وغيرها من الفضائل إنما هي مقتبسة من مشكاة نبينا ﷺ لكن على مقدار الاتباع، فلا يظنّ ظانّ أنّه حصل على خير بدون واسطة نبوية، كيف وهو السراج المنير الذي يستضيء به الجميع والعلم الأعلى الذي به يُهتدى في سلوك الطريق".²⁷

وذهب البعض إلى أن سبب الخلاف في فهم مصطلح وحدة الوجود يرجع إلى عامل ثراء اللغة العربية وتنوع معاني الألفاظ بمعنى أن الخلافات لفظية وما قد يفهمه البعض من معاني الألفاظ والعبارات لا يكون هو بعينه ما يفهمه غيره فيحصل الإشكال وخاصة إذا تعلّق الأمر بالألفاظ المشتركة.

ولذلك لم يكتف المتصوّفة في التعبير عن مواجدهم وأذواقهم على أسلوب النثر والعبارة لأن قوالبه لا تتسع للمعاني التي أرادوا الإفصاح عنها فلجأوا إلى أساليب خطابية أخرى كالشعر والرمز والإشارة والتلويع والحكم والمواقف حتى قال بعضهم على ما نقله العالم المحقق ابن عجيبة الحسني (ت. 1224هـ): "علمنا هذا كلّه إشارة فإذا أصبح عبارة خفي".²⁸ ونقل أيضا عن الشيخ أحمد زروق: "وقد حارت العقول في رموز الحكماء فكيف بالعلماء؟ فكيف بالأنبياء؟ فكيف بالمرسلين؟ فكيف يُطمع في حقائق ربّ العالمين".²⁹

²⁶ الأمير عبد القادر، كتاب المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد، ص 50.

²⁷ الشاطبي، المواقفات، تح محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، ط 1، 2002، ج 2، ص 192.

²⁸ ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، المكتبة الثقافية ببيروت، دت، ص 153.

²⁹ نفس المرجع، ص 154.

ولهذه الخصوصيات في منهج القوم في إدراك الحقائق قرر المتصوفة في غير ما موضع أن كلامهم مقتبس من نور مشكاة النبوة والكتاب والسنة وإن فهم السامع الفاقد للاستعداد ومعرفة مصطلحاتهم غالبا سبب في عدم إدراك مقاصدهم من الكلام ولنقتصر على بعض الأمثلة في ذلك فيقول الإمام عبد الكريم الجيلي (ت. 805هـ) في هذا الموضوع: "وألتمس من الناظر في هذا الكتاب بعد أن أعلمه أنني ما وضعت شيئا في هذا الكتاب إلا وهو مؤيدٌ بكتاب الله أو سنة رسول الله وأنه إذا لاح له شيء في كلامي بخلاف الكتاب والسنة فليعلم أن ذلك من حيث مفهومه لا من حيث مرادي الذي وضعت الكلام لأجله فليتوقف عن العمل به مع التسليم إلى أن يفتح الله تعالى عليه بمعرفته ويحصل له شاهدٌ ذلك من كتاب الله تعالى أو سنة نبيه، وفائدة التسليم هنا وترك الإنكار أن لا يُحرَم الوصول إلى معرفة ذلك فإن من أنكر شيئا من علمنا هذا حُرِم الوصول إليه ما دام مُنكراً ولا سبيل إلى غير ذلك بل ويُخشى عليه حرمان الوصول إلى ذلك مطلقاً لأول وهلة ولا طريق له إلا الإيمان والتسليم".³⁰

ويقول أيضاً: "واعلم أن كل ما لا يؤيدُهُ الكتاب والسنة فهو ضلالة لا لأجل ما لا تجد أنت له ما يؤيدُهُ فقد يكون العلم في نفسه مؤيداً بالكتاب والسنة ولكن قلّة استعدادك منعتك من فهمه فلن تستطيع أن تتناولهُ بهمتك في محلّه فتظنّ أنّه غير مؤيد بالكتاب والسنة فالطريق في هذا التسليم وعدم العمل به من غير إنكار إلى أن يأخذ الله بيدك إليه".³¹

وتقول الباحثة كلود عداس وهي من المتخصصين في فكر ابن عربي والإمام عبد الكريم الجيلي أن ثراء اللغة العربية من أهم أسباب الخلاف في فهم مسألة وحدة الوجود وعلى وجه الخصوص عند ابن عربي: "إذا كانت هناك صعوبة تواجه القارئ، فإن ذلك يرجع إلى الاستعمالات الغير الاصطلاحية لنفس هذه الألفاظ وكعيّنة من هذا الإشكال - الذي يخصّ مؤلفات الشيخ الأكبر ابن عربي هو لفظ الوجود - ففي خلال أسطر قليلة يبدو هذا اللفظ مُتعدّد المعاني كمصدر لفعل وَجَدَ وللدلالة على العالم (الكون) المخلوق في مقابل خالقه وللدلالة على مفهوم الوجود³² بمعناه الحرفي. إنّ هذا التعدّد في المعاني والذي هو من أخطر خصائص اللغة هو المسؤول في الحقيقة ومن غير شكّ عن المعاني الخاطئة التي وقع فيها خصوم ابن عربي (ت. 638هـ) وأيضاً من طرف المدافعين عنه في شرح معنى وحدة الوجود- كمصطلح لم يستعمله ابن عربي ولكن يبدو أن استعماله لأول مرة كان من طرف صدر الدين

³⁰ عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1997، ص 11.

³¹ نفس المرجع، ص 11-12.

³² الوجود في اصطلاح المتكلمين والمتصوفة أيضاً هو المعنى الذي تقوم به الأشياء والذي بفضلُه توصفُ بأنها موجودات والوجود بهذا المعنى واحد قديم لا تعدّد فيه وإنما التعدّد في الموجودات.

القونوي (ت.672هـ) في 'مفتاح الغيب' و'النفحات الإلهية' ثمّ من طرف ابن سبعين (ت.669هـ) وخاصة من طرف فرغاني في شرحه على تائية ابن الفارض³³

ولهذه الاعتبارات وغيرها يتحتّم علينا إذن معرفة المعنى الدقيق والمضبوط لمصطلح الوجود عند المتصوفة من خلال نصوصهم وشروحهم لمعناه عندهم وتصريحاتهم بل وتأكيداتهم بالشروح الوافية وقد مرّ معنا المعنى عند المتكلمين. ولقد اخترت عدّة نماذج مع التركيز على متصوف مشهور ذي مشرب أكبري وعالم من علماء الشريعة من المذهب الحنفي وهو الإمام عبد الغني النابلسي (1050-1143 م) وذلك لعدّة أسباب موضوعية :

1 - إنه عالم متصوف خاض التجربة الروحية في إطار المدرسة الأكبرية وقد أفرد هذا الموضوع بالبحث والتصنيف فيه وذلك من خلال عدّة مؤلفات وعلى وجه الخصوص "كتاب الوجود الحق والخطاب الصدق" ويعرف أيضا بعنوان آخر "كتاب الوجود وخطاب الشهود"³⁴ ورسالة "إيضاح المقصود في بيان معنى وحدة الوجود" وهي مطبوعة من ضمن عشرة رسائل تراثية نادرة جمعها الأستاذ الشيخ أحمد فريد المزيدي من علماء الأزهر الشريف³⁵

2 - انتصاره للحق والدفاع عنه ضد الزنادقة والمبتدعين أدعياء التصوف الذين يتلقفون كلام المحققين ويتداولونه بينهم دون تحقق ولا فهم لمراده الصحيح حاملين له على محمل أهل الإباحية والحلولية والاتحادية.

3 - سمة اليسر والسهولة في العبارة التي تتسم بها شروحه لهذه المسألة المعقدة وسعة اطلاعه على أقوال العلماء وتصريحاتهم في الموضوع .

4- استفاضته في التعبير الشعري للإدلاء على أسرار ورموز الصوفية تارة في مختلف المواضع من مؤلفاته بحسب ما يقتضيه الموضوع أو بما يرد عليه من واردات حيث يستعمل عبارة "على حسب فتوح الأوقات" عند إيرادهِ للأشعار بل يوظف كلمة الوجود للدلالة على ما يرد عليه من عين الجود كقوله: "وقد أتى وارد الوقت بهذه الأبيات وفتح بها علينا الوجود الذي قامت به الأرض والسموات" بالإضافة إلى ديوانه الموسوم بـ 'ديوان الحقائق ومجموع الرقائق' .

³³ Cf: Claude Addas, Ibn Arabi ou la quête du souffre rouge, Gallimard, 1989, Paris, p.249.

³⁴ عبد الغني النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصدق، تح بكرى علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1995.

ص.3.

³⁵ أحمد فريد المزيدي، إرشاد ذوي العقول إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول، دار الذكر، ط1، 2007، القاهرة، ص 377-410

وأول ما يبدأ به الإمام النابلسي هو ذكره وتأكيدُه على أن مبحث الوجود هو أهم المباحث في التوحيد وأن تحقيق الوجود هو المفتاح لفهم سائر المفاهيم المستعصية والمعقدة عند المتصوفة ن يقول: "اعلم أن المطلب الأهم عند مريد المعرفة الإلهية هو صرف الهمة إلى تحقيق الوجود والتحقق به في الشهود إلى أن يتجرّد عن ملابس الصور الحسيّة والعقلية والخيالية تجرّداً أصلياً لا تجرّداً عارضياً، فيكون كما هو كائن أزلاً وأبداً، وهذا باب المعرفة الذي يدخل منه المريد الموفّق إلى بيت العرفان ومقام الإحسان فلا يخرج أبداً إلى الأبد وهو المطلب الذي يشمل المطالب كلّها".³⁶

ويستهل رسالة إيضاح المقصود واصفاً الحق تعالى بوحدة الوجود فيقول: "الحمد لله الموصوف بوحدة الوجود على ما تعرفه المعاينة والشهود لا على المعنى الفاسد الذي عند أهل الإلحاد والزندقة وأهل الإنكار والجحود لأن كلّ شيء من جهة نفسه معدوم مفقود وإنما هو بوجود الله تعالى موجود".³⁷

ويذكر الإمام النابلسي القائلين بوحدة الوجود على المراتب الشرعي الصحيح ويذكر منهم الشيخ مُحيي الدين ابن عربي وشرف الدين ابن الفارض سلطان العاشقين وعبد الحق ابن سبعين وعبد الكريم الجيلي والإمام أبو الحسن الأشعري (ت. 324هـ) الذي يعتبره من القائلين بوحدة الوجود بل هو المؤصّل والمؤسس لها من خلال مقولته في عدم التفريق بين الوجود والموجود كما مرّ معنا في شروح الإمام البيجوري في التحفة. أما الزنادقة الذين يعتقدون اعتقاداً باطلاً فيشنّ عليهم حملة وينتقدهم انتقاداً لاذعاً في عباراته كقوله "...وأما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة الغافلين والزنادقة الملحدّين الزاعمين بأن وجودهم المفروض المُقدّر³⁸ هو بعينه وجود الله تعالى وذواتهم المفروضة المقدّرة هي بعينها ذات الله تعالى وصفاتهم المفروضة المقدّرة هي بعينها صفات الله تعالى، الذين يحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية عنهم وإبطال الملة المحمدية وإزالة التكليف عن نفوسهم فالتعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح".³⁹

³⁶ عبد الغني النابلسي، ، إيضاح المقصود، ص.9.

³⁷ نفس المرجع، ص 379.

³⁸ هذا المصطلح يرد كثيراً في مؤلفات الشيخ النابلسي 'الوجود المفروض المقدّر' ويريد به الوجود الحوادث المحدود المقيد في مقابل الوجود المطلق القديم الذي هو الوجود الحق.

³⁹ أحمد فريد المزيدي، إرشاد ذوي العقول إلى براءة الصوفية من القول بالاتحاد والحلول، ص406

وقد ردّ الإمام الجيلي على المرادات والمقاصد الباطلة لمن يقول بوحدة الوجود على غير مراد المحققين في رسالة الخلوة فقال: "يا أخي رحمك الله قد سافرت إلى أقصى البلاد وعاشرت أصناف العباد فما رأيت عيني ولا سمعت أذني لبشر لا أقبح ولا أبعد من جناب الله تعالى من طائفة تدّعي أنّها من كَمَل الصوفية وتنسب نفسها إلى الكمال وتظهر بصورتهم ومع هذا لا تؤمن بالله ورسله ولا باليوم الآخر ولا تتقيّد بالتكاليف الشرعية وتقرر أحوال الرّسل وما جاؤوا به بوجه لا يرتضيه من حتى في قلبه مثقال ذرة من الإيمان فكيف من وصل إلى مراتب أهل الكشف والعيان."⁴⁰

ضبط مفهوم الوجود عند النابلسي:

نظرا لأهمية وخطورة هذه المسألة في التوحيد وعقيدة المؤمن فإننا نلاحظ الإمام النابلسي يعتبرها من أولويات المسائل التي ينبغي صرف الهمّة إلى تحقيقها وأن حقيقة المعرفة التي رامها جُلٌّ من سلك طريقها لا تتحقق بنظر ولا فكر ولا استدلال وإنما تتحقق بالاتحاد وأنّ الحدود العقلية والمفاهيم النظرية حادثة لا تحيط بذات القديم، يذكر ذلك في ثانيا شرحه على رسالة الشيخ أرسلان الدمشقي (ت 1165) في التوحيد فيقول: "وحقيقة الشيء في الأصل ماهيته التي هو بها ثابت في نفسه لا باعتبار علم العالم به، فإن العالم به ما علّم منه إلا مقدار قُوّة علمه وضعفه، وما أُعطيّه من العلم فقد علّم استعدادَهُ لا حقيقة ذلك الشيء، بل قامت حقيقة ذلك الشيء كلّ مقام المرآة التي رأى فيها مقدار استعداده وأعطته من العلم بها مقدار صورة ذلك الاستعداد الذي فيه، غير هذا لا يكون أبدا فالعلم بحقيقة شيء من الأشياء لا يكون أبدا إلا بطريق اتحادك مع ذلك الشيء في ماهيته لا من حيث علّمهُ هو بها في نفسه، فإنّه قد يعلمها على حسب استعداده أيضا فيكون كعلم غيره بها، بل اتحادك به من حيث ماهيته الثابتة له في الوجود المتميّزة عن غيرها بعوارضها، بل ترجع إلى أصلك وأصلها ثمّ تنزّل عليها من حيث أصلها الذي هو أصلك فتتحد بها فتعلمها على حسب ما هي عليه علما لا تعلمه هي بنفسها، فهذه الحالة هي الحقيقة عند علماء الحقيقة."⁴¹

ومغزى هذا الكلام من الإمام النابلسي أن المعرفة بالأشياء تقتضي مناسبة بين الذوات المدركة وموضوع المعرفة ومادامت هذه البينية والاثنيانية قائمة فللذات المدركة صورة عن الموضوع في الذهن، أما في مجال المعرفة الإلهية فالمناسبة غير موجودة فلا نسبة بين الحق والخلق من جميع الوجوه فيتحصّل أنّ معرفتها غير ممكنة إلا بضرب من التّعرف من الذات

⁴⁰ المزبدي، إرشاد ذوي العقول إلى براءة الصوفية من القول بالاتحاد والحلول، ص 407.

⁴¹ عبد الغني النابلسي، خمرة الحان ورثة الألقان بشرح رسالة الشيخ أرسلان، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2000، ص 31.

الإلهية إلى الذات المُتلقّية المتعرّضة للنفحات الرّبّانية، وقد أشار الخليفة الأول الصّدّيق عليه السلام في جوابه عن سؤال: بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ؟ قال عَرَفْتُ رَبِّي وَلَوْلَا رَبِّي لَمَا عَرَفْتُ رَبِّي. وإذا اعتبرنا هذه المعرفة هداية فهو عين ما صرح به القرآن في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنَّ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رَسُولٌ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾⁴²

وإلى هذا الضرب من المعرفة أشار الشيخ ابن عطاء الله السكندري (ت. 709هـ) في إحدى حكمه بقوله: "إذا فتح لك وجهاً من التعرّف فلا تُبال إن قلَّ معها عمَلُك، فهو ما فتحها لك إلا وهو يُحبُّ أن يتعرّف بها إليك، ألم تعلم أنّ التعرّف هو مورده عليك والأعمال أنت مُهديها إليه وأين ما تُهديه إليه ممّا هو مورده عليك" وقال الشارح ابن عجيبة الحسني في الإيقاظ: "... والأعمال البدنية أنت مهديها إليه لتكون إليه بها واصلاً وقرّباً كبيراً بين ما تهديه أنت من الأعمال المدخولة والأحوال المعلولة وبين ما يورده عليك الحق تعالى من تحف المعارف الرّبّانية والعلوم اللدنية".⁴³

تعريف وتوضيح الإمام النابلسي للوجود :

نلاحظ في تعريف النابلسي للوجود أولاً إبعاد وإقصاء المفهوم الحلولي الاتحادي التي يقول بها الفلاسفة والزنادقة وهو ما يميّز به منهج الإمام النابلسي في كلّ مؤلفاته حول التصوّف ونراه أيضاً يُدافع بحماسة عن عقيدة وحدة الوجود بل والدعوة إليها على المعنى الصحيح الذي يراه والذي عليه كافّة الأئمة كالإمام أبي الحسن الأشعري وغيره ممّن يذكرهم في مطلع رسالته 'إيضاح المقصود' حيث يُصرّح: "... وأما القائلون بها فلاّهم العلماء العارفون والفضلاء المحققون أهل الكشف والبصيرة الموصوفون بحسن السيرة وصفاء السريرة كالشيخ الأكبر مُحبي الدّين ابن عربي والشيخ شرف الدّين ابن الفارض والشيخ العفيف التلمساني⁴⁴ (ت. 675 هـ) والشيخ عبد الحق ابن سبعين والشيخ عبد الكريم الجيلي وأمثالهم قدّس الله تعالى أسرارهم وضاعف أجورهم".⁴⁵

⁴² الأعراف، 43.

⁴³ ابن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، المكتبة الثقافية، بيروت دت، ص 27.

⁴⁴ هو سليمان ابن علي بن عبد الله ياسين العفيف التلمساني من تلامذة صدر الدين القونوي من أهم مؤلفاته في التصوّف والحقائق شرح منازل السائرين للبهري الأنصاري وشرح الفصوص لابن عربي وشرح مواقف التّقري الذي حقّقه وعلّق عليه د. جمال المرزوقي وصدر له د. عاطف العراقي، ط 1، 1997 ن مركز المحروسة القاهرة.

⁴⁵ النابلسي، إيضاح المقصود، مقدمة، ص 380.

ولنرجع الآن إلى ما كنا بصددده وهو تعريف الوجود عند النابلسي، يقول: "اعلم أنك إذا سمعتنا نقول إنَّ الوجود هو الله تعالى فلا تظنَّ أننا نريد بذلك أنَّ الموجودات هي الله تعالى سواء كانت الموجودات محسوسات أو معقولات وإنَّما نريدُ بذلك أنَّ الوجود الذي قامت به جميع الموجودات هو الله تعالى فإن من أسمائه الحي القيوم وأخبر تعالى أنَّ السموات والأرض قائمةٌ بأمره".⁴⁶ فالوجود بالمعنى الاصطلاحي عند الصوفية عموما والنابلسي على وجه الخصوص هو ما قامت به الموجودات المتعددة وهو وجود واحد والكثرة إنما تتعلق لا بهذا المعنى الذي هو الوجود الواحد وإنَّما تتعلق بتجلياته ومظاهره التي هي كل الموجودات محسوسات كانت أو معقولات.

وما يفهمه من اعترض على الصوفية من أنَّهم يقولون أن الموجودات عينها هي الله تعالى لم يفهموا مرادهم لأسباب ذكرناها في بداية البحث وخاصة هذا المعنى الاصطلاحي للفظ الوجود عندهم. وهذا واضح في تصريحات النابلسي نثرا وشعرا وعند غيره أيضا كما سنرى لاحقا. شعر للنابلسي:

كن عارفا بوحدة الوجود وقاطعا بكثرة الموجود
وميّز الحادث من قديم وخلص الثابت من مفقود
واحذر من التباس ما تجلّى بغيره في حالة الشهود
فوحدة الوجود في اصطلاحنا كناية عن رؤية الودود
بالحسن والدّوق الصحيح الطاهر الطهور من شك ومن جحود
لا بخيال العقل والفكر وما تأتي به طبائع الجلود⁴⁷

فلم يقل صوفي - إلا من غلبت عليه الأحوال في حالة الشهود - وقد تقدّم القول في موقف العلماء منهم كالبيجوري في تحفة المريد وإن نفس المتفوّهين بهذه العبارات ينكرون ذلك عند رجوعهم إلى حالتهم العادية ويستغفرون منه.

⁴⁶ النابلسي، الوجود الحق، ص 11.

⁴⁷ نفس المرجع، ص 13.

ولم يعتقد المتصوفة أن الله تعالى هو عين الموجودات إلا بالمعنى الذي سبق شرحه عند الإمام النابلسي أي قيام الموجودات بالوجود الحق الذي هو الله تعالى فتصريحاتهم لا تحتللبس ولأهمية المسألة سنوسّع اقتباسات النابلسي في الموضوع حتى يتضح المراد جلياً وأنهم متبرّتون من قول الزنادقة والملاحدة، يقول أيضاً: "اعلم بأنك إذا سمعتنا نقول بوحدة الوجود فلا تظن أننا نقول بذلك على حدّ ما يعتقد أهله الجبل والعناد والضلال والجحود وإنما نقول بذلك فارقين بين وحدة الوجود وكثرة الموجود".⁴⁸

وفي هذه الشروح والتوضيحات التي يلجأ إليها المتصوفة في بيان مرادهم من عباراتهم نثراً أو شعراً نلاحظ استعمالهم للأمثال الحسية للإدلاء عن المعاني المجردة كما هو الشأن في طريقة القرآن في ضرب الأمثال والتي هي أسلوب تحفيزي ودعوة إلى تأمل المعاني الدقيقة من خلالها ولهذا وصف الحق تعالى المتأملين والمتدبرين لها بأسلوب الحصر بالعالمين كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾⁴⁹ وقال أيضاً: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾⁵⁰

ومن ذلك ما قاله الشيخ عبد الكريم الجيلي في عينيته شعراً:

وما الخلق في التمثال إلا كتلجة وأنت بها الماء الذي هو نابع
فما الثلج في تحقيقنا غير مائه وغير أن في حكم دعته الشرائع
ولكن بذوب الثلج يُرفعُ حكمه ويوضّع حكم الماء والأمر واقع
تَجَمَّعت الأضداد في واحد اليها وفيه تلاشت فهو عنهن ساطع⁵¹
وجاء في قصيدة الشيخ أبي مدين شعيب دفين تلمسان (ت 561هـ):

الله قُلْ وذو الوجود وما حوى إن كُنْتَ مُرتاداً بلوغ كمال
فالكلُّ دون الله إن حَقَّقْتَهُ عَدَمٌ على التفصيل والإجمال
من لا وجود لذاته من ذاته فوجوده لولاه عين مُحال
واعلم بأنك والعوالم كُلُّها لولاه في محو وفي اضمحلال⁵²

⁴⁸ النابلسي، الوجود الحق، ص 13.

⁴⁹ العنكبوت، 43.

⁵⁰ إبراهيم، 25.

⁵¹ عبد الكريم الجيلي، قصيدة النادرات العينية بشرح عبد الغني النابلسي، تحقيق وتقديم د يوسف زيدان، دار الجيل، بيروت ط 1،

1988، ص 75.

⁵² الشيخ عبد الحليم محمود، الشيخ أبو مدين ومعرّجه إلى الله، وانظر أيضاً الديوان للشيخ أبي مدين.

وإنَّك تلاحظ حتى في هذه التعبيرات الشعرية المعاني المختلفة للفظ واحد هو "الوجود" وإذا حُمِلَ على معنى واحد في كلِّ السياقات حصل اللبس وعدم فهم المعنى على مُراد المتكلِّم، ففي البيت الأول وردت كلمة الوجود والمعنى المراد منها في هذا السياق هو 'الكون أو العالم' وفي البيت الثالث وردت لفظة الوجود مرتين ولكن بمعنى الوجود الحادث للممكنات التي تَرَجَّح فيها جانبُ الوجود على العدم لقيامها بالوجود الحق القديم والضمير في ' ذاته' الأولى يعود على الوجود الممكن والضمير في الثانية يعودُ على الحق تعالى.

ويرى المتصوِّفُ أيضاً أنَّ دعوى الحلول والاتحاد التي يتهمهم بها علماء الظاهر من متكلِّمين وفقهاء هي بدورها لا تعدو أن تكون وهما إذ أنَّ هذه الدعوى تقتضي أولاً كون وجودين مُستَقْلَيْن حتى يَصِحُّ القول بأن الأول حلٌّ في الثاني أو اتَّحدَ به في حين أنَّ الصوفية لا يَرَوْنَ وجوداً غيرَ الوجود الواحد المُتَجَلِّي في سائر الموجودات المتعددة الحادثة ونوردُ لمزيد إيضاح المسألة كلام الأمير عبد القادر الجزائري في مواقفه حيث يقول: "وهذا هو التجلِّي الَّذي أنكره علماء الرِّسوم المحجوبون على العارفين رضي الله عنهم ورمَوْهُم بالحلول والاتحاد ولو أنصَفوا ما أنكروا ما جهلوا لأنَّ الحُكْمَ على الشَّيء تصويبا وتزييفا فرع عن تصوُّره، وهُم ما تصوَّروا التَّجَلِّي والشُّهُود على ما هو عند القوم رضي الله عنهم، فما ردَّ علماء الرِّسوم إلا باطلُهُم الَّذي تصوَّروه في أنفسهم ، تصوَّروا باطلا وردَّوا باطلا، إذ القوم رضي الله عنهم لا إثنيانية عندهم ولا يقولون بوجودين قديم وحادث حتى يتَّحد أحدهما بالآخر أو يَحُلَّ فيه، فحقيقة الوجود عندهم واحدة لا تتعدَّد ولا تتجزَّأ ولا تبغَضُ وهي ما به وجدان الشيء وتحقُّقُهُ التَّحَقُّق الَّذي له بالذات، فالأشياء كُلُّها من عالم الأرواح والأجسام وعالم المثل والمعاني المُجرَّدة العقلية لا تظهر ولا تتغيَّر إلا بظهور الوجود الحقِّ فيها من غير حلول ولا اتحاد ولا اتصال ولا انفصال كما أنَّ الوجود الحق لا يظهر ولا يتعيَّن إلا بمخلوقاته."⁵³

وأعتقد أن جوهر الخلاف بين الفريقين والطائفتين مدارُهُ على تحقيق هذه المسألة وهي عدم إمكانية وواقعية وجودين مُستَقْلَيْن وأن الوجود واحدٌ في ذاته وماهيته ومُتَعَدِّدٌ في تجلِّياته وظهوراته التي هي الممكنات والحوادث.

⁵³ الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف، ج 1، ص 126-127، الموقف 63.

ولطالما أكد الإمام النابلسي على مفهوم 'الوجود الواحد' لشرح وبيان عقيدة وحدة الوجود عنده وعند الصوفية جميعاً، فيرى أن التقسيم المنهجي للعلماء في حديثهم عن الذات والأسماء والصفات والأفعال ما هو إلا أمرٌ اعتباريٌّ لتقريب المعاني إلى الأفهام والأذهان بل هو محض إدراك ذهني لا حقيقة له في الواقع إذ مرجع الكلّ إلى الذات التي هي الوجود الحق القديم ، يقول بصدد هذا الوهم : "... فإنّ توحيد الموحّد يقتضي وجودَ مُوَحَّدٍ ومُوحَّدٍ وتوحيدُهُ وهي ثلاثة أشياء في نفس كُلِّ مُوَحَّدٍ وإن كان يجعلُها ومع التثليث أين التوحيد، ونعتٌ من ينعتُهُ إلحادٌ لأنه إنّما ينعتُهُ بما فهمَ من نعوته الواردة عنه تعالى والذي فهمه منها بعيدٌ عن حقيقة المراد بها لأنها قديمة وما فهمَهُ حادثٌ فقد عدل عن حقيقة النُعوت القديمة إلى المعاني الحادثة التي فهمها والعدولُ عن ذلك إلحادٌ".⁵⁴

وقال مُوضّحاً أيضاً في رسالة إيضاح المقصود: "واعلم أنّه ليس المراد بوحدة الوجود خلاف ما عليه أئمة الإسلام بل المراد بذلك ما اتَّفَقَ عليه جميعُ الخاص والعام وهو معلوم من الدّين بالضرّورة من غير إنكار أصلاً من المؤمنين... فالعوالمُ كُلُّها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده تعالى، فوجود الله تعالى ووجودها التي هي موجودة به وجودٌ واحدٌ وهو وجود الله تعالى فقط لا وجود لها من جهة نفسها أصلاً".⁵⁵

وفي تصوّر المتصوّفة لمسألة الوجود لا إثنينية Duality بين وجود وماهية بل عندهم لا اقتران بينهما والذات العلية ليست إلا وجوداً محضاً مجرداً صرفاً قائماً بنفسه وغير زائد على الذات ويقول الإمام الطوسي (877هـ) في تهافت الفلاسفة عند حديثه عن موضوع الوجود والماهية: "أثبتها المليّون سوى أبي الحسن الأشعري وأتباعه ومنعها الفلاسفة وذهبوا إلى أن ذاته تعالى ليست إلا وجوداً مُجرّداً قائماً بنفسه مُنزّهاً عن الاقتران بماهية كوجود الممكنات واحتجّوا عليه بأنّه لو كانت له ماهية ووجودٌ غيّرُها لكان قائماً بها قطعاً وإلا لم يكن الواجب تعالى موجوداً، فيكون الوجودُ صفَةً له وهو مُمتنعٌ لما بيّنّا من امتناع صفات زائدة له تعالى".⁵⁶

⁵⁴ عبد الغني النابلسي، خمرة الحان ورتة الألبان، ص 16. قال النابلسي هذا الكلام أثناء تعرّضه لشرح أبيات الإمام الأنصاري في آخر

كتابه منازل السائرين وهي : ما وَحَّدَ الإلهَ من واحد إذ كُلُّ مَنْ وَحَّدَهُ جاحدٌ

توحيدٌ من ينطقُ عن نَعْتِهِ عارِثَةٌ أبطلها الواحد

توحيدُهُ إياهُ توحيدُهُ ونعتٌ مَنْ يَنْعَتُهُ لأحد. انظر نفس المرجع، ص 16.

⁵⁵ أحمد فريد المزنيدي، إرشاد ذوي العقول، ص 395.

⁵⁶ علاء الدّين الطّوسي، تهافت الفلاسفة، تج رضا سعاد، دار الفكر اللبناني، ط1، بيروت، 1990، ص 195

ويقول أيضا في نفس السياق مُبَيِّنَا استحالة وجود ماهية للحق تعالى غير الوجود: "أولا: أَنَّ وُجُودَهُ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَكُونُ مُمَكَّنًا لاحتياجه إلى الماهية فبالنظر إلى ذاته يَكُونُ جَائِزَ الزَّوَالِ فلا يكون الواجب واجباً.

ثانيا: وهو العمدَةُ في هذا الباب أَنَّهُ يَلَزَمُ من أَن تكون الماهية موجودة قبل اتّصافها بالوجود وأن تكون موجودة بوجودين وهما ضروريا الاستحالة مع أَنَّهُ إن كان الوجود السابق عين الذات ثَبَتَ المدَّعى".⁵⁷

ويتحتّم علينا في هذا المقام أن نقرّر أن ما ذهب إليه بعض الفرق من ذكر لأنواع التوحيد كقولهم توحيد الذات وتوحيد الأسماء وتوحيد الصّفات وتوحيد الأفعال ليس إلا أمرا دعت إليه ضرورة الشرح والإيضاح لا على أَنَّ المراد من هذه العبارات اعتقاد وجودات مستقلة عن بعضها بل المراد أنها مظاهر للوجود الواحد القديم وإلا لاقتضى ذلك إثبات التعدّد والتركيب في ذاته تعالى وهذا لم يقل به أحدٌ وهذا التقسيم من الأخطاء الوافدة علينا والتي رسّخت وأصلّت توهم وجود توحيدات متعدّدة مختلفة نجم عنه توهم وجود وجودات مستقلة والحقيقة أن هذا التقسيم اعتباريٌّ في الذهن لا يعدو أن يكون كما أسلفت مسألة منهجية في أحسن الأحوال وعلى أدنى تقدير واعتبار لأنه ليس ثمة إلا الذات التي لها الوجود القديم وكلُّ ما سوى ذلك مظاهر وتجليات لهذا الوجود الحق الصّرف المحض القديم. وللإمام البيجوري كلامٌ نفيس ودقيق في إبطال هذه التصورات أعني تعدّد الوجودات بتعدّد الأسماء والصفات معتمدا على مفهوم الكموم المتّصلة والكموم المنفصلة، فيقول :

"والمراد منها هنا وحدة الذات والصفات بمعنى عدم النظير فيهما، أما وحدة الذات بمعنى عدم التركيب من أجزاء فسبقت في المخالفة للحوادث، ووحدة الصّفات بمعنى عدم تعدّدها من جنس واحد كقدرتين فأكثر وعلمين فأكثر وهكذا... والحاصل أن الوجدانية الشاملة لوجدانية الذات ووجدانية الصّفات ووجدانية الأفعال تنفي كُموماً خمسة: الكمّ المتّصل في الذات وهو تركيبها من أجزاء والكمّ المتّصل فيها وهو تعدّدها بحيث يكون هناك إلهٌ ثانٍ فأكثر وهذان كمّان منفيان بوحدة الذات".

والكمّ المتّصل في الصّفات هو التعدّد في صفاته تعالى من جنس واحد كقدرتين فأكثر وبُحث في هذا بأنّ الكمّ المتّصل مداره على شيء ذي أجزاء ولا كذلك الصّفات... والكمّ المتّصل في الصّفات وهو أن تكون لغير الله صفة تُشبه صفته تعالى كأن يكون لزيد قدرة يوجد بها ويُعدم بها كقدرته تعالى أو إرادة تُخصّص الشيء ببعض الممكنات، أو علم مُحيط بجميع الأشياء

⁵⁷ الطوسي، تهافت الفلاسفة، ص 207-208.

وهذان الكمّان منفيتان بوحداً في الصفات، والكمّ المنفصل في الأفعال وهو أن يكون لغير الله تعالى فعلٌ من الأفعال على وجه الإيجاد⁵⁸ وإنما يُنسبُ الفعلُ له على وجه الكسب والاختيار وهذا الكمّ منفيٌّ بوحداً في الأفعال وفي ذلك ردٌّ على المعتزلة القائلين بأنَّ العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية.⁵⁹

ومزيداً في الإيضاح نورد أيضاً بعض الأقوال المبيّنة لهذه المسألة لعلماء آخرين كالإمام الشيخ عبد الرحمن الجامي (ت. 898هـ) الذي يقول: "وأما الصّوفية القائلون بوحدة الوجود فلما ظهر عندهم أنّ حقيقة الواجب تعالى هي الوجود المطلق لم يحتاجوا إلى إقامة دليل على توحيده ونفي الشريك عنه فإنه لا يمكن أن يتوهّم فيه اثنيّة وتعدّد من غير أن يُعتَبَر فيه تعيّن وتقيّد، وكلّ ما يُشاهد أو يُتَخَيَّل أو يُتَعَقَّل فهو الموجود والوجود الإضافي لا المطلق، نعم يُقابله العدم وهو ليس بشيء".⁶⁰

وقد تطرّق الإمام أبو الحسن الأشعري لمسألة الوجود الحادث والقديم وفرّق بينهما وتُعتَبَرُ أراؤه في هذا المجال كالمُسْتَنَدِ العقلي النظري لإمكانية التحقق عند المتصوّفة من جهة وكالتأصيل لها من جهة أخرى ولولا هذه التحقيقات عند الإمام الأشعري وعند الإمام أبي منصور الماتريدي (ت. 333هـ) لما قامت مدرسة التصوف ولهذا لا نجد على الإطلاق في تاريخ الفكر الإسلامي متصوّفاً في إطار المدرسة الاعتزالية.

يقول: "إن الله تعالى أحدث الأشياء المُحدَثَةَ أشياءً وأعياناً وأوجدَهَا جواهرَ وأعراضاً وإنّه لو لم يوجدَهَا أشياءً ولا أحدثَهَا أعياناً لكانت قديمة أشياءً وقديمة أعياناً وهذا يؤدي إلى أن تكون قديمة مُحدَثَةً حتى تكون مُحدَثَةً لا مُحدَثَةً وهذا تناقضٌ ويستحيل الجمعُ بينهما".⁶¹

⁵⁸ أي بمعنى أن يكون للعباد خلق لأفعالهم على الحقيقة أي بالإيجاد لا على وجه الكسب والتلبّس وإلا فنحن نرى بأنّ أعياننا في كل لحظة أفعالا متعدّدة للعباد غير أن من جهة الاعتقاد والتوحيد نؤمن بأنّها ليست خافاً لهم بمقتضى قوله تعالى كما هي عقيدة أهل السنة "والله خلقكم وما تعملون" (الصافات، 96). وقول الإمام إبراهيم اللقاني في النظم:

فخالق لعبده وما عمل مُوقِفٌ لمن أراد أن يصل
وخاذلٌ لمن أرادُ بَعْدَهُ ومُنَجِّزٌ لمن أراد وعدَهُ

(انظر: البيجوري، تحفة المريد، ص 20 بالنسبة للأبيات، 45، 46، و ص 121-123 بالنسبة لوحدة الفعال ومذهب أهل السنة في أفعال العباد.) وتجدرُ الإشارةُ هنا إلى أنّ هذه المسألة وهي مسألة خلق الأفعال قد فصلَ فيها الإمام الأشعري وانتهى إلى التفريق بين مفهوم الخلق ومفهوم الكسب فالفعل من العبد هو من جهة خلقٍ لله تعالى ومن جهة كسبٍ للعبد وهذا منتبى ما تحتمه العبارة ويصل إليه الشرح ولذلك انتقد الأمير عبد القادر في موافقه هذه النظرية وجاء بمفهوم جديد عند المتصوّفة وهو مفهوم الاستعداد والتيسير الأزلي كما صرح بذلك الحديث الشريف 'اعملوا كلّكم ميسرٌ لما خُلِقَ له'. وقالوا في هذا الشأن 'العبدُ محلٌّ لسهام الأقدار' وهذه حدود العبارة.

⁵⁹ البيجوري، تحفة المريد، ص 84.

⁶⁰ النابلسي، الوجود الحق، ص 26.

⁶¹ الإمام الأشعري، مجرد مقالات الأشعري من إملاء الشيخ أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك، تحقيق دانيال جيماره، سلسلة دراسات اللغة العربية والفكر الإسلامي، دار المشرق، بيروت، 1987، ص 253.

ولا يتسع المقام هنا لبسط آراء الإمام الأشعري ومدى علاقة ذلك بالتصوف فهذا يحتاج إلى بحث مستقل وحسبي من هذه الاستشهادات هو بيان الأسس النظرية التي تطوّرت في إطارها المدرسة الصوفية. وإذا ذكرت أيضا الإمام أبي منصور الماتريدي فذلك لتقارب وجهات النظر في الأصول العقدية بينهما وإن كانت المدرسة الصوفية في منطقة آسيا الصغرى تابعة في الأصول للإمام الماتريدي.⁶²

ويقول الشيخ ابن عربي في مسألة السريان للوجود الحق في مظاهر الموجودات والممكنات كسبب لوجودها والعالم كله من حيث أنه مُفْتَقَرٌ إلى الوجود الحق: "ولولا سريان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجودٌ كما أنه لولا تلك الحقائق المعقولة الكليّة ما ظهر حكم في الموجودات العينية ومن هذه الحقيقة كان الافتقار من العالم إلى الحق في وجوده."⁶³

وفي جواب للشيخ عبد الرزاق القاشاني على سؤال لابن عربي حول الوجود هل هو وجود الذات أم غيرها؟ قال: "إن حقيقة الحق المسماة بالذات الأحدية ليست غير الوجود البحت من حيث هو وجود لا بشرط اللا تعيّن ولا بشرط التعيّن فهو من حيث هو مقدّس عن النعوت والأسماء لا نعت له ولا رسم ولا اسم ولا اعتبار للكثرة فيه بوجه من الوجوه وليس هو بجوهر ولا عرض، كذلك إن الوجود بذاته وَجَبَ أن يوجدَ بعينه لا بوجود غيره وهو المُقَوِّمُ لكلّ موجود سواه لأنّه موجود بالوجود وإلا لكان شيئا محضا، فهو الغنيّ بذاته عن كلّ شيء والكُلّ مُفْتَقَرٌ إليه وهو الأحد الصّمدُ القَيُّوم."⁶⁴

ويقول الإمام المُجَدِّد أحمد فاروق السرهندي (ت. 1034هـ) مُوضّحا مراد المتصوّفة من أقوالهم الموهمة للحلول والاتحاد أن ذلك ليس على ظاهره وإنما المعنى هو ما يتفق مع مقتضى التفريق البين الصريح بين الحق والخلق وأن الإثنيينية أمر وهي لا وجود له، يقول: "اعلم أن كل من يقول من الصوفية العليّة بوحدة الوجود ويرى الأشياء عين الحق سبحانه ويحكم بأن الكلّ هو ليس مراده أن الأشياء مُتَّحِدَةٌ بالحق جلّ وعلا وأن التنزيه صار تشبيها مُتَنَزِّلًا وكان الواجب ممكنا وانقلب اللامثلي مثليا فإن هذه كلّها كفر وإلحادٌ وضلالة وزندقة، ليس هناك اتحادٌ ولا عينية ولا تنزّل ولا تشبّه فهو سبحانه الآن كما كان فسيحانه من لا يتغيّر بذاته ولا بصفاته ولا بأسمائه بحدوث الأكوان وهو سبحانه على صرافة إطلاقه ما مال من أوج الوجوب إلى حضيض الإمكان بل معنى 'الكلّ هو' أن الأشياء معدومة والموجود هو تعالى وتقدّس"⁶⁵

⁶² انظر: الشيخ رشيد بوحنة، الأشعرية نشأة انتشارا انتصارا، تقديم د. عمار جليل وتقريط د. إبراهيم التهامي واعتناء د. يوسف نواصة، 2014.

⁶³ ابن عربي، فصوص الحكم، ج 2، ص 18.

⁶⁴ د. سهيلة عبد الباعث الترحمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي، تقديم د. حربي عباس عطيتو، ط 1، 2002، منشورات مكتبة خزل، بيروت، 233-234. وانظر أيضا: القاشاني عبد الرزاق، شرح فصوص الحكم، المطبعة الميمنية، مصر، ص 3.

⁶⁵ الإمام السرهندي، المكتوبات، enver baytan kitabevi، إسطنبول، دت، المكتوب رقم 44، ج 2، ص 82.

ويوضح الشيخ أيضا مراد كلام أبي منصور الحلاج بقوله: "...وليس مراد الحسين بن منصور الحلاج من قوله أنا الحق بآتي حقٍّ ومُتَّحِدٌ بالحق فإنه كفرٌ وموجبٌ لقتله بل معنى قوله بآتي معدوم والموجود هو الحق سبحانه غاية ما في الباب أن الصّوفية يرون الأشياء مرايا ظهورات الحق تعالى وتقدّس ويظنّونها مجالي أسمائه وصفاته سبحانه من غير شائبة التّنزّل وبلا مظنة التّغيّر والتّبدّل كما إذا امتدّ ظلُّ شخص لا يمكن أن يقال أن ذلك الظل مُتَّحِدٌ بذلك الشخص وله نسبة العينية معه أو أن ذلك الشخص تنزّل فظهر في صورة الظلّ بل ذلك الشخص على صرافة أصلاته ووُجِدَ الظلُّ منه من غير شائبة التّنزّل والتّغيّر".⁶⁶

ونلاحظ هنا في كلام الإمام السرهندي التعبير بالموجودية على الحق غير أن هذا الاستعمال فيه تجوُّز كما مرّ معنا في كلام ابن عربي والإمام عبد الغني النابلسي وغيرهما، فالله هو الوجود الحق الذي قامت به كل الموجودات وكلّ تعبير عن الحق بالموجودية التي تصدّق على الممكنات والمُحدثات فينصرف إلى هذا المعنى إذ كلُّ موجود لابدّ له من موجد وهذا لا يصدّق ولا يصحّ في حقّه تعالى وتقدّس.

ويضيف الإمام السرهندي في تحقيق الخلاف بين علماء الظاهر والصوفية قائلاً: "...فلزم من هذا التحقيق أنّ الأشياء عند الصوفية مرايا ظهورات الحق 'لا عينه' تعالى وتقدّس فتكون الأشياء من الحق لا الحق جلّ شأنه، فيكون معنى كلامهم 'الكل هو الكلّ' منه وهو مُختارُ العلماء الكرام فلا يكون النزاعُ بين العلماء الكرام والصوفية العظام كثرهم الله سبحانه إلى يوم القيامة ثابتاً في الحقيقة ويكون مآل القولين واحداً وإنّما الفرق أنّ الصوفية يقولون أن الأشياء مرايا ظهورات الحق والعلماء يتحاشون من هذا اللفظ أيضاً من جهة التحرّز من توهم الحلول والاتحاد".⁶⁷

ويبدو أن كلام المتصوّفة أيضاً لم يُفهم على وجهه الصحيح فيما يتعلّق بقولهم بعدمية الأشياء وأن الوجود هو للحق وحده فليس مراد كلامهم العدمية الخارجية بل يقصدون بذلك وهمية وجودها المُستقل أو وهمية وجود حقيقي لها غير الوجود الحق الموجودة به، فهم يُثبتونها في الخارج مع تحقّقهم في ذات الوقت أنّ وجودها وهميٌّ فهم لا يقولون بذلك على مقتضى ومراد مذهب السفسطائية في الفلسفة اليونانية وقول المُحدّثين في الفكر الغربي كتوماس هوبز وفلاسفة المذهب الإسماني nominalism في مقابل المذهب الواقعي réalism

⁶⁶ الإمام السرهندي، المكتوبات، مج 2، ج 1، ص 72.

⁶⁷ نفس المرجع، مج 2، ج 1، ص 72.

الَّذِي يَرَى أَنَّ الْأَشْيَاءَ لَهَا وَجُودٌ خَارِجِي وَاقِعِي⁶⁸ وهذه المسألة لم تفت الإمام السرهندي في حديثه عن مراد المتصوفة وأنه يختلف اختلافا جذريا عن آراء أهل السفسطة.

فبيّن بدقة الفرق بين المعدوم والموجود مفرقا في ذلك بين ما يعتبر وجودا حقيقيا وبين ما يُعتبر وجودا وهميا ولكنه مستقرّ ثابت في الخارج: "... فَإِنْ قِيلَ إِنَّ الصَّوْفِيَّةَ مَعَ وَجُودِ قَوْلِهِمْ بظهورات الأشياء يرونها معدومة خارجية ولا يقولون بموجود في الخارج غير الحق سبحانه والعلماء يقولون بوجود الأشياء في الخارج فثبت نزاعُ الفريقين في المعنى أُجيبُ: إِنَّ الصَّوْفِيَّةَ وَإِنْ كَانُوا يَرَوْنَ الْعَالَمَ مَعْدُومًا خَارِجِيًا لَكَنَّهُمْ يُثَبِّتُونَ لَهُ وَجُودًا وَهْمِيًّا فِي الْخَارِجِ وَيَقُولُونَ بِإِرَاءَةٍ خَارِجِيَّةٍ وَلَا يُنْكِرُونَ الْكَثْرَةَ الْوَهْمِيَّةَ الْخَارِجِيَّةَ وَمَعَ ذَلِكَ يَقُولُونَ أَنَّ هَذَا الْوُجُودَ الْوَهْمِيَّ الَّذِي حَصَلَ إِرَاءَةٌ فِي الْخَارِجِ لَيْسَ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْوَهْمِيَّةِ الَّتِي تَرْتَفِعُ بَارْتِفَاعَ الْوَهْمِ."⁶⁹

ويقول أيضا: "...وَالصَّوْفِيَّةُ الَّتِي يَظُنُّونَ الْعَالَمَ أَوْهَامًا وَخَيَالَاتٍ وَيَزْعُمُونَ ارْتِفَاعَهُ⁷⁰ بَارْتِفَاعَ الْوَهْمِ وَالْخِيَالِ يَقُولُونَ أَنَّ وَجُودَ الْأَشْيَاءِ تَابِعٌ لِعَقْدَانَا لَيْسَ لَهُ تَحَقُّقٌ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَإِنْ اعْتَقَدْنَا السَّمَاءَ أَرْضًا فَأَرْضٌ وَالْأَرْضَ بَاعْتِقَادِنَا سَمَاءً وَإِذَا تَخَيَّلْنَا الْحُلُومَ مَرًّا فَمُرًّا وَالْمَرَّ بَاعْتِقَادِنَا حُلُومًا، وَبِالْجُمْلَةِ فَإِنْ هَؤُلَاءِ الْمَجَانِينُ يَنْكُرُونَ إِيجَادَ الصَّانِعِ الْمُخْتَارِ جَلَّ سُلْطَانُهُ وَلَا يُسْنَدُونَ الْأَشْيَاءَ إِلَيْهِ تَعَالَى ضَلُّوا فَأَضَلُّوا فَالْصَّوْفِيَّةُ يُثَبِّتُونَ لِلْأَشْيَاءِ فِي الْخَارِجِ وَجُودًا وَهْمِيًّا لَهُ ثَبَاتٌ وَاسْتِقْرَارٌ لَا يَرْتَفِعُ بَارْتِفَاعَ الْوَهْمِ."⁷¹

وكما ذهب إليه كثير من الباحثين في هذا الموضوع فإننا نجد الإمام السرهندي يرجع سبب الخلاف في الحكم على الصوفية راجع إلى عدم فهم مراد كلامهم من جهة ومن جهة أخرى إلى غياب الذوق والتجربة الروحية الشهودية حيث يقرر: "... اَعْلَمْ وَتَبَيَّنْ أَنَّ كُلَّ ذَلِكَ النَّفْيِ وَالْإِعْتِرَاضَاتِ الطَّوِيلَةِ الْغَيْرِ الْمُلَائِمَةِ عَلَى مَشَايِخِ الطَّرِيقَةِ قَدَسَ اللَّهُ تَعَالَى أَسْرَارَهُمُ الْعَلِيَّةَ مَنَشَأُهَا عَدَمُ الْإِطْلَاعِ عَلَى مُرَادِ هَؤُلَاءِ الْأَكْبَارِ وَالتَّوْحِيدِ الشَّهَوْدِيِّ الَّذِي هُوَ رُؤْيَا الْوَاحِدِ وَمَرْبُوطٌ بِنَسِيَانِ السَّوَى مِنْ ضَرُورِيَّاتِ طَرِيقَةِ هَؤُلَاءِ الْكِبَرَاءِ وَمَا لَمْ يَحْصُلْ ذَلِكَ لَا يَتَيَسَّرُ الْخَلَاصُ عَنْ التَّعَلُّقِ بِالْأَغْيَارِ، وَأَنْتُمْ تَسْخَرُونَ بِهَذِهِ الدَّوْلَةِ وَبِأَرْبَابِ هَذِهِ الدَّوْلَةِ وَالشَّهَادَةِ وَالرُّؤْيَا اللَّذَانِ وَقَعَا فِي عِبَارَةِ أَكْبَارِ الْمَشَايِخِ قَدَسَ اللَّهُ أَسْرَارَهُمْ كُنَايَتَانِ عَنْ حُضُورِهِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ اللَّائِكِي الْمُنَاسِبِ لِمَرْتَبَةِ التَّنْزِيهِ الْخَارِجِ عَنْ حَيْطَةِ الْإِدْرَاكِ الَّذِي هُوَ مِنْ عَالَمِ الْكَيْفِ"⁷²

⁶⁸ انظر: أبو الفيض المنوفي، تهاافت الفلسفة، دار الكتاب العربي، ط1، 1967، بيروت، ص 146، 197.

⁶⁹ الإمام السرهندي، المكتوبات، ص 72-73.

⁷⁰ أي ارتفاع العالم وزواله.

⁷¹ الإمام السرهندي، المكتوبات، ص 72-73.

⁷² الإمام السرهندي، نفس المرجع، ص 130.

وفي نفس السياق نجد الإمام السرهندي يبحث عن المخارج لتأويل كلام أبي منصور الحلاج وأبي يزيد البسطامي ومحيي الدين بن عربي مستشهدا بكلام الإمام السهروردي (ت. 632هـ) صاحب عوارف المعارف ويقرر بذلك أن بعض متقدّمي المتصوفة كفّروا قائلين تلك العبارات الموهمة فيقول: "... والعجب أن كثيرا من أكابر مُتقدّمي الصوفية فهموا من هذه العبارة الممزوجة بشهد⁷³ التوحيد معنى الحلول والاتحاد وكفّروا قائلها وضلّوهم وبعضهم يوجّه هذه العبارة على نهج لا مناسبة له بمذاق قائلها بوجه ولا نسبة، قال صاحب العوارف: إن صدور 'أنا الحق' من الحلاج و'سبحاني' من أبي يزيد البسطامي كان بطريق الحكاية يعني من الحق سبحانه وتعالى فلو لم يكن بطريق الحكاية بل كان فيه شائبة الحلول والاتحاد نردُّ قائلها هذه الأقوال كما نردُّ النصارى لقولهم بالحلول والاتحاد وقد اتّضح من التحقيق السابق أنّه لا حلول في هذه العبارة الشبيهة بالشطح والاتحاد والحمل فيها إنّما هو باعتبار الظهور والشهود لا باعتبار الوجود كما فهموا وحملوا على الحلول والاتحاد وكأنّ هذه المسألة يعني مسألة التوحيد الوجودي لم تكن مُحَرَّرَةً وملخصةً فيما بين مُتقدّمي الصوفية كما ينبغي، وكل من كان منهم مغلوب الحال ظهر منه كلمة في التوحيد شبيهة بالقول بالاتحاد وهو لم يطلّع على سرّها من غلبة السكر ولم يصرفها عن ظاهرها الذي يُفهم منه شائبة الحلول والاتحاد ولمّا وصلت النوبة إلى الشيخ الأجلّ محيي الدين ابن العربي قدّس الله سرّه شرح هذه المسألة الدّقيقة من كمال المعرفة وبوّها وفصلها ودوّنها تدوين الصرف والنحو ومع ذلك لم يفهم جمع من هذه الطائفة مراده فخطّأوه وطعنوا فيه وأطلقوا عليه لسان الملام والشيخ مُحقّق في أكثر تحقیقات هذه المسألة والطّاعنون فيه بعيدون عن الصّواب.⁷⁴

ولقد صرّح ابن عربي في غير ما موضع من مؤلفاته وعلى وجه الخصوص الفتوحات المكية - مع أنّنا صرّحنا فيما سبق أن الرّجل لم يستعمل على الإطلاق مصطلح 'وحدة الوجود' - مبينا أن كلّ ما يأتي به سالك هذا الطريق الرّوحي والمُتعرّض لنفحات الوجود من عين الجود لا يخرج عن نطاق مشكاة القرآن وهي من علوم الأسرار والأذواق كما ذكر ذلك في الجزء الأول من الفتوحات عند تصنيفه لمراتب العلوم حيث يقول: "... فإنّ المُتأهّب إذا لزم الخلوة والذّكر وفرغَ المحلّ من الفكر وقعد فقيرا لا شيء له عند باب ربّه حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلم به والأسرار الإلهية والمعارف الرّبّانية الّتي أثنى الله سبحانه بها على عبده خضر فقال 'عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا' وقال تعالى: 'واتقوا الله ويُعَلِّمُكُمُ الله'

⁷³ هذه العبارة تشير إلى شهد النحل أي العسل وهي لفظة يشير بها الإمام إلى هذه المعرفة الدّوقية عند المتصوّفة.

⁷⁴ الإمام السرهندي، المكتوبات، ص 116-117.

وقال: ﴿إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾ وقال: ﴿وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾ ' قيل للجنيـد 'بـم نلت هذا ؟ فقال: ' بجلوسي تحت تلك الدرجة ثلاثين سنة ' وقال أبو يزيد: ' أخذتم علمكم ميتا عن ميت وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت ' فيحصلُ لصاحب الهمة في الخلوة مع الله وبه جَلَّتْ قدرته وعظُمَت منته من العلوم ما يغيب عندها كلُّ مُتكلِّم على البسيطة بل كل صاحب نظر وبرهان ليست له هذه الحالة فإنها وراء النَّظر العقلي.⁷⁵

وبعد ذكره لمراتب العلوم بدءا بالعلوم العقلية يذكر المراتب الأخرى التي هي موضوع السلوك والسير والمعراج الروحي ومبيناً أن العلوم الوهبية اللدنية هي من اختصاص النَّبِيِّ والوليِّ الذي هو وارث النبي فيقول: "...العلوم على ثلاثة مراتب علم العقل وهو كل علم يحصل لك ضرورةً أو عقبَ نظر في دليل بشرط العثور على وجه ذلك الدليل و شبهه من جنسه في عالم الفكر الذي يجمع ويختص بهذا الفن من العلوم ولهذا يقولون في النَّظر منه صحيح وفاسد، والعلم الثاني علم الأحوال ولا سبيل إليها إلا بالدُّوق فلا يقدر عاقلٌ على أن يَحُدَّها ولا يقيم على معرفتها دليلاً كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصَّبر ولذَّة الجماع والعشق والوجد والشوق وما شاكل هذا النَّوع من العلوم، فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتَّصف بها ويذوقها وشبهها من جنسها في أهل الدُّوق... والعلم الثالث علوم الأسرار وهو العلم الذي فوق طور العقل وهو علم نفث روح القدس في الرُّوع يختصُّ به النَّبِيُّ والوليُّ وهو نوعان: نوعٌ منه يُدرَكُ بالعقل كالعلم الأول من هذه الأقسام لكن هذا العالم به لم يَحْصُلْ له عن نظر ولكن مرتبة هذا العلم أعطت هذا، والنوع الآخر على ضربين ضَرَبٌ منه يلتحق بالعلم الثاني لكن حاله أشرف والضرب الآخر من علوم الأخبار وهي التي يدخلها الصِّدْق والكذب إلا أن يكون المُخْبِرُ به قد ثبت صدقُه عند المُخْبِر وعصمته فيما يخبر به ويقول كـأخبار الأنبياء صلوات الله عليهم عن الله كإخبارهم بالجنة وما فيها، فـقوله أن ثَمَّ جَنَّة من علم الخبر وقوله في القيامة أن فيها حوضاً أحلى من العسل من علم الأحوال وهو علم الدُّوق... فهذا الصنف الثالث الذي هو علم الأسرار العالم به يعلمُ العلومَ كلّها ويستغرقها وليس صاحب تلك العلوم كذلك فلا علم أشرف من هذا العلم المحيط الحاوي على جميع المعلومات.⁷⁶

⁷⁵ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 31.

⁷⁶ ابن عربي، نفس المرجع، ج1، ص31.

ويعلل ابن عربي بل يعذر من لم يتحمل هذه العلوم والمعارف لكونها لا تتحملها العقول وإن كان لا يعذر إنكارها لأنها من الأمور الجائزة ولا يبقى إلا حسن الظن بقائلها وعدم التسرع في الحكم على قائلها إذ يقول بشأن هذه العلوم والمعارف: "... وأما العاقل اللبيب الناصح لنفسه فلا يرمي به ولكن يقول هذا جائز عندي أن يكون صدقا أو كذبا وكذلك ينبغي لكل عاقل إذا أتاه بهذه العلوم غير المعصوم وإن كان صادقا في نفس الأمر فيما أخبر به ولكن كما لا يلزم هذا السامع له صدقه لا يلزمه تكذيبه ولكن يتوقف وإن صدقه لم يضُرْه لأنه أتى في خبره بما لا تحيله العقول بل بما تُجَوِّزُه أو تقف عنده ولا يُهدُّ ركننا من أركان الشريعة ولا يبطل أصلا من أصولها".⁷⁷

ويقول عن طبيعة علوم المتصوفة وأنهم لا يأتون بأحكام جديدة ولا شرع اختصوا به دون الجمهور كما يتبادر لقاصري النظر فالمسألة ترجع إلى فهم المراد قبل الحكم "... وإنما يأتون رضي الله عنهم بأسرار وحكم من أسرار الشريعة مما هي خارجة عن قوة الفكر والكسب ولا تُنال أبدا إلا بالمشاهدة والإلهام وما شاكل هذه الطرق ومن هنا تكون الفائدة بقوله عليه السلام 'إن يكن في أمي مُحَدَّثون فمنهم عمر وقوله في أبي بكر في فضله بالسَّريَّة ولو لم يقع الإنكار لهذه العلوم في الوجود لم يُفد قول أبي هريرة 'حفظت من رسول الله ﷺ وعاءين من العلم فأما أحدهما فبثنته وأما الآخر لو بثنته قُطع مِنِّي هذا البلُوع ولم يُفد قول ابن عباس حين قال في قول الله عز وجل 'خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ' لو ذكرت تفسيره لرجتموني وفي رواية لقلت إنني كافر".⁷⁸

وقد ذكر الإمام الشاطبي (ت.790هـ) أن عدم فهم مراد المتصوفة من أقوالهم يرجع إلى عدم التشبع بمقاصد الشريعة وعدم فهم محامل الكلام ومن ذلك اتهام الصوفية بأنهم اختصوا بشريعة خاصة دون عامة المسلمين أو أنهم قد يبلغون درجة ترفع فيها عنهم التكاليف وكل ذلك من قصور النظر وعدم الفقه والفهم . يقول رحمه الله تعالى: "إن كثيرا ممن لم يتحقق بفهم مقاصد الشريعة يظن أن الصوفية جرت على طريقة غير طريقة الجمهور، وأنهم امتازوا بأحكام غير الأحكام الميثونة في الشريعة مُستدلين على ذلك بأمور من أقوالهم وأفعالهم ويرشحون ذلك بما يُحكى عن بعضهم أنه سُئل عما يجب في زكاة كذا فقال: على مذهبنا أو على مذهبكم؟ ثم قال: أما على مذهبنا فالكلُّ لله وأما على مذهبكم فكذا وكذا. وعند ذلك افترق الناس فيهم، فمن مُصدِّق بهذا الظاهر، مصرح بأن الصوفية اختصت بشريعة خاصة هي أعلى

⁷⁷ ابن عربي، الفتوحات المكية، ص 31.

⁷⁸ ابن عربي، نفس المرجع، ج 1، ص 31-32.

مما بُثَّ في الجمهور، ومن مُكذَّب ومُشَنَّع يحمل عليهم وينسبهم إلى الخروج عن الطريقة المثلى والمخالفة للسنة وكلا الفريقين في طرف وكلَّ مُكَلَّف داخل تحت أحكام الشريعة المبثوثة في الخلق كما تبين أنفاً لكن روح المسألة الفقه في الشريعة حتى يتبين ذلك والله المُستعان.⁷⁹

وبعد عرض هذه الآراء المتعددة والمختلفة بشأن وحدة الوجود ومعناها المراد عند القائلين بها نعرِّج على شخصية بارزة أخرى كان لها من المتصوفة مواقف قاسية إلى درجة التكفير والتفسيق والاتهام بالحلول والاتحاد والزندقة إلى درجة اقتران واشتار اسمه بمجرد ذكر وحدة الوجود عند الصوفية وعند ابن عربي وابن سبعين وأوحد الدين البلياني (ت. 691هـ) والحكيم الترمذي (ت. 320هـ) وعفيف الدين التلمساني (ت. 690هـ) وأبي يزيد البسطامي وابن منصور الحلاج وغيرهم ألا وهو الشيخ ابن تيمية رحمه الله وعلى وجه التحديد في مجموع الفتاوى أين أفرد مجلدين للمسائل المتعلقة بالسلوك والتصوف ومجموعة رسائل ابن تيمية وسنحاول تسليط الضوء على هذا الصراع الحاد ومحاولة الوقوف على أسبابه ولا نزع أننا نصل إلى تشخيص كل مواطن الخلاف غير أن مقالا كهذا يبقى- في نظرنا- بعيدا عن لب الموضوع دون طرح آراء ابن تيمية في المسألة.

والعجيب في هذه المواقف أن ابن تيمية يشرح أحوال المتصوفة بطريقة لا تخرج عما قصده من المعاني والمعارف لكن تمسكه بحرفية النصوص وظواهرها قد ابتعدت به عن فهم مغزى أقوالهم وأحوالهم . ونبدأ أولا بذكر بعض النصوص لابن تيمية، يقول في مجموع الرسائل في نص مطلعته: "أما ابن سبعين في كتاب الإحاطة فإنه يقول أيضا بوحدة الوجود ويقرر 'أنه لا موجود إلا الله، ويضيف قائلا: "ما رأيت أكفر من هؤلاء كالتلمساني وآخر يسمى البلياني وهو شيخ من شيراز (مجموع رسائل ابن تيمية، 67/1، 178، 176، 78) وحول الحكيم الترمذي وابن عربي يقول ابن تيمية: "...تكلم طائفة من الصوفية في 'خاتم الأولياء' وعظموا أمره كالحكيم الترمذي وهو من غلطاته، فإن الغالب على كلامه الصحة بخلاف ابن عربي فإنه كثير التخليط لاسيما في الاتحاد"⁸⁰

⁷⁹ الإمام الشاطبي، الموافقات، تحقيق محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 2002م، ج2، ص185.

⁸⁰ ابن تيمية، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن محمد بن قاسم، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب، ج11، ص363.

وقال ابن تيمية أيضا: "تكلم أبو عبد الله محمد بن علي الحكيم الترمذي في كتاب 'ختم الولاية' بكلام مردود مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف والأئمة حيث غالى في ذكر الولاية وما ذكره من خاتم الأولياء وعصمة الأولياء ونحو ذلك مما هو مقدمة لضلال ابن عربي وأمثاله الذين تكلموا في هذا الباب بالباطل والعدوان."⁸¹

كما ينفي ابن تيمية كل ما يقول به الصوفية من وجود طبقات الأولياء ووظائفهم الكونية: "أما الأسماء الدائرة على السنة كثير من النساك والعامّة مثل الغوث الذي بمكة والأوتاد الأربعة والأقطاب السبعة والأبدال الأربعين والنجباء الثلاثمائة فهذه أسماء ليست موجودة في كتاب الله تعالى ولا هي مأثورة أيضا عن النبي ﷺ بإسناد صحيح ولا ضعيف يُحمل عليه لفظ الأبدال."⁸²

ولكن ابن تيمية لا ينفي وجود هذه الوظائف غير أنّه ينفي أولا حصرها في عدد معين أو أشخاص معينين وخاصة فيما يتعلّق بالأوتاد والأقطاب ، يقول: "وأما الأوتاد فقد يوجد في كلام البعض أنّه يقول : فلان من الأوتاد يعني بذلك أن الله تعالى يُثبّت به الإيمان والدين في قلوب من يهديهم الله به، كما يُثبّت الله الأرض بأوتادها وهذا المعنى ثابتٌ لكل من كان بهذه الصفة من العلماء فكل من حصل به تثبيت العلم والإيمان في جمهور الناس كان بمنزلة الأوتاد العظيمة والجبال الكبيرة ومن كان بدونه كان بحسبه وليس ذلك محصورا في أربعة ولا أقل ولا أكثر بل جعل هؤلاء أربعة مضاهاة بقول المنجّمين في أوتاد الأرض."⁸³

وفيما يتعلّق بالأقطاب يقول: "وأما الأقطاب فيوجد في كلامهم فلان من الأقطاب أو فلان قطب ، فكل من دار عليه أمرٌ من أمور الدنيا أو الدّين باطنا أو ظاهرا فهو قطب ذلك الأمر ومداره سواء كان الدائر عليه أمر داره أو دربه أو قريته أو مدينته، أمر دينها أو دنياها باطنا أو ظاهرا ولا اختصاص لهذا المعنى بسبعة ولا أقلّ ولا أكثر لكن الممدوح من ذلك من كان مدارا لصالح الدنيا والدّين دون مجرّد صلاح الدّنيا فهذا هو القطب في عرفهم."⁸⁴

ويقول أيضا منتقدا الحكيم الترمذي: "وقد ظن طائفة غالطة أن خاتم الأولياء أفضل الأولياء قياسا على خاتم الأنبياء ولم يتكلم أحد من المشايخ المتقدّمين بخاتم الأولياء إلا محمد بن علي الحكيم الترمذي فإنه صتّف مُصتفا غلط فيه في مواضع ثم صار طائفة من المتأخّرين يزعم كل واحد منهم أنّه خاتم الأولياء ومنهم من يدّعي أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء

⁸¹ ابن تيمية ، مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية ، ص 373..

⁸² ابن تيمية ، نفس المرجع ، ص 433.

⁸³ ابن تيمية ، نفس المرجع ، ص 440.

⁸⁴ ابن تيمية ، نفس المرجع ، ص 440.

من جهة العلم بالله وأنّ الأنبياء يستفيدون العلم بالله من جهته كما يزعم ذلك ابن عربي صاحب كتاب الفتوحات المكية وكتاب فصوص الحكم فخالف الشرع والعقل معا مع مخالفة جميع انبياء الله تعالى وأوليائه.⁸⁵

والحقيقة أن هذا الكلام غير صادر عن ابن عربي على الإطلاق وكلّ الذي قاله هو أنه كما أن للنبوّة ختما فإن للولاية ختما وأن الولاية في ذات شخص النبيّ أعلى من النبوّة لا أن الوليّ أفضل من النبي، لكونها غير منقطعة في امتداد للنبوّة التي اختتمت بالنبيّ ﷺ وحسب ابن عربي فإن الإسم الإلهي الذي يحفظ الولاية كامتداد للنبوّة هو اسم الله تعالى الوليّ إذ ليس من أسمائه تعالى النبي. ولنتأمل هذه النصوص لابن عربي:

يقول: "ومن أسمائه الوليّ وليس من أسمائه نبي ولا رسول فهذا انقطعت النبوّة والرسالة لأنّه لا مُستند لها في الأسماء الإلهية ولم تنقطع الولاية فإن الاسم الوليّ يحفظها."⁸⁶

وفي نفس السياق ينفي ابن عربي دعوى النبوّة واستفادة الأنبياء من الأولياء فيقول في مقدّمة الفصوص: "بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله مُنَزَّلَ الحُكْمِ على قلوب الكلم بأحدية الطريق الأمّ من المقام الأقدم وإن اختلفت النحلّ والملل لاختلاف الأمم وصلى الله على محمّد الهيم من خزائن الجود والكرم بالكيل الأقوم محمد وعلى آله وسلّم، أمّا بعدُ فإني رأيتُ رسولَ الله في مُبَشِّرة أُريتها في العشر الآخر من محرّم سنة 627 بمحروسة دمشق وبيده هذا الكتاب فقال لي: هذا كتاب فصوص الحكم خُذْه واخْرُجْ به إلى الناس ينتفعون به، فقلت السّمع والطاعة لله ولرسوله وأولي الأمر منّا كما أمرنا، فحققت الأمنية وأخلصت النية وجرّدت القصد والهمة إلى إبراز هذا الكتاب كما حدّ لي رسولُ الله ﷺ من غير زيادة ولا نقصان وسألت الله تعالى أن يجعلني فيه وفي جميع أحوالي من عباده الذين ليس للشيطان عليهم سلطان وأن يخصني من جميع ما يرفقه بناني وينطق به لساني وينطوي عليه جناني بالإلقاء السُّبُوحِي والنَّفْثِ الرُّوحِي في الرُّوعِ النَّفْسي بالتأييد الاعتصامي حتى أكون مُترجما لا مُتَحَكِّمًا لِيَتَحَقَّقَ مَنْ يَقِفُ عليه من أهل الله أصحاب القلوب أنّه من مقام التّقدّيس المُنزّه عن الأغراض النَّفْسيّة الّتي يَدْخُلُهَا التّلبّيسُ وأرجو أن يكون الحقُّ لما سمعَ دُعائي قد أجابَ ندائي فما أُلقي إلا ما يُلقَى ولا أنزل في هذا المسطور إلا ما ينزل به عليّ ولست بنبيّ رسول ولكني وارثٌ ولاخرتي حارثٌ."⁸⁷

⁸⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 223.

⁸⁶ ابن عربي الفتوحات، ج 3/ ص 101.

⁸⁷ ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1 / ص 48-47.

شعر :

ورثتُ الهاشميَّ أخا قريش بأوضح ما يكون من الدليل
أبايعُهُ على الإسلام كشفاً وإيماناً لألحق بالرعيل
أقومُ به وعنه إليه حتى أُبينَهُ لأبناء السبيل⁸⁸

ويقول في الفصوص أيضاً دافعاً توهم دعوى النبوة من كلامهم لمن لم يفهمه على وجهه الصحيح: "... فإذا سمعت أحداً من أهل الله يقول أو يُنقلُ إليك أنه قال : الولاية أعلى من النبوة فليس يُريدُ بذلك القائلُ إلا ما ذكرناه أو يقول إن الوليَّ فوق النَّبيِّ والرَّسول فإنَّه يعني بذلك في شخص واحد وهو أنَّ الرَّسول من حيثُ أنَّه وليٌّ أتمَّ من حيثُ أنَّه نبيٌّ ورسولٌ لا أنَّ الوليَّ التابع له أعلى منه، فإنَّ التابع لا يُدرِكُ المتَّبوعَ أبداً فيما هو له تابع فيه إذ لو أدركه لم يكنُ تابعاً فافهم."⁸⁹

وقال في الفتوحات عن طبيعة العلم الإلهي الذي استفادته: "... فلا أتكلَّم إلا عن طريق الإذن كما أتَّى ساقف عند ما يُحدِّثُ لي فإن تأليفنا هذا وغيره لا يجري مجرى التواليف ولا نجري نحن فيه مجرى المؤلِّفين فإن كلَّ مؤلِّفٍ إنَّما هو تحت اختياره وإن كان مجبوراً في اختياره أو تحت العلم الذي يبنُّه خاصَّةً فيُلقي ما يشاء ويُمسك ما يشاء أو يُلقي ما يُعطيه العلم وتحكم عليه المسألة التي هو بصدها حتى تبرزَ حقيقتها، ونحن في تواليفنا لسنا كذلك إنَّما هي قلوب عاكفة على باب الحضرة الإلهية مُراقبة لما يفتح له الباب فقيرة خالية من كلِّ علم لو سُئِلت في ذلك المقام عن شيء ما سمعت لفقدتها إحساسها فمهما برز لها من وراء ذلك الستر أمرٌ بادرت لامتثاله وألفته على حسب ما يُحدِّثُ لها."⁹⁰

ويصرِّح أيضاً: "... والله ما قلت ولا حكمتُ إلا عن نفث في روع من روح إلهي قدسي."⁹¹ ويقول عن خصوصية الفتوحات وغيره من كتبه أيضاً: "... فالعلم الإلهي هو الذي كان الله سبحانه مُعلِّمه بالإلهام والإلقاء وبإنزال الرُّوح الأمين على قلبه وهذا الكتاب وغيره من ذلك النمط عندنا فوالله ما كتبت منه حرفاً إلا عن إملاء إلهي وإلقاء ربَّاني أو نفث روحاني في روع كياني، هذا جملة الأمر مع كوننا لسنا برسل مرسلين ولا أنبياء مُكلَّفين بكسر اللام اسم فاعل، فإنَّ رسالة التشريع ونبوة التكليف قد انقطعت عن رسول الله ﷺ فلا رسول بعده ﷺ ولا نبيٍّ

⁸⁸ انظر : علي شوكيفيتش، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن عربي، ترجمه من الفرنسية وقدم له د. أحمد الطيّب، دار القبة الزرقاء، ط1، 1999، مراكش، المغرب. (الأبيات على الجهة الخافية للكتاب)

⁸⁹ ابن عربي، فصوص الحكم، ج1/ص135.

⁹⁰ ابن عربي، الفتوحات، ج1/ص59.

⁹¹ ابن عربي، نفس المرجع، ج3/ص101.

يُشَرِّعُ وَلَا يُكَلِّفُ وَإِنَّمَا هُوَ عِلْمٌ وَحِكْمَةٌ وَفَهْمٌ عَنِ اللَّهِ فِيمَا شَرَعَهُ عَلَى أَلْسِنَةِ رُسُلِهِ وَأَنْبِيَائِهِ عَلَيْهِمُ سَلَامُ اللَّهِ وَمَا خَطَّهُ وَكُتِبَهُ فِي لَوْحِ الْوُجُودِ مِنْ حُرُوفِ الْعَالَمِ وَكَلِمَاتِ الْحَقِّ فَالْتَنْزِيلُ لَا يَنْتَهِي بَلْ هُوَ دَائِمٌ دُنْيَا وَآخِرَى". شعر :

اللَّهُ أَنْشَأَ مِنْ طَيٍّ وَخَوْلَانَ جَسَمِي فَعَدَلَنِي خَلَقًا وَسَوَانِي
وَأَنْشَأَ الْحَقُّ لِي رُوحًا مُطَهَّرَةً فَلَيْسَ بُنْيَانٌ غَيْرِي مِثْلُ بُنْيَانِي
إِنِّي لِأَعْرِفُ رُوحًا كَانَ يَنْزِلُ بِي مِنْ فَوْقِ سَبْعِ سَمَوَاتٍ بِفَرَقَانِ

نُرِيدُ قَوْلَهُ تَعَالَى: " إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا" وما أنا مُدَّعٍ فِي ذَاكَ مِنْبَأٌ مِنَ الْإِلَهِ وَلَكِنْ جُودٌ وَإِحْسَانٌ".⁹²

فِي دَعْوَى النُّبُوَّةِ وَرَدَّ ابْنُ عَرَبِي عَلَى ذَلِكَ: "...وَإِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ لَثَلَا يَتَوَهَّمُ مَتَوَهَّمٌ أَنِّي وَأَمْثَالِي أَدَّعَى نُبُوَّةً لَا وَاللَّهِ مَا بَقِيَ إِلَّا مِيرَاثٌ وَسُلُوكٌ عَلَى مَدْرَجَةِ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ خَاصَّةً وَإِنْ كَانَ لِلنَّاسِ عَامَةٌ وَلَنَا وَلِأَمْثَالِنَا خَاصَّةٌ مِنَ النُّبُوَّةِ مَا أَبْقَى اللَّهُ عَلَيْنَا مِنْهَا مِثْلَ الْمُبَشِّرَاتِ وَمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَمِثْلَ حِفْظِ الْقُرْآنِ إِذَا اسْتَظْهَرَهُ الْإِنْسَانُ فَإِنْ هَذَا وَأَمْثَالُهُ مِنْ أَجْزَاءِ النُّبُوَّةِ الْمُوْرُوْثَةِ"⁹³

كَلَامٌ دَقِيقٌ فِي رَدِّ دَعْوَى النُّبُوَّةِ: "... وَوَاللَّهِ مَا قَلْتُ وَلَا حَكَمْتُ إِلَّا عَنْ نَفْثٍ فِي رَوْعٍ مِنْ رُوحِ إِلَهِي قُدْسِي عِلْمُهُ الْبَاطِنُ حِينَ احْتَجَبَ عَنِ الظَّاهِرِ لِلْفَرْقِ بَيْنَ الْوَلَايَةِ وَالرَّسَالَةِ، وَالْوَلَايَةُ لَهَا الْأَوَّلِيَّةُ ثُمَّ تَنْصَحِبُ وَتَثْبُتُ، لَا تَزُولُ وَمِنْ دَرَجَاتِهَا النُّبُوَّةُ وَالرَّسَالَةُ فَيُنَالُهَا بَعْضُ النَّاسِ وَيَصِلُونَ إِلَيْهَا وَبَعْضُ النَّاسِ لَا يَصِلُ إِلَيْهَا وَأَمَّا الْيَوْمُ فَلَا يَصِلُ إِلَى دَرَجَةِ النُّبُوَّةِ نُبُوَّةُ التَّشْرِيعِ أَحَدٌ لِأَنَّ بَابَهَا مُغْلَقٌ وَالْوَلَايَةُ لَا تَرْتَفِعُ دُنْيَا وَلَا آخِرَةً فَلِلْوَلَايَةِ حُكْمُ الْأَوَّلِ وَالْآخِرِ وَالظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ بِنُبُوَّةٍ عَامَةٍ وَخَاصَّةٍ وَبِغَيْرِ نُبُوَّةٍ".⁹⁴

وَإِنْ الْمَتَأَمَّلُ فِي هَذَا الْكَلَامِ لِابْنِ تَيْمِيَّةٍ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِيَتَسَاءَلَ قَائِلًا: وَهَلْ ادَّعَى الصُّوْفِيَّةُ غَيْرَ هَذَا الْمَعْنَى ؟ غَيْرَ أَنْ مَا فَصَّلُوا فِيهِ مِنَ الْحَصْرِ وَالْعَدَدِ فَهُوَ مُسْتَفَادٌ عَنْدهُمْ مِنْ طَرِيقٍ آخَرَ غَيْرِ الْعُلُومِ الظَّاهِرَةِ بَلْ يَصْرِّحُونَ أَنَّ ذَلِكَ مُسْتَفَادٌ كَشَفَا وَهَذَا أَسَاسٌ وَجَوْهَرٌ الْخِلَافِ بَيْنَ الصُّوْفِيَّةِ وَغَيْرِهِمْ مِنْ عُلَمَاءِ الظَّاهِرِ.

كَمَا يَرِفُضُ ابْنُ تَيْمِيَّةٍ الْقَوْلَ بِانْحِصَارِ هَذِهِ الْوُضَائِفِ فِي شَخْصٍ بَعِينِهِ كَمَا يَذْكُرُ الصُّوْفِيَّةُ :

وَلَيْسَ عَلَى اللَّهِ بِمُسْتَغْرَبٍ أَنْ يَجْمَعَ الْعَالَمُ فِي وَاحِدٍ⁹⁵

⁹² ابن عربي، الفتوحات، ج 3/ص 406.

⁹³ ابن عربي، نفس المرجع

⁹⁴ ابن عربي، نفس المرجع، ج 3/ص 101.

⁹⁵ السرهندي، المكتوبات، إسطنبول، د.ت، مجلد 2، ج 2، ص 186 (المكتوب 122)

أو كما يقول ابن عربي في الفتوحات في فصل عنوانه: "فصل في كيفية توزّع الأولياء على الأقاليم" ⁹⁶ وكما يذكر أيضا الترمذي الحكيم في ختم الأولياء من خلال تساؤله عن الختم للولاية المحمدية والذي أجاب عنه وعن مجموعة أسئلة أخرى مرتبطة بالولاية ابن عربي في فصل كامل في الفتوحات. ⁹⁷ وإن المتأمل في أحكام ابن تيمية على المتصوفة عموما وعلى ابن عربي خصوصا ليتساءل أيضا كيف أصدر هذه الأحكام وحملها لابن عربي وهي مدحوضة بصريح العبارة منهم وعلى سبيل المثال لا الحصر حكم ابن تيمية على ابن عربي وغيره بالقول بأفضلية الولي على النبي وهذا نص ابن عربي يفند هذا الزعم :

نص وحكم ابن تيمية: يقول: "...فإن الأنبياء أقدم فكيف يستفيد المتقدم من المتأخر" ⁹⁸
نص ابن عربي: "... فإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو يُنقل إليك عنه أنه قال :
الولاية أعلى من النبوة فليس يريد بذلك القائل إلا ما ذكرناه أو يقول إن الولي فوق النبي
والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد، وهو أن الرسول من حيث أنه ولي أتم من حيث أنه
نبي ورسول لا أن الولي التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فلما هو له تابع فيه
إذ لو أدركه لم يكن تابعا له فافهم." ⁹⁹

وهذه شهادة أخرى للسيد حيدر آملي حيث يقول في نفس السياق : "...إن الولاية وإن
كانت في الحقيقة أعظم من النبوة والنبوة أعظم من الرسالة لكن ليس الولي أعظم من النبي
ولا النبي أعظم من الرسول لأن النبي له مرتبة الولاية وفوقها مرتبة النبوة وكذلك الرسول له
مرتبتان بعد الولاية أعني النبوة والرسالة فلا تحصل المساواة بينهم أصلا ولا الترجيح أعني
ترجيح الولي على النبي وترجيح النبي على الرسول، فالدقة في هذا أن تعرف أن المراد بأن الولاية
أعظم من النبوة هو أن طرف الولاية في الشخص المعين يكون أعظم من طرف نبوته وطرف
نبوته أعظم من طرف رسالته." ¹⁰⁰

⁹⁶ ابن عربي، الفتوحات.

⁹⁷ ابن عربي، نفس المرجع

⁹⁸ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 385-386

⁹⁹ ابن عربي، فصوص الحكم، ج 1، ص 135.

¹⁰⁰ السيد حيدر آملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار في علم التوحيد وأسراره وحقائقه وأنواره، تقديم أنوري كوربان وعثمان إسماعيل يحيى، تصحيح محسن عقيل، دار المحجة البيضاء، ط 1، بيروت، 2007، ص 383.

ولهذا لم ترد النصوص في مسألة الولاية التي هي امتداد النبوة إلا بلفظ النبوة لا بلفظ الرسالة : " العلماء ورثة الأنبياء " و " إنا نحن معاشر الأنبياء لا نُورُت دينارا ولا درهما إنما نُورُت العلم فمن أخذ منه فقد أخذ بحظ وافر " ومنشأ هذا الاضطراب والخلط واللبس إزاء هذه المصطلحات هو عدم فهم المعنى المراد من لفظ النبوة في النصوص ولا سبيل إلى ذلك إلا الكشف الذي هو لأهل الله تعالى ولأن المعاني التفصيلية الدقيقة لتلك الألفاظ غير واردة في النصوص فلم ترد ألفاظ : النبوة العامة و النبوة التشريعية والولاية بل هي ألفاظ اصطلاحية استعملها أهل الله لبيان مضامين معارفهم وكشوفاتهم.

فنحن نرى أن نفس كلام ابن تيمية في قضية التقديم والتأخير التي يردّ بها على المتصوفة وخصوصا ابن عربي والحكيم الترمذي هي نفسها التي يقررها هؤلاء. ولا نقصد بالكشف الذي قد يُعبّر عنه في اصطلاح القوم أحيانا بالمعرف الباطنية أو الكشف الباطني ما ينتحله الباطنية من غلاة الشيعة والملاحدة وهناك فرق جلي واضح عند العلماء للتفريق بين الإشارات الناتجة عن الكشف ومُدّعى الباطنية، وفي هذا المعنى يُنبّه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور بقوله: "وأما ما يتكلّم به أهل الإشارات من الصوفية في بعض آيات القرآن من معان لا تجري على ألفاظ القرآن ظاهرا ولكن بتأويل ونحوه فينبغي أن تعلموا أنّهم ما كانوا يدّعون أن كلامهم في ذلك تفسير للقرآن بل يعنون أن الآية تصلح للتمثّل بها في الغرض المتكلّم فيه وحسبكم في ذلك أنّهم سمّوها إشارات ولم يُسمّوها معاني، فبذلك فارق قولهم قول الباطنية."¹⁰¹

ويقول أيضا الإمام محمود الألوسي في نفس السياق: "... وأما كلام السادة الصوفية في القرآن فهو من باب الإشارات إلى دقائق تنكشف على أرباب السلوك ويمكن التطبيق بينها وبين الظواهر المرادة وذلك من كمال الإيمان ومحض العرفان لا أنّهم اعتقدوا أن الظاهر غير مُراد وإنما المُراد الباطن فقط إذ ذاك اعتقاد الباطنية الملاحدة توصّلوا به إلى نفي الشريعة بالكلية وحاشى ساداتنا من ذلك كيف وقد حضّوا على حفظ التفسير الظاهر وقالوا لا بدّ منه أولا إذ لا يُطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر ومن ادّعى فهم أسرار القرآن قبل إحكام التفسير الظاهر فهو كمن ادّعى البلوغ إلى صدر البيت قبل أن يُجاوز الباب."¹⁰²

¹⁰¹ محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، المقدمة الثالثة، ص 34.

¹⁰² محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، دار الفكر، ط 1978، بيروت، ج 1، ص 7.

وتعرض أيضا الإمام ابن تيمية في سياق تهجماته على القائلين بوحدة الوجود إلى الإمام أُوحد الدّين البلياني وهو أُوحد الدّين عبد الله بن مسعود بن محمد بن علي بن أحمد ابن عمر الحُسَيني البلياني في كتابه "كتاب الوحدة المطلقة"¹⁰³ ويظهر جليا أن بصمات وحدة الوجود ظاهرة في مقدمة الكتاب والتي يقول في شأنها ابن تيمية: "يزعمون أنّه - أي الله تعالى - هو المُرسَلُ والمُرسَلُ إليه وهو المُرسَلُ بذاته لذاته وهو عين المُرسَلِ إليه والرّسول..."¹⁰⁴ ولكن أمام هذا الانتقاد نرجع دائما إلى ما قررناه سابقا أن غياب التجربة الرّوحية والذوق والتحقيق هي الأسباب الحقيقية لهذا الخلاف ولذلك نجد الإمام البلياني يتوقّع مثل هذه الاعتراضات التي تنقدح في ذهن قارئه غير أنه لا يزيد على القول بأن كلامه ليس موجّها لمن ليس له تحقّق وذوق، يقول: "... كلامنا موجّه للذي لا يرى في الوجود إلا الله أما من يرى الموجودات مع الله فلا كلام لنا معه." ومن هذا المنطلق فإن الصوفية عموما والبلياني خصوصا يقررون هذه الحقيقة وهي أن الذي يرى شيئا موجودا بوجود مستقل مع الله فإن ذلك لا يعدو أن يكون توهمًا منه كما صرح بذلك الشيخ ابن عطاء الله السكندري في إحدى حكمه: "الذي يحجبك عن الحق ليس بموجود معه وإنما هو توهم موجود معه".

¹⁰³ لقد أحاطت هذا الكتاب خلافاً والتباسات واضطرابات عديدة من جهة نسبته إلى مؤلفه أُوحد الدّين البلياني إذ الكثير من الباحثين نشره منسوباً إلى ابن عربي: طبع في القاهرة مع نسبته إلى ابن عربي، بحث عنوانه: الرسالة الوجودية، وترجمت هذه الطبعة من طرف وير Weir سنة 1901 إلى الإنجليزية: in journal of the royal asiatic society.

وترجم إلى اللغة الإيطالية من طرف Abdul hâdi Ivan Gustave Aguéli sk, 1907 و من نفس المترجم أيضاً إلى اللغة الفرنسية سنة 1910 ونشرت ترجمة أخرى إلى الفرنسية في مجلة المعرفة La Gnose سنة 1911 يوليو. وقد نُشرت ترجمة وير Weir تحت إشراف جمعية ابن عربي في لندن Ibn 'Arabî Society سنة 1976 كما نشرت أيضاً ترجمة عبد الهادي عجيلي 'Abdul-Hadî Ivan Aguéli سنة 1977 بباريس. وقد جاءت أيضاً ترجمات متأخرة من طرف باحثين ولكنها دائماً تنسب الكتاب إلى ابن عربي منها: جون لويس ميشون Jean Louis Michon في كتابه حول الشيخ الصوفي أحمد ابن عجيبة الحسني: Le soufi marocain Ibn 'AgîbaK، باريس 1973 حيث ينسب المؤلف إلى ابن عربي أو أحد تلامذته. وكذلك د سعاد الحكيم تنسبه في المعجم الصوفي إلى ابن عربي تحت عنوان: "كتاب الهو" Le livre du Soi ونجد كذلك الدكتور عفيفي في كتابه: The Mystical phylosophy of Ibn 'Arabî, Cambridge, 1939 يذكر ترجمة وير Weir في قائمة المؤلفات المنسوبة لابن عربي. وفي مخطوط المكتبة الوطنية بباريس نجد ذكر عبد الله البلياني كمؤلف لهذا الكتاب وكذلك بنفس الاسم في الخزانة التيمورية. وفي سجل المكتبة الخديوية يُنسب الكتاب إلى أحمد البلياني. وفي سجل المخطوطات العربية لمكتبة الأوقاف يُنسب الكتاب أيضاً إلى أبي عبد الله محمد البلياني. أما ابن تيمية فيذكر نسخة البلياني ويفرق بينه وبين ابن عربي انظر: فتاوى ج 2، ص 57، 80، 115، وفي نص الرسائل ص: 68، 67، 178. وفي فقرة من فقرات الرسائل ص 84 يذكر ابن تيمية كلاماً وهو في الحقيقة من كلام البلياني في مقدمة الكتاب "الوحدة المطلقة" وهو الكلام الذي يخصه ابن تيمية بنقد لاذع إذ يقول: يزعمون أنّه - أي الله تعالى - هو المُرسَلُ والمُرسَلُ إليه وهو المُرسَلُ بذاته لذاته وهو عين المُرسَلِ إليه والرّسول...". وفي معرض نقد ابن تيمية لبعض الشخصيات الصوفية كابن سبعين والتلمساني والبلياني يرى أن ابن عربي هو الأقرب إلى الإسلام. (لمزيد من المعلومات والتفاصيل حول هذا الموضوع انظر: نور الدين ميشال شودكيفيتش في ترجمته وتحقيقه للكتاب. مقدمة ص 41-18).

¹⁰⁴ - Awhad ad-dīn al Balyanī, Epître sur l'unicité absolue, présentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkizwicz, -

من خلال هذا المقال أن مراد المتصوفة من القول بوحدة الوجود لا يريدون به المعنى الشائع عند الفلاسفة والزندقة بل هو كما بينا من خلال نصوصهم يقوم على التفريق الصريح بين الحق والخلق وبين القديم والحادث والثابت والمفقود و الوجود القديم والوجود الحادث .

قائمة المصادر والمراجع :

- القرآن الكريم
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، إستانبول ، تركيا، 1984
- أبو منصور الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق وتقديم د. فتح الله خلف، دار المشرق، ط2، بيروت، 1970.
- البيجوري، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد للإمام اللقاني، مراجعة وتصحيح عبد العالي عبادو، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2009.
- د سهيلة عبد الباعث التّرجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربي والجيلي دراسة تحليلية نقدية مقارنة، تقديم د. عباس عطيتو، منشورات مكتبة خزل، ط1، بيروت 2002
- محمد الحافظ التيجاني، الحق في الحق والخلق، وبهامشه : سنا البرق في شرح الحق في الحق والخلق لمحمد البشير فرحان، النهار للطبع والنشر والتوزيع ، القاهرة، 2004.
- علي شودكفيتش (Michel Chodkewicz)، الولاية والنبوة عند الشيخ الأكبر محي الدين ابن العربي، ترجمة من الفرنسية وتقديم د أحمد الطيّب، ط1، دار القبة الزرقاء، مراكش ، 1999.
- أحمد فريد المزيدي، إرشاد ذوي العقول إلى براءة الصوفية من الاتحاد والحلول (عشر رسائل تراثية نادرة) ، ط1، دار الذكر، القاهرة، 2007.
- د عمر فروخ، التّصوّف في الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، 1981.
- الأمير عبد القادر الجزائري، كتاب المواقف في التّصوّف والوعظ والإرشاد، ط2، دار اليقظة العربية للتأليف والنشر والترجمة، دمشق، 1966.
- ابن عربي ، التجليات الإلهية، مع تعليقات ابن سودكين وكشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات ، تحقيق عثمان إسماعيل يحيى، مركز نشر دانشكاهي (المركز الجامعي للنشر) ، طهران ، 1988 .
- ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق أبو العلا عفيفي، ط2، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1980 .
- ابن عربي الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت ، 4ج، (دت)
- عبد الغني النابلسي، خمة الحان ورثة الألحان شرح رسالة الشيخ أرسلان، ضبط وتصحيح عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2000.
- عبد الغني النابلسي، الوجود الحق والخطاب الصّديق، تحقيق بكري علاء الدين، المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق، 1995.
- عبد الغني النابلسي، ديوان الحقائق ومجموع الرّقائق، ضبط وتعليق محمد عبد الخالق الرّناتي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- عبد الغني النابلسي، شرح جواهر النصوص في حلّ كلمات الفصوص وبهامشه : شرح منلا عبد الرحمن جامي، طبع جلال الدين ابن محمد سعيد الأسكوبي والأديب عثمان نور الدين أفندي ابن إسماعيل حقّي، 1304هج، مطبعة الزمان، سراي منصور باشا.

مفهوم وحدة الوجود في التصوف الإسلامي وإشكالية الحلول والاتحاد

- عبد الرزاق القاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم د. محمد كمال إبراهيم جعفر، انتشارات بيدار (منشورات بيدار)، ط2، قم، إيران، 1370 هـ.
- عبد المنعم الحفني، معجم مصطلحات الصوفية، ط2، دار المسيرة، بيروت، 1987.
- الششتري أبو الحسن، الديوان، تقديم ودراسة وضبط د. محمد العدلوني الإدريسي ود. سعيد أبو الفيض، ط1، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، 2008.
- الشوكاني، قطر الولي في حديث الولي، دراسة وتحقيق إبراهيم إبراهيم هلال و تقديم ابن الخطيب، دار الكتب الحديثة، القاهرة، دت.
- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، وبهامشه: إجماع العوام عن علم الكلام، المنقذ من الضلال، المصنوعون به على غير أهلهم والمضنون الصغير، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر، القاهرة، (دت).
- عبد الكريم الجيلي، قصيدة النادر العينية مع شرح النابلسي الموسوم: المعارف الغيبية، تحقيق وتقديم د. يوسف زيدان، ط1، دار الجيل، بيروت، 1988.
- عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، تحقيق وتعليق محمد بن عويضة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- عبد الرحمن أحمد جامي، نقد النصوص في شرح نقش الفصوص، تقديم وتصحيح وتعليق ويليام شينك و جلال الدين آشتياني، مؤسسة بروهني للحكمة والفلسفة، إيران، 1370 هـ.
- صدر الدين الشيرازي (ملا صدرا)، أسرار الآيات، تحقيق سيد محمد موسوي مع تعليقات حكيم مولی علي نوري، انتشارات حكمت (منشورات الحكمة) طهران، 1385 هـ.
- عفيف الدين التلمساني، شرح مواقف النفري تحقيق وتعليق د جمال المرزوقي وتصدير د. عاطف العراقي، مركز المحروسة، ط1، القاهرة، 1997.
- حسن حسن زاده آملی، هشت رساله عربي (عشر رسائل عربية، عرفاني، فلسفي، كلامي، رجالي، رياضي)، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی، طهران، 1986.
- أحمد زروق، قواعد التصوف، تصحيح وتنقيح محمد زهري النجار ومراجعة علي معبد فرغلي، دار الجيل، ط1، بيروت، 1992.
- الجرجاني، التعريفات، وضع حواشيه وفهارسه محمد باسل عيون السود، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001.
- الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تقديم وتحقيق محمود أمين النواوي، ط2، دار عطوة للطباعة، القاهرة، 1980.
- بديع الزمان النورسي، المثنوي العربي النوري، تحقيق إحسان قاسم الصالحی، ط1، شركة معمل ومطبعة الزهراء الحديثة المحدودة، الموصل، العراق، 1988.
- أحمد فاروق السرهندي، المكتوبات، تعريب محمد مراد المتزوي وبهامشه: ترجمة أحوال الإمام الرتاني لنفس المترجم (ومعه أيضا كتاب " الرحمة الهابطة في تحقيق الرابطة " للشيخ حسين الدوسري، Envar baytan kitabevi، إستانبول، 2 ج.
- السيد حيدر آملی، جامع الأسرار ومنبع الأنوار في علم التوحيد وأسراره وحقائقه وأنواره ويلي رسالة نقد النقود في معرفة الوجود، تقديم هنري كوريان وعثمان إسماعيل يحيى، دار المحجة البيضاء، ط1، بيروت، 2007.

Ouvrages en langue française

- Denise Masson, Essai d'interprétation du Coran inimitable, révision du dr Sobhi es-Saleh, Dâr al-kitâb al- misrî, Le Caire, et dâr al-kitâb al-lubnânî, Beyrouth 1980. et éditions Gallimard, bibliothèque de la pléaïde.
- Jerwan Sabek, Trilingual dictionary english-french- arabic. Dar essabek , Beyrouth, 2eme édition, Paris, 1984.
- Awhad ad-Dîn Balyânî, Epître sur l'unicité absolue, présentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkiewicz, ed les deux océans, Paris, 1982.
- Abû Bakr Ibn Fûrak, Mujarrad maqâlât al-Ash 'arî, édition critique de Daniel Gimaret , Dâr al-mashreq, Beyrouth, 1986.
- John Gustav Agelii ('Abd al-Hâdî), Ecrits pour la gnose (comprenant la traduction de l'arabe du : " traité de l'unité d'Ibn 'Arabî" , Arche Milano,1988.
- Claude Addas, Ibn 'Arabî ou la quête du souffre rouge, ed Gallimard, Paris, 1989.
- Eva de Vitray Meyerovitch, Anthologie du soufisme, ed Sindbad, Paris, 1978.
- Michel Chodkiewicz, Ecrits spirituels, traduction de l'arabe de quelques mawaqif-s de l'Emir Abdelkader, ed du Seuil, Paris, 1982.
- Eric Geoffroy, Une voie soufie dans le monde : La shâdhiliya (articles réunis de 31 auteurs publiés sous la direction d'Eric Geoffroy), Gnosis édition de France, Paris , 2011.
- Michel Chodkiewicz, Un océan sans rivage, Ibn 'Arabî le livre et la Loi, éd du seuil, Paris , 1992.
- Michel Chodkiewicz, Le sceau des saint, prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn 'Arabî, éd Gallimard, Paris,1986.
- Awhad ad-Dîn al-Balyânî, Epître sur l'unicité absolue, présentation et traduction de l'arabe par Michel Chodkiewicz, les deux océans,, Paris , 1982
- Paul Nwyia, Exégèse coranique et langage mystique , nouvel essai sur le lexique technique des mystiques musulmans, Dâr al-mashreq, Beyrouth, 2^{ème} édition, 1991.
- René Guénon, Symboles de la science sacrée, Gallimard, 1962.
- 'Abdul-Hadî (John Gustave , dit Ivan Aguéli), Ecrits pour la gnose comprenant la traduction de l'arabe du traité de l'un d'Ibn 'Arabî, Arché Milano, 1988 .

Ouvrages en langue anglaise :

- Gerhard Böwering, The mystical vision of Existence in Classical Islam The Qur'anic Hermeneutics of the sûfî Sahl At-Tustari, Walter de Gruyter, Berlin et new york, 1980.
- A.John. Arberry, A Sufi Martyr, The Apologia of 'Ain al-Qudhât al-Hamadânî, translated with introduction and notes by A. J. Arberry, édition of George Allen and Unwin LTD, London, 1969.
- R.A. Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, Cambridge University Press, London , New York, Melbourne 1978.
- A.J.Arberry, A Sûfî Martyr, The Apologia of 'Ain al-Qudhât al-Hamadhânî, London , 1969