# موقف السعدين من نظرية وحدة الوجود

تأليف
**د/ عبدالله علي حسين الملا**
أستاذ مشارك بقسم الدراسات الإسلامية
كلية التربية الأساسية
الهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب

## المقدمة

الحمد لله واجب الوجود ، فائض الكرم والجود ، بارئ الواجد والموجود ، مبدع الشاهد والمشهود ، القدوس في علاه عن مخالطة الأغيار والسوى ، السلام في سُمَاهُ عن الأجزاء والأبعاض والجَوَى ، المتعالي في كمالاته عن سمات النقصان ، وآثار الحدثان. أحمده تعالى أبلغ حمد وأكمله وأزكاه وأشمله ، وأصلي وأسلم وأبارك على سيد الأولين والآخرين ، إمام الأنبياء والمرسلين ، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه أجمعين ، من بلغ في سماء العز ذراه ، وأمسك بكمال المجد من عراه ، وحفظ للدين لحمته وسداه.

وبعد فإن علم العقيدة من أخطر العلوم وأجلها ، وعليه ابتناء فروع الدين ، وإليه أَوْلُها ، خاصة ما يتصل منها بذات الله ، تعالى ، وأسمائه ، وصفاته ، وأفعاله ، وأهمها على الإطلاق ما يتصل بتحقيق وجوده ، وحقيقة ذاته ، فالكلام فيها متفرع ومتشعب ، والخوض فيها مرهق ومتعب ، فمن قائل بكون وجوده عين ماهيته ، بمعنى أنه الوجود الخاص ، وهم الفلاسفة الإسلاميون ، ومن قائل بزيادته عليها ، وهم المتكلمون ، ومن قائل بكون وجوده عين ماهيته ، لكن لا بوجود خاص ، بل من حيث كونه الوجود المطلق ، الساري في الموجودات ، وهم الصوفية القائلون بوحدة الوجود.

ولما كانت هذه المسألة بالذات من الأهمية بمكان ، لكونها متصلة بحقيقة الذات الإلهية ، من حيث هي كونها حقيقة منفصلة عن ذوات المخلوقات ، على رأي الفلاسفة الإسلاميين والمتكلمين ، أو هي حقيقة متصلة بها ، بمعنى أن ذات الله هو بعينه ذات المخلوقين ، لكونه الوجود المطلق ، كما عليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ، أحببت أن أحق الكلام في هذه المسألة ، وذلك بعرض ونقد رأي إمامين عظيمين ، قرينين ، متعاصرين ، كانت لهم

الريادة واليد الطولى في العلوم العقلية في زمانهما ، إضافة إلى علـو كعبـيهما في العلوم النقلية الشرعية.

**أحـدهما** ، وهـو سـعد الـدين مـسعود بـن عمـر ، التفتـازاني ، المتـوفي سـنة (٧٩٢هـ) يمثل مدرسة المتكلمين في هذه المسألة ، فيرى مباينة ماهية الخـالق ووجوده لماهية ووجود المخلوقين ، وتميـز واجـب الوجـود في وجـوده عـن ممكنه ، وانفصاله عنه تمام الانفصال. **والآخر** ، وهو السيد الـسند ، عـلي بـن محمد بن علي الشريف ، الجرجاني ، المتوفي سنة (٨١٦ هـ) ، وهـو وإن كـان يمثل مدرسة المتكلمين في زمانه ، إلا أنه قد جنح في هذه المـسألة إلى مـذهب الصوفية القائلين بوحدة الوجود، وأن الواجب ، تعالى ، هو الوجود المطلق ، الساري وجوده في هذا الوجود ، فلا وجود إلا وجوده ، وهو عـين الحقـائق المتكثرة بالاعتبار.

ولشهرة هذين الإمامين ، ولكونهما متعاصرين وقرينين ، أطلق علـيهما لقـب "السعدين" تغليبًا للقب السعد التفتازاني ، لكونه أكبر سنًا مـن قرينـه الـسيد الشريف ، فهي تثنية من باب التغليب ، ليست على بابها.

وكل منهما قد أدلى دلوه في هذه المسألة عرضًا واستدلالًا ، فتوجهت عنـايتي بفحص كلاميهما ، وتحقيق ثبوتهما ، ومن ثم عرضها فنقدهما نقدًا علميًا ، نائيًا عن مسالك التعصب والهوى ، مجانبًا مواطن المجـون والـردى. فكـان هـذا البحث في تحقيق النظر في مسألة وحدة الوجود عند هذين الإمامين ، وسميته **" موقف السعدين من نظرية وحدة الوجود "**.

وقد جاء هذا البحث في مقدمة وثلاث مباحث وخاتمـة ، وهـي عـلى النحـو التالي:-

- **أما المقدمة** فجاءت لبيان سبب اختيار البحث ، كما تقدم بيانه.

- **وأما المبحث الأول** فقد جاء بعنوان " التعريف بالسعدين ، وبمذهب وحدة الوجود ". ، وتحته فقرتان؛ الفقرة الأولى جاءت في التعريف بالسعدين ، والفقرة الثانية جاءت في التعريف بمذهب وحدة الوجود وأشهر القائلين به.
- **وأما المبحث الثاني** فجاء بعنوان " نصوص السعدين في وحدة الوجود ونقدها" ، وتحته فقرتان؛ الفقرة الأولى في نصوص السعدين في وحدة الوجود ، والفقرة الثانية في نقد هذه النصوص.
- **وأما المبحث الثالث** فجاء بعنوان " موقف الشرع والعقل من مذهب وحدة الوجود ".
- **وأما الخاتمة** فقد اشتملت على أهم نتائج البحث.

هذا والله أسأل التوفيق والسداد ، والهداية والرشاد.

والحمد لله رب العالمين. وصلى اللهم وسلم وبارك وأنعم على سيدنا ومولانا سيد الخلق ، سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه أجمعين.

## المبحث الأول:
## التعريف بالسعدين وبمذهب وحدة الوجود

لابد قبل الشروع في موضوع موقف السعدين من نظرية وحدة الوجود الوقوف على ترجمة السعدين – سعد الدين التفتازاني ، والشريف الجرجاني – والإحاطة ، أيضًا، بحقيقة مذهب وحدة الوجود، لتكتمل دراسة هذا الموضوع من جميع جوانبه، وعلى هذا فقد جاء هذا المبحث في فقرتين؛ الأولى في التعريف بالسعدين ، والوقوف على ترجمتهما ولو اختصارًا ، والثانية في التعريف بمذهب وحدة الوجود ، وأشهر القائلين به.

### الفقرة الأولى: التعريف بالسعدين:

في هذه الفقرة سيتم ذكر ترجمة موجزة وتعريف مختصر بهذين العالمين ، سعد الدين التفتازاني ، والشريف الجرجاني.

وقبل هذا لابد من الإشارة إلى أنَّ لفظ التثنية وهي كلمة " السعدين " لهذين العلمين الإمامين ، ليست تثنية حقيقية ، بل هي تثنية من باب الغلبة ، كما يقال " القمران " للشمس والقمر ، و" العمران " لأبي بكر وعمر(١) ، فأحد هذين الإمامين يلقب بسعد الدين ، والآخر – وهو الشريف الجرجاني – مشهور بلقب " السيد الشريف " وقد غُلِّب لقب سعد الدين عليهما لكونه أكبر سنا من السيد الشريف.

ولعل من أوائل من استعمل هذه التثنية لهذين الإمامين ، أعني لفظ " السعدين " هو الشيخ مستجى زاده(٢) ، إذ ينسب إليه مؤلف عنوانه " رسالة

(١) انظر: حاشية الصبان على شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: ج ١ ص٧٥-٧٦.

(٢) هو عبدالله بن عمر بن عثمان بن موسى، الرومي، الشهير بمستجي زاده. من علماء بلاد الروم – تركيا حاليا – برز في علم التفسير، وعلم الكلام، والحكمة وغيرها، توفي سنة ١١٥٠ هـ، من

في اختلاف السعدين"
فهذه التشنية كانت مشهورة بين العلماء المتأخرين(١).

## المسألة الأولى: التعريف بسعد الدين التفتازاني:

هو الإمام العلامة سعد الدين مسعود بن القاضي فخر الدين عمر بن برهان الدين عبدالله، التفتازاني، الهروي ، الخراساني، الفقيه، النظار، المتكلم، المنطقي، النحوي، البلاغي(٢).
هذا هو المشهور من اسمه واسم أبيه(٣).

---

تصانيفه: " حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي " بلغ فيه إلى سورة يونس، و"المسالك في الخلافيات بين المتكلمين والحكماء "، " رسالة في الخلاف بين الأشعرية والماتريدية والمعتزلة".
انظر ترجمته في: هدية العارفين: ج١ ص ٤٨٣، معجم المؤلفين: ج ٦ ص ٩٥-٩٦، الأعلام: ج٤ ص١٠٣، وقد جاء فيه اسمه " عبدالله بن عثمان بن موسى" ووفاته سنة ١١٤٨ هـ.

(١) جاء في هدية العارفين: ج ١ ص ١٤٣-١٤٤ في ترجمة الشيخ طاش كبري زاده، بعدما عدد إسماعيل باشا مصنفاته، ذكر أن له مصنفًا بعنوان " الانصاف في مشاجرة الأسلاف " قال إسماعيل باشا: أعني مباحث السعدين الفاضلين.

(٢) انظر ترجمته في: الدرر الكامنة: ج ٤ ص ٣٥٠، إنباء الغمر: ج٢ ص ٣٧٧ – ٣٧٩، بغية الوعاة: ص ٣٩١، طبقات المفسرين للداودي:ج ٢ ص ٣١٩، شذرات الذهب: ج ٦ ص ٣١٩ – ٣٢٢، روضات الجنات: ج ٤ ص ٣٤ – ٣٨، البدر الطالع: ج٢ ص٣٠٣-٣٠٥.، الفوائد البهية: ص ١٢٨ وما بعدها، ص ١٣٤ – ١٣٧، التاج المكلل: ص ٤٧١-٤٧٢، هدية العارفين: ج٢ ص ٤٢٩- ٤٣٠، الأعلام: ج ٧ ص ٢١٩، معجم المؤلفين: ج٢ ص ٢٢٨، دائرة المعارف الإسلامية: ج ٥ ص ٢٣٩، دائرة معارف البستاني: ج ٦ ص ١٦٨-١٦٩.

(٣) جاء عند ابن حجر أن اسمه " محمود " وعند علي القاري " عمر بن مسعود" انظر: الدرر الكامنة: ج ٤ ص٣٣٢، لكن ذكره بعد ذلك فيمن اسمه " مسعود" ج ٤ ص ٣٥٠، ويبدو أن

ولد السعد في " تفتازان "[1] سنة (٧٢٢ هـ) على الرأي الراجح[2].
نشأ السعد وقوي عوده في قريته التي ولد فيها أيام صباه ، وتلقى فيها علومه الشرعية الأولية ، كمبادئ علم النحو، والصرف والفقه، وحفظ القرآن الكريم وتجويده ، كعادة المسلمين الذين يعلمون أولادهم منذ نعومة أظفارهم في الكتاتيب، خاصة وأنَّ أباه كان من العلماء والمشايخ المشهورين بين الناس، فحتمًا سيقوم برعاية ولده ، والاحتفال بتربيته.
ثم إنه ما إن شب حتى أكمل مسيرته العلمية، على شظف من العيش، وكفاف من الرزق، مودِّعًا حياة الترف والدعة والخمول، مفارقًا لذائذ الشباب، ومغريات الصبا ، حتى قال[3]:

---

الترجمة السابقة مقحمة بفعل النساخ، وذلك لقصرها. وانظر: إنباء الغمر: ج ٢ ص ٣٧٧، الفوائد البهية: ص ١٣٥ .

(١) جاء في معجم البلدان: " تفتازان " بعد الفاء الساكنة تاء أخرى، وألف، وزاي، قرية كبيرة من نواحي " نسا "، خرج منها جماعة.
انظر: معجم البلدان: ج ٢ ص ٣٥
تقع حاليًا في جمهورية تركمانستان الإسلامية.

(٢) ذكر هذا التاريخ عدة ممن ترجم له منهم طاش كبري زاده في مفتاح السعادة: ج ١ ص١٩١، وحفيد السعد، الإمام يحيي بن محمد بن مسعود في مفتاح الفقه: ورقة ٩٨/ أ، والكفوى: انظر الفوائد البهية ص ١٣٦، والشوكاني في البدر الطالع: ج٢ ص ٣٠٣، وصديق حسن خان في التاج المكلل: ص ٤٧١ وغيرهم.
وذكر بعضهم أنه ولد سنة (٧١٢ هـ) وقد ذكره بعض العلماء مثل ابن حجر في انباء الغمر: ج٢ ص ٣٧٩، والدرر الكامنة: ج ٤ ص ٣٥٠، وابن العماد الحنبلي في شذرات الذهب: ج ٦ ص ١١٩، والسيوطي في بغية الوعاة: ص ٣٩١، والداودي في طبقات المفسرين: ج٢ ص٣١٩ وقد نقلوا تاريخ ولادته عن ابن حجر.

(٣) انظر: شذرات الذهب: ج٦ ص ٣٢٠، البدر الطالع: ج٢ ص ٣٠٤.

طويت بـإحراز الفنـون وكـسبها رداء شـــبابي والجنـــون فنـــون
فلـما تحـصّلت الفنـون ونلتهـا تبـــين لي أن الفنـــون جنـــون

وعلى الرغم من كـون الـسعد قـد عـاش في فـترة سياسـية مليئـة بـالحوادث الجسام، والمعضلات السقام، في تلك الرقعة التي قطنها مـن الأرض، وهـي بلاد خراسان وما جاورها إلا أنَّ ذلك كله لم يثنه عن العلـم طلبًـا وتدريـسًا وتأليفًا.

فلقد عاش السعد إبان حكم الدولـة الإيلخانيـة المغوليـة[1]، التـي بـسطت سيطرتها ونفوذها على أكثر بلدان العالم الإسلامي الـشرقية، منهـا خراسـان. وقد خاض حكام هذه الدولة حروبًا كثيرة مع الممالك المجاورة لها، حتى إنهم قد وقعت لهم أكثر من موقعة في بلاد الشام ومـصر. كـما عـاش إبـان حكـم الأسرة التيمورية ، والتي أنشأها تيمورلنك، ولا يخفى على أحـد مـا أحدثـه هذا السلطان من إشاعة للحروب، والفوضى ، والدمار ، في رُقَعٍ شاسعة من تلك البقاع التي بسط فيها نفوذه.

ولاشك في أنَّ الأزمات السياسية ذات تأثير مباشر وكبير على دور العلـماء في الدرس والتـدريس والتـأليف، وقـد تـرجم الـسعد بعـض ذلـك في بعـض مؤلفاته، حيث قال عند فراغه من تأليف كتابه البلاغي المشهور بـ " المطـول ": وحين فرغت من تسويد الصحائف بتلك اللطائف:

رمـاني الـدهر بـالأرزاء حتـى فـؤادي في غـشاء مـن نبـال

(١) كلمة " إيلخان " تعني الحاكم التابع في حكمه لغيره، وهي تعني تبعية الدولة لسلطان المغول الأعظم في الصين " منغوليا "، إلا أن هذه الدولة انفصلت عن الدولة الأم في منغوليا، بعد دخول حكامها في الإسلام. انظر: تاريخ الدولة المغولية في إيران: ص ١٥٣-١٥٤.

فـــصرت إذا أصـــابتني ســـهام تكـسرت النـصال عـلى النـصال

وذلك من توارد الأخبار بتفاقم المصائب في العشائر والإخوان، عند تلاطم أمواج الفتن في بلاد خراسان..... فلقد جَرَّد الـدهر عـلى أهاليهـا سـيف العدوان ، وأباد من كان فيها من السكان..... ، فطرحتُ الأوراق في زوايـا الهجران ، ونسجت عليها عناكب النسيان ،..... "[1].

**أشهر شيوخه :**

تتلمذ السعد على علماء كثر ، فلقد كانت بلاد ما وراء النهر، وخراسان، ومـا جاورهـا مـن بلـدان وأقـاليم وافـرة بـالعلماء في شـتى العلـوم والفنـون والتخصصات ، خاصة العلـوم الحكميـة ، الكلاميـة ، المنطقيـة ، إضـافة إلى العلوم الشرعية ، كالفقه وأصوله ، وعلوم العربيـة. فكانـت فرصـة سـانحة للسعد لينهل من مختلف العلوم على أيدي من لقيهم وجالسهم.

**فمن أشهر شيوخه:**

١ – عبدالرحمن[2] بن أحمد بن عبدالغفار، عضد الدين ، الإيجي، الـشيرازي، الإمام، المبجل، الفقيه، الأصولي المتكلم، النظار، قاضي قضاة المشرق، وإمام الشافعية بتلك البلاد. ولد سنة (٦٨٠ هـ) وتوفي سنة (٧٥٦ هــ). لـه عـدة مؤلفات منها:

" شرح مختصر المنتهى " ، وهو كتاب في علم أصول الفقه، ومنهـا " العقائـد العضدية " ، و" جواهر الكلام " و" الرسالة العـضدية " في علـم الوضـع ،

(١) انظر: الشرح المطول: ص٤.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للإمام السبكي (الطبع الحسينية): ج ١ ص ١٠٨ وما بعدها، الدرر الكامنة: ج ٢ ص ٣٢٢ – ٣٢٣، طبقات الشافعية للأسنوي: ج ٢ ص ٢٣٨، طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة: ج ٣ ص ٢٧-٢٩، البدر الطالع: ج١ ص٣٢٦.

وكتاب " المواقف في علم الكلام " قال عنه الإمام الشوكاني: وهو كتاب يقصر عنه الوصف، لا يَسْتَغنِي عنه من رام تحقيق الفن[1].

٢- محمود[2] بن محمد نظام الدين ، الرازي، الإمام، العلامة ، الشافعي، الشهير بقطب الدين التحتاني. وُلِدَ قريب من سنة (٧٠٠ هـ) ، وتوفي سنة (٧٦٦هـ). إمام مشارك في عدة علوم، ومبرز في العلوم العقلية، كعلم المنطق، والكلام، والحكمة. له عدة مصنفات ، منها: " لوامع الأسرار شرح مطالع الأنوار للأرموي " و" تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية" و" لطائف الأسرار " و" شرح الإشارات " و" حاشية على الكشاف " و" شرح الحاوي الصغير ".

٣- عبدالله[3] بن سعد الله، سعد الدين بن محمد بن عثمان، ضياء الدين، القزويني، الإمام، العلامة ، الشافعي. برع في العلوم النقلية، والعقلية، وكان يتقن المذهبين، مذهب الشافعية والحنفية، وكان بهما يفتي. توفي سنة (٧٨٠ هـ).

**أشهر تلامذة السعد:**

تتلمذ على السعد تلامذة كثر، وعلماء نجب، ويرجع هذا إلى شهرة السعد

(١) البدر الطالع: ج١ ص ٣٢٦.

(٢) انظر ترجمته في: طبقات الشافعية الكبرى للإمام السبكي (الطبع الحسينية): ج٦ ص ٣١، طبقات الشافعية للأسنوي: ج١ ص ٣٢٢-٣٢٣، الدرر الكامنة: ج ٤ ص ٣٣٩، بغية الوعاة: ص ٣٨٩، شذرات الذهب: ج٦ ص٢٠٧.

(٣) ١٤- انظر ترجمته في: الذيل على العبر لأبي زرعه العراقي: ج٢ ص٤٧٩-٤٨٢، طبقات الشافعية لابن قاضي شبهة: ج٣ ص٩٣-٩٤، النجوم الزاهرة: ج١١ ص١٩٣، حسن المحاضرة: ج١ ص٥٤٦.

وإمامته في علوم عدة، ومن أشهر تلامذته:

١- محمد[١] بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد ، أبو عبدالله، علاء الدين، البخاري، الحنفي، العجمي ، الإمام، الأستاذ المحقق في المنقول والمعقول. وُلِد قريب سنة (٧٧٠ هـ) ، وتوفي سنة (٨٤١ هـ).

برع في مذهب الشافعية والحنفية، وعلوم العربية، والتفسير ، والمنطق، وعلم الكلام. له عدة مؤلفات، منها " فاضحة الملحدين وناصحة الموحدين " في الرد على ابن عربي الصوفي.

٢- حسن[٢] بن علي بن حسن ، أبو محمد ، حسام الدين، السرخسي، الأبيوردي، الإمام، العلامة ، الشافعي. وُلِد سنة (٧٦١هـ) وتوفي سنة (٨١٦هـ)، له عدة مؤلفات، منها " ربيع الجنان في المعاني والبيان".

٣- علي[٣] بن موسى بن ابراهيم، أبو الحسن، علاء الدين، الرومي، القوجحصاري، الإمام ، العلامة، الحنفي. وُلِدَ في حدود سنة (٧٥٦هـ) ، وتوفي سنة (٨٤١هـ). لازم السعد التفتازاني، والسيد الشريف، وحضر مناظراتهما في مجالس تيمور لنك. من مؤلفاته: " أسئلة علاء الدين" و"كشف الرموز ومفتاح باب الكنوز" و" شرح أوراد الزينية "

(١) ١٥- انظر ترجمته في: السلوك للمقريزي: ج١٢ ص ١٠٦٢، إنباء الغمر: ج٩ ص ٢٩-٣٠، نزهة النفوس والأبدان: ج٣ ص٤٢٨، الضوء اللامع: ج٩ ص٢٩١-٢٩٤.

(٢) انظر ترجمته في: إنباء الغمر: ج٧ ص١٣١-١٣٢، الضوء اللامع: ج٣ ص١٠٩-١١٠، بغية الوعاة: ص ٢٢٤ - ٢٢٥، شذرات الذهب: ج٧ ص ١٢٠.

(٣) انظر ترجمته في: إنباء الغمر: ج٩ ص٢٤، الدليل الشافي: ج١ ص٤٨٦، الضوء اللامع: ج٦ ص٤١-٤٢، الشقائق النعمانية: ص٣١، ص٦٤، معجم المؤلفين: ج٧ ص٢٤٨.

٤- محمد[١] بن فضل الله بن مجد الدين أحمد ، المعروف بشمس الدين، الكريمي، الخوارزمي، البخاري، السمرقندي، الرومي ، الحنفي، الخطيبي، الإمام، العلامة. وُلِدَ سنة (٧٧٣هـ) وتوفي سنة (٨٦١هـ) لازم السعد التفتازاني، والشريف الجرجاني، وأخذ عن الإمام ابن الجزري وغيره.

٥- فتح الله[٢] بن عبدالله، الشرواني، نسبة إلى مدينة " شروان" قريبة من مدينة " باب الأبواب " ، الرومي ، القسطموني، الإمام، الحنفي. لازم السعد التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني.

له عدة مؤلفات منها: " شرح إرشاد الهادي " و" تعليقات على شرح قاضي زاده على ملخص الهيئة للجغميني " و" حاشية على إلهيات المواقف " ، وغير ذلك.

هؤلاء بعض أشهر تلامذته، أكتفي بذكرهم في هذا المقام، الذي لا يتسع لذكرهم جميعًا.

**أشهر مؤلفات سعد الدين التفتازاني:**

لقد خط يراع السعد ، رحمه الله تعالى، مؤلفات كثيرة نافعة، ما بين كتب مطوله ، ومتون صغيرة ، وحواشي، وشروح ، تشهد له على علو كعبه في العلوم، وقدم راسخة في تقرير الفنون.

قال ابن خلدون في مقدمته: " لقد وقفت بمصر على تآليف متعددة لرجل من عظماء هراة ، من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدين التفتازاني ، منها في علم الكلام ، وأصول الفقه ، والبيان ، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه

(١) انظر ترجمته في: الضوء اللامع: ج٨ ص٢٧٩-٢٨٠.

(٢) انظر ترجمته في الشقائق النعمانية: ص٦٥-٦٦، كشف الظنون: ج١ ص٦٧، الفوائد البهية: ص١٥٣، هدية العارفين: ج١ ص٨١٥، معجم المؤلفين: ج٨ ص٥١.

العلوم ، وفي أثنائها ما يدل على أنَّ له إطلاعًا على العلوم الحكمية ، وقدمًا عالية في سائر الفنون العقلية، والله يؤيد بنصره من يشاء"(١). وقد ألف السعد في علوم شتى، سواء كانت نقلية كعلم التفسير والفقه وأصوله، أو عقلية، كعلم المنطق وعلم الكلام، أو علم آلة ، كعلم النحو، والصرف ، والبيان. فمن كتبه في علم التفسير " حاشية على الكشاف للزمخشري " ومن كتبه في علم الفقه: " فتاوى الحنفية " و"المفتاح" وهو في فروع الشافعية، و" مختصر شرح تلخيص الجامع الكبير " في فقه الحنفية، ومن كتبه في أصول الفقه: " حاشية على شرح عضد الدين الإيجي على مختصر المنتهى لابن الحاجب " و" التلويح إلى كشف حقائق التنقيح" ، ومن مؤلفاته في المنطق: " شرح الرسالة الشمسية للإمام الكاتبي القزويني" و" تهذيب المنطق والكلام" ، ومن كتبه في علم العقيدة والكلام: كتاب " المقاصد" وقد شرحه، ويُسَمَّىَ شرحه " شرح المقاصد " ، وكتاب " شرح العقائد النسفيه " وكتاب " تهذيب المنطق والكلام " السابق ذكره ، ومن كتبه في علوم الآلة: " الشرح المختصر على تلخيص المفتاح " ويعرف بـ " المختصر " وهو اختصار لكتابه " الشرح المطول على تلخيص المفتاح " والمعروف بـ " المطول " ، وكتاب " شرح القسم الثالث من مفتاح العلوم للسكاكي" وهذه الكتب الثلاث في علم البلاغة ، ومنها " شرح تصريف الزنجاني " ، وهو كتاب في الصرف، ألَّفه السعد وله من العمر ستة عشر سنة ، وكتاب " إرشاد الهادي" وهو في علم النحو.

**وفاته :**

توفي الإمام سعد الدين التفتازاني في سمرقند سنة ٧٩٢هـ على الرأي

(١) انظر مقدمة ابن خلدون: ص ٤٥٤.

الراجح[1]. غفر الله ، تعالى، له ، وأسبغ عليه واسع رحمته.

**المسألة الثانية: التعريف بالشريف الجرجاني:**

هو الإمام العلامة علي[2] بن محمد بن علي ، الحسيني ، الشريف ، أبو الحسن، الجرجاني، الاستراباذي ، الحنفي ، المشهور بالسيد الشريف، وبالسيد السند ، الإمام الكبير، عالم المشرق ورئيسه في الحكمة والكلام والمنطق ، علامة دهره ، إمام في عدة فنون نقلية، كالفقه وأصوله ، والتفسير ، العربية.

وُلِدَ سنة (٧٤٠ هـ) في " تاكو "[3] قرب " استراباذ" ، وقيل في "جرجان" ودرس العلم في شيراز ، ندبه إليه الشاه شجاع بن محمد مظفر، بشفاعة الإمام السعد التفتازاني ، ثم لما بسط تيمور لنك نفوذه على بلدان المشرق الإسلامي ، ومنها شيراز ، أرسله إلى عاصمته " سمرقند " ليقوم بواجب العلم والتدريس ، ثم بعد هلاك تيمور عاد إلى شيراز.

وقد اشتغل الشريف الجرجاني منذ نعومة أظفاره بطلب العلم، وصرف مناه نحو علم العربية في صباه ، حتى يقال إنه عَلَّق على كتاب " الوافية " في صباه.

---

(١) اختلف في تاريخ وفاة السعد على آراء عدة، المذكور أعلاه هو أصوبها وأرجحها. انظر رسالة الدكتوراة: التفتازاني وموقفه من الإلهيات: ج١ ص٢٨٨-٢٥٩.

(٢) انظر ترجمته في: بغية الوعاة: ص٣٥١، الضوء اللامع: ج٥ ص٣٢٨-٣٣٠، مفتاح السعادة: ج١ ص١٩٢ وما بعدها، ديوان الإسلام: ج٣ ص٢٥-٢٦، البدر الطالع: ج١ ص٤٨٨-٤٩٠، الفوائد البهية: ص١٢٥ وما بعدها، الأعلام: ج٥ ص٧، معجم المؤلفين: ج٧ ص٢١٦، هدية العارفين: ج١ ص٧٢٨-٧٢٩، دائرة المعارف الإسلامية: ج٦ ص٣٣٣-٣٣٤.

(٣) ٢٣- ويقال لها " تاجو" و" طاغو" وهي قرية من أعمال مدينة " استراباذ " و"استراباذ" مدينة عظيمة من أعمال " طبرستان"، خَرَّجت خلقًا من أهل العلم. انظر: معجم البلدان: ج١ ص١٧٤-١٧٥.

ثم لازم العلماء في العلوم المنقولة حتى صار علمًا في أكثرها.

قال عنه العيني: " عالم الشرق، علامة دهره"(١).

وقال عنه ابن تغري بردى: " عالم الشرق ورئيسه "(٢).

وقال الشوكاني: " صار إمامًا في جميع العلوم العقلية وغيرها، متفردًا بها، مصنفًا في جميع أنواعها، متبحرًا في دقيقها وجليلها، وطار صيته بالآفاق، وانتفع الناس بمصنفاته في جميع البلاد، وهي مشهورة في كل فن، يحتج بها أكابر العلماء، وينقلون منها ، ويردون ويصدرون عنها"(٣).

توفي الجرجاني، رحمه الله ، تعالى ، في شيراز، سنة (٨١٦هـ) وبها دفن.

**أشهر شيوخه:**

١ - الإمام العلامة ، المحقق ، المدقق في علوم العربية والمعقولات ، قطب الدين الرازي، التحتاني، المتقدم ذكره في شيوخ السعد. أخذ عنه السيد بعض العلوم، منها شرحه على كتاب " مفتاح العلوم" للسكاكي(٤). وقد حاول السيد الشريف أن يدرس عليه كتابه " شرح الشمسية" في المنطق، إضافة إلى علم الكلام، فاعتذر له القطب بكبر سنه، وضعف بصره ودله على تلميذه مبارك شاه، الآتي ذكره.

---

(١) انظر: الضوء اللامع: ج٥ ص٣٢٩.

(٢) انظر: الدليل الشافي: ج١ ص٤٧٤.

(٣) انظر: البدر الطالع: ج١ ص٤٨٨.

(٤) انظر: البدر الطالع: ج١ ص١٨٨، الكنى والألقاب: ج٢ ص٣٥٩.

٢- مبارك[١] شاه المنطقي ، من تلامذة الإمام قطب الدين الرازي[٢].
وقد درس عليه السيد الشريف شرح المواقف لشيخه العضد الإيجي[٣]، وبعض كتب المنطق، كشرح الشمسية لقطب الدين الرازي[٤]، وشرح المطالع له أيضًا[٥]. رحل إليه السيد الشريف لطلب علم المنطق والكلام بإشارة من شيخه قطب الدين التحتاني، وكان مبارك شاه يقطن ، أنذاك، القاهرة.
٣- أكمل الدين، محمد[٦] بن محمد بن محمود بن أحمد ، الرومي البابرتي، الإمام، العلامة ، الفقيه الحنفي، الأصولي. وُلِدَ سنة بضع عشرة وسبعمائة، وتوفي سنة (٧٨٦هـ). قرأ عليه الشريف الجرجاني بعض كتب الحنفية مثل حاشية الهداية، وعدة من الفنون الشرعية[٧].
٤- مخلص الدين[٨] أبي الخير علي ، ابن قطب الدين التحتاني، المتقدم ذكره. أخذ عنه السيد الشريف شرح كتاب " مفتاح العلوم" للسكاكي لوالده

(١) لم أقل له على ترجمة، لكن ذكر العلماء في ترجمة السيد الشريف تتلمذه على الشيخ مبارك شاه، وقد اشار طاشكبري زاده في الشقائق النعمانية إليه وأن السيد أخذ عليه، وأنه حج مع بعض تلامذته. انظر: الشقائق النعمانية: ص ٣٣.
(٢) تقدمت ترجمته في شيوخ السعد.
(٣) انظر: الضوء اللامع: ج٥ ص٣٢٩.
(٤) انظر: البدر الطالع: ج١ ص٤٨٩.
(٥) انظر: الشقائق النعمانية: ص ٩٢.
(٦) انظر ترجمته في: إنباء الغمر: ج٢ ص١٧٩-١٨١، الذيل على العبر لولي الدين العراقي: ج٢ ص٥٥٨-٥٦٠، بغية الوعاة: ص١٠٣، وجيز الكلام: ج١ ص٢٦٩، شذرات الذهب: ج٦ ص ٢٩٣-٢٩٤.
(٧) انظر: الفوائد البهية: ص ١٢٧.
(٨) لم أقف له على ترجمته.

قطب الدين المذكور[1].

٥- علاء الدين[2] محمد بن محمد ، العطار، البخاري، الخوارزمي، من خلفاء الشيخ بهاء الدين نقشبند ، محمد بن محمد ، البخاري، والذي تنتسب إليه الطريقة النقشبندية.

توفي علاء الدين العطار سنة (٨٠٢ هـ). أخذ عنه الشريف الجرجاني علم التصوف والسلوك[3].

هؤلاء بعض من وقفت عليهم من شيوخ السيد الشريف على الرغم من أن شيوخه كثر، فقد ورد في ترجمته أنه أخذ عن علماء عصره، وأنه رحل من أجل العلم إلى أصقاع كثيرة وأقاليم متعددة.

**أشهر تلامذته:**

لا غرو إذا كثر تلامذة السيد الشريف ، وقصده طلاب العلم، للأخذ عنه، والإفادة منه، كيف لا وقد انتهت إليه رئاسة العلوم العقلية، مع التقدم والإمامة في العلوم النقلية، حتى صار، كما قال بعض من ترجم له، عالم المشرق ورئيسه وعلامة دهره. إنَّ تلامذة السيد، على كثرتهم، وانتشارهم في الآفاق، كما قال الإمام السخاوي[4]، لم يصلنا من العلم إلا بالنزر اليسير منهم، فقد ذكرت بعض المصادر بعض تلامذته، وهم قلة، منهم:-

١- نور الدين[5]، أحمد بن عبدالله بن عبدالقادر بن عبدالحق بن عبدالقادر

---

(١) انظر: الضوء اللامع: ج٥ ص٣٢٨، البدر الطالع: ج١ ص٤٨٨.

(٢) انظر ترجمته في: الحدائق الوردية: ص ١٤٤ وما بعدها.

(٣) ٣٨- انظر: الفوائد البهية: ص١٣٠، وانظر: الحدائق الوردية: ص١٤٩-١٥٠.

(٤) انظر: وجيز الكلام: ص ٤٢٩.

(٥) ترجمته في الضوء اللامع: ج١ ص٣٦٠-٣٦١.

ابـن محمـد، الطـاووسي، أبـو الفتـوح، الأبرقـوهي الأصـل، الـشيرازي ، الشافعي، الإمام الفقيه. وُلِدَ سنة (٧٩٠هـ). أخذ العلم عن عدة من العلـماء مثـل عبـداللطيف البكـري ، والتـاج محمـود الفـاروتي، والكـمال محمـود الخوارزمي ، وابن الجزري، والمجد الفيروزابادي، والشريف الجرجاني. توفي سنة (٨٧١هـ)

٢- عفيف الدين[١]، محمد بن عبدالرحيم بن عبـدالكريم بـن نـصر الله بـن سعدالله بن أبي حامد عبدالله بـن عبيـد الله ، أبـو محمـد ، القـرشي البكـري، الجرهي، بكسر الجيم والراء – اسم لصقع في بـلاد فـارس[٢] - الـشيرازي، الشافعي. وُلِدَ سنة (٧٧٧هـ) وتوفي سنة (٨٣٩هـ).

٣- علاء الدين علي بن موسى بن إبراهيم، الرومي، الحنفـي. وقـد تقـدمت ترجمته في تلامذة السعد. فهو من العلماء الـذين أدركـوا الـسعدين وأخـذوا عنهما.

٤- حيدر[٣] بن أحمد بن إبراهيم، أبو الحسن، الرومي ، العجمي ، الحنفـي ، الرفاعي ، نزيل القاهرة ، ويعرف بشيخ التاج والسبع وجوه. وُلِدَ بـشيراز في حدود سنة الثمانين وسبعمائة، وأخذ عن علماء عصره ورحل في طلب العلم ، ووفد على الملوك. وتتلمذ على السيد الشريف الجرجاني ، كما تتلمذ ، أيـضًا ، على السعد التفتازاني. توفي سنة (٨٥٤ هـ)

٥- ومن تلامذته العالم الفاضل المولى فخر الدين العجمي ، نص على تتلمذه

(١) انظر ترجمته في: الضوء اللامع: ج٨ ص٥٠-٥١.

(٢) انظر: معجم البلدان: ٢ ص ١٣١.

(٣) انظر ترجمته في: الدليل الشافي: ج١ ص٢٨٠-٢٨١، الضوء اللامع: ج٣ ص١٦٨-١٦٩، معجم المؤلفين: ج٤ ص٨٩.

على السيد الشريف طاشكبري زاده ، قال: " قرأ على السيد الشريف ثم أتى بلاد الروم، وصار معيدًا لدرس المولى محمد شاه الفناري ،..... ، وكان عالمًا ، متشرعًا ، ورعًا ، صادعًا بالحق"(١).

٦- ومن تلامذته محمد(٢) بن شهاب بن محمد بن يوسف بن الحسين الخوافي، الحنفي. وُلِدَ سنة (٧٧٧هـ) ، وتوفي سنة (٨٥٢هـ). تتلمذ على علماء عصره، منهم السيد الشريف. سمع من السيد الشريف بعض مصنفاته، مثل " شرح المفتاح"، و" شرح المواقف " و" حاشيته شرح المطالع "، و" شرح تذكرة الطوسي في علم الهيئة ". وأخذ عنه الأصلين ، والعربية ، والمعاني ، والبيان ، والمنطق ، والهيئة.

٧- ومن تلامذته علي(٣) بن إبراهيم بن محمد ، الشريف ، نور الدين، الحسيني، العجمي، الشيرازي، الشافعي. وُلِدَ في حدود سنة (٧٨٥هـ). أخذ عن علماء بلاده. سمع من السيد الشريف بهراة " شرح المواقف" و" بعض حواشي الكشاف " وغالب " شرح الزهراوين". توفي سنة (٨٦٢هـ).

**أشهر مؤلفاته :**(٤)

كثرت مؤلفات السيد الشريف ، وأربت على الخمسين مصنفًا ، كلها مصنفات مستجادة ، ومقبولة ، مليئة بالجواهر والدرر ، تلقاها العلماء بالقبول ، والاستفادة منها ، فقاموا من بعده بدرسها ، وتدريسها في المحافل العلمية ، ووضعوا عليها شروح وحواشي. قال الإمام الشوكاني: " مصنفاته

(١) الشقائق النعمانية: ص ٣٨.

(٢) انظر ترجمته في: نظم العقيان: ص ١٤٩.

(٣) انظر ترجمته في: نظم العقيان: ص ١٣٠.

(٤) انظر مصنفاته في مصادر ترجمته.

نافعة ، كثيرة المعاني ، واضحة الألفاظ، قليلة التكلف والتعقيد "[1]. وقد ألف السيد في أغلب الفنون والتخصصات ، سواء في العلوم النقلية ، أو العقلية ، على الرغم من الاضطرابات السياسية ، والاجتماعية ، التي شهدتها، تلك الأقاليم من دول المشرق الإسلامي ، كما مرت الإشارة إليه عند الحديث عن ترجمة السعد ، لأنهما كانا متعاصرين ، وفي نفس تلك الرقعة المكانية ، التي جالا فيها وارتحلا ، من أجل العلم. فمن مؤلفاته في علم التفسير " تفسير الزهراوين " و" حاشية على أنوار التنزيل للإمام البيضاوي" ، " حاشية على أوائل الكشاف " و" رسالة في تفسير قوله تعالى سنريهم آياتنا ".

ومن مؤلفاته في علم الحديث " حاشية على خلاصة الطيبي " وحاشية على مشكاة المصابيح ". وفي الفقه ألف بعض المؤلفات ، منها " حاشية على شرح الوقاية لصدر الشريعة " ، و" شرح كنز الدقائق " ، و" شرح الهداية للمرغيناني " وثلاثتها في الفقه الحنفي. وفي الفرائض ألف " شرح فرائض السجاوندي ".

وله في أصول الفقه " حاشية على أوائل التلويح للتفتازاني " و" حاشية على شرح مختصر المنتهى لابن الحاجب "

ومن مصنفاته في علم النحو والصرف والبلاغة والعربية " رسالة في الصرف" وهي بالفارسية ، ومشتهره " بصرف مير " و" رسالة في النحو " وهي أيضًا، بالفارسية ، مشتهرة " بنحو مير و"حاشية على شرح الكافية " وهو بالفارسية ، و" حاشية على المطول " و" حاشية على المختصر " ،

(١) انظر: البدر الطالع: ج١ ص٤٨٩.

و"شرح القسم الثالث من المفتاح للسكاكي " وثلاثتها في علم البلاغة.
ومن كتبه في الحكمة " شرح هداية الحكمة " و"حاشية على شرح الإشارات والتنبيهات " و" حاشية على شرح القطب لحكمة العين " و" شرح حكمة الإشراق".
وألف في المنطق " حاشية على شرح الرسالة الشمسية للتفتازاني" و" شرح مختصر الأبهري " وهو مشهور " بإيساغوجي "
ومن كتبه في العقائد وعلم الكلام " حاشية على شرح مطالع الأنوار " وأصل الكتاب " مطالع الأنوار " لسراج الدين الأرموي ، المتوفي سنة (٦٨٢هـ) ، شرحه قطب الدين التحتاني ، والمتوفي سنة (٧٦٦هـ) ، وهو من شيوخ السيد الشريف. على الشرح عدة حواشي ، منها حاشية السيد الشريف، رحمه الله. ومنها " شرح المواقف " لعضد الدين الإيجي ، ومنها " حاشية على شرح الأصفهاني على تجريد العقائد للنصير الطوسي " وغير ذلك من الكتب النافعة الماتعة.

**الفقرة الثانية: التعريف بمذهب وحدة الوجود وأشهر القائلين به:**

اتفقت المصادر التي تناولت تعريف مذهب وحدة الوجود ، بأنه ذلك المذهب الذي يرى أن الوجود واحد، لا تكثر فيه البتة ، وأن الله تعالى هو العالم ، أو بالأحرى أن العالم هو الله تعالى ، وأن معنى " لا إله إلا الله " " لا موجود إلا الله تعالى ".
فقد عَرَّف شيخ الإسلام مصطفى صبري هذا المذهب بأن الله هو الموجود الذي يوجد في كل موجود ، وكل موجودٍ موجودٌ بوجود الله ، لا بوجود

نفسه ، إذ لا وجود له ، وإنما الوجود لله ، بل الله عين الوجود[1].

وجاء تعريفه عند الشيخ محمد جواد مغنية بأنه " نفي التعدد في الوجود ، وعدم الفرق بين حقيقة الوجودات والموجودات ، وأنه لا يوجد شيئان ، أحدهما واجب كامل ، وعلة مُوْجِدَه[2] للغير ، وآخر ممكن ناقص ، يستمد وجوده من الغير ، وإنما الوجود واحد ، وهو واجب الوجود ، والأبدي الأزلي ، والظاهر ، والباطن ، هو كل شيء سواه "[3].

جاء في موسوعة الفلسفة " وحدة الوجود مذهب في الوجود يقول إن كل شيء هو الله ، أو أن الله هو كل شيء. أي أن الله هو العالم ، والعالم هو الله"[4].

وبذا يظهر جليًا أن هذا المذهب يحصر وجوده ، تعالى ، في هذا العالم ، وأن هذا العالم هو الله ، تعالى ، ذاته ، لا شيء مغاير له البتة ، وهو يعني إثبات

---

(١) موقف العقل: ج٣ ص٨٨. وقد نقل مثل هذا التعريف عن صدر الدين الشيرازي في كتابه " الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية"، حيث عرف صدر الدين الشيرازي واجب الوجود " بأنه تمام الأشياء، وكل الموجودات، وإليه ترجع الأمور كلها" ثم ذكر أن هذا الرأي من الغوامض الإلهية، التي يستصعب إدراكها، إلا على من أتاه الله من لدنه علما وحكمة، وأن البرهان قائم على أن بسيط الحقيقة واحد من جميع الوجوه، فهو كل الوجود، كما أن كله الوجود.

(٢) في النص " موجودة " وهو تصحيف ظاهر.

(٣) معالم الفلسفة الإسلامية: ص ٢٣٣.

(٤) موسوعة الفلسفة: ج٢ ص٦٢٤. وانظر: المعجم الفلسفي لمراد وهبه: ص٦٨٢، والمعجم الفلسفي لجميل صليبا: ج٢ ص٥٦٩، المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية: ص٢١٢، فلسفة وحدة الوجود: ص١٥-١٧، وحدة الوجود في الفكر العربي: ص٢٩ وما بعدها، في التصوف الإسلامي للدكتور حسن الشافعي والدكتور أبو اليزيد العجمي: ص١٢٨-١٢٩، النصوص في مصطلحات التصوف: ص٣٤٤، الموسوعة العربية الميسرة: ج٢ ص١٩٤٥، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب: ج٢ ص١١٦٥، ص١١٦٨-١١٦٩، العرفان الإسلامي: ص١٤٦.

ذات واحدة فقط ، في هذا الوجود ، وأن الموجود هو واجب الوجود ، فقط ، وأما ممكن الوجود ، أو جائزه ، فلا وجود له على الحقيقة ، وحتى على فرض وصفه بالوجود ، فلا على أن له وجودًا مستقلًا ، باعتبار ذاته ، منفكًا ومتشخصًا في الخارج عن واجب الوجود ، بل على أنه جزء أو مظهر للوجود الواحد ، واجب الوجود.

ولهذا نسبوا إلى سيدنا علي ، كرم الله وجهه ، أنه فسر الحديث المشهور " كان الله ولا شيء معه "(١) بأنه سبحانه وتعالى ، الآن كما كان. ويريدون أن الله ،

(١) أخرجه بهذا اللفظ ابن منده في كتاب التوحيد، انظره: ص٨٩-٩٢. وجاء بلفظ: " كان الله، تبارك وتعالى، قبل كل شيء " عند الإمام أحمد، انظر المسند: ج٤ ص٤٣١، عن عمران بن الحصين، ج٢ ص٥٣٩، عن أبي هريرة، وعند الامام الفريابي، انظر كتاب القدر له: ص٨٦، ح (٨٢)، والإمام الطحاوي في شرح مشكل الآثار: ج١٤ ص٢٩٩-٣٠٠، ح (٥٦٢٩)، وأبي نعيم في الحلية: ج٢ ص٢١٦.

وجاء في الحديث بلفظ: " كان الله ولم يكن شيء قبله." كما عند الإمام البخاري في صحيحه: كتاب التوحيد: ص١٣٦٧، ح (٧٤١٨)، وابن حبان في صحيحه: ج٤ ص١٠-١١، ح (٦١٤٢)، والجوزقاني في الأباطيل والمناكير: ج١ ص٦٢-٦٣، والبيهقي في السنن الكبرى: ج٩ ص٢-٣.

وجاء بلفظ: " كان الله ولم يكن شيء غيره."، ولفظ: " كان الله وليس شيء غيره "، ولفظ: " كان الله، عز وجل، ولا شيء غيره. " ولفظ: " كان الله ولم يكن غيره."، ولفظ: " كان الله ولم يكن شيء. " كما عند الإمام البخاري في صحيحه: كتاب بدء الخلق: ص ٥٧٧، ح (٣١٩١)، والبيهقي في السنن الكبرى: ج٩ ص٣، والقضاء والقدر: ص١١١، ح (٨)، والأسماء والصفات: باب بدء الخلق: ص٤٧٨، والاعتقاد: ص٩١-٩٢، وشعب الإيمان: ج١ ص٢٠٣-٢٠٤، وابن حبان في صحيحه: ج١٤ ص٧، ح (٦١٤٠)، والطبراني في المعجم الكبير: ج١٨، ص ٢٠٣، ح (٤٩٧)، والنسائي في السنن الكبرى: كتاب التفسير: ج٦ ص ٣٦٣، ح (١١٢٤٠)، والفريابي في القدر: ص٨٥، ح (٨١)، وقوام السنة في الحجة: ج٢ ص٨٥-٨٦، والبسوي في المعرفة والتاريخ: ج٣ ص١٩٥، والطحاوي في شرح مشكل الآثار: ج١٤ ص٣٠٠-٣٠٢، ح (٥٦٣٠)، ح (٥٦٣٢)، والآجري في الشريعة: ج٢ ص ٧٦٤، ح (٣٤٤)، وابن خزيمة في التوحيد: ص ٣٧٦، وأبو نعيم في

تعالى ، كان موجودًا قبل خلق العالم ، ولا موجود معه ، وهو الآن ، سبحانه ، وتعالى ، على هذا الحال ، لا شيء معه[1] ، ولن يكون شيء معه ، لأنه لا اثنينية في الوجود ، بل الوحدة المطلقة ، فالموجود في الأزل وفيما لا يزال واحد، وهو وجوده ، تعالى ، واجب الوجود ، سبحانه ، لا أحد سواه.

**أقسام مذهب وحدة الوجود:**

ينقسم هذا المذهب ، بحسب الاعتبار ، إلى قسمين ، مذهب روحي ، والآخر مادي. أما مذهب وحدة الوجود الروحي فهو الذي يذهب أصحابه إلى أن الله ، تعالى ، هو الموجود الحقيقي ، وأن هذا العالم ما هو إلا فيوضاته ، وتجلياته ، الذاتية. وأما مذهب وحدة الوجود المادي فيرى أتباعه أن الوجود الحق هو لهذا العالم المشاهد[2].

ونحن نلاحظ أن هذا التقسيم اعتباري ، نسبي ، محض ، وأن الاختلاف فيه بحسب اللفظ ، لا بحسب الواقع ، والحقيقة ، لأن كلا المذهبين متفق على أن ما في الخارج حقيقة واحدة ، فقط ، لا شيء سواها ، سَمِّها إن شئت " الله " ، أو "العالم" ، أو " الطبيعة " ، لا فرق ، فالخلاف بين الفريقين لفظي ، لا حقيقي. ونحن نلحظ أن هذا المذهب نفي لوجود الله ، تعالى ، بلطف ،

---

الحلبة: ج٨ ص٢٥٩، والطبري في تفسيره، تفسير سورة هود: ج١٢ ص٤، وفي تاريخه: ج١ ص٣٨، والدارمي في الرد على الجهمية: ص٢٦٥، وأبو الشيخ في العظمة: ج٢ ص٥٧٥، ح (٢٠٨).

وجاء بلفظ: " كان الله، عز وجل، على العرش، وكان قبل كل شيء " كما عند ابن جرير الطبري في تاريخه: ج١ ص٣٨، وأبو الشيخ في العظمة: ج٢ ص٥٧٢، ح (٢٠٧).

(١) موقف العقل: ج٣ ص٨٨.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة: ج٢ ص٦٢٤-٦٢٥، الموسوعة العربية الميسرة: ج٢ ص١٩٤٥، المعجم الفلسفي لمراد وهبه: ص٦٨٢.

ولباقة[1]. حتى وإن ادعى أتباعه أنهم قائلون بوجود الله، تعالى ، واجب الوجود ، الواحد الأحد ، الذي لا سواه ، فكونهم يحصرونه في هذا العالم المشاهد ، ويجعلون هذه الموجودات الجزئية ، المتكثرة بتشخصاتها ، فيوضاته ، ومجاليه ، ومنصاته ، فهو إقرار منهم ، بحصر الوجود الواحد في هذا العالم المادي ، فحسب.

ثم إن أصحاب وحدة الوجود الروحية منقسمون فيما بينهم إلى قسمين ، فريق يرى أن هذه الوحدة هي وحدة في الواقع والحقيقة ، متكثرة بالنسب ، والإضافات ، والاعتبارات ، والمعبر عنها مجازًا بالممكنات ، وإن كان على وجه الحقيقة لا وجود لها البته ، على ما سيأتي توضيحه ، إن شاء الله ، تعالى ، وعلى رأس هذه المدرسة الشيخ ابن عربي الصوفي. وفريق آخر يرى أنه ليس ثمة إلا الوحدة المطلقة ، دون التفات ، حتى على سبيل التوهم والاعتبار ، إلى شيء مما هو مشاهد من حقائق متكثرة ، فما ثَـمَّ سوى ، وليس إلا هو ، سبحانه وتعالى ، وعلى رأس هذه المدرسة ابن سبعين[2].

**أسماء هذه المذهب:**

يسمى هذا المذهب بمذهب " وحدة الوجود " ، كما تقدم الحديث عنه. والتسمية واضحة في حملها على هذا المذهب ، لأنها ترى أن الوجود واحد ، لا تعدد فيه البتة.

ويسمى ، أيضًا ، بمذهب الحلول ، وقد يقيد " بالعام " ، أي " الحلول

(١) موقف العقل: ج٣ ص٩٠، وانظر مقدمة ابن خلدون: ص٤٤٦.

(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون: ص ٤٤٣، الصوفية في نظر الإسلام: ص ٥٠٣ وما بعدها. .

العام"، وقد يقيد " بالمطلق " ، فيقال: " الحلول المطلق "[1] ، وقد يسمى بمذهب أهل الاتحاد ، وقد يقيد " بالعام " ، أيضًا ، فيقال: " الاتحاد العام ".
قال الإمام ابن تميمة: " ما تضمنة كتاب " فصوص الحكم " ، وما شاكله من الكلام ، فإنه كفر باطنًا ووظاهرًا ، وباطنه أقبح من ظاهره ، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة ، وأهل الحلول ، وأهل الاتحاد "[2].
وفي نص آخر له فَسَّر مذهب " الاتحادية " و" الحلولية " بوحدة الوجود ، حيث قال: " ثم منهم – أي من المتكلمة ، والمتفلسفة ، والمتصوفة – من قد يخرج منها إلى مذهب الجهمية ، الاتحادية ، والحلولية؛ فيقول: إن ذلك الوجه – أي في قوله تعالى: كل شيء هالك إلا وجهه – هو وجود الكائنات ، ووجه الله هو وجوده ، فيكون وجوده وجود الكائنات ، لا يميز بين الوجود الواجب ، والوجود الممكن ، كما هو قول ابن عربي ، وابن سبعين ونحوهما"[3].

**منشأ القول بوحدة الوجود:**

ذكر العلماء أسبابًا عدة دعت القائلين بهذا المذهب إلى الميل إليه ، والأخذ به ، على الرغم من كونه مخالفًا لدلالات المعقول والمنقول ، والمسلمات البديهية ،

(١) جاء في الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص٤١١ ما نصه " مذهب الحلول: هو المذهب القائل بأن كل شيء إلهي، وأن الله والطبيعة حقيقة واحدة. "
وقال ابن خلدون في تفسير وحدة الوجود عند من يقول بوجود الكائنات: " أن ذات القديم كامنة في المحدثات، محسوسها، ومعقولها، متحدة بها في التصورين، وهي كلها مظاهر لها،....، وهو رأي أهل الحلول. " انظر: مقدمته: ص٤٤٣. جاء في المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ص٣١٨: " الحلول المطلق في عرف ابن تيمية هو وحدة الوجود.".
(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٣٦٤، ص٤٩٣، وانظر: ج٢ ص١٤٠، ص٤٦٦.
(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص ٢٥.

والضرورات اليقينية ، فما الذي حدا بهم إلى الشغف والإيمان به ، والثبات عليه ، على الرغم من توجيه سهام براهين دامغة ، تبطله ، وتقصيه عن مذاهب الحق والصواب. ذكر العلماء عدة أسباب ، منها:-

١ - أن سبب القول به وجداني ، ذوقي ، كشفي يرجع إلى الترقي في مقام الفناء(١) ، والذي يقود صاحبه إلى أعلى درجات اليقين والعلم ، فإن العارف، عندهم ، إذا استغرق في رياضاته الصوفية ، ومجاهداته السلوكية ، فإنه بلا ريب سيصل إلى مقام الغيبة عن مشاهدة السوي ، وعن مشاهدة ذاته، بل حتى عن استحضار مقام فنائه وغيبته ، وهو مقام الجمع ، عندهم ، حيث تجتمع هذه الكثرة المشاهدة المعقولة في وحدة ذوقية ، لا تكثر فيها. فالسالك إذا بلغ هذا المقام يكون قد تحقق بالشعور بالوحدة ، وغيبة الحقائق، فيقوده ، تلقائيًا ، إلى نفي الكثرة ، وإثبات حقيقة واحدة ، هي ذات واجب الوجود ، المتجلي في صور هذا العالم.

وهذا المقام ، أعني مقام الفناء عند الصوفية ، أنواع؛ فمنه الفناء السلوكي الأخلاقي ، وهو الفناء عن الأوصاف المذمومة ، بمعنى التخلي عن رذائل الأخلاق ، والتحلي بفضائلها ، وترك التعلق بالدنيا(٢).

---

(١) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص ٣١٣، ص٤٠٢-٤٠٣، ج١٠ ص٢١٨ وما بعدها، مدارج السالكين: ص٩٧٢.

(٢) قال الطوسي: " الفناء فناء صفة النفس، وفناء المنع والاسترواح إلى حال وقع." انظر: اللمع: ص ٤١٧، وقال القشيري: " أشار القوم بالفناء إلى سقوط الأوصاف المذمومة،..... فمن فنى عن أوصافه المذمومة ظهرت عليه الصفات المحمودة. " الرسالة القشيرية: ص٦١.

وقال الكلاباذي عن الفناء: " هو الغيبة عن الصفات البشرية،....، التي هي الجهل، والظلم،.....، وكل صفة ذميمة تفنى عنه، بمعنى أن يغلب علمه جهله، وعدله ظلمه، وشكره كفرانه، وأمثالها " التعرف: ص١٢٦.

ومنه الفناء الإرادي ، بمعنى أن يفنى المرء عن مشاهدته لإرادته واختياره لأفعاله، ويبقى بإرادة الله ، وأفعاله ، فيلاحظ جريانها عليه ، وعلى ما في الوجود كله(١)

ومنه الفناء عن تعظيم ما سوى الله، والبقاء في تعظيم الله ، تعالى(٢).

ومنه الفناء عن حظوظ النفس البشرية(٣) ، وقريب منه إسقاط الإضافات ، أو إسقاط الياءات ، بحيث لا يتول بي ، ولي ، ومني ، وإليَّ ، وعليَّ ، وعَنيَّ ، وفيَّ(٤).

ومنه الفناء الوجداني ، العرفاني ، العلمي ، وهو الفناء عن مشاهدة السوى والأغيار(٥). وهذا النوع هو الذي يعنينا بالذات ، في هذه المسألة ، والمشار إليها آنفًا ، والتي هي سبب للقول بوحدة الوجود. وهذا النوع من الفناء درجات(٦)، أدناها أن يفنى عن نفسه وصفاته ويبقى بصفات الحق. ومنه

(١) قال الطوسي في هذا النوع: " هو فناء رؤيا العبد في أفعاله، بقيام الله له في ذلك." اللمع: ص٤١٧، وانظر: التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٢٤، الفتوحات المكية: ج٢ ص٥١٣، النوع الثاني من الفناء.

(٢) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف: ص١٢٤.

(٣) قال الكلاباذي: " هو أن يفنى عن الحظوظ، فلا يكون له في شيء من ذلك حظ. ويسقط عنه التمييز." انظر: التعرف: ص١٢٣، وانظر: عوارف المعارف: ص٢٤٧.

(٤) انظر: اللمع: ص٥٤، ومثله ما ذكر، أيضا، صاحب اللمع عن أبي سعيد الخراز قوله في التوحيد: " خروج العبد عن كل شيء، ورد جميع الأشياء إلى متوليها ". انظر: اللمع: ص ٥٣.

(٥) قال في التعرف في أنواع الفناء: " وفناء هو الغيبة عن الأشياء، رأسًا، كما كان فناء موسى، عليه السلام، حين تجلى ربه للجبل." التعرف: ص١٢٥، وانظر عوارف المعارف: ص٢٤٧.

(٦) انظر: الرسالة القشيرية: ص ٦٣، الفتوحات المكية: ج٢ ص٥١٣-٥١٤، عوارف المعارف: ص٢٤٧-٢٤٨، وانظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي: ص١٠٩-١١٠، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها: ص١٧٥-١٧٧، أضواء على التصوف: ص ٣١٩.

الحديث المشهور: "كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها.."[1].

ويليها أن يفنى عن صفات الحق ، بشهوده الحق ، أي أن يرتقي بغيبته وفنائه عن نفسه ، وبقائه بصفات الله إلى هذه المرتبة ، وهي أن يفنى حتى عن مشاهدة صفاته تعالى ، بمشاهدة وملاحظة ذاته ، تعالى ، المنزهة ، والمجردة ، عن كل صفة توجب كثرة في الذات.

ثم يرتقي إلى أعلى مراتب الفناء بأن يفنى عن شهود فنائه باستهلاكه بالكلية في وجود الحق. وإنما كانت هذه الدرجة أعلى درجات الفناء ، لأنها إسقاط للاثنينية بالكلية ، والتي تُشْعِرُ بها المرتبتان السابقتان. إذ هو في المرتبة الأولى يشاهد ثلاث حقائق؛ فناءه ، وذات الحق ، وصفات الحق ، وفي المرتبة الثانية يشاهد حقيقتين ، فناءه ، وذات الحق ، دون صفاته ، التي توجب تكثرا – ولو اعتباريًا – في ذاته ، وفي المرتبة الثانية لا يشاهد إلا الحق ، تعالى ، فلا يشاهد ، حتى فناءه ، والتي توجب تقرر ذاته ، المستلزمة للاثنينية. فما ثم في الوجود إلا الواحد الحق. كما قال الإمام السهروى[2]:

---

(١) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف: ص ١٢٣، الفتوحات المكية: ج٢ ص٥١٣، النوع الثالث من أنواع الفناء.

والحديث القدسي طرفه: " إن الله قال: من عادى لي وليًا فقد آذنته بالحرب، وما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلي مما افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به،.... " الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الرقاق، باب التواضع، ح (٦٥٠٢): ص ١٢٠٧.

(٢) هو شيخ الإسلام، أبو اسماعيل عبدالله بن محمد، بن علي، الأنصاري، الهروي، الإمام الصوفي، الفقيه الحنبلي. ولد سنة (٣٩٦ هـ)، وتوفي سنة (٤٨١هـ) له عدة مصنفات منها: " منازل السائرين " في التصوف، ومنها " ذم الكلام " وغير ذلك.

ما وَحَّد الواحد من واحد من واحد إذ كل من وحده جاحد
توحيد من ينطق عن نعته عارية أبطلها الواحد
توحيده إياه توحيده ونعت من ينعته لأحد

٢- أن سبب القول به يرجع إلى التسليم بنظريتي الحلول والاتحاد، التي قال بها بعض الصوفية، لأن الذات الإلهية إذا كانت تقبل الحلول في أجساد طائفة من الخلق، أو الاتحاد بها، فلا مانع، حينئذٍ، أن يصبح هذا الحلول، أو الاتحاد، عامًا يشمل جميع المخلوقات، وإذ ذاك لن يكون في الوجود إلا حقيقة واحدة، وهي ذات الله، وحده(١).

٣- هناك من يرى أن القول بوحدة الوجود، في الإسلام على وجه الخصوص، يرجع إلى مزج فكرة النور المحمدي – والذي يمثل عند كثير

---

انظر ترجمته في: المنتظم: ج٩ ص٤٤-٤٥، سير أعلام النبلاء: ج ١٨ ص ٥٠٣ وما بعدها، تذكرة الحفاظ: ج٣ ص ١١٨٣-١١٩١، طبقات الحنابلة: ج٢ ص٢٤٧-٢٤٨. والأبيات في كتابه منازل السائرين: ص١٣٩

وحتمًا لم يرد الهروي، رحمه الله من تلك الأبيات القول بوحدة الوجود، وأن الخالق عين المخلوق، وإنما أراد به، كما اعتذر له ابن القيم، وحدة الشهود، بأن يغيب في فنائه عن مشاهدة السوى والأغيار، لا أنها غير موجودة في الواقع. والهروي، رحمه الله تعالى، لا يعرف عنه في مؤلفاته وعباراته القول بهذا المذهب ولا الانتصار له وترويجه، كما اشتهر عن بعضهم.

انظر في توجيه أبياته عند ابن القيم في مدارج السالكين: ص ١٠٦١-١٠٦٢.

(١) انظر: دراسات في التصوف الإسلامي: ص٤٣٨.

وقد نبه السعد إلى مثل هذا السبب، حيث قال: " بعض المتصوفة القائلون بأنَّ السالك إذا أمعن في السلوك، وخاض معظم لجة الوصول، فربما يحل الله فيه، تعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، كالنار في الجمر، بحيث لا تمايز، أو يتحد به، بحيث لا إثنينية، ولا تغاير، وصح أن يقول هو أنا، وأنا هو، وحينئذٍ يرتفع الأمر والنهي، ويظهر من الغرايب والعجايب مالا يتصور من البشر. وفساده غني عن البيان ". شرح المقاصد: ج٢ ص٧٠.

من الصوفية مبدأ الخلق – بفكرة العقل الفعال الهيلينية[1].

٤- وهناك من يرى أن القول بها ، في الإسلام ، يرجع إلى تأثر الصوفية القائلين بالوحدة بحقيقة واجب الوجود ، عند الفلاسفة الإسلاميين ، حيث قضى هؤلاء بأن وجود الله عين ذاته ، مع قولهم بأن حقيقة الله هو الوجود. بيانه أن الفلاسفة يرون أن ذات الله بسيطًا ، حقيقيًا ، منزهًا عن أي شائبة من شوائب التركب ، دفعًا لاحتياجه ، جل وعلا ، لأن المركب محتاج إلى جزئه ، وعلى هذا نفوا أن يكون له ، تعالى ، وجود زائد على ذاته ، ولو في الذهن ، وعليه فيلزم إما أن يكون الله، تعالى ، ذاتًا من غير وجود ، أو وجودًا مجردًا عن الماهية. فالقائلون بوحدة الوجود من الفلاسفة والصوفية اختاروا الشق الثاني ، وهو كونه ، تعالى ، وجودًا مجردًا عن الماهية ، وعليه نشأ القول بوحدة الوجود[2].

٥- ويرى البعض أن سبب القول بها ، في الإسلام ، يرجع إلى دعوى كون الله ، تعالى ، في كل مكان ، غير مختص بحيز وجهة مخصوصة. مما دفع أصحابه إلى اعتقاد حلوله في جميع أجزاء هذا العالم ، وهو المعبر عنه بالحلول العام ، المفضي ، حتما ، إلى القول بوحدة الوجود[3].

---

(١) انظر: أضواء على التصوف: ص٢٠٢. وقد أخذه المؤلف عن المستشرق ماسينيون.

(٢) انظر: موقف العقل: ج٣ ص٩٧.

(٣) قال ابن تيمية: " قول حلولية الجهمية، الذين يقولون: إنه بذاته في كل مكان، كما يقول ذلك النجارية – أتباع حسين النجار – وغيرهم من الجهمية، وهؤلاء القائلين بالحلول والاتحاد من جنس واحد، فإن الحلول أغلب على عباد الجهمية، وصوفيتهم، وعامتهم، والنفي والتعطيل أغلب على نظارهم ومتكلميهم، كما قيل الجهمية لا يعبدون شيئًا، ومتصوفة الجهمية يعبدون كل شيء. " انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٢٩٨، وانظر ج٢ ص١٩٥.

٦- ومنهم من يرى أن منشأ القول بها في الإسلام ، يرجع إلى اعتقاد بعض فرق المتكلمين كون الله ، تعالى ، موجودًا لا في جهة[١] ، أي ليس بمنفصل عن العالم ، ولا بمتصل ، ولا بداخل ، ولا خارج ، بحيث لا يشار إليه بهنا ولا هناك وإذا ثبت تنزهه عن اختصاصه ، تعالى ، بجهة ومكان ، يحايث فيها خلقه ، ويباينهم فيه ، أدى هذا الرأي ببعض العقول أن يبحث عنه ، تعالى ، في الموجودات المعلومة ، المتحقق وجودها ، فاضطرهم النظر إلى دعوى كونه هو كل الوجود ، دفعًا للاعتراض عليهم بالترجيح بلا مرجح ، فيما لو خصوه في موجود معين[٢].

٧- وهناك من يرى أن مرجع القول بهذا المذهب فلسفي صرف، لا شأن له في الأذواق والمواجيد والكشوف ، البتة ، وهو يرجع إلى النظر في المادة التي خلق منها العالم ، مما هي ؟ إذ لا يخلو الأمر من احتمالين اثنين:

**الأول**: أن يكون الله ، تعالى ، قد خلق العالم ، أي ما سواه ، من مادة مغايرة لذاته ، منفصلة عنه.

**الثاني**: أن يكون خلقه من ذاته ، بمعنى أن مادة العالم هي الله ، تعالى. وعليه إما أن يكون الله ، تعالى ، كُلًا ، ومفردات العالم أجزاؤه ، وإما أن يكون كليًا ، ومفردات العالم جزئياته. وسواء كان هذا أو ذاك فوجود العالم هو ذات الله ، تعالى.

ثم قالوا يستحيل أن يكون الله ، تعالى ، خلق العالم من مادة مغايرة لذاته ، أو بمعنى آخر قالوا: يستحيل أن تكون ماهية العالم غير ماهية الله ، تعالى ،

(١) انظر: موقف العقل: ج٣ ص٩٢.

(٢) المصدر السابق.

وذلك لأنه على فرض هذا الرأي – القائل بكون مادة العالم مغايرة لذات الله – فإن هذه المادة التي خلق الله ، تعالى ، منها العالم لا تخلو إما أن تكون حادثة من عدم ، وإما أن تكون قديمة ، وعلى كلا الفرضين يلزم المحال؛ أما على فرض كون هذه المادة حادثة من عدم فلأنه يلزم حصول موجود لا من مادة ، أي لا من شيء ، وبداهة العقول ترده ، وتبطله ، لأن العالم كثيف مؤلف من كثائف ، وأجرام ، فمن أين أتت تلك الكثائف والأجرام ، لا يعقل من لا شيء. وأما على فرض كون هذه المادة قديمة – والقديم غير مسبوق بعدم – فلأنه يلزم دخول مادة في الوجود من غير علة ومرجح ، لأن القدرة المختارة لا تتعلق بإيجاد القديم ، لأنه تحصيل للحاصل ، وهو سفه.

وإذا بطل الاحتمال الأول بشقيه لم يبق إلا أن تكون مادة العالم من ذات الله ، سبحانه وتعالى ، وهو المعبر عنه بوحدة الوجود ، إذ لا تكثر ولا اثنينية ، فالوجود واحد ، هو وجود الله تعالى ، وحده.

٨- بعضهم يعزو القول بنشأة مذهب وحدة الوجود ، في الإسلام ، إلى دلالات ظواهر الكتاب والسنة إليه وإشاراتها الكثيرة ، والتي فيها التصريح في كثير من الأحيان بأن كل المخلوقات ، أو بعضها ، هي الله ذاته.

وقد ذهب إلى مثل هذا الرأي ابن عربي الصوفي ، حيث ادعى أنه قد دل على مذهبه في الوحدة نصوص عدة من الكتاب والسنة ، وأنه يُعْمِلُ الدلالات الظاهرة من معانيها ، دون اللجوء إلى تأويلها ، كما يفعل المؤولة ، الذين يرمون من وراء ذلك ، حسب دعواهم ، تنزيه الله ، تعالى.

**فمن هذه النصوص قوله تعالى:** " وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ "(١) فسر ابن عربي " قضى " بمعنى " حكم " ، أي قدر ، وإذا كان في حكم الله وقدره أن لا يعبد إلا إياه كان كل معبود يعبد ، أيا كان هذا المعبود من صور العالم ، هو الله تعالى. **ومثل هذه الآية قوله تعالى:** " وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ"(٢).

**ومنها قوله تعالى:**(" سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ"(٣). قال ابن عربي في تفسيرها: " سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ " وما هو ما خرج منك ، و"َفِي أَنفُسِهِمْ " وهو عينك ، " حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ " أي للناظر ، " أَنَّهُ الْحَقُّ" من حيث إنك صورته ، وهو روحك ،.....، وصور العالم لا يمكن زوال الحق عنها أصلًا ، فحد الألوهية له بالحقيقة ")(٤).

**ومنها قوله تعالى:** " فَأَيْنَمَا تُوَلُّواْ فَثَمَّ وَجْهُ اللهِّ "(٥) ، **وقوله تعالى:** " وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ "(٦) ، **وقوله تعالى:** " هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ"(٧).

**ومنها قوله تعالى:** " فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللهَّ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ

---

(١) سورة الإسراء، الآية ٢٣. وانظر رأي ابن عربي في: الفتوحات المكية: ج١ ص٣٦٦، ص٤٠٥، ج٢ ص٢٤٨، ص٥٩١، ج٣ ص٢٤٨، ج٤ ص١٠٠، ص١٠٢، ص١٠٦. فصوص الحكم: ص٧٢.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦. وانظر رأي ابن عربي حول هذه الآية: الفتوحات المكية: ج٤ ص١٠٠-١٠١.

(٣) سورة فصلت، الآية ٥٣.

(٤) فصوص الحكم: ص ٦٩.

(٥) سورة البقرة، الآية ١١٥، وانظر رأي ابن عربي في: الفتوحات المكية: ج١ ص٤٠٥.

(٦) سورة الحديد، الآية ٤، وانظر رأي ابن عربي في: الفتوحات المكية: ج١ ص ٤٠٥، ج٢ ص١١٨.

(٧) سورة الحديد، الآية ٣، وانظر تفسير ابن عربي للآية في: الفتوحات المكية: ج٢ ص٣٩٠-٣٩١، فصوص الحكم: ص١١٢، ص١٥٢.

اللهّ رَمَى "[1]. قال ابن عربي في تفسيرها: " إذا نظرت وجدت العالم مع الحق بهذه المثابة ، موضع حيرة ، هو لا هو ، ما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى ، فختم بما به بدأ ، فيا ليت شعري من الوسط ، فإنه وسط بين نفي ، وهو قوله: "وما رميت " ، وبين إثبات ، وهو قوله: " ولكن الله رمى " ، وهو قوله: ما أنت إذا أنت لكن الله أنت. فهذا معنى قولنا في كلامنا في الظاهر والمظاهر ، وأنه عينه ، مع اختلاف صور المظاهر "[2].

وغير ذلك من الآيات.

أما الأحاديث فقد استشهد بطائفة منها على صحة مذهبه؛ فمن هذه الأحاديث قوله ، صلى الله عليه وسلم ، في الحديث القدسي ، يصف ولي الله: " وما يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي يمشي بها ،...."[3] ، وقوله صلى الله عليه وسلم ، في الحديث القدسي: " إن الله ، عز وجل ، يقول يوم القيامة: يا ابن آدم مرضتُ فلم تعدني ، قال: يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين ؟....."[4] ، ومنها حديث: " إن الله

(١) سورة الأنفال، الآية ١٧.

(٢) الفتوحات المكية: ج٢ ص٤٤٤، وانظر: ج ٣ ص ٥٢٥.

(٣) تقدم تخريجه. انظر هامش (٦٩). وانظر كلام ابن عربي حول هذا الحديث في: الفتوحات المكية: ج٣ ص٥٦٦.

(٤) انظر تمام الحديث في صحيح مسلم، كتاب البر والصلة، باب فضل عيادة المريض: ص ١١١٧-١١١٨، ح (٢٥٦٩)، وقد جاء في تمامه ذكر " استطعمتك "، وذكر " استسقيتك ". وانظر رأي ابن عربي الصوفي في: الفتوحات المكية: ج١ ص٤٠٧، ج٢ ص٥٩٦.

خلق آدم على صورته "[1].

(١) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ص ١١٦٠، ح (٦٢٢٧) بلفظ " خلق الله آدم على صورته "، وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب البر والصلة، باب النهي عن ضرب الوجه: ص١١٣٢، ح (١١٦/ ٢٦١٢)، بلفظ " إذا قاتل أحدكم أخاه فليتجنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته." وانظر كلام ابن عربي في: الفتوحات المكية: ج٢ ص١٢٣-١٢٤، ج٢ ص٥٧٠.

وهذا الحديث عمدة فرقتين ضلتا فيه، كلتاهما أعملت ظاهر النص مع اختلاف جوهر المذهبين في حقيقة وجوده تعالى؛ إحداهما المجسمة، والذين أخذوا بظاهر نص هذا الحديث، فقالوا إن الله، تعالى، جسم مركب من جوارح وأعضاء، وهو على هيئة الإنسان وصورته، لأن الإنسان عندهم أكمل المخلوقات وأبهاها، وهي له مسخرة، لكنهم يرون على أصل مذهبهم تميز ذات الله، تعالى، عن ذوات المخلوقين، بوجوده الخاص، وهم فرق متعددة. وعلى الرغم من اختلافهم فيما يسندون إلى الله، تعالى، من جوارح وأعضاء، إلا أنهم متفقون على أنه، سبحانه وتعالى، جسم كالإنسان، وعلى هيئة الإنسان، مركب من جوارح وأعضاء.

والأخرى غلاة الصوفية القائلين بوحدة الوجود، حيث أجروا هذا الحديث على ظاهره، وجعلوه عمدة عندهم على صحة مذهبهم في وحدة الوجود. وجه الدلالة أن الله، تعالى، وصف نفسه بالنزول، والمعية، وأن له يدين، ويد، وعين، وأعين، ورجل، وضحك،..... الخ، وهذه كلها أوصاف آدم، فدل هذا على أن آدم على صورة الله، والله على صورة آدم، فهو هو. هذا من جهة، ومن جهة أخرى أن آدم، عليه السلام، ليس المراد به ذاته الشخصي، بل المراد به مجلى النور المحمدي، والإنسان الكامل والحقيقة المحمدية، الذي يفيض فيه، جل وعلا، وجوده إلى عالم الأكوان، وحضرة الأسماء والصفات. فآدم هو مجلى الذات الإلهية لنفسها بنفسها في صور أعيان الممكنات والمعبر عنه بالفيض الأقدس والمقدس، فما ثم غير ولا سوى، وما ثم إلا وجوده تعالى الظاهر في هذا الوجود.

لذا وصف ابن عربي آدم في الفص الآدمي بأنه المجلى الذي أوجد الله فيه العالم وجلى مرآته، كما وصفه بأنه الإنسان الحادث الأزلي، والنشء الدائم الأبدي، وهو الحق الخلق.

وقال الأمير عبدالقادر الجزائري عن آدم: " إنه أزلي قديم، باعتبار حقيقته التي هي حقيقة الحقائق، وأول التعينات، وأول عين ثبتت في العلم الإلهي، فهو الأول من حيث الصورة الإلهية، فإنه ورد: إن الله خلق آدم على صورته "

وللأئمة من أهل السنة والجماعة أكثر من توجيه لهذا الحديث، بناء على عود الضمير في قوله: "صورته" على ماذا ؟.

قال الخطابي إن "الهاء" وقعت كناية بين اسمين ظاهرين، فلم يصلح أن تصرف إلى الله، عز وجل، لقيام الدليل على أنه ليس بذي صورة سبحانه " ليس كمثله شيء". فكان مرجعها إلى آدم، والمعنى أن ذرية آدم إنما خلقوا أطوارًا كانوا في مبدأ الخلقة نطفة، ثم علقة، ثم مضغة، ثم صاروا صورًا، أجنة، إلى أن تتم مدة الحمل، فيولدون أطفالًا، وينشئون صغارًا إلى أن يكبروا، فيتم طول أجسامهم. يقول: إن آدم لم يكن خلقه على هذه الصفة، لكنه أول ما تناولته الخلقة وجد خلقًا تامًا، طوله ستون ذراعا.

وذكر ابن حجر، رحمه الله تعالى، وجوهًا من الجواب غير هذا، فذكر من وجوه الجواب على فرض عود الضمير إلى " آدم "، عليه السلام، أن الله، تعالى، خلق آدم على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط وإلى أن مات، دفعًا لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان على صفة أخرى. كما ذكر من وجوه الجواب أنه ربما سيق للرد على الدهرية من أنه لم يكن إنسان إلا من نطفة، ولا تكون نطفة إنسان إلا من إنسان، ولا أول لذلك، فبين أنه خلق من أول الأمر على هذه الصورة. أو سيق للرد على الطبائعيين الزاعمين أن الإنسان يكون من فعل الطبع وتأثيره.

ومن وجوه الرد التي ذكرها العلماء أن لهذا الحديث سببًا، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم، رأى سيدًا يضرب عبده على وجهه، ويقول له قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك. فنهاه النبي، صلى الله عليه وسلم، وقال له: " إذا ضرب أحدكم فليجتنب الوجه، ولا يقل قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، فإن الله، تعالى، خلق آدم على صورته ". أي على صورة العبد المضروب.

ومن تلك الوجوه أن الضمير يرجع إلى " الله " تعالى، ويؤيد عود الضمير على الله، تعالى، أنه جاء في رواية أخرى " على صورة الرحمن " فيكون معنى " الصورة " الصفة، أي أن الله، تعالى، خلق آدم على بعض صفاته، من العلم، والقدرة، الحياة، والسمع، والبصر، والكلام، وغير ذلك، وإن كانت صفات الله لا يشبهها شيء. أو تكون إضافة الصورة إلى الله، تعالى، إضافة تشريف، أو ملك، كما في " ناقة الله " و" بيت الله " و" نفخت فيه من روحي ".

وغيرها من الأحاديث التي استدل بظاهر دلالتها على مقصوده.

**تاريخه :-**

فلسفة وحدة الوجود قديمة ، ضاربة جذورها في عقائد الأمم الماضية ، وآراء الحكماء والفلاسفة الغابرين ، فقد ذاع هذا المذهب في الهند ، قبل خمسة عشر قرنًا قبل الميلاد ، وكانت فكرة كون كل شيء في الوجود يمثل عنصرًا وجزءًا إلهيًا منتشرًا عندهم ، حتى إنه أخذ طابعًا دينيًا طقوسيًا ، فدانوا بعبادة جميع الصور الوجودية ، كنتيجة حتمية لهذه النظرية(١).

---

أو تكون " صورته " من إضافة الصفة إلى موصوفها، وهو الله، تعالى، فتكون الصورة صفة خبرية من صفات الله، تعالى، تليق به، سبحانه ليست كصورة البشر، دون الخوض فيها، على ما اختاره الإمام النووي.

انظر رأي المجسمة واستدلالهم بهذا الحديث على دعواهم الجسمية: الملل والنحل: ج١ ص١٠٧-١٠٨، تبصرة الأدلة: ج١ ص١٣٢، أساس التقديس: ص٨٣ وما بعدها.

وانظر رأي غلاة الصوفية على دعواهم كون " آدم " مجلى إلهي: الفتوحات المكية: ج٢ ص١٢٣-١٢٤، فصوص الحكم: ص٤٩، ص٥٠، ص٥٦، تفسير القرآن الكريم لابن عربي الصوفي: ج١ ص٩، بغية الطالب: ص١٥٠.

وانظر جواب أئمة أهل السنة في: أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري: ج٣ ص٢٢٢٧ - ٢٢٢٨، فتح الباري، كتاب الاستئذان، باب بدء السلام: ج٣ ص٢٥٣، شرح صحيح مسلم: كتاب البر والصفة، باب النهي عن ضرب الوجه: ص١٨٦٠، أحكام القرآن لإبن العربي المالكي: ج٤ ص١٩٥٢، تفسير القرطبي: ج٢٠ ص١١٤، تفسير الشوكاني: ج٥ ص٤٦٥، مشكل الحديث وبيانه لابن فورك: ص٦ وما بعدها، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف: ج٢ ص٣٦، الانصاف: ص١٩٢ وما بعدها.

(١) انظر مذهب حكماء الهند في: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مزدولة: ص ٣٠ وما بعدها، الديانات والعقائد في مختلف العصور: ج١ ص١٠١ وما بعدها، المعجم الموسوعي للديانات والعقائد: ج١ ص١٧٧، تاريخ الفلسفة العربية: ج١ ص٣١، المعجم الفلسفي لجميل صليبا: ج٢ ص ٥٦٩، المعجم الفلسفي لمراد وهبه: ص ٦٨١، الموسوعة العربية الميسرة: ج٢

فمبدأ خلق الكون ، أو انبثاقه من الله ، ثم الاتحاد بالذات العليا – أي عن طريق الفناء ، المسمى بالنرفانا – كل ذلك يوضح مدى تغلغل فكرة وحدة الوجود عند حكماء الهند ، والذين كانوا يتبنون وحدة الوجود بشكل أساسي في فلسفاتهم، وتأملاتهم[١]. " فبراهما " الإله الواحد ، عندهم ، هو الحقيقة الكلية التي تنطوي على سائر الموجودات ، وما العالم إلا تجلٍ ظاهري لهذه الحقيقة ، ولا يتميز عن "براهما" إلا بطريق الوهم[٢].

كما قد مال إلى هذا المذهب بعض فلاسفة اليونان ، كالفيلسوف اكسانوفان[٣] ، وتلميذه " برمنيدس"[٤] ،

---

ص١٩٤٥، أديان العالم: ص٦٨، الديانات القديمة ص ٢٧ وما بعدها، أديان الهند الكبرى: ص٦٦-٦٨، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي: ص٢٥١-٢٥٣، الفلسفات الهندية: ص٩٠-٩١، ص ١٢٩، ص١٥٦، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ص٨٦-٨٧، الأديان والفرق والمذاهب: ص٦١، دروس في تاريخ الفلسفة: ص ق، ر.

(١) انظر: الفلسفات الهندية: ص١٥٦.

(٢) انظر: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام: ص ٨٧.

(٣) ولد اكسانوفان سنة (٥٧٠ ق. م) في مدينة " أيونيا " بالقرب من " أفسوس " رحل إلى مدن كثيرة إلى أن بلغ " صقلية "، ثم انتقل إلى إيطاليا الجنوبية، واستقر في مدينة " إيليا "، وإلى هذه المدينة ينتسب فلاسفة المدرسة " الإيلية " وهو أول مؤسس لها. مات سنة (٤٨٠ ق.م)

انظر: الموسوعة العربية الميسرة: ج١ ص١٨٩، ربيع الفكر اليوناني: ص ١١٧ وما بعدها، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٧-٢٨، موسوعة الفلسفة: ج٢ ص٦٢٥.

(٤) ولد برمنيدس سنة (٥٤٠ ق.م) في مدينة " إيليا " جنوب إيطاليا، تأثر بالفيلسوف اكسانوفان، وقال مثله بوحدة الوجود. وضع كتابه " في الطبيعة " شعرًا، فكان أول من نظم الفلسفة شعرًا. مات قريب سنة (٤٥٠ ق.م).

انظر: موسوعة أعلام الفلسفة: ج١ ص ١٨٢، دائرة معارف البستاني: ج٥ ص٣٦١، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٨ – ٣٠، موسوعة الفلسفة: ج٢ ص٦٢٥، ربيع الفكر اليوناني: ص ١٢٠-١٢٥.

و" ميلسوس"[1] ، وهم من المدرسة الإيليـة[2] والفيلـسوف هـرقليطس[3] من المدرسة الأيونية[4] ، كما دانت به المدرسة " الرواقية"[5] ، أيـضًا. كـما أن

(١) ولد ميلسوس سنة (٤٤٠ ق.م) في " أيونية "، وتأثر بالمدرسة الإيلية، ودافع عنها. ذهب إلى أن الوجود واحد غير متناه، ساكن ثابت. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص٣٣-٣٤، ربيع الفكر اليوناني: ص ١٣٥-١٣٦.

(٢) نسبة إلى " إيليا " مدينة تقع في جنوب إيطاليا، وقد تقدم أن أول من أسسها الفيلسوف " اكسانوفان ".

(٣) ولد هرقليطس سنة (٥٤٠ ق.م) في مدينة " أفسس "، وهي مدينة إغريقية قديمة على شاطئ آسيا الصغرى الغربي. وقد حكمت أسرة " هرقليطس " هذه المدينة فترة من الزمن. وقد ورث الفيلسوف المهمات الكهنوتية من أجداده. اشتغل بالفلسفة والحكمة حتى صار من المبرزين فيها. مات سنة (٤٧٥ ق. م).

خلاصة قوله في الوجود أنه نشأ من المبدأ الأول، وهو النار – وليست هي النار المعهودة – بل نار إلهية لطيفة، وهذه النار هي الله، والله نهار وليل، وصيف وشتاء، وحرب وسلم، وفرقة وقلة، يتخذ صورًا مختلفة.

انظر: موسوعة أعلام الفلسفة: ج٢ ص٥٤٣، الموسوعة العربية الميسرة: ج٢ ص١٨٩٥، تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ١٧-١٩، ربيع الفكر اليوناني: ص ١٣٨-١٤٢، دروس في تاريخ الفلسفة: ص٣-٤ الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب: ص٥٩.

(٤) المدرسة " الأيونية " نسبة إلى مدينة " أيونية " الواقعة على شاطئ آسيا الصغرى، ورواد هذه المدرسة " طاليس "، و" أنكسمندريس "، و" أنكسمانس "، و" هرقليطس ". انظر: دروس في تاريخ الفلسفة: ص ٢-٣ تاريخ الفلسفة اليونانية: ص١٢-١٩.

(٥) المدرسة الرواقية معاصرة للأبيقورية، ومعارضة لها، وضع أصولها الفيلسوف " زينون " (٣٣٦-٢٦٤ ق.م). ولد في " قبرص " ورحل إلى " أثينا " وهناك أخذ عن فلاسفتها، وهناك أنشأ له مدرسة فلسفية في رواق كان يجتمع فيه الشعراء، فلقبوا لأجل ذلك بالرواقيين.

انظر نشأة هذه المدرسة وآراءها في: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٢٣ وما بعدها، الموسوعة العربية الميسرة: ج١ ص٨٨٣، موسوعة الفلسفة: ج١ ص٥٢٧ وما بعدها، الجانب الإلهي:

من رواد مذهب وحدة الوجود الفيلسوف اليوناني ، المصري الأصل " أفلوطين "[1]، والذي يرى أن العالم ما هو إلا فيض الله ، تعالى ، بتوسط العقل الأول والنفس الكلية ، وأن ماهية العالم ليست بخارجة عن ذاته ومغايرة لها. فالله ، تعالى ، عنده ، عَبَّر عن نفسه خارجًا بهذا العالم المادي المرئي[2].

ومن رواد هذا المذهب في العصر الأوروبي الوسيط اسكوت أريجن ، والذي يرى تارة أن الله هو ماهية كل الموجودات ، ويرى تارة أخرى أن الله مجموع الموجودات[3].

ومنهم في الفلسفة الأوربية الحديثة اسبينوزا ، والذي يُعَدُّ من أهم ممثليه ، وأكثرهم إحكامًا له[4].

وفي الإسلام راج هذا المذهب عند بعض متصوفة الإسلام ، مبكرًا ، في صور إشارات وعبارات مقتضبة ، خاطفة ، ردها بعضهم إلى السكر والشطح كما

---

ص٢٦٥-٢٦٦، تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة: ص٢٧٣، وما بعدها، ص ٢٨٤، وما بعدها.

(١) ولد أفلوطين سنة (٢٥٠ م) في مدينة " ليغوبوليس " من أعمال مصر الوسطى، ثم رحل في طلب العلم إلى الاسكندرية، وبعدها إلى بلاد فارس والعراق، ثم استقر في روما، وبها توفي سنة (٢٧٠م). انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية: ص ٢٨٦ وما بعدها، موسوعة أعلام الفلسفة: ج١ ص١٠٦-١٠٨.

(٢) انظر: موسوعة الفلسفة: ص ٦٢٥، خريف الفكر اليوناني: ص١٠٩ وما بعدها. أفلوطين عند العرب: ص ١٣٤، تاريخ الفكر الفلسفي – أرسطو والمدارس المتأخرة: ص ٣٢٥ وما بعدها، دروس في تاريخ الفلسفة: ص٤٢-٤٣.

(٣) انظر: موسوعة الفلسفة: ج٢ ص٦٢٥.

(٤) انظر: الموسوعة العربية الميسرة: ج٢ ص١٩٤٥، موسوعة الفلسفة: ج٢ ص٦٢٥، رسالة في اللاهوت والسياسة لاسبينوزا: ص ٣٥٨ وما بعدها.

جاء عن **أبي يزيد البسطامي**(١) قوله: " ما في الجبة إلا الله "(٢). وقوله "سبحاني ما أعظم شاني"(٣) ، وقوله: "سبحاني ، سبحاني ، ما أعظم سلطاني، ليس مثلي في السماء يوجد ، ولا مثلي صفة في الأرض تعرف ، أنا هو، وهو أنا وهو هو "(٤) ، وقوله: " إني أنا الله لا إله إلا أنا فاعبدوني"(٥). وتحدث عن الحقيقة ذات يوم ، وكان يمص شفتيه ويقول: " أنا الشارب، والشراب ووالساقي ، أيضا"(٦) ، وقال: " خرجت من بايزيديتي كالحية من الجلد ، ثم نظرت فرأيت العاشق والمعشوق والعشق واحدًا ، لأنه في عالم التوحيد يمكن أن يكون الجميع واحدًا"(٧). وسئل عن الأمر بالمعروف

(١) هو طيفور بن عيسى بن شروسان، أبو يزيد، البسطامي. كان جده " شروسان" مجوسيًا فأسلم، وكان لأبي يزيد أخوان وهما آدم وعلي، وكانوا كلهم عبادًا زهادًا. ويعد أبو يزيد من أئمة الصوفية ويلقب بسلطان العارفين، وكان صاحب مقامات وأحوال ولطائف وإشارات مشهورة، وكرامات ظاهرة، غير أنه وردت عنه عبارات مشكلة، وشطحات موهمة، تخالف ظاهر الشريعة.
توفي سنة ٢٦١ هـ " ببسطام " وله ثلاث وسبعون سنة.
و " بسطام " بلدة كبيرة " بقومس " قريبة من " نيسابور ".
انظر: حلية الأولياء: ج١٠ ص٣٣-٤٢، طبقات الصوفية: ص٦٧-٧٤، المنتظم: ج٥ ص٢٨-٢٩، وفيات الأعيان: ج٢ ص٥٣١، طبقات الأولياء: ص٣٩٨ -٤٠٢، الطبقات الكبرى للشعراني: ص٧٦-٧٧، جامع كرامات الأولياء: ج٢ ص١٣٣-١٣٥، معجم البلدان: ج١ ص٤٢١.

(٢) انظر عبارته هذه في: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٤٦١، سير أعلام النبلاء: ج١٣ ص٨٨، ميزان الاعتدال: ج٢ ص٣٤٦.

(٣) انظر المراجع الثلاث السابقة، وانظر: تلبيس إبليس: ص٣٤٤، تذكرة الأولياء: ج١ ص٣٥٧، إحياء علوم الدين: ج١ ص٣٦.

(٤) انظر: تلبيس إبليس: ص٣٤٥.

(٥) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٦) تذكرة الأولياء: ج١ ص٣٧٩.

(٧) المرجع السابق نفس الجزء والصفحة.

والنهي عن المنكر ، فقال: "نحن في ولاية ليس فيها أمر بالمعروف ونهي عن المنكر ، فكلاهما في ولاية الخلق ، وليس هناك أمر بالمعروف ونهي عن المنكر في حضرة الوحدة "(١). وسأله شخص: ما العرش ؟ قال: أنا ، قال: والكرسي ؟ قال: أنا ، قال: واللوح والقلم ؟ قال: أنا ، قال: لله تعالى عباد غير إبراهيم وموسى وعيسى ، صلوات الله عليهم أجمعين ، قال: أنا كل أولئك. فصمت الرجل ، فقال أبو يزيد: بلى ، كل من فنى في الحق أدرك حقيقة كل ما هو موجود ، فكله الحق ، وإن فنى ذلك الشخص يرى أنه في حد ذاته الحق ، فلا عجب(٢).

وقد اعتذر بعضهم عن البسطامي بأنه صدرت عنه مثل تلك الأقاويل إما في حال الدهشة والسكر ، والغيبة والمحو ، فتطوى ولا تروى ، ولا يحتج بها ، أو أنها على سبيل الحكاية ، أو أنها غير ثابتة ، أو له دلالات لا يرتقي إلى فهمها إلا من ارتقى إلى مقامه في المجاهدات والرياضات. وبعضهم خطأه وبدعه بها ، بل كفره بها ونسبه إلى اعتقاد فاسد في القلب ظهر في أوقاته(٣). والله أعلم بحاله.

ومن الصوفية الذين صدرت منهم عبارات تدل على وحدة الوجود ، أبو

(١) المرجع السابق: ج١ ص٣٩٢.

(٢) المرجع السابق: ج١ ص ٣٩٥.

(٣) انظر رأي العلماء في كلامه: إحياء علوم الدين: ج١ ص٣٦، مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٣١٣-٣١٤، ص٤٦١، سير أعلام النبلاء: ج١٣ ص٨٨، ميزان الاعتدال: ج٢ ص٣٤٦-٣٤٧، البداية والنهاية: ج١١ ص٣٥، شذرات الذهب: ج٢ ص١٤٣، الطبقات الكبرى للشعراني: ج١ ص٧٧، الفتاوى الحديثة: ص٣٠٠، آداب المريدين: ص٤٤.

مغيث **الحسين بن منصور الحلاج**(١) ، ومن أشهر عباراته في هذا الباب قوله: "أنا الحق"(٢). وقوله في كتاب له إلى بعض أتباعه: "من الرحمن الرحيم إلى فلان ابن فلان " فلما ووجه به ، وأنه يدعي الربوبية ، أنكر ادعاءه الربوبية ، واعتذر بأن هذا عين الجمع عنده ، ثم قال: فهل الكاتب إلا الله ، وأنا واليد فيه آلة(٣).

وقوله:(٤)

لست بالتوحيد ألهو غير أني عنه أسهو

(١) هو الحسين بن منصور بن محمي، أبو مغيث، ويقال أبو عبدالله، الحلاج، وهو أحد أئمة الصوفية المشهورين، كان جده مجوسيًا، اسمه محمي، من مدينة " بيضاء " من بلاد فارس، ونشأ بواسط وتستر، ودخل بغداد، وجاور بمكة، وسلك طريق الزهد والتصوف، وصحب جماعة من سادات الصوفية كالجنيد، وعمرو بن عثمان المكي، وأبي الحسين النوري. اختلف فيه مشايخ الصوفية؛ فأكثرهم نفاه ونسبه إلى الشعبذة والمخرقة والزندقة، ومنهم من أثبته، وجعله من جملة العلماء الربانيين. ولد تقريبًا سنة (٢٤٤ هـ)، وقتل كفرا بفتوى وإجماع علماء بغداد سنة ٣٠٩ هـ.
انظر ترجمته في: الفهرست لابن النديم: ص٢٦٩-٢٧٧، تاريخ الطبري: ج١٠ ص١٤٧، التنبيه والاشراف: ص٣٣٥، تجارب الأمم: ج١ ص٧٦-٨٢، طبقات الصوفية: ص٣٠٧-٣١١، تاريخ بغداد: ج٨ ص١١٢-١٤١، وفيات الأعيان ج٢ ص١٤٠ وما بعدها، الكامل في التاريخ: ج٨ ص١٢٦-١٢٩، سير أعلام النبلاء: ج١٤ ص٣١٣ - ٣٥٤، ميزان الاعتدال: ج١ ص٥٤٨-٥٤٩، البداية والنهاية: ج١١ ص١٣٢-١٤٤، لسان الميزان: ج٢ ص٣١٤-١٣٥، الطبقات الكبرى للشعراني: ج١ ص١٠٧-١٠٩، شخصيات قلقة في الإسلام: ص٦٣ وما بعدها.

(٢) انظر عبارته في: أخبار الحلاج: ص١١٢، الفرق بين الفرق: ص٢٦٢، إحياء علوم الدين: ج١ ص٣٦، تذكرة الأولياء: ج٢ ص٢٢٨، ص٢٣٤، ص٢٣٥، ص ٢٣٨، مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٤٨٠.

(٣) انظر: تاريخ بغداد: ج٨ ص١٢٧، البداية والنهاية: ج١١ ص١٣٨، سير أعلام النبلاء: ج١٤ ص٣٢٨، تلبيس إبليس: ص١٧١.

(٤) انظر: ديوان الحلاج: ص٩٦.

كيف أسهو؟ كيف ألهو؟ وصحيح أنني هو

وقوله:(١)

يا سرَّ سرٍّ، يَدِقُّ حتى يخفى على وهم كلِّ حَيِّ
وظاهرًا باطنًا تجلّى لكلِّ شيءٍ بكلِّ شيِّ
إنَّ اعتذاري إليكَ جَهلٌ وعُظْمُ شَكٍّ وفَرطُ عِيِّ
يا جُملةَ الكُلِّ، لستَ غيري فما اعتذاري إذنْ إليَّ؟!

وقوله:(٢).

أنا من أهْوَى، ومن أَهْوى أنا نحنُ رُوحانِ حَلَلْنا بَدَنا
فإذا أبصَرْتَني أبصَرتَهُ وإذا أبصَرْتَهُ أبصَرْتَنا

وقوله:(٣).

أنا أنتَ بلا شكٍّ فسبحانَكَ سُبحاني
وتوحيدُكَ توحيدي وَعصياني عصياني
وإسخاطُكَ إسخاطي وغفرانُكُ غفراني

وقوله:(٤).

سبحانَ مَنْ أظهرَ ناسوتُه سرَّ سنا لاهوتِهِ الثاقبِ
ثمَّ بدا في خَلْقِهِ ظاهرًا في صورةِ الآكل والشاربِ
حتى لقد عاينه خلقُهُ كلحظة الحاجب بالحاجبِ

(١) انظر: ديوان الحلاج: ص٩٨، أخبار الحلاج: ص ١٢٤-١٢٥.
(٢) انظر: ديوان الحلاج: ص٨٠.
(٣) انظر: ديوانه ص ٨٤.
(٤) انظر: ديوانه: ص٣٠-٣١، وانظر: تاريخ بغداد: ج٨ ص١٢٩، سير أعلام النبلاء: ج١٤ ص٣٢٥.

وقد اعتذر له بعض العلماء بمثل ما اعتذروا للبسطامي ، أو ببعض منه ، فرأى أنها صدرت في حال الدهشة والمحو والاصطلام ، وفي حال فرط المحبة وشدة الوجد(١).

وبعض الباحثين(٢) فهم من بعض عبارات البسطامي إلى أنه يذهب إلى القول بمذهب الاتحاد ، وأن الحلاج يذهب إلى القول بمذهب الحلول(٣)، لكن الحقيقة الظاهرة من خلال النظر بمجموع كلامهما أنهما يذهبان إلى القول بوحدة الوجود، وأن التعبير بالاتحاد والحلول توسع في العبارة وتسامح فيها لا غير ، وإن لم يتم تأصيل هذا المذهب عندهما بشكل منظم ومقعد ، كما هو عند ابن عربي الصوفي، الآتي ذكره.

هذا فيما يتصل ببواكير ظهور فلسفة وحدة الوجود عند متصوفة الإسلام في المشرق الإسلامي ، وأما في المغرب الإسلامي والأندلس فقد كان لهذا المذهب حضور مبكر يتزامن مع حضوره في المشرق الإسلامي.

فمن الشخصيات البارزة والتي اشتهرت بالقول بهذه الفلسفة **ابن مسرة القرطبي**(٤) ،

---

(١) انظر: إحياء علوم الدين: ج١ ص٣٦، مشكاة الأنوار: ص١٩ وما بعدها.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي: ص ١١٧ وما بعدها، ص١٢٣ وما بعدها، فلسفة وحدة الوجود: ص٣٦، ص١١٥ وما بعدها، نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام: ص٢٦-٢٧، ص٣٠-٣١، الفكر العربي ومركزه في التاريخ: ص١٦٥. ويذكر مؤلفه أن مذهب التصوف تطور على أيدي الفرس واتجه نحو وحدة الوجود انظر: ص١٦٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) هو محمد بن عبدالله بن مسرة، أبو عبدالله، الأندلسي، القرطبي، فيلسوف، متصوف، يقال انه كان من دعاة الإسماعيلية، اتهم بالزندقة. وهو من القائلين بوحدة الوجود. توفي سنة (٣١٩ هـ).

ومنهم **ابن برجان**(١). ومن أقواله التي يصرح فيها بهذا المذهب قوله: " إنه ملأ كل شيء وجودًا ، وكما ليس يعزب عن علمه وقدرته ومشيئته مثقال ذرة في الوجود ، ولا أصغر من ذلك ، ولا أكبر ، كذلك لا يخلو منه مكان في الحضور والشهود بمقتضى هذا الاسم – أي اسم الله – فلو أنهم طلبوه ههنا لوجدوه حاضرًا مشهودًا ، لكنهم اعتقدوا البعد "(٢). ، وقوله: " وجود الحق المخلوق به جملة العالم على جميع وجوهه تطلبه في أبعاض جملة العالم وكليته ، تجده ظاهرًا مبينًا"(٣). وقوله: " فظهر الحق بعضه لبعض ودل عليه به "(٤) ، وقوله: " أنبأك – أي الله – نصًا لا تعريضًا أن بالفكرة يُعْلَم أنه ليس في الوجود شيء إلا الله جل جلاله "(٥). ، وقوله: " إن الشهادة بأن الله هو

---

انظر ترجمته في: سير أعلام النبلاء: ج١٦ ص١٠٨، تاريخ قضاة الأندلس: ٧٨، ص٢٠١، جذوة المقتبس: ص٦٣، بغية الملتمس: ص٨٨، تاريخ الفكر الأندلسي: ص٣٢٦ وما بعدها، الإعلام: ج٦ ص٢٢٣.

(١) هو عبدالسلام بن عبدالرحمن بن أبي الرجال، أبو الحكم، اللخمي، المغربي، الأندلسي، الإشبيلي، من شيوخ الصوفية. توفي مُغَرَّبا عن وطنه بمراكش سنة (٥٣٦ هـ). من تصانيفه " تفسير القرآن " و" شرح أسماء الله الحسنى ".

انظر ترجمته في: العبر: ج٢ ص٥٤٠، سير أعلام النبلاء: ج٢ ص٧٢-٧٤، لسان الميزان: ج٤ ص١٣-١٤، فوات الوفيات: ج١ ص٥٦٩-٥٧٠، مرآة الجنان: ج٣ ص٢٠٤، شذرات الذهب: ج٤ ص١١٣، ذيل تذكرة الحفاظ لابن فهد المكي: ص ٧٣، جذوة الاقتباس: ج٢ ص٤٦٥.

وقد نسب إليه القول بوحدة الوجود ابن خلدون، انظر: شفاء السائل: ص٥١. وانظر: الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب: ص٣٣، تاريخ الفكر الأندلسي: ص٣٣٠-٣٣٢.

(٢) انظر: شرح الأسماء الحسنى لابن برجان: ج١ ص٥٦.

(٣) المرجع السابق: ج١ ص٧٤.

(٤) المرجع السابق: ج١ ص١٣٠.

(٥) المرجع السابق: ج١ ص٢٠٩.

الحق المبين هي أم الشهادات وعمدتها؛ إذ كل شهادة وشاهد ومشهود هو الله عزوجل"[1].

**ومنهم ابن قَسِيّ[2] ، وابن المرأة[3]** ، ويعرف ، أيضًا ، بابن دِهاق ، نقل عنه ابن خلدون ما يفيد أنَّ الكثرة لا وجود لها في الحقيقة ، وإنما هي من قبيل

---

(١) المرجع السابق: ج٢ ص١١٣.

(٢) هو أحمد بن الحسين، أبو القاسم، ابن قسي، بفتح القاف، وتخفيف السين وكسرها. اشتغل في بداياته بالأدب والشعر، ثم مال إلى الوعظ والتصوف، فكثر مريدوه وأتباعه، فادعى أنه المهدي، وتَسَمَّى بالإمام، وثار على دولة المرابطين، لكنه ما ظفر في ثورته بمراده. قتله أهل مدينة " شلب " سنة ٥٤٦.

ينسب إليه كتاب " خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين ".

انظر ترجمته في: الحلة السيرا: ج٢ ص١٩٧-٢٠٢، تاريخ قضاة الأندلس: ص١٠٣، المعجب: ص ٢٨٠-٢٨١، ميزان الاعتدال: ج١ ص١٢٨، لسان الميزان: ج١ ص٢٤٧-٢٤٩، الأعلام: ج١ ص١١٦.

وممن نسب إليه القول بوحدة الوجود ابن خلدون، انظر: شفاء السائل: ص٥١. وانظر تاريخ الفكر الأندلسي: ص٣٣٢.

(٣) هو ابراهيم بن يوسف بن محمد بن دِهَّاق، أبو اسحاق، الأوسي، الأندلسي، المالقي، المرسي، المعروف بابن المرأة، وبابن دِهَّاق، فقيه مالكي، برع في الفقه والحديث، والتفسير والتاريخ وعلم الكلام حتى صار متقدما فيه غالبًا عليه، ومال إلى التصوف. ذكره ابن حيان في زنادقة أهل الأندلس. من مؤلفاته " شرح الإرشاد "، " كتاب في مسائل الإجماع "، " شرح الأسماء الحسنى "، " شرح محاسن المجالس لابن العريف ". و" دِهَّاق " بكسر الدال وتشديد الهاء.

انظر ترجمته في: الوافي بالوفيات: ج٦ ص١٧١، التكملة لكتاب الصلة: ج١ ص١٤٠، جذوة الاقتباس: ج١ ص٩٠، الإحاطة في أخبار غرناطة: ج١ ص٣٢٥-٣٢٦، الديباج المذهب: ج١ ص٢٧٣-٢٧٤، لسان الميزان: ج١ ص١٢٧، شجرة النور الزكية: ج١ ص١٧٣، معجم المؤلفين: ج١ ص١٣٠-١٣١، العقد الثمين: ج٥ ص٣٣٠-٣٣١.

وممن نسب إليه القول بوحدة الوجود ابن خلدون، انظر: مقدمة ابن خلدون: ص٤٤٤، شفاء السائل: ص٥٢.

الوهم ، وأنَّ وجودها مشروط بوجود المدرك البشري ، فإذا انتفى المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفصيل الوجود ، بل هو بسيط واحد(١).

**ومنهم ابن الفارض**(٢) ، ومن نظمه في التائية الكبرى قوله(٣):

لها صلواتي بالمقام أقيمها ... وأشهدُ فيها أنَّها ليَ صَلَّتِ
كلانا مُصَلٍّ واحدٌ ساجدٌ إلى ... حقيقته بالجمع في كل سجدةِ
وما كان لي صلى سواي ولم تكن ... صلاتي لغيري في أداء كل

**ومنهم ابن عربي**(٤) ، وهو يُعَدُّ المؤسس والمؤصل لهذا المذهب ، وكتبه طافحة

(١) انظر: مقدمة ابن خلدون: ص٤٤٤.

(٢) هو عمر بن علي بن المرشد بن علي، أبو القاسم، وأبو حفص، شرف الدين، الحموي الأصل، المصري المولد والدار والوفاة، والمشهور بابن الفارض. شاعر أديب، سلك طريق التصوف، وكتب فيه قصائد، شحنها بعبارات صريحة تدل على مذهب وحدة الوجود، ومن هذه القصائد "التائية"، والمسماة بنظم السلوك، ولد سنة ٥٧٦ هـ وتوفي سنة (٦٣٢ هـ).
انظر ترجمته في: التكملة لوفيات النقلة: ج٣ ص٣٨٨-٣٨٩، مرآة الجنان: ج٤ ص٦٠-٦٣، وفيات الأعيان: ج٣ ص٤٥٤-٤٥٦، لسان الميزان: ج٤ ص٣١٧-٣١٩، طبقات الأولياء: ص٤٦٤-٤٦٥، النجوم الزاهرة: ج٦ ص٢٨٨-٣٩٠، ديوان الإسلام: ج٣ ص٤٣٤-٤٣٥، حسن المحاضرة: ج١ ص٥١٨.
وممن نسبه إلى القول بوحدة الوجود (الاتحاد) الإمام أبي حيان الغرناطي، انظر تفسير البحر المحيط: ج٣ ص٤٤٩، الإمام الذهبي، انظر: ميزان الاعتدال: ج٣ ص ٢١٤-٢١٥، سير أعلام النبلاء: ج٢٢ ص٣٦٨-٣٦٩، وبرهان الدين البقاعي، انظر: تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي: ص٢١٦-٢١٧، حيث عدد، أيضا، أسماء من كفره لقوله بهذا المذهب، والإمام ابن تيمية، انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٤ ص ٧٣-٧٤، مجموعة الرسائل والمسائل: ج١ ص٩٧ وما بعدها، والعلامة ابن خلدون، انظر: شفاء السائل: ص٥١، مقدمته: ص٤٤٥.

(٣) انظر: ديوانه: ص٦١.

(٤) هو محمد بن علي بن محمد بن أحمد، أبو بكر، وأبو عبدالله، الطائي، الحاتمي، الأندلسي، المرسي، الملقب بمحيي الدين، والمعروف بابن عربي الصوفي. أخذ العلم في بلدة " مرسية " في

بالتصريح به ، فمن عباراته المشهورة قوله: " سبحان من أظهر الأشياء وهو عينها "[1] ، وقوله: " إنه – أي الحق سبحانه – عين الأشياء ، والأشياء محدودة ، وإن اختلفت حدودها ، فهو محدود بكل حد ، فما يحد شيء إلا هو

---

الأندلس، وتنقل بين مدن الأندلس يطلب العلم وتحول إلى المغرب العربي، ثم ارتحل منها إلى المشرق الإسلامي كبغداد، والموصل، ودمشق، ومصر، وحج وجاور مدة، وارتحل إلى بلاد الروم – تركيا حاليًا – ثم ألقى عصى التسيار في دمشق، وبها توفي سنة ٦٣٨ هـ. وقد كانت ولادته سنة ٥٦٠ هـ بمرسية. ترك مؤلفات كثيرة غالبها في التصوف والوعظ، من أشهرها الفتوحات الملكية، وفصوص الحكم. وقد كان مقدم زمانه في علم التصوف، وقد اشتهر عنه القول بوحدة الوجود، فعنه صدر وإليه ورد. وقد عاب عليه كثير من العلماء الأخذ بهذا المذهب فكفروه لأجله، وهناك من برأه، وهناك من توقف فيه. قال ابن سبعين عن تصوف ابن عربي إنه فلسفة خَمِجة.

انظر ترجمته في: التكملة لوفيات النقلة: ج ٣ ص٥٥٥، الوافي بالوفيات: ج٤ ص١٧٣، عنوان الدراية: ص١٥٦، مرآة الجنان: ج٤ ص٧٩، تاريخ الإسلام: مجلد وفيات سنة ٦٣١-٦٤٠: ص ٣٥٢-٣٥٩، سير أعلام النبلاء: ج٢٣ ص٤٨-٤٩، البداية والنهاية: ج١٣ ص١٥٦، العقد الثمين: ج٢ ص١٦٠-١٩٩، لسان الميزان: ج٥ ص٣١١-٣١٥، القول المنبي عن ترجمة ابن عربي – مخطوط: ورقة ٤٣ / ب.

وقد نسب إليه القول بوحدة الوجود جمع من العلماء، كالإمام الذهبي، انظر: ميزان الاعتدال: ج٣ ص ٦٥٩-٦٦٠، سير أعلام النبلاء: ج٢٣ ص٤٨-٤٩، وأبي حيان الغرناطي، انظر تفسيره البحر المحيط: ج٣ ص٤٤٩، وابن تيمية في مواضع كثيرة، انظر: مجموع الفتاوى: ج٢ ص٢٨٦ وما بعدها، وهي رسالة تُسَمَّى " الحجج العقلية والنقلية فيما ينافي الإسلام من بدع الجهمية والصوفية، وأيضا، ج٢ ص٣٦٢ وما بعدها، وهي رسالة تسمى " الرد الأقوام على ما في فصوص الحكم " وكلاهما قد تناول فيهما ابن تيمية الرد على القائلين بوحدة الوجود، كابن عربي، وابن الفارض، وابن سبعين، وغيرهم.

وابن خلدون، انظر: مقدمته: ص٤٤٥، شفاء السائل: ص٥١، وبرهان الدين البقاعي، وقد ألف رسالة في تكفيره وتكفير من كان يدين برأيه، سماها " تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي " وقد تقدمت الإشارة إليها.

(١) الفتوحات المكية: ج٢ ص٤٥٩.

حد الحق ، فهو الساري في مسمى المخلوقات والمبدعات ، ولو لم يكن الأمر كذلك ما صح الوجود ، فهو عين الوجود "[1]. ، وقوله: " الوجود كله واحد في الحقيقة ، لا شيء معه ،..... ، فما ثم إلا غيب ظهر ، وظهور غاب ، ثم ظهر ، ثم غاب ، ثم ظهر ، ثم غاب ، هكذا ما شئت ، فلو تتبعت الكتاب والسنة ما وجدت سوى واحدٍ أبدا"[2] ، وقوله: " فهو المُكَلِّف والمُكَلَّف ، لأنه قال: (وإليه يرجع الأمر كله) ، فهو عين الموجودات، إذ هو الوجود "[3] ، وقوله:-

لا تراقب فليس في الكون إلاَّ واحد العين وهو عين الوجود
فَتَسمَّى في حالة بمليك وتكنَّى في حالة بالعبيد[4]

**ومنهم ابن سبعين**[5] ، فمن كلامه في تقرير هذا المذهب قوله: " قد صح

(١) فصوص الحكم: ص ١١١.
(٢) كتاب الجلالة: ص ٩.
(٣) الفتوحات المكية: ج٤ ص١٠٠.
(٤) الفتوحات المكية: ج٢ ص٢١١.
(٥) هو عبدالحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر بن محمد، أبو محمد، قطب الدين، المرسي، الرُّقوطي، نسبة إلى " رقوطة " حصن قريب من " مرسية "، المشهور بابن سبعين، كان صوفيًا على طريقة زهاد الفلاسة وتصوفهم.
اشتغل بطلب العلم في الأندلس، وتنقل بين مدنها، ثم هرب مرتحلًا إلى مكة المكرمة، وأقام بها، وفيها توفي. ولد سنة ٦١٤ هـ، وتوفي سنة ٦٦٩ هـ، وقيل سنة ٦٦٨هـ. قال الذهبي: " له كلام كثير في العرفان على طريق الاتحاد والزندقة " ١ هـ من مؤلفاته: " بد العارف "، و" الإحاطة " .
انظر ترجمته في: فوات الوفيات: ج١ ص٥١٦-٥١٨، العبر: ج٣ ص٣٢٠، البداية والنهاية: ج١٣ ص٢١٦، تاريخ ابن الوردي: ج٢ ص٣١٤-٣١٥، العقد الثمين: ج٥ ص٣٢٦-٣٣٥، لسان الميزان: ج٣ ص٣٩٢، النجوم الزاهرة: ج٧ ص٢٣٢-٢٣٣. وقد نسب في هذه المصادر إلى الزندقة والقول بوحدة الوجود، وممن نسبه، أيضا، إلى القول به أبو حيان الغرناطي في تفسير البحر،

بالبرهان أن السبب الأول – الحق سبحانه – موجود في الأشياء كلها على حالة واحدة ، وليست الأشياء كلها موجودة في الأول على حالة واحدة ، وذلك أنه لما كان الأول موجودًا في الأشياء كلها فإن كل واحد من الأشياء يقبله على نحو قوته، وذلك أن من الأشياء ما يقبل السبب الأول قبولًا وحدانيًا ، ومنها ما يقبله قبولًا متكثرًا... "[1] ، وقوله: " الأبد قضايا ، والقضايا أزل ، والأزل على مشار، والمشار على ذات ، والذات واحدة ، والواحد غير زائد على طبيعة الوجود ، والوجود في الهوية حق ، والحق في الإنية ثابت ، والثبوت يخبر عنه بالضرورة، فإن حذفت القضايا العدمية أخبر عن نفسه ، وهو الخبر الحق ، وإن أثبت القضايا العدمية يخبر عنه غيره ، وغيره به ومنه وعنه وله وفيه ،.....، وإذا كان في وجوده الثابت فهو الأول، وإذا كان جُمَلٌ وتعدد فهو الآخر ، والجمل ، والعدد ، والثبوت ، والكلمة ، والمراجعة ، والتعريف ، والصمدية ، هو القديم ، والقديم إذا أخبر به وعنه يقال له إله ، فالله هو الأول والآخر ، والثابت ، والمتكلم المعرف ، وبالجملة فكل شيء هالك إلا وجهه "[2]. ، وقوله: " والحق هو أصل كل شيء وبُدُّهُ ، وصورته ، وذاته ، وكله وبعضه ، من جهة ما يجب له ، وعلى ما يجب ، وكما يجب "[3].

---

وابن خلدون، كما تقدم النقل عنهما، وابن تيمية في مجموع الفتاوى: ج٢ ص٤٧٢، وغيرها من المواضع، والإمام العيني، انظر: عقد الجمان: ج حوادث سنة ٦٦٥-٦٨٨ هـ، ص٨٥-٨٦.

(١) بد العارف: ص١٤٨.

(٢) بد العارف: ص٢٢٨.

(٣) بد العارف: ص٣٥١.

**ومنهم العفيف التلمساني**(١) ، قال عنه ابن تيمية إنه لا يفرق بين الوجود والثبوت ، ولا يفرق بين المطلق والمقيد ، كما عند ابن عربي وغيره ، فعنده ما ثَمّ غير ولا سوى ، بأي وجه من الوجوه(٢). ، وذكر ابن تيمية أن التلمساني مر بكلب أجرب ميت ، فسأله أحدهم؛ هذا أيضًا من ذات الله ، فقال: وثَمَّ خارج عنه ؟. ومر ومعه شخص بكلب ، فركضه الآخر برجله ، فقال: لا تركضه ، فإنه منه(٣).

وبعد فتلك فكرة موجزة بسيطة ألقيت الضوء فيها على التعريف بالسعدين وبمذهب وحدة الوجود وأشهر القائلين به ، وقد تبين أنها فكرة قديمة قبل الإسلام دخلت الإسلام عبر نافذة الفلسفة والتصوف ، فدان بها بعض فلاسفة ومتصوفة الإسلام ، ولم تخبو جذوتها بالكلية ، بل ظلت تارة تقوى ، وتارة تضعف ، بحسب البيئة الإسلامية والوضع السياسي في تلك البلدان الإسلامية ، التي ظهر فيها بعض معتنقيها. بيد أنه قد قويت شوكة هذا

(١) هو سليمان بن علي بن عبدالله بن علي، أبو الربيع، عفيف الدين، العائدي، الكومي، التلمساني، صوفي، شاعر، أديب، ولد سنة ٦٢٠ هـ، توفي سنة ٦٩٠ هـ بدمشق. وكان هو والقونوي من تلامذة ابن عربي وعلى طريقته في الوحدة. انظر ترجمته في: العبر: ج٣ ص٣٧٢-٣٧٣، فوات الوفيات: ج١ ص ٣٦٣-٣٦٦، البداية والنهاية: ج١٣ ص٣٢٦، النجوم الزاهرة: ج٨ ص٢٩-٣١، عقد الجمان: ج حوادث سنة ٦٨٩-٦٩٨هـ، ص٩٥-١٠٠، الدليل الشافي: ج١ ص٣١٩، الاعلام: ج٣ ص١٣٠، مرآة الجنان: ج٤ ص١٦٢-١٦٣.

وممن نسبه إلى الزندقة والقول بوحدة الوجود الإمام الذهبي، وابن كثير، وابن العماد الحنبلي، كما في المراجع السابقة في ترجمته، وأيضا، ابن تيمية، انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٤٧١-٤٧٢، وأبو حيان الغرناطي في تفسيره البحر المحيط: ج٣ ص٤٤٩، وابن خلدون في مقدمته: ص٤٤٥، وفي شفاء السائل: ص٥١.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٤٧١-٤٧٢.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٣٠٩، ص٣٤٢.

المذهب ، وكثر رواده في الفترة التي عاش فيها كلًا من السعدين ، ألا وهو القرن الثامن والتاسع الهجريين ، وهي التي ورث فيها الصوفية فكر محيي الدين ابن عربي ، الصوفي الشهير المعروف بالشيخ الأكبر ، والذي تقدمت الإشارة إليه آنفًا ، والذي يعد بحق المقعد والمؤصل لهذا المذهب ، مستعينًا بكل ما أوتي من معارف وعلوم ، وإشارات ولطائف ، وأحوال ومقامات ، ورموز وتأويلات ، ومكاشفات ومشاهدات ، لتوضيح هذا المذهب ، وتفسيره ، والكشف عن خباياه وتأصيله. فظهر هذا المذهب لدى كثير من الفرق الصوفية إذ ذاك ، بعد أن كان سرًا لا يذاع ، ولا يجرؤ على القول به إلا الآحاد منهم ، وفي أزمنة متباعدة.

وهذا الذي دفع مثل السعد التفتازاني والشريف الجرجاني لأن يدلي كل واحد منهما برأيه في هذا الموضوع ، ويُجَلّي موقفه صراحة منه.

وهذا أوان الشروع في تحقيق النظر في هذه الجزئية في المبحث الثاني.

## المبحث الثاني
## نصوص السعدين في وحدة الوجود ونقدها

وتحت هذا المبحث فقرتان:-

**الفقرة الأولى: نصوص السعدين في وحدة الوجود:**

**أولًا: نصوص سعد الدين التفتازاني في وحدة الوجود:-**

للعلامة سعد الدين التفتازاني بعض النصوص حول فكرة وحدة الوجود، ونصوصه وإن لم تكن من الكثرة بمكان، إلا أنها دالة صراحة على مذهبه ورأيه حول هذه الفكرة، فهو ينفيها نفيًا قاطعًا، ويبطلها إبطالًا ظاهرًا، ويرى أن الوجود متعدد متكثر، وليس بواحد، وأن الموجودات تبعًا لذلك متعددة ومتكثرة. والنص المشهور عنه حول هذه الفكرة ذكرها في كتابيه " المقاصد " وشرح " المقاصد "، وسوف أكتفي بنص السعد من الشرح، فقد حوى المتن وزيادة.

قال في شرح المقاصد في مبحث الوجود من الأمور العامة: " قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة أن حقيقة الواجب هو الوجود المطلق، تمسكًا بأنه لا يجوز أن يكون عدمًا أو معدومًا، وهو ظاهر، ولا ماهية موجودة، أو مع الوجود، لما في ذلك من الاحتياج والتركيب، فتعين أن يكون وجودًا، وليس هو الوجود الخاص، لأنه إن أخذ مع المطلق فمركب، أو مجرد المعروض فمحتاج، ضرورة احتياج المقيد إلى المطلق، وضرورة أنه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود، وحين أورد عليهم أن الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج، وله أفراد كثيرة، لا تكاد تتناهى، والواجب واحد لا تكثر فيه، أجابوا بأنه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات، بواسطة الإضافات، لا بواسطة تكثر

وجوداتها ، فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس فموجود آخر ، وهكذا ، وعلى هذا فمعنى قولنا: الواجب موجود أنه وجود ، ومعنى قولنا: الإنسان ، أو الفرس ، أو غيره ، موجود أنه ذو وجود ، بمعنى أن له نسبة إلى الواجب ، وهذا احتراز عن شناعة التصريح بأن الواجب ليس بموجود ، وأن كل موجود ، حتى وجود القاذورات ، واجب ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا ، وإلا فتكثر الوجودات ، وكون الوجود المطلق مفهومًا كليًا ، لا تحقق له إلا في الذهن ضروري ، وما توهموا من احتياج الخاص إلى العام باطل ، بل الأمر بالعكس ، إذ لا تحقق للعام إلا في ضمن الخاص ، نعم إذا كان العام ذاتيًا للخاص يفتقر إليه في تعقله ، وأما إذا كان عارضًا فلا. وما ذكروا من أنه لو ارتفع لارتفع كل موجود ، حتى الواجب ، فيمتنع ارتفاعه ، أي عدمه ، فيكون واجبًا ، فمغالطة ، وإنما يلزم الوجوب لو كان امتناع العدم لذاته ، وهو ممنوع ، بل لأن ارتفاعه بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده ، الذي هو الواجب ، كسائر لوازم الواجب ، مثل الماهية ، والعلية ، والقابلية ، وغير ذلك. فإن قيل: بل يمتنع لذاته لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه. قلنا: الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه ، بمعنى حمله عليه بالمواطأة ، مثل قولنا: الوجود عدم ، لا بالاشتقاق ، مثل قولنا: الوجود معدوم ، كيف وقد اتفق الحكماء على أن الوجود المطلق من المعقولات الثانية ، والأمور الاعتبارية ، التي لا تحقق لها في الأعيان. ثم ادعى القائلون بكون الواجب هو الوجود المطلق أَنَّ في مواضع من كلام الحكماء رمزًا إلى هذا المعنى؛ **منها قولهم**: الواجب هو الوجود البحت ، والوجود بشرط لا ، أي الوجود الصرف الذي لا تقييد فيه ، أصلًا ، **ومنها قولهم**: الوجود خير محض، لأن الشر في نفسه إنما هو عدم وجود ، أو عدم كمال الموجود ، من

حيث إن ذلك العدم غير لائق به ، أو غير مؤثر عنده ، فالوجود بالقياس إلى الشيء العادم كماله قد يكون شرًا ، لكن لا لذاته ، بل لكونه مؤديًا على ذلك العدم، فحيث لا عدم لا شر ، قطعًا ، فالوجود البحت خير محض ، **ومنها قولهم**: الوجود لا يعقل له ضد ولا مثل ، أما الضد فلأنه يقال عند الجمهور لموجود مساوٍ في القوة لموجود آخر ممانع له ، والوجود وإن فرضنا كونه موجودًا بمعنى المعروضية للوجود ، فلا يتصور أن يمانعه شيء من الموجودات ، وعند الخاص لما شارك شيًا آخر في الموضوع ، مع امتناع اجتماعهما فيه ، والموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ، ولا يتصور ذلك للوجود ، إذ لا تَقَوَّمَ لشيء بدونه ، ولو سَلِّم فلا يتصور وجودي يعاقبه ولا يجامعه ، **ومنها قولهم**: الوجود ليس له جنس ولا فصل ، لأنه بسيط لا جزء له عينًا ولا ذهنا ، وإلا لزم تقدمه على نفسه ، ضرورة تقدم وجود الجزء على وجود الكل في الخارج ، إنْ كان التركب خارجيًا ، وفي الذهن إنْ كان ذهنيًا ، ولأَنَّ جزءه إنْ كان وجودًا ، أو موجودًا ، لزم تقدم الشيء على نفسه ، وإن كان عدمًا ، أو معدومًا ، لزم تقدم الشيء بنقيضه ، ولأنَّ الجنس يجب أن يكون أعم ، ولا أعم من الوجود ، إذ ما من شيء إلا وله وجود. **وفي بعض المقدمات ضعف لا يخفى** ، ولو سلم فغاية الأمر اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني ، ولا انتاج عن الموجبتين في الشكل الثاني ، وتحقيقه أن لزوم هذه الأمور للوجود لا يوجب كونه الواجب ، مالم تتبين مساواتها للملزوم. ثم القول بكون الواجب هو الوجود المطلق ينافي تصريحهم بأمور ، **منها** أن الوجود المطلق من المحمولات العقلية ، أي الأمور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلًا ، ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج ، كالإمكان والماهية ، بخلاف مثل الإنسان ، فإنه مستغن عن

المحل ، ومثل البياض فإن قيامه بالمحل الخارجي. **ومنها** أنه من المعقولات الثانية ، أي العوارض التي تلحق المعقولات الأولى ، من حيث لا يحاذي بها أمر في الخارج ، كالكلية ، والجزئية ، والذاتية ، والعرضية ، لأنها أمور تلحق حقائق الأشياء عند حصولها في العقل ، وليس في الأعيان شيء هو الوجود ، أو الذاتية ، أو العرضية ، مثلًا ، وإنما في الأعيان الإنسان ، والسواد ، مثلًا. **وههنا** نظر من وجهة أن ما انساق إليه البيان هو أن وجودات الأشياء من المحمولات العقلية ، والمعقولات الثانية ، وكان الكلام في الوجود المطلق. **ومنها** أنه ينقسم إلى الواجب والممكن ، لأنه إن كان مفتقرًا إلى سبب فممكن ، وإلا فواجب ، وإلى القديم والحادث ، لأنه إن كان مسبوقًا بالغير ، أو بالعدم ، فحادث ، وإلا فقديم. **ومنها** أنه يتكثر بتكثر الموضوعات الشخصية ، كوجود زيد وعمرو ، والنوعية كوجود الإنسان والفرس، والجنسية كوجود الحيوان والنبات. **فإن قيل**: الموضوع هو المحل المستغني في قوامه عن الحال ، ولا يتصور ذلك للوجود ، **قلنا**: المراد ههنا ما يقابل المحمول ، وهو الذي يحمل عليه الوجود بالاشتقاق ، ولو سُلِّم فالقيام ههنا عقلي ، والماهية تلاحظ دون الوجود ، وهذا معنى استغنائه عن العارض ، وإن كان لا ينفك عن وجود عقلي. وظاهر هذا الكلام أن وجودات الممكنات إنما هي نفس الوجود المطلق ، تكثرت بالإضافة إلى المحل ، وليست أمورًا متكثرة متحصصة بأنفسها ، معروضة له ، وكأنَّ المراد أن الوجود المطلق يتكثر ما صدق هو عليه من الموجودات الخاصة بتكثر الموضوعات. **ومنها** أنه مقول على الموجودات بالتشكيك ، كما سبق. وجميع ذلك مما يستحيل في حق الواجب ، تعالى وتقدس. وبالجملة فالقول بكون الواجب هو الوجود المطلق مبني على أصول فاسدة ، مثل كونه واحدًا بالشخص موجودًا في الخارج

وممتنع العدم لذاته ، ومستلزم لبطلان أمور اتفق العقلاء عليها ، مثل كونه أعرف الأشياء ، مشتركًا بين الموجودات ، مقولًا عليها بالتشكيك ، معدودًا في ثواني المعقولات ، وكون الواجب مبدأ لوجود الممكنات ، متصفًا بالعلم والقدرة والإرادة والحياة ، وإرسال الرسل ، وإنزال الكتب ، وغير ذلك مما وردت به الشريعة "(١).

## ثانيًا: نصوص الشريف الجرجاني في وحدة الوجود:-

للسيد الشريف اهتمام ظاهر بتحقيق النظر في هذه المسألة ، فقد ألف رسالة مخصوصة في وحدة الوجود ، أو في الوجود ، كما ورد عمن ترجم له(٢). وقد أشبع المسألة بحثًا وتحقيقًا فيها ، كما أن له نصوصًا أخرى في بعض شروحه وحواشيه ، فيها إشارات ظاهرة ، وفي بعضها خفاء وغموض ، يحتاج إلى إمعان نظر وإنعام تأمل. وسوف أورد أهم عباراته وأصرحها في الدلالة على مقصوده إثباتًا أو نفيًا ، إيجابًا أو سلبًا ، ثم بعد ذلك أحقق الكلام في رأيه

(١) شرح المقاصد: ج١ ص٧٣-٧٥.

وقد أشار السعد، رحمه الله تعالى، إلى هذا المذهب مرة أخرى باختصار في المبحث الثالث في أنه تعالى لا يتحد بغيره ضمن المقصد الخامس في الإلهيات، حيث قال: " وههنا مذهبان آخران يوهمان بالحلول أو الاتحاد وليسا منه في شيء..... الخ، الثاني: أن الواجب هو الوجود المطلق، وهو واحد لا كثرة فيه أصلًا، وإنما الكثرة في الإضافات والتعينات التي هي بمنزلة الخيال والسراب، إذ الكل في الحقيقة واحد يتكرر على المظاهر لا بطريق المخالطة، ويتكثر في النواظر لا بطريق الانقسام، فلا حلول ههنا ولا اتحاد، لعدم الاثنينية والغيرية، وكلامهم في ذلك طويل خارج عن طريق العقل والشرع. وقد أشرنا في بحث الوجود إلى بطلانه، لكن من يضلل الله فما له من هاد". شرح المقاصد: ج٢ ص٧٠.

(٢) انظر مصادر ترجمة الشريف في الحاشية رقم (٢٢)، وانظر كشف الظنون: ج١ ص٨٩٧، حيث سماها حاجي خليفة " رسالة في الوجود"، وفي المخطوط الذي بين يدي سميت " رسالة في وحدة الوجود "، وقد ألفها السيد الشريف بالفارسية وعربها ابنه محمد.

ومقصوده. ولعل من أنسب مؤلفاته لإظهار معتقده في هذه المسألة هي رسالته في وحدة الوجود المشار إليها آنفًا ، وحاشية على شرح التجريد. ولنبدأ بنصه من الحاشية لأنها أدق وأخصر.

قال السيد الشريف في حاشيته على شرح التجريد[1] في مبحث الوجود: "ذهب جماعة من الصوفية إلى أنه ليس في الواقع إلا ذاتا واحدة ، لا تركب فيها أصلًا، بل لها صفات متعددة ، هي عينها ، وهي حقيقة الوجود المنزه في حد ذاته عن شوائب العدم وسمات نقصان الإمكان ، ولها تقييدات بقيود اعتبارية بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة ، فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي ، فما لم يتم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكروه من عدم اتحاد الماهيات ، ولا يتم ، أيضًا ، اشتراك الوجود ، بل لا يثبت وجود ممكن ، أصلًا. أقول هذا خروج عن طور العقل ، فإن بداهته شاهدة بتعدد الموجودات تعددا حقيقيًا ، وأنها ذوات وحقائق متخالفة في الحقيقة ، دون الاعتبار فقط. والذاهبون إلى تلك المقالة يدعون استنادها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم ، وأنه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل ودلالاته ، بل هو معزول هناك ، كالحس في إدراك المعقولات ، وأما المتقيدون بدرجات العقل، والقائلون بأن ما شهد له العقل فمقبول ، وما شهد عليه فمردود ، وأنه لا طور وراءه ، فيزعمون أن تلك المكاشفات والمشاهدات ، على تقدير

(١) أصل الكتاب اسمه " تجريد الكلام " لنصير الدين محمد بن محمد الطوسي والمتوفي سنة (٦٧٢ هـ)، شرحه شمس الدين محمود بن عبدالرحمن الإصفهاني، المتوفي سنة (٧٤٦ هـ)، وعلى هذا الشرح حاشية للسيد الشريف الجرجاني. وشرح الإصفهاني يعرف بالشرح القديم، بينما الشرح الجديد هو للعلامة علاء الدين علي بن محمد القوشجي، المتوفي سنة (٨٧٩ هـ). انظر: كشف الظنون: ج١ ص٣٤٦ – ٣٤٨.

صحتها ، مؤولة بما يوافق العقل ، فهم بشهادة بداهته عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك ، ويَعُدُّون تجويزها مكابرة لا يلتفت إليها"(١).

وقال في مبحث الوجود ، أيضًا ، من نفس الحاشية عند الكلام عن زيادة الوجود على الماهية: " هذا – إشارة إلى ما جرى من نقاش حول مسألة زيادة الوجود على الماهية أو عدم زيادته – إذا قلنا إن الوجود مفهوم كلي له أفراد كثيرة متصفة بها الماهيات اتصافًا حقيقيًا ، كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر إليه الفهم ، أيضًا ، وأما إن قلنا إن الوجود حقيقة متشخصة في حد ذاتها ، لا تعدد فيها بوجه من الوجوه ، وهي قائمة بذاتها ، لا يتطرق إليها عدم أصلًا ، ولا إمكان قطعًا، وهي حقيقة الواجب ، ومعنى كون غيره موجودًا هو أن لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبة مخصوصة إلى ذلك الغير ، وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية ، فذلك كلام يعجز عن إدراكه إلا أولو البصائر الذين خُصُّوا من عنده بفطنة ثاقبة عالية ، وأوتوا من لدنه حكمة كاملة بالغة "(٢).

وقد أوضح السيد الشريف رأيه في نفس الحاشية في مبحث الماهية ، بصورة أدق، حيث قال: " اعلم أن هذه المباحث التي أوردها الشارح في كون الوجود عين الواجب ، أو زائدًا عليه ، هي الكلمات الدائرة على ألسن القوم في هذا المقام، وههنا مقالة أخرى قد أشرنا فيما سبق أنها مما لا يدركها إلا أولوا البصائر والألباب ، الذين خُصُّوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب ،

(١) حاشية الشريف على شرح التجريد: ورقة ١٨/ أ.

(٢) المرجع السابق: ورقة ٢٣/ ب – ٢٤/ أ.

فلنفصلها ههنا ، بقدر ما يفي به قوة التقرير وتحيط به دائرة التحرير ، فنقول وبالله التوفيق فنعم الرفيق: كل مفهوم مغاير للوجود ، كالإنسان مثلًا ، فإنه مالم ينضم إليه الوجود ، بوجه من الوجوه ، في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيها قطعًا ، ومالم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن له الحكم بكونه موجودًا ، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو الوجود ، وكل ما هو محتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن ، إذ لا معنى للممكن إلا ما يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره ، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ، ولا شيء من الممكن بواجب ، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب ، وقد ثبت بالبرهان أن الواجب موجود، فهو لا يكون إلا عين الوجود ، الذي هو موجود بذاته ، لا بأمر مغاير لذاته ، ولما وجب أن يكون الواجب جزئيًا حقيقيًا ، قائمًا بذاته ، ويكون تعينه بذاته، لا بأمر زائدٍ على ذاته ، وجب أن يكون الوجود ، أيضًا ، كذلك ، إذ هو عينه ، فلا يكون الوجود مفهومًا كليًا يمكن أن يكون له أفراد ، بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي ، ليس فيه إمكان تعدد ، ولا انقسام ، وقائم بذاته منزه عن كونه عارضًا لغيره ، فيكون الواجب هو الوجود المطلق ، أي المعرى عن التقييد بغيره ، والانضمام إليه ، وعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة ، فليس معنى كونها موجودة إلا أن لها نسبة مخصوصة إلى حضرة الوجود القائم بذاته ، وتلك النسبة على وجوه مختلفة ، وأنحاء شتى ، يتعذر الإطلاع على ماهيتها. فالموجود كلي وإن كان الوجود جزئيًا حقيقيًا. هذا ملخص ما ذكره بعض المحققين من مشايخنا. **قال**: ولا يعلمه إلا الراسخون في العلم. **فإن قلت**: الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود أنه مفهوم لا يمنع الشركة فكيف يكون جزئيًا حقيقيًا ، وأيضًا المفهوم من لفظ

الموجود ما قام به الوجود ، كما اشتهر في كلامهم ، فكيف يفسر بمعنى لا يفهمه أحد ؟! **قلت**: الجواب **عن الأول** أن الكلام في حقيقة الوجود ، لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ ، فإنه يجوز أن يكون مفهومًا كليًا وعارضًا اعتباريًا لذلك الحقيقي الممتنع عن الاشتراك في حد ذاته ، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته. **وعن الثاني** أن المتبع هو البرهان وما يؤدي إليه، لا الاشتهار على ألسنة الأقوام ، بتمويه الأوهام. **نعم** يتجه على المقدمة القائلة كل ما هو يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن منع لطيف، وهو أن المحتاج في كونه موجودًا إلى غيره هو موجده ممكن قطعًا ، لا المحتاج في كونه موجودًا إلى غيره ، الذي هو وجوده. ويندفع بنظر دقيق وهو أنه لما احتاج في موجوديته إلى غيره فقد استفاد ذلك من غيره ، وصار معلولًا له موقوفًا في ذلك عليه ، وكل ما هو كذلك فهو ممكن ، سواء سمي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو موجده. **ومما** يؤيد كون الوجود عين الواجب أن الوجود في حد ذاته ينافي العدم ، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم ، لأن ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته ، بل بواسطة الوجود ، ولا شك أن الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته ، لا ما ينافيه بواسطة غيره. **فإن قلت**: ماذا تقول فيمن يرى أن الوجود مع كونه عين الواجب ، وغير قابل للتجزئ والانقسام ، قد انبسط على هياكل الموجودات ، وظهر فيها ، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء ، بل هو حقيقتها وعينها ، وإنما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية ، ويمثل لذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكثرة ، مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط. **قلت**: قد سلف منا كلام من أن هذا طور

وراء طور العقل ، لا يتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية ، دون المناظرات العقلية ، وكل ميسر لما خلق له ، والله المستعان وعليه التكلان "[1].

وأما نصوصه في رسالته التي صنفها في وحدة الوجود فهي لا تختلف كثيرا عن النصوص السابقة في تقرير هذا المذهب؛ من تقرير أن الوجود من حيث التحقيق في الخارج ليس بأمر كلي يصدق على كثيرين ، بل هو واحد شخصي حقيقي ، هو وجود الواجب تعالى ، وأن وجوده تعالى عين ماهيته وتعينه في الخارج ، إذ لو لم يكن الأمر كذلك للزم تركب الواجب ، تعالى ، وهو محال. وعليه فالواجب تعالى هو الوجود ، والوجود المطلق ، قطعا ، إذ لو تقيد للزم منه تركب الواجب ، تعالى ، وهو محال. فعليه الحق تعالى هو الوجود المطلق مع كون الوجود شخصيًا حقيقيًا. وأما التكثر المشاهد فهو تكثر الموجودات وليس الوجودات ، وذلك بالاعتبار والإضافة. هذا خلاصة هذه الرسالة مع زيادة أمثلة توضيحة لمذهب وحدة الوجود بالتمثيل لها بمراتب النور ، وذكر بعض الحكايات[2] ، ستأتي الإشارة إلى طرف منها في المناقشة.

**الفقرة الثانية: نقد نصوص السعدين في وحدة الوجود:-**

في هذه الفقرة سوف يتم مناقشة نصوص السعدين ونقدها وفق الضوابط العلمية ، من حيث التحقق من صحة ودقة عزو الآراء إلى أصحابها ، وصحة الدلائل التي ساقها من حيث ترتب اللوازم على ملزوماتها ، ومدى قطعية هذه الدلائل وبرهانيتها في الدلالة على المطلوب ، ثم اتبع ذلك بالتحقيق في مسألة وحدة الوجود ، وبيان الحق فيها ، إن شاء الله تعالى

(١) المرجع السابق: ورقة ٧١/ ب – ٧٢/ أ.

(٢) انظر: رسالة في وحدة الوجود للشريف الجرجاني (مخطوط).

**أولًا: نقد نصوص سعد الدين التفتازاني حول مذهب وحدة الوجود:**

لقد ظهر جليًا بصورة لا لبس فيها ولا غموض، ولا ريب يكتنفها ولا شك، أن السعد، رحمه الله تعالى، معارض تمام المعارضة لفكرة وحدة الوجود، بما لا يدع مجالًا للناظر في عباراته من التردد، أو حتى مجرد إرجاع النظر كرتين ليتمحل الناظر فيه ما يدل على أنه ضَمَّن، أو أخفى ضمن عباراته ما يستوجب التأمل فيه لانتزاع ما يدل على تردده في هذا المذهب، فقد ساق، رحمه الله، في ذلك النص، الذي أوردته من شرح المقاصد، من الدلائل واللوازم ما يهدم هذه الفكرة من أساسها.

لقد وُفِّق السعد في تصوير هذا المذهب وكيفية نشوء القول به، وبين أن أصل ذلك ومرده إلى نظر فلسفي، لأجل هذا صرح بأنه مذهب جمع من المتفلسفة والمتصوفة، أي المتصوفة الذين فلسفوا التصوف، كابن عربي، وابن سبعين، والقونوي، وغيرهم.

وقد بين السعد أن أصل الفكرة عند بعض المتفلسفة والمتصوفة ترجع إلى رأي الفلاسفة في توحد الباري، وتجرده، وبساطته، عن شوائب التركيب، سواء التركب الخارجي أو الذهني، فقد نقل عنهم أن موجب قولهم بكونه، تعالى، الوجود الخاص البحت يرجع إلى ترتيب عدة مقدمات، وهي **أولًا** القطع بوجوده، تعالى، فهو ليس بعدم ولا معدوم، **وثانيًا** بعد الجزم بوجوده، تعالى، يجب القطع بأنه، تعالى، ذو ماهية متميزة عن غيرها من الماهيات، وهو أمر لا نزاع فيه البته، **وثالثًا** القطع بانتفاء تركب الواجب، تعالى، سواء التركب الخارجي، أو الذهني. وحينئذٍ فالاحتمالات الواردة في حق الواجب ثلاث؛ فإما أن يكون ماهية مجردة عن الوجود، أو ماهية

موجودة أو مع الوجود ، أو ماهية هي عين الوجود ، والأول محال بالاتفاق ، لأنه نفى لوجوده ، تعالى ، والثاني ، وهو كون الواجب ماهية موجودة أو مع الوجود ، محال ، أيضًا ، وذلك لأنه لو كان ماهية موجودة لزم أن يكون الواجب هو المجموع من الماهية والوجود ، فيلزم تركبه ولو بحسب العقل منهما[1] ، وإن كان الواجب أحدهما ، أي إما الماهية فقط ، دون الوجود ، أو الوجود فقط ، دون الماهية ، لزم احتياج الواجب، ضرورة احتياج الماهية إلى الوجود في تحققها ، على الأول ، واحتياج الوجود للماهية لعروضها فيها ، على الثاني ، ولو في العقل[2] ، وهو المعبر عنه بالتركب من العارض والمعروض ، وعلى أي فرض قُدِّر الأمر فإن انضمام الوجود إلى الماهية في حق الواجب يستلزم التركب والاحتياج ، ولو في العقل ، وهو يقتضي الحاجة المتصلة والمنفصلة ، فالمتصلة حاجة المركب إلى أجزائه ، والمنفصلة حاجته إلى المؤلف لتلك الأجزاء ، ذهنًا أو خارجًا ، والواجب يتنزه عن كل حاجة[3].

وإذ قد تمهدت هذه المقدمات ، وانتفت الاحتمالات المذكورة الواردة في حق

---

(١) لزوم التركب عند الفلاسفة، على فرض كون الواجب ماهية ووجود، أن انضمام الوجود إلى الماهية إما باعتبار كون الوجود صفة ذاتية لماهية الواجب، فيلزم تركب الواجب من الماهية، والتي هي الذات، والصفة والتي هي الوجود، وإما على فرض كون الوجود جزءًا من ماهية الواجب وتعينه، ويلزم عليه، أيضًا، تركب ذات الواجب من أجزاء. وأما لزوم الاحتياج عندهم فهو على فرض كون الواجب ماهية مع الوجود، وذلك لعروض الوجود للماهية، ضرورة احتياج الماهية في تعينها وتحققها إلى الوجود، وكذا احتياج الوجود لعروضه للماهية، إذ لا تحقق له، أيضا، إلا بها.

(٢) انظر: شرح المقاصد: ج١ ص٧١.

(٣) اشرف المقاصد: ص ١٣٧.

الواجب إذا ما فرض كونه ماهية موجودة أو مع الوجود ، وكذا إذا ما فُرِضَ ماهية دون الوجود ، فلم يبق إلا الاحتمال الأخير وهو أن يكون ماهيةً هي عينُ الوجود ، لا باعتبار كون الوجود عارضًا للماهية أو جزءًا منها ، ولا باعتبار كون الواجب له ماهية معروضة للوجود ، فإنَّ هذا ممتنع عندهم لاستلزامه التركب ، ولو عقلًا ، كما مر. بل على معنى أن حقيقته وماهيته وجود بحت ، منزه عن كونه عارضًا أو معروضًا ، كما هو الحال في الممكنات، ومعنى كونه وجودًا بحتًا ، أي هو مجرد الوجود بشرط لا ، ويعنون بشرط لا سلب العدم وسائر الأوصاف عنه ، أي أنه ، تعالى ، الموجود مع شرط لا زيادة تركيب ، ولا يعنون أنه الوجود المطلق الكلي المشترك فيه ، على ما فهمه القائلون بوحدة الوجود.

ورأي الفلاسفة هذا وإن لم يكن فيه تصريح منهم بكونه ، تعالى ، الوجود المطلق، المفضي إلى القول بوحدة الوجود ، لكونهم يفرقون بين الوجود الخاص البحت ، والذي هو الوجود بشرط السلب ، أي بشرط لا ، والوجود لا بشرط الإيجاب ، والذي هو الوجود المطلق العام ، المشترك فيه ، والمعبر عنه لا بشرط ، إلا أنَّ أولئك النفر من المتفلسفة والمتصوفة استفادوا من منهج هؤلاء الفلاسفة ، القائم على توحيد الواجب عندهم وبساطته بنفي كل أنواع التركب في ذاته ، حتى التركب الاعتباري الذهني كالتركب من الماهية والوجود ، المستلزم عندهم الالتئام والاحتياج ، فأخذوا منهم هذا المنهج ، وأنزلوه حتى على الوجود الخاص البحت ، فذهبوا ، بعد أن أثبتوا كون حقيقة الواجب هو الوجود ، إلى كون هذا الوجود هو الوجود المطلق ،

ومنعوا كونه ، تعالى ، وجودًا خاصًا ، أيضًا ، لأن الوجود الخاص يستلزم التركب ، أيضًا ، من المقيد والمطلق ، أي مما به الاشتراك ، وهو مفهوم الوجود ، ومما به التمايز ، وهو التعين والتشخص وخصوصية الماهية ، أو يستلزم الاحتياج؛ إذا كان الوجود المطلق عارضًا للمقيد ، ضرورة احتياج المقيد في تحققه إلى المطلق ، واحتياج المطلق إلى المقيد لعروضه فيه ، على حد زعمهم.

إن ما نقله السعد عن الفلاسفة الإسلاميين حق ، وهو مشهور النقل عنهم ، فهم يرون وحدة الواجب من كل جهة ويمنعون تركبه ، حتى التركب الاعتباري الذهني ، لما فيه من شائبة الاحتياج. فقد ذكر ابن سينا في إلهيات الشفا أن الأول – يعني واجب الوجود – لا ماهية له غير الإنية[1] ، وأنه لا يصح أن تكون له ماهية يلزمها وجوب الوجود ، لأنه لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى تكون له هناك ماهية ، وتكون تلك الماهية واجبة الوجود ، فيكون لتلك الماهية معنى غير حقيقتها ، وذلك المعنى وجوب الوجود ، ولأن الإنية والوجود لو كانا عارضين للماهية ، فلا يخلوا إما أن يلزم الوجود الماهية لذاتها ، أو لشيء من خارج ، والأول محال لاستلزامه أن يكون للماهية وجود قبل الوجود ، وهو المعبر عنه باحتياج

(١) الإنية هي تحقق الوجود العيني من حيث رتبته الذاتية.
انظر: التعريفات للجرجاني: ص ٣٩. وهي نسبة إلى " إنّ " ومعنى " إنَّ " الثبات والدوام والوثاقة في الوجود، وفي العلم بالشيء. والفلاسفة تسمي الوجود الكامل " إنية"، وهو بعينه ماهيته، ويقولون: " وما إنية الشيء " يعنون ما وجوده الأكمل، وهو ماهيته. وحرف " إن " لا يستعمل إلا في الإخبار فقط، دون السؤال. انظر: كتاب الحروف للفارابي: ص ٦١.

كليهما ، العارض والمعروض ، إلى الآخر ، وهو محال ، وأيضًا لاستلزامه تحصيل الحاصل ، وهو محال. والثاني – وهو عروض الإنية والوجود للماهية لشيء خارج وعلة – أيضًا محال ، لاستلزامه إمكان الماهية واحتياجها.

فعند ابن سينا الأول – واجب الوجود – لا ماهية له ، وذوات الماهيات يفيض عليها الوجود منه ، فهو مجرد الوجود ، بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه ، وليس معنى كون الواجب مجرد الوجود بشرط سلب العدم وسائر الأوصاف عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه ، بل على معنى الوجود مع شرط عدم زيادة التركيب. ويعني به ابن سينا أن الواجب هو الوجود ، على معنى أن الوجود وإن جرد عن القيود والتركيب فلا يعني كونه مشتركًا ، بل هو وجود خاص ، وواحد شخصي(١).

هذه عبارة ابن سينا والتي تفيد كون الواجب هو الوجود المجرد عن القيود واللواحق ، والتي تستلزم كونه الوجود المطلق ، الساري في وجود كل موجود من أفراده ، وغير المقيد بوجود مخصوص ، والمستلزم لمذهب وحدة الوجود. ورأي الفلاسفة المذكور وإن لم يكن فيه تصريح ظاهر بوحدة

(١) انظر: الشفاء – الإلهيات: ص٣٤٤-٣٤٧ بتصرف.

وانظر: الإشارات والتنبيهات – قسم الإلهيات: ص ٤٥٨ وما بعدها، ص ٤٦٤ وما بعدها، النجاة: ص ٢٣٠ وما بعدها، شرح عيون الحكمة: ج٣ ص١١٦-١١٧، كتاب المباحثات ضمن كتاب " أرسطو عند العرب ": ص١٣٩-١٤٠، ص١٦٠، ص١٨٠، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص ٤٦، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات: ص٤٢-٤٥، فصوص الحكم للفارابي: ص٥٨ وما بعدها، المباحث المشرقية: ج١ ص١٢٠ وما بعدها، الصحائف الإلهية: ص ٨١، المواقف في علم الكلام: ص٤٨-٤٩، الذخيرة: ص١٢٥ وما بعدها. شرح المقاصد: ج١ ص٧١.

الوجود ، إلا أنه يفضي إلى القول به ، ويستلزمه.

وإذا كان هذا رأي شيخ الفلاسفة الإسلاميين في حقيقة الواجب ووجوده ، فإن لشيخ الصوفية ابن عربي ، أيضا ، كلام مقارب لهذا ، أعني كون الواجب هو الوجود المطلق ، وإنما خصصت ابن عربي بالذكر لأنه – كما تقدم – قد صال في بيان هذا المذهب وجال ، ومنه صدر وإليه ورد ، وقد جَلَّى حقيقته تمام التجلية ، فمن عباراته الشهيرة في هذا الباب قوله: " اعلم أن الله تعالى لما كان له مطلق الوجود لم يكن له تقييد مانع من تقييد ، بل له التقييدات كلها ، فهو مطلق التقييد ، لا يحكم عليه تقييد دون تقييد ، فافهم معنى نسبة الإطلاق إليه "(١).

وقال: " الإطلاق هو تَجَلِّيه في كل صورة ، وقبوله كل حكم ممكن ، من حيث إنه عين الوجود "(٢) ، بمعنى أن حقيقة الواجب هو الوجود ، أي الوجود المطلق. وقال: كيف يقيد المطلق..، من سرى في الوجود تقييده".(٣).

وإذا كان الله ، تعالى ، عند ابن عربي ، هو الوجود المطلق ، الساري وجوده في كل موجود ، فيستحيل حينئذ حده بحد مخصوص ، وبحصة وجودية شخصية ، كما تستحيل الإحاطة به علمًا.

قال: " حيرة العارف في الجناب الإلهي أعظم الحيرات ، لأنه خارج عن الحصر والتقييد.

---

(١) الفتوحات المكية: ج٣ ص١٦٢.

(٢) الفتوحات المكية: ج٣ ص٢١٩.

(٣) الفتوحات المكية: ج٤ ص٣٦٨.

تفرقت الظبا على خداش فما يدري خداش ما يصيد[1]

وقال ، أيضا: " إنما لم يَحُدُّه ، ولم يُقَدِّره العارف به ، لأنه يراه جميع الصور ، فمهما حَدَّه بصورة عارضته صورة أخرى ، فانخرم عليه الحد ، فلم ينحصر له الأمر ، لعدم إحاطته بالصور الكائنة ، وغير الكائنة له ، فلم يحط به علمًا ، كما قال: [ولا يحيطون به علما][2][3].

هذه بعض نصوص الشيخ ابن عربي الصوفي المتعلقة بحقيقة الواجب ، وقد بان أنه يذهب صراحة إلى أنه ، تعالى ، الوجود المطلق ، وأكد ذلك بحصره ، تعالى، في صور العالم ، والتي هي تعيناته ومجاليه ، وعلى وجه الدقة أفراده غير المتناهية ، بما لا يدع مجالًا للشك أو التردد في رأيه ، أو حتى مجرد أخذه بلازم مذهبه ، بعد هذا التصريح البليغ فيه ، بخلاف ما نقلته عن شيخ الفلاسفة

(١) الفتوحات المكية: ج٢ ص٦٦١، والبيت لا يعرف له قائل، وقد نسبه المعافى ابن زكريا في كتاب الجليس الصالح إلى خداش النصراني، والذي ينسب إليه مذهب الخداشية وهو مذهب قريب من مذهب الخرمية، وقيل قائله الحارس بن مصرف، رجل جاهلي، وقيل هو اسم كلب. ويروى البيت بلفظ " تكاثرت " و" لقد كثر " بدل لفظ " تفرقت "، و" خراش" بدل " خداش".

انظر البيت في: تاريخ الطبري: ج٧ ص٣٠٣، المثل السائر: ج١ ص١٠٨، الجليس الصالح: ج٣ ص٢٩٤، المستطرف في كل فن مستظرف: ج١ ص٧٣، مدارج السالكين ص ٦٥٤، زهر الأكم: ج٣ ص٢٤٢.

ومراد ابن عربي من البيت أن تكاثر الصور الوجودية وتزاحمها لدى العارف، بسبب عدم تناهيها تورثه الحيرة والدهشة، فلا يقتدر على حد الإله لعجزه عن حد تجلياته التي هي تعيناته في الصور الوجودية غير المتناهية، فكلما حَدَّه في صورة، أو صور مخصوصة، انخرم عليه الحد، بتجدد الصور وتكاثرها في قوالب ومنصات فيما زال ولا يزال.

(٢) سورة طه، الآية ١١٠.

(٣) الفتوحات المكية: ج٣ ص ٣٧٦. وانظر: الفتوحات: ج٤ ص٤٤٣، فصوص الحكم: ص٦٨-٦٩.

الإسلاميين ، ابن سينا ، فإنه لم يصرح بكونه تعالى الوجود المطلق ، بل صرح بكونه الوجود الخاص ، وإن لكان لازم ذلك الإفضاء إلى القول بكونه تعالى الوجود المطلق.

لقد ذكر السعد ، كما تقدم النقل عنه ، أن أولئك المتفلسفة والمتصوفة استفادوا من منهج الفلاسفة الإسلاميين ومسلكهم لإثبات رأيهم في كونه ، تعالى ، الوجود المطلق ، وقد أشار السعد إلى هذه الاستفادة بصورة أوضح في متن المقاصد ، حيث قال: " ثم إن جمعًا من المتفلسفة والمتصوفة توهموا أن في الوجود الخاص مع المطلق ، أيضا ، شائبة التركب والاحتياج "[1] فقوله " أيضًا " هو عطف على رأي الفلاسفة الإسلاميين ، كالفارابي وابن سينا ، القائلين بأنه يستحيل أن تكون حقيقة الواجب ماهية ووجود ، أو مع الوجود ، لاستلزامه التركب والاحتياج ، ولو عقلًا ، كما مر. فالسعد ، رحمه الله تعالى ، عطف رأي هؤلاء المتفلسفة والمتصوفة على رأي أولئك ، وبين أنهم استفادوا من مسلكهم هذا في تقرير مذهبهم في كونه ، تعالى ، الوجود المطلق ، وليس الوجود الخاص البحت المتميز، فقالوا: يمتنع ، أيضا ، أن يكون الواجب ، تعالى ، وجودًا خاصًا ، باستخدامهم نفس دليل الفلاسفة ، في بساطة الواجب ، وامتناع تركبه واحتياجه ، فقالوا: لو كان ، تعالى ، وجودًا خاصًا لاستلزم تركبه من الوجود الخاص والوجود المطلق العام ، ولو عقلًا ، هذا فيما إذا أخذ وجوده الخاص مع المطلق، أي إذا نظر إلى ذاته تعالى ، من هذه الحيثية ، ولاستلزم احتياجه إلى الوجود المطلق العام ، فيما إذا اعتبر الوجود المطلق عارضًا لوجوده الخاص ، ضرورة احتياج المقيد إلى

(١) المقاصد ضمن شرح المقاصد: ج١ ص٧٣.

المطلق ، وضرورة أنَّه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود.

لذا فهم يرون الواجب هو الوجود ، فقط ، أي الوجود المطلق بشرط الإطلاق ، احترازًا من تركبه من الوجود الخاص والمطلق ، واحترازًا من احتياجه إلى الوجود المطلق.

ونحن نقول صحيح أن الفلاسفة الإسلاميين صرحوا كون الواجب وجودًا خاصًا ، وصحيح أنهم نفوا كونه الوجود المطلق المشترك فيه ، كما مر ، وصحيح أنهم قالوا إن الوجود المطلق من الكليات الاعتبارية ، التي لا تحقق لها في الأعيان[1] ، وصحيح أنهم قالوا إن الوجود المطلق العام من اللوازم الخارجية للوجود الخاص ، وليس داخلًا في ماهيته ، ولا مقومًا لها ، فلا يفتقر إليه ، بل الأمر على العكس ، وهو افتقار الوجود المطلق إلى الوجود الخاص[2] ، إذ لا تحقق للعام ولا ظهور له إلا بتحقق الوجود الخاص ، وصحيح أن السعد قد بَرَّأهم من رأي القائلين بكون الواجب ، تعالى ، هو الوجود المطلق ، إلا أن هذا كله لا يمنع توجيه النقد إلى مذهبهم المفضي إلى ذلك المذهب.

لقد ذهب الفلاسفة الإسلاميون إلى القول بامتناع كون ذاته ، تعالى ، ماهية ووجود، بمعنى امتناع زيادة الوجود على الماهية في ذاته ، تعالى ، بل حقيقته وماهيته هي وجوده ، على معنى أنه الوجود البحت الصرف ، وقد سبقهم إلى مثل هذا القول الإمام أبو الحسن الأشعري ، حيث منع كون الوجود

---

(١) انظر: الشفا: الإلهيات: ج١ ص١٩٥ وما بعدها.

(٢) انظر: شرح المقاصد: ج١ ص٧١-٧٢، الإشارات والتنبيهات: القسمان الثالث والرابع: ص٤٦١، ص٤٧٧ مع تعليقات الطوسي، كتاب المباحثات ضمن كتاب " أرسطو عند العرب ": ١٣٩-١٤٠، ص١٦٠، ص١٨٠.

مفهومًا مشتركًا بين الواجب والممكن ، بل كل موجود حقيقته وماهيته هي تعينه الوجودي المختص به ، فهو يرى أن الوجود ليس بزائد على الذوات ، لا في الواجب ، ولا في الممكنات ، واحتج عليها بدلائل ، قد استدل الفلاسفة بمثلها في امتناعه في الواجب ، وزادوا عليها بعض الدلائل ، لكن الناظر فيها يرى أنها دلائل لا ترقى إلى الجدلية فضلًا عن البرهانية ، وأنها في الحقيقة ركبت من قياسات أشبه ما تكون بالخطابية.

والحق أن هذه المسألة – أعني مسألة زيادة الوجود على الماهية من عدمه – شائكة ، وهي من مزلات الأقدام والأقلام ، ومضلات الأفهام والأوهام ، حتى لقد التبست على مثل الإمام الرازي ، فحار فيها ، فتارة يقول بزيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن ، وكون الوجود مشتركًا معنويًا ، وتارة ينصر رأي الفلاسفة فيها ، وأخرى رأي أبي الحسن الأشعري ، وتارة يقف حائرًا ، لا يبدي رأيا ، يلتمس أن يكشف الله تعالى له وجه الحق(١).

**وقد اختلف المليون في هذه المسألة على ثلاثة آراء(٢):-**

**الرأي الأول**: رأي الشيخ أبي الحسن الأشعري ، وأبي الحسين البصري من المعتزلة ، وأتباعهما ، وهم يرون أن وجود الله ، تعالى ، ووجود كل ممكن هو عين ذاته وحقيقته ، وليس بوصف زائد على الذات ، ولا مقوم ذاتي ، أو عارض لازم للماهيات ، وهما بذا يريان أن لفظ الوجود واقع على الواجب

(١) انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية: ص ١٧٠-١٧٣.

(٢) انظر: المطالب العالية: ج١ ص٢٩٠-٢٩١، المباحث المشرقية: ج١ ص١٢٠-١٢١، الأربعين في أصول الدين: ص١٠٠-١٠١، الصحائف الإلهية: ص٧٨، المواقف: ص ٤٨-٤٩، شرح المقاصد: ج١ ص٦١ وما بعدها، حاشية الدسوقي على أم البراهين: ص٧٤-٧٥. وقد تم العزو فيما سبق إلى كتب الفلاسفة الإسلاميين.

والممكن بطريق الاشتراك اللفظي ، وليس المعنوي[1].

**الرأي الثاني**: رأي الفلاسفة ، كالفارابي وابن سينا ، وهو أن الوجود مشترك معنوي في الواجب والممكن ، ويقال عليها بطريق التشكيك ، لكنه في الواجب غير زائد على الذات ، فلا هو مقوم للذات ، ولا هو عارض لازم ، بحيث تكون الذات عبارة عن ماهية موجودة ، أو ماهية مع الوجود ، وذلك دفعًا للزوم التركب في ذاته ، ولو ذهنا ، فواجب الوجود ، عندهم ، بسيط بهذا المعنى ، فهو عندهم الوجود المجرد ، والبحت ، وبشرط لا ، أي العاري عن كل تركيب ، كما تقدم النقل عنهم.

**والرأي الثالث**: رأي طائفة عظيمة من المتكلمين ، منهم متأخرو الأشاعرة ، حيث يرون أن الوجود مشترك معنوي في الواجب والممكن ، وهو مقول عليها بالتواطؤ ، كما أنه ، عندهم ، زائد على الماهية في الواجب والممكن.

هذه آراء الملليين في هذه المسألة ، ولو ذهبت استعرض دلائل وحجج كل فريق ، لوجدنا أنها لا تخلو من مطاعن واعتراضات ، فهي إما معارضة أو منقوضة. وسوف أعرض ما هو عمدة لدى كل فريق ، وأورد ما عليه من نقوض ومعارضات ، ومطاعن ، ليظهر مدى غموضها ، وليظهر ، أيضًا ، مدى تكلف المتكلمين والفلاسفة في الحديث عن الذات الإلهية ، عن واجب الوجود ، والذي هو غيب ، تعجز الخلائق عن إدراك كنه ذاته ، وكما قال سيد الخلق؛ سيدنا محمد ، صلى الله عليه وسلم: " تفكروا في كل شيء ، ولا

(١) نقل هذا الرأي عن أبي الحسن الأشعري أتباعه من بعده، كالرازي، والإيجي، والتفتازاني، وغيرهم، كما تقدم النقل عنهم في مراجع الهامش السابق.

تفكروا في الله"[1].

- **فمن أشهر أدلة الفريق الأول**[2] ، وهم من ذهب إلى كون الوجود عين الماهية في الواجب والممكن ، وأنه مقول بطريق الاشتراك اللفظي على الموجودات:

أ- أن زيادة الوجود على الماهية يستلزم كون الماهية من حيث هي غير موجودة، أي معدومة ، فيلزم عليه اتصاف المعدوم بالوجود ، وذلك بعد انضمام الوجود إلى الماهية ، فتكون الماهية معدومة موجودة معًا.

والناظر في هذا الدليل يرى أنه في غاية الضعف والركاكة ، فأحد مقدمتي القياس غير مسلمة ، وهو دعوي كون الماهية معدومة ، إذ ماهيات الحقائق من حيث هي ماهيات لا توصف بوجود ولا عدم ، كسائر الأمور الاعتبارية، كالكلية ، والعرضية ، والجنسية ، والنوعية ، فوصفها بالعدم ليلزم التناقض على فرض انضمام الوجود إليها مشاغبة ، بل الحق أن ما في الخارج ماهية الشيء ووجوده. ثم إن هذا الدليل منقوص ببقية الصفات والأعراض ، كصفة الحياة ، القدرة ، والإرادة ، والألوان ، والأشكال ، والأحجام ، وغير ذلك ، فإنها يرد عليها ما ذكر في الدليل ، فيقال مثلًا: لو كانت صفة الحياة زائدة على ماهية الحي للزم كون ذات الحي من حيث هو هو من غير انضمام صفة الحياة إليه ميت غير حي ، فإذا انضمت إليه الحياة

(١) انظر: المقاصد الحسنة: ج١ ص١٥٩ وقد أورد المؤلف ألفاظه وطرقه وحكم عليه بالقوة بمجموع أسانيده، وأن معناه صحيح. وكذا قال العجلوني. انظر: كشف الخفا: ج١ ص٣١١. وانظر: فيض القدير: ج٣ ص٢٦٢-٢٦٤.

(٢) انظر أدلة هذا الفريق والمناقشات حوله في: الصحائف الإلهية: ص٨٠، المواقف: ص٤٨، شرح المواقف: ج٢ ص١٢٧ وما بعدها، شرح المقاصد: ج١ ص٦٧.

لزم عليه اتصاف الميت الذي ليس بحي بالحياة ، فيلزم أن تكون تلك الـذات حية وليست بحية معًا ، وهـو تنـاقض ظـاهر. ومثلـه يـرد الـنقض في سـائر الصفات والأعراض ، سواء في الواجب أو الممكن.

ب- لو كان الوجود مغايرًا للماهية كانت الماهية متصفة به ، واتصاف الماهيـة بغيرها مشروط بوجودها ، إذ لـو لم تكـن موجـودة لمـا اتـصفت بالـصفات الثبوتية ، ومن هذه الصفات الوجود ، فيلزم حينئذٍ ، أن يكون للماهية وجود قبل وجودها ، كما يلزم كون الشيء موجـودًا مـرتين ، وهـو باطـل ، لكونـه تحصيلًا للحاصل ، كما يلزم ، أيضا ، تقدم الموجود على نفسه ، باعتبـار كـون الوجود السابق للماهية عين الوجود اللاحق لها ، كما يلزم التسلسل ، أيـضا ، في الوجودات ، فيما لو كان الوجود السابق للماهية مغايرًا للوجود اللاحـق ، بأن يقال: لو كان الوجود السابق للماهية صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود آخر ، ويقال في هذا الوجود الآخر ما قيل في الوجـود السابق ، وهكذا تتسلسل الوجودات إلى ما لا نهاية له ، ومعلوم امتنـاع هـذا ببداهة العقول ، فدفعًا لهذا التسلسل لابد من فرض كون الوجود عين الماهية ، لا عارضًا لها ، لأنه إنما لزم التسلسل في الوجودات كونها عارضة لها.

وهذا الدليل ، أيضا ، في غاية الضعف ، لأنه مبتنى على التفريـق بـين الماهيـة والوجود في الخارج ، واعتبار كون الماهية من الحقائق المتشخـصة المتقـررة في الخارج ، والحق أنها من الأمور الاعتبارية ، ومن المحمولات العقليـة ، فـما لم ينضم إليها الوجود فلا وجود لها. ثم إن مما يعترض به على هـذا الـدليل أنـه مبتنى على فرض كون الماهية موجودة قبل وجودها ليصح قبولهـا للوجـود ، وفيه تناقض ظاهر؛ إذ مع فرض وجود الماهيـة امتنـع احتياجهـا إلى انـضمام وجود آخر ليتقرر وجودها ، فلا حاجـة إلى وجـود آخـر لينـضم إلى وجـود

الماهية بعد وجودها ، إذ هو تحصيل للحاصل. ومعلوم أن المراد إثباته كون الماهية عين الوجود ، لا كونها موجودة ، فمع فرض كونها موجودة ينتقل الكلام إلى هذه الماهية الموجودة ، هل وجودها عين ماهيتها أولًا ؟ فيعود السؤال.

وقد أجاب صاحب المواقف وشارحه الجرجاني عن هذا الدليل بأن دعوى ضرورة افتقار الصفة الثبوتية في قيامها بالشيء إلى وجوده – أي وجود ذلك الشيء – تدفعه البديهة القاضية بأن هذا إنما يكون في كل صفة ثبوتية وجودية غير الوجود ، ضرورة أن غيرها من الصفات لا قيام لها إلا بما هو متصف بالوجود ، بينما الوجود في كونه وتقرره هو عين الوجود ، فلا يفتقر إلى وجود متقدم عليه ليقوم به ، وإلا للزم كون الشيء موجودًا مرتين ، وللزم تقدم الشيء على نفسه ، وللزم ، أيضا ، التسلسل في الوجودات إلى ما لا نهاية له ، على ما فرضه المستدلون بهذا الدليل على ما تقدم ، فتلك اللوازم التي فرضوها على فرض كون الوجود زائدًا على الماهية لازمة على دليلهم هذا.

جـ- لو كان الوجود زائدًا على الماهية لكان له وجود آخر ، لامتناع اتصافه بالعدم ، وحينئذٍ ينقل الكلام إلى وجود الوجود ، فيلزم عليه تسلسل الوجودات فيما لا يتناهى.

وربما يصاغ الدليل بصورة أخرى ، فيقال: لو كان الوجود زائدًا على الماهية لكان موجودًا مشاركًا للموجودات في الوجود ، ومخالفًا لها في الماهية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فيلزم أن يكون للوجود وجود ، وهكذا ، فيتسلسل.

وهذا الدليل كسابقه في غاية الضعف ، وهو ، أيضا ، مبتنى على فرض تشخص الوجود من حيث هو وجود مجردًا عن ماهيات الحقائق ، والحق أن

الوجود من حيث هو أمر اعتباري محض من المحمولات العقلية التي لا تقرر لها في الخارج إلا بحصصها الوجودية ، التي هي حقائق الأشياء وماهياتها ، فإذا انضم إلى شيء منها صفة الوجود حصل موجود في الخارج متصف بالوجود ، فلا يقال ، حينئذٍ عن هذا الوجود بأنه يلزم منه أن يكون له وجود ، لأنه الوجود ، وقد تقرر هذا الوجود في الخارج ، بمعنى أن وجود الوجود هو بعينه الوجود ، وليس بوصف زائد عليه ليتسلسل. فكل وصف يلحق غيره فهو زائد عليه ، لكن ثبوت هذا الوصف هو لنفسه ، ليس لأمر زائد عليه ، وإلا لجرى هذا الدليل في كل حقيقة عارضة ، كالقدم ، والحدوث ، والإمكان ، وغير ذلك ، فيقال مثلًا في الممكن أنه متصف بالإمكان ، لكن لا يقال أن لإمكان إمكان ، ولإمكان إمكانه إمكان ، وإلا للزم التسلسل ، ومثله يقال في القدم والحدوث وغيره ، فما يقال في الوجود يقال فيها ، والدفع بالدفع ، ولا قائل بتسلسل هذه الحقائق العارضة ، ومثلها يقال في الوجود.

ثم إن هذا الدليل منقوض بما ذهب إليه هذا الفريق من كون الماهية هي الوجود لا بوصف زائد عليها ، فيقال: هل المتقرر في الخارج الماهية دون الوجود ، أم الوجود دون الماهية ، وعلى كلا الفرضين يلزم النقض؛ أما على فرض كون المتحقق في الخارج الماهية دون الوجود ، فهو باطل لكونه يستلزم أمرين باطلين؛ الأول عدم اتصاف الماهية – الذات – بالوجود ، وهو تعطيل لوجودها ، ولا قائل به إلا الملاحدة في الواجب ، والسوفسطائية في الحقائق كلها ، الواجب منها والممكن. الثاني: أن يقال في النقض أن تلك الماهية إنما تقررت لماهية زائدة عليها ، وتلك إنما تقررت ، أيضا ، لماهية قائمة بها زائدة عليها ، وهكذا فيلزم التسلسل ، وهو باطل ، فكذا التسلسل في الوجودات

باطل.

وأما على فرض كون المتحقق في الخارج هو الوجود دون الماهية فيجري في هذا الوجود ما فرضوه في دليلهم ، فيما لو كان الوجود زائدًا على الماهية ، فيقال: هذا الوجود المتحقق في الخارج هل له وجود آخر أم لا ؟ فإن لم يكن له وجود آخر فهو عين ما ذهب إليه القائلون بكونه زائدًا على الذات ، وأنَّ الوجود مع زيادته على الذات موجود بوجود هو نفسه لا لوجود زائد حتى يفرض فيه التسلسل.

وإن كان له وجود آخر فيجري الكلام فيه فيتسلسل ، وهو باطل كما تقدم.

هذه أشهر دلائل هذا الفريق ، وقد بان ضعفها وأنها لا ترقى إلى الحجج البرهانية اليقينية ، بل إن لوازم هذا المذهب – على فرض ثبوته عن أبي الحسن الأشعري، وأبي الحسين البصري – في غاية الفساد ، فإضافة إلى ما تقدم من ردود ومناقشات واعتراضات وطعون حول أدلة هذا الفريق ، يمكن أن يكون أعظم نقد يتجه إلى هذا المذهب دعواهم كون مفهوم الوجود مقول على أفراده بطريق الاشتراك اللفظي لا المعنوي[1]. وقد ذهب

(١) المشترك اللفظي: هو أن يتحد اللفظ ويتعدد المعنى، كلفظ " العين " فإنه يطلق على معانٍ عدة متباينة، كالعين الباصرة، والجارية، والجاسوس، وقرص الشمس، وغير ذلك، وكلفظ " القرء " فإنه يطلق على معنيين متباينين هما " الطهر " و" الحيض ". فمفهوم " الباصرة " غير " الجارية " وغير " الجاسوس " و" قرص الشمس " ومفهوم " الطهر " غير " الحيض" وأما المشترك المعنوي فهو أن يتحد اللفظ والمعنى في حقائق متفاوتة، كلفظ " الإنسان " فإنه مقول على " زيد " و" عمرو ".....الخ بنفس المعنى والمفهوم، بمعنى أن مفهوم الإنسانية التي في " زيد " هي التي في " عمرو " وفي " بكر ".....الخ.

والمشترك المعنوي قد يكون " متواطئًا " وهو كون مفهوم اللفظ متحقق بالسوية في أفراده دون تفاوت، كتحقق مفهوم " الإنسانية" في أفراده، كما تقدم.

الفلاسفة وجماهير المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة إلى كونه مشتركًا معنويًا ، حتى كاد أن يعدها الإمام الرازي من القضايا الضرورية الأولية في بعض كتبه[1] ، بل إن السعد التفتازاني عد إنكار كون الوجود مشتركًا معنويًا بين أفراده مكابرة ومخالفة لبديهة العقل[2]. والدليل على كون الوجود يقال بطريق الاشتراك المعنوي بين الموجودات الضرورة القاضية بانقسامه إلى الأنواع والأشخاص ، كالوجود الواجب ، والوجود الممكن ، والقديم ، والحادث ، والجوهر ، والعرض ، ووجود الأشخاص ، وهذا التقسيم يقضي بوجود مورد مشترك فيه بين هذه الأنواع والأشخاص ، ألا وهو الوجود ، الذي هو الكون في الأعيان. ولو قُدِّر أنه يقال عليها بطريق الاشتراك اللفظي لما كان هذا المعنى المشترك ، ألا وهو الكون في الأعيان ، متحققًا فيها ، بل يكون المتحقق بمعنى الوجود ، وهو الكون في الأعيان ، فردًا واحدًا ، وبقية الماهيات والحقائق متحققة بأمور أخرى مغايرة لهذا المعنى ، فلا تكون حينئذ،

---

وقد يكون المشترك المعنوي " مشككًا " وهو كون مفهوم اللفظ من حيث هو متحقق في أفراده، لكن يتفاوت فيها، كتحقق مفهوم " البياض " في أفراده، " كبياض الثلج " و" بياض الورق" و" بياض القميص" " وبياض العاج "، فإن معنى ومفهوم البياض وإن تحقق فيها جميعًا، إلا أن هذا المفهوم الذي هو البياض متفاوت فيها بحسب الشدة والضعف، والأولية والآخرية، والأولوية وعدمها. وإنما سمي المشكك مشككًا لتشكك الناظر فيه، فإنه إن نظر لأصل المعنى ظنه من قبيل التواطؤ، وإن نظر إلى تفاوت المعنى فيها ظن أنه من قبيل المشترك اللفظي.

انظر: إيضاح المبهم من معاني السلم: ص ٨، شرح الأخضري على السلم: ص٢٧، حاشية الباجوري على متن السلم: ص٣٩-٤٠.

(١) انظر: المباحث المشرقية: ج١ ص١٠٦ وما بعدها، المطالب العالية: ج١ ص٢٩٠ وما بعدها. وانظر المواقف: ص٤٧، شرح المواقف: ج٢ ص١٢٢-١٢٣.

(٢) انظر: شرح المقاصد: ج١ ص٧١.

موجودة.

وعليه فإن الوجود لو كان يقال على الموجودات بطريق الاشتراك اللفظي ، لا المعنوي ، سواء في الواجب والممكن ، للزم عليه أن يكون المتصف بالكون في الخارج – والذي هو معنى الوجود – إما الواجب ، أو الممكن ، وعلى كلا الفرضين يلزم المحال؛ أما على فرض كون المتحقق بالوجود ، والذي هو الكون في الأعيان ، هو واجب الوجود ، فهو يستلزم أن لا يكون ممكن الوجود ، وهو مفردات العالم ، متصف به ، إذ الوجود فيها مجرد لفظ ، لا معنى له ، لأن معناه الكون في الخارج ، فيلزم أن لا يكون للممكنات وجود ، وهو سفسطة ، لأنه نفي لوجود العالم. بل يلزم منه صحة مذهب القائلين بوحدة الوجود ، إذ الوجود المتحقق – بمعنى الكون في الأعيان – هو وجود فرد واحد فقط ، وهو وجود واجب الوجود ، الله تعالى. وأما على فرض كون المتحقق بالوجود ممكن الوجود، بمعنى تحققه في فرد منه ، فهو يستلزم أن لا يتصف واجب الوجود بنفس معنى الوجود ، والذي هو الكون في الأعيان ، وكذا يستلزم أن لا تتصف بقية الممكنات – سوى ذلك الفرد منها – بمعنى الوجود ، إذ المتحقق فيها أمر مغاير لمعنى الوجود ، بعد فرض كونه مقولا على الماهيات والموجودات بطريق الاشتراك اللفظي. ولا شك في أن هذا نفي صريح لوجود الله ، تعالى ، واجب الوجود.

ومن الدلائل على كون الوجود يقال على الموجودات بطريق الاشتراك المعنوي أن بديهة العقل حاكمة بأن الوجود يقابله العدم ، فكما أن العدم مفهوم واحد في المعدومات ، كذا وجب أن يقال في الوجود ، حتى يصح

التقابل بين الوجود والعدم[1] حينما تتصف بها الماهيات ، وإلا لو كان الوجود مقولًا على الموجودات بطريق الاشتراك اللفظي للزم من وصفها بالعدم أن لا يتصف جميع أفرادها به ، بل لا يتصف به إلا ما تحقق من أفرادها بالوجود ، الذي هو الكون في الأعيان ، إذ العدم معناه عدم الكون في الأعيان ، فيلزم منه حين رفع الوجود عن الموجودات – أي وصفها بالعدم – فرض أنها موجودة ، لا يرتفع عنها الوجود ، لكونها بمعنى آخر غير الكون في الأعيان.

ومن الدلائل ، أيضا ، أنه على فرض التردد في خصوصيات الماهيات والموجودات ، – على رأي من يرى أن الوجود عين الماهية وليس بمشترك معنوي – ، إلا أن هذا التردد فيها لا يوجب زوال الوجود عنها ، ولو مع هذا التردد في الخصوصيات ، مما يدل على أنه مشترك معنوي. بيانه أنه إذا تقرر وجود ممكن ما جزمنا ، حينئذٍ ، بوجود مرجح فاعل له ، له كون في الخارج ، ضرورة وجود العلة وتقدمها على المعلول ، فلا نشك إطلاقًا بوجود هذه العلة وهذا السبب ، مع جواز ترددنا في كون هذه العلة والمرجح واجبة أو ممكنة ، وعلى فرض كونها ممكنة هل هي جوهر أم عرض ، وغير ذلك من أوجه التردد في تلك الخصوصيات ، إضافة إلى جواز زوال الاعتقاد بعلة مخصوصة إلى اعتقاد بخصوصية علة أخرى ، بعد الجزم به كونه على خصوصية معينة ، فبان أنه على خصوصية أخرى ، مع الجزم والتيقن بوجود العلة ، كأن يعتقد أن خصوصية العلة هي كونها واجبة ، فبان أنها ممكنة. فقد

(١) انظر: المطالب العالية: ج١ ص٢٩١، والمباحث المشرقية: ج١ ص١٠٨، المواقف: ص٤٧، شرح المواقف: ج٢ ١١٨-١٢٢، الصحائف الإلهية ص٧٧-٧٨.

تغير هنا الاعتقاد بخصوصية العلة ، ولم يتغير الاعتقاد بوجودها ، فالاعتقاد بوجود العلة الفاعلة ، أيا كانت خصوصياتها ، باقٍ على حاله ، بلا تغير وبلا شك وتردد. وهذا يدل دلالة قاطعة على أن الوجود مشترك معنوي بين تلك العلل الفاعلة ، وإلا لو كان مشتركًا لفظيًا لما تحقق الجزم بوجود العلة المرجحة ، أصلًا ، أو لزال الاعتقاد بوجودها بمجرد زوال اعتقاد علة مرجحة مخصوصة(١).

وبعد فقد بان ضعف رأي من يرى كون الوجود يقال على أفراده بطريق الاشتراك اللفظي ، كما ظهر جليًا أنه مقول على الموجودات بطريق الاشتراك المعنوي ، حتى يكاد يكون من الأمور الضرورية البديهية.

وقد حاول بعض العلماء(٢) ، لأجل بداهة هذا الأمر ، الاعتذار لأصحاب هذا المذهب ، وتوجيهه بحيث لا يصادم تلك الضرورات العقلية المُسَلَّم بها ، فبيَّن أن مراد هذا الفريق – وهم الأشعري وأبو الحسين البصري ، وأتباعهما ، القائلين بكون وجود كل موجود هو حقيقته دون فرض زيادة الوجود على هذه الحقيقة ، فالوجود عندهم نفس الماهية ، والمتحقق في الخارج ماهيات الأشياء ، والوجود مقول عليها بطريق الاشتراك اللفظي - بين أن مرادهم من هذا منع تغاير ذات الماهية وذات الوجود في الخارج ، لا منع تغاير المفهومين؛ مفهوم الماهية ومفهوم الوجود ، بحسب التعقل ، فإن عاقلًا لا يقول إن مفهوم الماهية هو بعينه مفهوم الوجود. فالخلاف إنما وقع في تغاير الذاتين في الخارج ، ذات الماهية وذات الوجود ، فمراد أبي الحسن الأشعري

(١) انظر: المباحث المشرقية: ج١ ص١٠٧-١٠٨، المواقف: ص٤٦-٤٧، شرح المواقف: ج٢ ص١١٣-١١٥، شرح المقاصد: ج١ ص٦١، الصحائف الإلهية: ص٧٧.

(٢) انظر: المواقف: ص٥٠، شرح المواقف: ج٢ ص١٥١-١٥٦، شرح المقاصد: ج١ ص٧٠-٤١.

ومن معه منع تغاير الذاتين في الخارج ، دون التغاير في المفهومين في التعقل ، إذ مفهوم الماهية مغاير حتمًا لمفهوم الوجود. فعلى سبيل المثال نحن نجزم بمغايرة مفهوم الوجود لمفهوم السواد من حيث التعقل الذهني ، وهي قضية بدهية ، وما من عاقل يجرؤ على القول بأن مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود ، فهذا أمر متفق عليه بين العقلاء، ولا نزاع فيه ، وإنما النزاع في تغاير الذاتين؛ ذات الماهية وذات الوجود، في الخارج ، بمعنى أن يغاير الوجود الماهية في الخارج ، بحيث يكون لكل مهما هوية متقررة وممتازة عن الأخرى ، ففي هذا وقع النزاع. فهذا الفريق يرى أن المتحقق في الخارج هو وجود نفس الماهية ، وليس أمرًا زائدًا عليها ، وكل ماهية لها وجودها الخاص بها. بمعنى أن الماهية والوجود قد اتحدا في الماصدق في الخارج ، وإن تغايرا في المفهوم بحسب التعقل الذهني. وبمعنى آخر أن ما صدق عليه السواد من الأمور الخارجية هو بعينه ما صدق عليه الوجود ، وليس للوجود والسواد هويتان متمايزتان في الخارج تقوم إحداهما بالأخرى.

هذا ما أفاده بعض العلماء في تحقيق مذهب أبي الحسن الأشعري وأتباعه ، وقد أرجع بعضهم الخلاف بين الفرق في زيادة الوجود على الماهية من عدمها على القول بالوجود الذهني ، فمن نفاه ، كأبي الحسن الأشعري ، قال إنَّ الوجود الشخصي الخارجي عين ماهية الشيء الموجود المتشخص مطلقًا ، ومن أثبته قال إن الوجود الخارجي زائد على الماهية في الذهن[1].

وهذا التوجيه والاعتذار فيه نظر من أكثر من وجه؛

**أما أولًا** فلأنَّ رَدّ منشأ النزاع بين المليين في تغاير الذاتين في الخارج ، ذات

(١) انظر: المواقف: ص ٥٠، شرح المواقف: ج٢ ص١٥٥-١٥٦.

الماهية ، وذات الوجود ، بحيث يكون لكل منهما هوية مستقلة ، تحمل إحداهما وهي هوية الوجود على الأخرى ، وهي هوية الماهية ، ودعوى أن النزاع وقع في هذا ، وأن أبا الحسن الأشعري ومن معه اختاروا منع ذلك ، وأن المتحقق في الخارج وجود نفس الماهية ، مسألة فيها نظر ، فلا أظن أن القائلين بزيادة الوجود على الماهية ، وهم جمهور المتكلمين ، بل ولا أحدًا من العقلاء ، يعتقد بكون وجود السواد المتحقق وجوده في الخارج إنما تحقق من ذاتين لهما هويتان مستقلتان في الخارج؛ هما هوية السواد وهوية الوجود ، بحيث تقوم هوية الوجود بهوية السواد ، وإلا لكان لماهية السواد تقرر وكون في الخارج ، والمعبر عنه بالهوية الممتازة في الخارج بصرف النظر عن ماهية الوجود ، ولكان للوجود ، أيضا ، تقرر وكون في الخارج ، والمعبر عنه بالهوية ، وهي هوية أخرى ، مغايرة لهوية السواد ، فيكون ، حينئذٍ ، للماهية – أي السواد – وجود قبل انضمام ماهية الوجود إليها. وهذا باطل. فلا أحد من العقلاء يقول بهذا. وإنما مراد ذاك الفريق الذاهب إلى زيادة الوجود على الماهية قيام الوجود بها ، قيام العارض بالمعروض ، مع الجزم بعدم الانفكاك بينهما في الخارج.

فليس هذا منشأ النزاع ، فيما أظن ، حتى يوجه مذهب الشيخ أبي الحسن وأتباعه تبعًا له.

**وأما ثانيًا**: فلأن هذا التوجيه والاعتذار لمذهب أبي الحسن الأشعري ومن معه يدل على انتفاء التمايز الخارجي بين الماهية والوجود ، بحيث تكون لكل منهما هوية مستقلة ، لكنه لا يدل على اتحادهما في الماصدق ، بحيث يكون لكل منهما تحقق في ما به الاتحاد ، وهو الشيء الموجود ، أي الماهية المتصفة بالوجود ، أي الاتحاد في الهوية ، هوية الماهية وهوية الوجود ، لأنه من الجائز

أن يكون عدم التمايز الخارجي بأَنْ لا يكون للوجود هوية خارجية مجتمعة مع هوية الماهية في الماصدق ، بل بأن يكون الوجود أمرًا اعتباريًا عارضًا للهوية الخارجية في الذهن، فحينئذٍ لا يتحدان فيما صدقا عليه ، فالماهية أمر خارجي، وما صدق عليه الوجود أمر ذهني(١).

**وأما ثالثًا**: فلأن هذا التوجيه مبتنى على كون الخلاف بين المذاهب السابقة قائمًا على اثبات الوجود الذهني أو نفيه ، وليس الأمر كذلك ، فقد ذكر السعد أنه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتبارايات والمعدومات ، والممتنعات ، ومغايرة بعضها للبعض بحسب المفهوم ، وإنما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل ، وفي اقتضائه الثبوت في الجملة ، فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والماهية في التصور ، بأن يكون المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ، ونفي الاشتراك المعنوي ، بأن يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الموجودات. بل إن غاية ما يقوله هذا الفريق ، وهم النافون للوجود الذهني ، إن الوجود ليس بأمر زائد في العقل ، وليس المعنى الكلي المشترك بثابت فيه ، على معنى تقررهما داخله. بل هم يقولون إنه زائد ومشترك عقلًا وفي التعقل ، بمعنى أن العقل يفهم من أحدهما غير ما يفهم من الآخر ، ويدرك منه معنى كليًا يصدق على الكل. وهذا الفريق ، وهم جمهور الأشاعرة ، مع نفيهم للوجود الذهني ، على ما سبق بيانه ، قائلون بأن الوجود مشترك معنوي ، وزائد على الماهية ذهنًا بالمعنى المذكور(٢) ، مع أن

(١) انظر:: حاشية السيالكوتي على شرح المواقف: ج٢ ص١٥٢-١٥٣.

(٢) انظر: شرح المقاصد: ج١ ص٧١.

شيخ المذهب على خلاف ذلك رأيه ، كما مر ، مع اتفاقه معهم بنفي الوجود الذهني.

**رابعًا**: هذا التوجيه لرأي من قال بعدم زيادة الوجود على الماهية ورأي من قال بزيادته يجعل الخلاف بين هذه الآراء ، ومنها رأي الفلاسفة ، خلافًا لفظيًا اعتباريًا صرفًا ، لكن الأمر في الحقيقة على خلاف ذلك ، إذ القائل بزيادة الوجود على الماهية يراها صفة عارضة للماهية ، قائمة بها ، غير متمايزة عنها في الخارج ، لا أن الوجود هو بعينه الماهية على ما ذهب إليه الأشعري ومن معه ، في الواجب والممكن ، والفلاسفة في الواجب. فظاهر عباراتهم تشعر أن الخلاف حقيقي لا لفظي اعتباري.

وبعضهم أرجع الخلاف بين الفرق إلى الاختلاف في لفظ " الوجود " ، حيث ذكر أنه يطلق على معنيين ، الأول على الكون ، والثاني على الذات ، فمن ذهب إلى أن الوجود زائد على الماهية أراد به الكون ، ومن ذهب إلى أنه نفس الماهية أراد به الذات.

وقد نسبه السعد إلى السمرقندي صاحب الصحائف الإلهية ورد عليه بثلاثة أوجه[1]:

**أولًا**: إن الخلاف بين المذاهب بَيِّن وواضح في أنه في مفهوم الوجود المقابل للعدم وهو بعينه معنى الكون.

**ثانيًا**: إن مفهوم الذات ، أيضا ، معنى واحد كلي ، مشترك فيه بين الذوات ، كاشتراك مفهوم الوجود بين الوجودات ، فيعود الكلام فيه بكونه زائدًا على الماهية أو ليس بزائد.

---

(١) انظر: شرح المقاصد: ج١ ص٧٠. .

**ثالثًا**: إن القول بأن ذات الإنسان نفس ذاته وماهيته مما لا يتصور فيه فائدة ، فضلًا عن أن يحتاج إلى الاحتجاج عليه ، لأنه لم يصف الذات بشيء سوى كونها ذات ، أي ماهية.

هذا فيما يتصل بأدلة الفريق الأول ومناقشتها ، وهم أبو الحسن الأشعري وأبو الحسين البصري ، ومن تبعهما.

والحق يقال أنه على الرغم من ضعف أدلة هذا الفريق ، وعلى الرغم مما ترتب عليه من لوازم فاسدة ، إلا أن القائلين به لم يذهب أحد منهم إلى القول بمذهب وحدة الوجود ، ولا أرادوا كون الوجود واحدًا ، وأنه عين الحق ، سبحانه وتعالى، أو عين العالم ، لا نصًا وتصريحًا ، ولا إشارة وتلميحًا ، بل الحق إن مذهب كلا هذين الإمامين على خلاف ذلك تمامًا؛ أما أبو الحسن الأشعري فهو إمام من أئمة أهل السنة ، ومن أئمة الهدى ، وهو يرى تمايز الموجودات وتكثرها ، كما يرى تميز الحق ، تعالى ، بوجوده الخاص المستقل عن سائر الموجودات ، ويرى انقسام الوجود إلى وجود واجب الوجود القديم ، وهو الله ، تعالى ، وإلى وجود ممكن الوجود ، الحادث ، وهو ما سوى الله ، واجب الوجود ، وهو كل ما خلق الله ، تعالى ، كما أنه يرى عدم مماثلة الخالق للمخلوق ، ولا المخلوق للخالق ، بل إنه يثبت لله ، تعالى ، صفات المعاني ، قائمة به ، مغايرة لذاته من حيث المفهوم، ملازمة له في الخارج غير منفكة عن ذاته ، لا يقال فيها لا هي هو ، ولا هي غيره ، خلافًا لنفاة الصفات ، كالفلاسفة ، والمعتزلة ، وغيرهم ، فكيف لا يثبت له وجودًا خاصًا به ، مع كون الوجود من صفات المعاني المغايرة للماهية ، حالها كحال بقية صفات المعاني ، لكن لما كان الوجود أعم الأشياء ، وبه تقوم بقية صفات المعاني ، لربما كان له مساغ بأن يجعل الوجود نفس الذات والماهية ، مع تميزه

تعالى بوجوده الخاص. فهذا هو مذهبه ، رحمه الله ، ومذهب أتباعه ، القائم على مباينة الخالق، تعالى للمخلوق ، وتميز كل موجود بوجوده الخاص ، وكتبه وكتب أتباعه طافحة بهذا المعنى ، بل هم يرون أن مذهب وحدة الوجود باطل ، والقول به إلحاد وضلال ، ولا حاجة للإشارة إلى تلك المسائل عندهم ، والعزو إليها لشهرتها.

وأما أبو الحسين البصري فهو من أئمة المعتزلة ، وهم على الرغم من كونهم ينفون زيادة صفات المعاني على الذات ، إلا أنهم يثبتون له ، تعالى ، وجودًا خاصًا ، متميزًا به عن سائر الموجودات ، وإنما نفوا زيادة الصفات على الذات لشدة مبالغتهم في إفراد الباري عن مشابهة خلقه ، دفعًا لغوائل تشبيه الخالق بالمخلوق ، فكيف القول بالامتزاج والمخالطة ، فضلًا عن القول بوحدة الوجود ، فهذا مما لم يقل به أحد من أئمة المعتزلة ، ولا هو منقول عنهم أو مسطر في كتبهم ومدوناتهم ، بل هم يرون أن القول بهذا المذهب كفر وضلال لا يختلف مذهبهم عن مذهب أهل السنة في مباينة الخالق للمخلوق ، وأنه ، تعالى ، قديم أزلي ، وبقية الموجودات مخلوقة حادثة.

**وأما أدلة الفريق الثاني** ، وهم الفلاسفة الإسلاميون ، القائلون بكون الوجود عين الماهية في الواجب ، زائدًا عليه في الممكن ، مع قولهم بكون مفهوم الوجود مشتركًا معنويًا بين الموجودات وفإضافة إلى أنهم – كما تقدم النقل عنهم – يستدلون ببساطة الواجب ، تعالى ، واستحالة تركبه ، ولو عقلًا ، على نفي زيادة ماهية على وجوده ، وأنه مجرد الوجود البحت ، وبشرط لا ،

فإنهم يستدلون بدلائل أخرى(١):

أ- لو كان الوجود زائدًا على الماهية في الواجب للزم كون الشيء قابلًا وفاعلًا ، أمَّا كونه قابلًا فلكونه معروضًا للوجود ، والوجود عارض ، فماهية الواجب تكون قابلًا للوجود ، وأمَّا كونه فاعلًا فلكونه مقتضيًا للوجود ، فماهية الواجب مقتضية لوجودها ، وفاعلة لها ، ضرورة استحالة كون المقتضي لوجود الواجب غير ذاته، وإلاَّ لكان واجب الوجود ممكنا. وإنما منعوا ذلك لكون نسبة الفاعل إلى المفعول بالوجوب ، ونسبة القابل إلى المقبول بالإمكان ، فلا يجتمعان ، وأيضًا لاستلزامه صدور أثرين عن الواحد البسيط.

ب- لو كان وجوده ، تعالى ، زائدًا على ماهيته للزم جواز زوال وجوده ، تعالى، وهو محال ، لاستلزامه إمكان الواجب. وجه اللزوم – أي لزوم زوال الوجود على فرض زيادته على الماهية – أنَّ الوجود إذا كان زائدًا على الماهية فإنه ، حينئذٍ ، يفتقر إلى الماهية باعتبار كون الوجود وصفًا قائمًا بالموصف الذي هو الماهية ، وإذا كان الوجود كذلك فإنَّ زواله ممكن في نفسه ، نظرًا لاحتياجه إلى غيره ، إذ لو لم يجز زواله كان مستغني عن الغير ، والفرض أنه وصف محتاج إلى غيره.

جـ- لو كان الوجود زائدًا على الماهية في الواجب لزم تقدم الماهية بالوجود

(١) انظر: النجاة: ص٢٢٧-٢٢٨، الشفا (الإلهيات): ص٣٤٣ وما بعدها، الإشارات والتنبيهات (القسمان الثالث والرابع) ص٤٦٤ وما بعدها، ص٤٧٠ وما بعدها، ص٤٧٧ وما بعدها، المباحث الشرقية: ج١ ص١٢٢-١٢٣، ص ١٢٥-١٢٦، المطالب العالية: ج١ ص ٣٠٦-٣٠٧، الأربعين في أصول الدين: ص١٠٣، الصحائف الإلهية: ص٨١، المواقف: ص٤٨-٤٩، شرح المواقف: ج٢ ص١٣٥-١٤١، شرح المقاصد: ج١ ص٦٣، أشرف المقاصد: ص١١٣-١١٤.

على الوجود ، فيلزم أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها ، وهو محال.
ونحن إذا نظرنا إلى هذه الدلائل وجدناها في غاية الضعف والركاكة ، وفيها من التناقض ما لا يخفى على أدنى ناظر ، والعجب كل العجب أن يؤخذ بها على أنها دلائل برهانية.
**أما بطلان الدليل الأول** فظاهر ، لأنه مبتنى على منع كون الشيء البسيط ، الذي لا تكثر فيه البتة بأي من الوجوه أن يكون قابلًا للشيء وفاعلًا له ، وهذه القضية ممنوعة وباطلة ، إذ لا دليل برهانيًا عليها ، وقد بنى عليها الفلاسفة عدة مسائل منها هذه ، ومنها امتناع قيام صفات ثبوتية به وتعالى ، فبطلان هذا الدليل يكون بمنع اللازم ، أي منع بطلان كون الشيء الواحد البسيط قابلًا وفاعلًا للشيء ، فإنَّه من الجائز أنْ يكون الواحد قابلًا وفاعلًا ، بنسبتين مختلفتين ، أحدهما بالوجوب ، والآخر بالإمكان ، لكن من جهتين مختلفتين ، فتجب من جهة ، ولا تجب من جهة أخرى ، كالمعالج نفسه ليتصف بصفة الصحة. وهذا المعنى لا يضر ولا يمنع كون الشيء قابلًا وفاعلًا.
كما يجاب عنه ، أيضا ، بأنَّ نسبة القابل إلى المقبول بالإمكان العام ، وهو لا ينافي الوجوب ، لا بالامكان الخاص الذي ينافيه.
وأمَّا دعوى لزوم صدور أثرين عن الواحد البسيط فيما لو كان الواحد البسيط قابلًا وفاعلًا ، وأنَّه ممتنع فدعوى باطلة ، وقد بنى عليها الفلاسفة مسائل باطلة بحكم البداهة ، ككون واجب الوجود ، الله تعالى ، لم يصدر عنه إلا شيء واحد فقط ، وهو العقل الأول ، بناءً على هذا المذهب الفاسد.
ونحن لا نسلم للفلاسفة هذا الرأي ، اطلاقًا ، فإنه لا يمتنع عند أهل الحق أن يصدر الكثير عن الواحد ، فالجوهرية ، على سبيل المثال ، مع كونها حقيقة

واحدة بسيطة ، هي علة للتحيز ولقبول الأعراض معًا ، فهما أثران لشيء واحد بسيط.

ثم على فرض التسليم للفلاسفة بصحة اللوازم التي رتبوها على الملزومات إلاَّ أننا لا نسلم ابتداءً امتناع كون الواحد البسيط قابلًا وفاعلًا ، فأصل هذه الفكرة مرفوضة لأنَّ الوجود ، على تقدير كونه زائدًا ، لا ينافي ملازمته لذات الواجب ، والملازم لا يصح التأثير فيه حتى يكون الواجب فاعلًا له ، وكذا القبول لا يقتضي تأخر المقبول حتى يستلزم الحاجة إلى فعل ذلك المقبول(١).

**وأما الدليل الثاني ففساده ظاهر** ، أيضًا ، وهو مبتني على فرض اتصاف الوجود بالإمكان متى ما قام بماهية الواجب ، وحينئذ يجوز زواله.

والجواب عدم التسليم بجواز زوال صفة الوجود – حتى على فرض إمكانها – عن ماهية الواجب ، وإنما يلزم الوجود الزوال لو لم تكن الماهية لذاتها مقتضية له ، ولا معنى لواجب الوجود سوى ما يمتنع زوال وجوده عن ذاته نظرًا لذاته. هذا على فرض التسليم لهم بكون وجوده ، تعالى ، ممكنًا ، لكنه غير مسلم ، لأن الممكن ما يفتقر إلى الغير في تحقق وجوده ، والكلام إنما في ذات الله ، تعالى ، المتصفة بوجود أزلي واجب ، فذات الواجب هي المتصفة بالوجود ، والوجود مع الذات ، والذات الواجبة بوجودها ، وليس بوصف وجودي ممكن زائد عليه له هوية متقررة بذاتها قامت بذات الواجب حتى يلزم دعوى كونها ممكنة ، بمعنى أن الماهية مفتقرة إلى وجودها في الخارج لتكون لها هوية وتشخص ، لا أنها مفتقرة إلى شيء ممكن مغاير لها خارج عن

(١) انظر في بطلان دليل الفلاسفة هذا في: المواقف وشرحه: ج٤ ص١٢٥-١٢٦، ص١٣٣-١٣٦، شرح المقاصد: ج١ ص٦٣، أشرف المقاصد: ص١١٤.

ذاتها ، ولا أنَّ الماهية علة فاعلة للوجود ، حتى يلزم دعوى إمكانها ، بل الحق أنَّ الماهية مقتضية للوجود ، والمقتضي لا يلزم أن يكون موجـدًا. فلـيس ثمـة علة ومعلولٍ ، وفاعل واجب ، هي الماهية ، ومفعول ممكـن ، هـو الوجـود. فتقدم ماهية الواجب على وجوده ليس على نحو تقـدم العلـة بـالوجود عـلى معلوله ، وإنما هو تقدم بالذات والرتبة ، كتعقل تقـدم الثلاثـة عـلى وصـف الفردية ، ومعلوم أنَّه لا وجود للثلاثة قبـل الفرديـة ، فكـذا الأمـر هنـا بـين الوجود والماهية(١).

**وأما الدليل الثالث** فهو مبتنى على فرض لزوم وجود الماهيـة قبـل وجودهـا حتى تتصف بالوجود ، فيما لو كان الوجود زائدًا عليها. وقد مر بطلان هـذا الدليل حين الرد على أدلة الفريق الأول أبي الحسن الأشعري ، وأبي الحـسين البصري ، وأتباعهما.

**وأمَّا أدلة الفريـق الثالـث** الـذاهب إلى كـون الوجـود زائـدًا عـلى الماهيـة في الواجب والممكن ، مع كونه مشتركًا معنويًا فيها ، فلهم أدلة على زيادته عـلى الماهية في الواجب ، وأدلة أخرى على زيادته في الممكن ، وقد استدلوا عليهـا بعدة أدلة ، لا تخلو من نقاش وبحث ، ولست بصدد إيرادها لعدم تعلقها بما نحن بصدد البحث فيه ، ألا وهو اسـتلزام رأي القـائلين بكـون الوجـود في الواجب عين ماهيته ، ليس بزائد عليها ، مذهب وحدة الوجـود. وهـو رأي الإمـام أبي الحـسن الأشـعري وأبي الحـسين البـصري وأتبـاعهما ، ورأي الفلاسفة، دون رأي من يرى زيادته عليها.

(١) انظر في بطلان هذا الدليل: المواقف وشرحه: ج٢ ص ١٣٦ وما بعدها، وانظر حاشية السيالكوتي على شرح المواقف، شرح المقاصد: ج١ ص٦٤، أشرف المقاصد: ص ١١٤-١١٥.

وقد بان فيما تقدم أنَّ هذا الرأي ليس فيه تصريح ولا تلميح من قائليه بمذهب وحدة الوجود ، لكنه أفاده بطريق اللزوم العقلي ، على نحو ما تقدم بيانه ، حتى إن الإمام الرازي كاد أن يصرح بإفادته هذا المذهب ، حينما ذكر الاعتراضات الواردة على الأدلة التي ساقها هذا الفريق ، خاصة من ذهب منهم إلى كون الوجود مشتركًا لفظيًا بين الموجودات ، فذكر الرازي أنَّ الوجود لو لم يكن مشتركًا معنويًا بين الموجودات لما كان التقسيم بالوجوب والإمكان موجبًا لامتياز الواجب عن الممكن ، فإنه إذا كان مفهوم الوجود مختلفًا – على رأي من يرى أنه مشترك لفظي – جاز أنْ يكون الوجود بأحد مفهوميه واجبًا له ، وبالآخر ممكنًا له، فيكون الشيء الواحد واجبًا وممكنًا في الوجود[1]. بل إنَّ الرازي ألزم القائلين بهذا الرأي – أي القائلين بكون

(١) انظر: المباحث المشرقية: ج١ ص١١٠.

وابن عربي الصوفي يذهب هذا المذهب من كون الوجود واجبًا باعتبار، ممكنًا باعتبار آخر، فقد صرح بهذا في مواضع كثيرة من كتبه، وهو مذهب فلسفي قائم على طبيعة واجب الوجود عنده، وكيفية صدور فيوضاته وتجلياته عنه، فالحق، تعالى، باعتبار ذاته، من حيث هو ذات، بصرف النظر عن صدور فيوضاته عنه، واجب الوجود، وهو المعبر عنه بمرتبة أحدية الذات، وأحدية العين، وأحدية الأحد، وباعتبار النظر في تجليه لذاته وصدور فيوضاته وتجلياته عنه بالفعل، والمعبر عنها بالممكنات والحوادث، هو ممكن الوجود، وهو المعبر عنه بمرتبه أحدية الكثرة، لذا فهو واجب قديم وممكن حادث. ومرتبة الأحدية، أو أحدية العين متقدمة على مرتبة أحدية الكثرة بالذات والرتبة، لا بالزمان، فهو تقدم اعتباري عقلي محض، فما ثَمَّ إلا الله، تعالى، والممكنات من ذاته، بل هي ذاته.

قال ابن عربي: " فكل ما ندركه فهو وجود الحق في أعيان الممكنات، فمن حيث هوية الحق هو وجوده، ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان الممكنات ". فصوص الحكم: ص١٠٣.

حقيقة الله هو الوجود الخاص بشرط كونه غير عارض بشيء من الماهيات ، كما هو مذهب الفلاسفة – بأنْ تكون جميع الموجودات إما واجبة الوجود فقط ، وإمَّا ممكنة الوجود فقط. بيانه أنَّ الوجود الذي فرض الفلاسفة الإسلاميين أنَّه وجود الله ، تعالى ، هو وجود بحت ، صرف، وبشرط لا ، فهذا الوجود بهذه الطبيعة من حيث إنه وجود إما أنْ يقتضي أنْ يكون قائمًا بنفسه ، مستقلًا بذاته ، غنيًا عن كل ما سواه ، أو لا يقتضي ذلك ، فإنه كان الأول وجب أن يكون كل وجود كذلك ، فجميع الموجودات تكون قائمة بأنفسها ، مستقلة بحقائقها ، وللزم عليه انتفاء وجود الممكنات ، وهو عين مذهب القائلين بوحدة الوجود ، إذ يلزم منه أنْ يكون الوجود واحدًا ، هو وجود واجب الوجود ، القائم بذاته. وإن لم يقتضِ هذا الوجود أن يكون

---

وقال، أيضا: " إنَّه – أي الله تعالى – عين كل منعوت بكل حكم من وجود أو عدم، ووجوب، وإمكان، ومحال، فما ثَمَّ عين توصف بحكم إلا وهو ذلك العين". الفتوحات المكية: ج٣ ص٤٦٠.

وقال: " احدية الله من حيث الأسماء الإلهية التي تطلبنا أحدية الكثرة، وأحدية الله من حيث الغنى عَنَّا وعن الأسماء أحدية العين، وكلاهما يطلق عليه اسم الأحد ". فصوص الحكم: ص١٠٥.

وقال: " أعلم أنَّ الله من حيث نفسه له أحدية الأحد، ومن حيث أسماؤه له أحدية الكثرة ". الفتوحات المكية: ج٣ ص٤٦٥.

وقال عن الحق، سبحانه وتعالى: " هو المُسَمَّى أبا سعيد الخراز، وغير ذلك من أسماء المحدثات ". فصوص الحكم: ص٧٧.

وقال: " ما ثَمَّ من وجوده واجب لذاته غير الحق، والممكن واجب به، لأنه مظهره، وهو ظاهر به، والعين الممكنة مستورة بهذا الظاهر فيها، فاتصف هذا الظهور والظاهر بالإمكان، حكم عليه به عين المظهر، الذي هو الممكن، فاندرج الممكن في واجب الوجود لذاته عينا، واندرج الواجب الوجود لذاته في الممكن حكما ". الفتوحات المكية: ج٢ ص٥٦.

هذه بعض نصوصه، وله نصوص أخرى في هذا الباب كثيرة.

قائمًا بنفسه ، غنيًا عن كل ما سواه ، وجب أن يكون الوجود من حيث إنه وجود مفتقر إلى غيره ، وقائم بغيره ، وهذا باطل ، إذ يستلزم نفي وجود واجب الوجود ، القائم بذاته[1]. فوجب أنْ تكون لذاته ماهية متصفة بالوجود ، هي التي أوجبت خصوصية وجوده ووجوب وجوده ، وامتيازه عما سواه من الموجودات.

والحق أنَّ بطلان رأي من يرى أنَّ واجب الوجود ، الله تعالى ، مجرد الوجود البحت وبشرط لا ، وأنَّ ذاته ليست ماهية ووجود ، ظاهر وبّيّن ، والعقلاء يدركون استحالة هذا الرأي بأدنى تأمل ، وقد أورد الإمام الرازي عدة دلائل ، منها:-

١- أنَّ صريح العقل يشهد بأن فرض شيء لا حقيقة وماهية له إلا مجرد الوجود والكون في الأعيان باطل ومحال ، بل لابد وأنْ يفرض العقل ماهية وحقيقة لهذا الشيء ، ثم بعد ذلك يحكم عليها بالوجود والكون في الأعيان ، فالوجود بدون الماهية لا يتقرر البتة ، بل بديهة العقل حاكمة بأنه متى حصل معنى الوجود ، الذي هو الكون في الأعيان ، فقد حصلت هناك ماهية هي المحكوم عليها بأنها وُجِدَتْ وحصلت في الأعيان ، وهو يفيد الجزم بانتفاء تعقل الوجود دون الماهية[2].

٢- تسليم الفلاسفة بأنَّ تصور الوجود بديهي جلي ، غني عن التعريف ، مع تسليمهم بامتناع إدراك حقيقة واجب الوجود وماهيته ، بمعنى أنَّ كنه ذاته – أي ماهيته – غير معلومة للبشر ، دلَّ ، باعترافهم ، على مغايرة ماهية

(١) المطالب العالية: ج١ ص٢٩٥ بتصرف.

(٢) المطالب العالية: ج١ ص٣٠٠ بتصرف.

الواجب ، تعالى ، لوجوده[1].

٣- لو كان واجب الوجود ، مجرد الوجود الصرف ، وبشرط لا ، مع الجزم بكون الوجود ذات طبيعة نوعية واحدة ، سواء في الواجب أو الممكن ، وجب أن يصح على الواجب ما يصح على الممكن ، وهذا ظاهر البطلان ، وإذا بطلت المساواة بين الواجب والممكن ، فيما يجب ويجوز ويمتنع ، وجب أنْ يكون هذا الاختلاف في الأحكام فيما بينهما يرجع إلى أمر آخر سوى الوجود ، ألا وهو خصوصية امتياز ماهية الواجب عن ماهية الممكن ، التي أوجبت في كل منهما أحكامًا خاصة بهما[2]. فثبت بذلك وجوب كون ذاته ، تعالى ، ماهية موجودة ، وليست الوجود الصرف.

وبعد فهذا فيما يتعلق بمسألة زيادة وجود الواجب على ماهيته ، أو عدم زيادته عليها ، وقد بان ضعف رأي أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري ، وأتباعهما ، وضعف رأي الفلاسفة ، وضعف أدلة الفريقين ، وأنها لا ترقى إلى البرهانية ، بل إنَّ في بعضها ركاكة ، لا ترقى حتى إلى الجدلية ، فضلًا عن البرهانية.

كما وقد بانت اللوازم الفاسدة المترتبة على هذا المذهب الذاهب إلى كون حقيقة الله تعالى هو الوجود الصرف ، البحت ، وبشرط لا ، كما عليه الفلاسفة الإسلاميون ، أو الذاهب إلى كون وجوده ، تعالى ، عين حقيقته وذاته ، مع كون الوجود مقولًا على الموجودات بطريق الاشتراك اللفظي ، كما عليه أبو الحسن الأشعري ، وأبو الحسين البصري ، وأتباعهما.

---

(١) المطالب العالية: ج١ ص٣٠١ بتصرف.

(٢) المطالب العالية: ج١ ص٣٠٦ بتصرف.

وإنما أفضت الكلام في هذه الجزئية لكونها من أهم مستمسكات القائلين بوحدة الوجود للتدليل بها على صحة مذهبهم ، وأنَّ مذهبهم إنما يُعَدُّ وجهًا آخر لمذهب الفلاسفة الإسلاميين ، حيث استفادوا منهم دليل بساطة الواجب ، وأنَّه الوجود المجرد البحت ، وبشرط لا ، والمجرد عن كل عارض، ليحكموا عليه ، بعد ذلك، بأنَّه الوجود المطلق الصادق على كل موجود ، فهو عندهم عين الوجود ، فهو عين الموجودات.

هذا ما نقله السعد عنهم ، كما مرت عبارته ، فيما يتصل بهذه الجزئية.

أما بخصوص ما تمسك به القائلون بوحدة الوجود ، من كونه ، تعالى ، هو الوجود المطلق ، فإن السعد ، رحمه الله تعالى ، نقل عنهم أهم دلائلهم عليه ، كما تقدمت عبارته ، وأنهم استفادوها من الفلاسفة الإسلاميين ، وهي:

١- بساطة الواجب ، تعالى ، واستحالة تركبه بأي صورة من الصور ، ولو حتى التركب العقلي ، فمنعوا أنْ يكون ماهية موجودة ، أو مع الوجود ، لما في ذلك من التركب والاحتياج ، كما مَرَّ بيانه ، وكذا منعوا كونه ، تعالى ، الوجود الخاص ، لما في ذلك من شائبة التركب ، وقد عللوا منع كونه وجودًا خاصًاَ استلزام ذاته التركب من الوجود العام المطلق والوجود الخاص ، فيما لو كانت ذاته وجودًا خاصًا مع تصور انضمام الوجود العام المطلق إليه ، ولاستلزام ذاته الاحتياج ، أي احتياج الوجود الخاص إلى الوجود المطلق العام ، فيما لو كانت ذاته ، تعالى ، وجودًا خاصًا عرض لها الوجود المطلق العام ، فعلى كلا الفرضين يلزم المحال ، إما التركب أو الاحتياج ، على نحو ما توهمه الفلاسفة الإسلاميون ، فيما لو كانت ذات الله ، تعالى ، ماهية ووجود.

٢- كون الواجب ، تعالى ، هو الوجود البحت الصرف ، والوجود بشرط لا،

أي الوجود الصرف الـذي لا تقييـد فيـه اطلاقًـا ، وهـذا اسـتفاده القـائلون بوحدة الوجود عن الفلاسفة. ومعلوم أن الوجود البحت الصرف ، وبشرط لا هو الوجود المطلق.

٣- كون حقيقة الوجود البحت المطلق خير محض ، والواجب ، تعالى ، خـير محض ، فالواجب هو الوجود البحت المطلق.

٤- كون الوجود البحت المطلق لا يعقل له ضد ولا مثل ، والواجب ، تعالى ، كما هو معلوم بحكم الضرورة ، لا ضـد لـه ولا مثـل ، فـإذن النتيجـة أنَّ الواجب ، تعالى ، هو الوجود المطلق البحت.

٥- كون الوجود المطلق البحت لا جنس له ولا فصل ، لأنه بسيط ، لا جزء له ، لا عينًا ولا ذهنًا ، ولو كان له جنس وفصل لاستلزم التركيب ، ومطلـق الوجود لا تركيب فيه باتفاق. وكذا واجب الوجود لا جنس له ولا فـصل ، إذ لا تركيب فيه باتفاق ، فإذن النتيجة أن واجب الوجود هو الوجود المطلق.

هذه دلائلهم التي أشار إليها السعد في عبارته المنقولة عنه في موضعها ، وقـد أبطل السعد هذه الدلائل بما يلي:-

- **أما بطلان الدليل الأول** فقد رد السعد علـيهم في قـضية دعـواهم أنَّ ذات الله، تعالى ، لو كانت هي الوجود الخاص ، للزم منه احتياج وجوده الخـاص إلى الوجود المطلق العام ، فيلـزم منـه تركـب الـذات مـن الوجـود الخـاص والوجود المطلق العام ، بأنَّ هذه الـدعوى مجـرد وهـم ومغالطـة ، إذ الـذي يحتاج إلى الآخر ويعرض فيه هو الوجود المطلق ، فهو الذي يفتقر إلى الوجود الخاص ، ويعرض فيه ، وليس العكس ، ذلـك أنَّ الوجـود المطلـق العـام لا تقرر له في ذاته ، وليس له هوية متقررة في الخارج تفتقر إليها الماهيـات ، بـل هو من المحمولات العقلية ، ومن المعقولات الثواني ، التي لا وجود لهـا مـن

حيث هي هي ، بل وجودها في أفرادها ، فهي المفتقرة والمحتاجة إلى ماهيات الحقائق لتقرر فيها حصصها الجزئية. وكذا دعواهم أنَّه بارتفاع الوجود المطلق العام يرتفع وجود كل موجود جزئي ، حتى وجود الواجب ، تعالى ، لذا فيمتنع ارتفاع الوجود المطلق ، فيكون واجب الوجود ، أيضًا مغالطة ظاهرة البطلان ، مكشوفة العوار. وقد بَيَّن السعد أنَّ الوجود المطلق إنما يلزم وجوب الوجود فيما لو كان امتناع العدم لذاته ، لكنه ممنوع ، وأيضا ، إنَّ ارتفاع الوجود المطلق بالكلية يستلزم ارتفاع بعض أفراده الذي هو الواجب.
بمعنى أن دعوى هؤلاء القائلين بوحدة الوجود أنَّ الذي يدل على وجوب الوجود المطلق العام أنَّ في ارتفاعه يرتفع كل موجود ، حتى وجود الواجب، زعم باطل كاذب ، إذ يصح كلامهم هذا فيما لو كان امتناع العدم على الوجود المطلق ذاتي له ، لكن الحق أنَّ امتناع العدم عليه ليس لذاته ، بل لعوارض تعرض عليه ، فمن الجائز زوال تلك العوارض الموجبة لامتناع العدم فينعدم الموجود ، إن لم يكن وجوده ذاتيًا ، كوجود الممكنات ، وأمَّا إنْ كان وجوده ذاتيًا ، كوجود واجب الوجود فإنه يمتنع عليه العدم ، لأنَّ امتناع العدم في حقه ، تعالى ، ذاتي ، كما أن وجوده ، تعالى ، ذاتي.
وقد رَدَّ السعد عليهم ، أيضا ، فيما إذا فُرِضَ أنَّهم يذهبون إلى أنَّ امتناع العدم على الوجود المطلق لذاته ، لامتناع اتصاف الشيء بنقيضه ، مثل أنْ يقال إنَّ الوجود عدم. فأجاب السعد بأنَّ الممتنع اتصاف الشيء بنقيضه ، بمعنى حمله عليه بالمواطأة ، مثل قولنا: الوجود عدم ، لا بالاشتقاق ، مثل قولنا: الوجود معدوم.
والحق أنَّ زعم القائلين بوحدة الوجود أنَّه بارتفاع الوجود المطلق يرتفع كل موجود ، حتى وجود الواجب ، مغالطة ظاهرة مكشوفة ، كما مر ، ذلك أنَّ

الوجود المطلق من حيث إطلاقه لا يحكم عليه بالوجود ، إذ لا وجود له من حيث هو ، بل هو أمر اعتباري صرف ، وإنما الحكم يقع على أفراده وجزئياته المتحقق وجودها في الخارج ، فبانعدام بعض أفراده ينعدم وجود بعض الوجودات العينية ، وبانعدامها جميعا ينعدم الوجود العيني لكل الموجودات، فلو ارتفع وجود جميع الموجودات ارتفع الوجود الخاص لكل الموجودات ، فيقال حينئذٍ ارتفع وجود زيد وعمرو ، وبكر ،.... وارتفع وجود الممكن والواجب.....الخ. لكن لا يقال إنه ارتفع الوجود المطلق ، لأنَّ الوجود المطلق العام البحث من المحمولات العقلية(١)، ومن المعقولات الثواني(٢)،

(١) عَرَّف السعد المحمولات العقلية بأنها الأمور التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلًا، ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج، كالإمكان والماهية، بخلاف مثل الإنسان فإنه مستغن عن المحل، ومثل البياض فإنَّ قيامه بالمحل خارجي. انظر: شرح المقاصد: ج١ ص٧٥.
وعَرَّفها المكناسي في أشرف المقاصد بأنها الأمور التي ليست بموصوفات ومحال، بل هي أوصاف وأحوال لابد لها من المحل، وهي مع ذلك ليست من الأوصاف الخارجية. انظر: أشرف المقاصد: ص١٣٩.

(٢) عَرَّف السعد المعقولات الثانية بأنها العوارض التي تلحق المعقولات الأولى، من حيث لا يحاذي بها أمر في الخارج، كالكلية، والجزئية، والذاتية، والعرضية، لأنها أمور تلحق حقائق الأشياء عند حصولها في العقل، وليس في الأعيان شيء هو الوجود، أو الذاتية، أو العرضية، مثلًا، وإنما في الأعيان الإنسان، والسواد، مثلًا. انظر: شرح المقاصد: ج١ ص٧٥.
وعَرَّفها المكناسي في أشرف المقاصد بأنها العوارض التي لا يحاذي بها شيء في الخارج، كالكلية ووالجزئية.....، وإنما سميت ثانية لأنها تابعة للمعقولات الأولى، وهي المدركة بالتحقق الخارجي، لأنَّ ما يدرك في الأصل الأمور الخارجية، كالإنسان، والسواد، فإذا تحققت تلك المعقولات تبعها إدراك هذه الثواني، وتنسب لها عقلًا، لا خارجًا، إذ لا تجد شيئًا هو كلي وشيء آخر هو إنسان، ولا شيء جزئي وشيء آخر هو زيد، مثلًا، وإنما الموجود في الخارج الإنسان وزيد مثلا.

فهي هي أمور اعتبارية عقلية محضة ، لا وجود لها في الخارج من حيث هي.
وقد أجاد السعد حينما أجاب عن هذه الجزئية ، أيضا ، ببيان أنَّ الوجود المطلق من المعقولات الثانية ، والأمور الاعتبارية التي لا تحقق لها في الأعيان.
حيث نقل هذا عن الفلاسفة في معرض معارضة استدلال القائلين بوحدة الوجود بكلام الفلاسفة على صحة مدعاهم. فعارضهم بأنَّه قد نقل عن الفلاسفة الإسلاميين ما يفيد أنَّ الوجود المطلق لا تحقق له في الخارج ، لأنَّه من المحمولات العقلية ، ومن المعقولات الثانية[1] ، فلا يفيد كونه واجب الوجود ، لأنَّ واجب الوجود له تحقق عيني في الخارج ، هو وجوده الخاص ، على ما مر ، أمَّا الوجود المطلق فلا وجود له.
وقضية كون الوجود المطلق من المحمولات العقلية ، ومن المعقولات الثانية، مما لا ريب فيه ، بل هو من الأمور البديهية ، أما كونه من المحمولات فلامتناع استغنائه عن المحل ، لأن المحمولات تفتقر إلى محل تقوم به ، والوجود زائد على الماهية ، وما كان زائدًا على غيره يكون قائمًا به. وأمَّا أنه من المحمولات العقلية فلأنه يمتنع حصوله في الخارج ، لأنه لو كان حاصلًا في الخارج لكان موجودًا فيه ، ويمتنع أن يكون الوجود موجودًا في الخارج ،

---

انظر: أشرف المقاصد: ص١٣٩. وانظر في تعريف المعقولات الثانية: شرح المواقف: ج٢ ص١٥٥، كشاف اصطلاحات الفنون: ج٣ ص١٠٣٥، التعريفات ص ٢٣٧.
والفرق بين المحمولات العقلية والمحمولات الثواني أنَّ معروضات المحمولات العقلية قد تكون ممتنعة الوجود، كالامتناع مع الممتنع، بخلاف المعقولات الثواني فهي اعتبارية تعرض في العقل للمعقولات الوجودية. انظر: أشرف المقاصد: ص١٣٩.

(١) ذكر العضد الإيجي أن ابن سينا صَرَّح في الشفا أنَّ الوجود من حيث هو – أي الوجود المطلق- من المعقولات الثانية.
انظر: المواقف: ص٥٠، وانظر: شرح المواقف: ج٢ ص١٥٤-١٥٥.

إذ الموجود في الخارج ماله مفهوم مغاير للوجود يعرض له الوجـود ، ولـيس للوجود مفهوم مغاير لنفسه يعرض له الوجود. وأيـضا الموجـود في الخـارج ماله الوجود في الخارج ، وما له الوجود في الخارج مغاير للوجود ، لأن مالـه الوجود معناه ما تَعَلَّق به الوجود ، وتعلق الشيء بالـشيء يقتـضي تغايرهمـا ، فيكون ماله الوجود مغايرًا للوجود ، فلا يكون الوجود مالـه الوجـود ، وإلا لكان مغايرًا لنفسه ، وهو محال. وأيضًا لو كان الوجـود موجـودًا في الخـارج لكان له وجود في الخارج ، ووجوده ، أيضا ، موجود ، فيلزم التسلسل ووهو محال(١).

وأمَّا كونه من المعقولات الثانية لأنَّه من المعقـولات المـستندة إلى المعقـولات الأولى، كالشيئية ، فإنه ليس في الموجـودات في الخـارج موجـود هـو شيء أو وجود، بل الموجود إنسان ، وفرس ، وشجر ، وحجر ، وغيرها ، ثم يلزم من معقولية ذلك الموجود أن يكون له وجود ، فتعقل الموجودات الجزئية يكـون أولًا ، ثم بعدها يكون تعقـل تلـك العـوارض التـي لا تقـرر لهـا في ذاتهـا ، كالوجود ، مثلًا.

ومثل الوجود العدم ، فهو من المعقولات الثانية ، لأنه يـستند إلى المعقـولات الأولى، وليس في الأعيان موجود هو عدم.

ومثله الوجوب ، والإمكان ، والامتنـاع ، والماهيـة ، والكليـة ، والجزئيـة ، والذاتية ، والعرضية ، والجنسية ، والفصلية ، والنوعية ، كلها من المعقولات الثانية(٢).

---

(١) انظر: شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٣١٤ – ٣١٥، كشف المراد: ص٤٩.

(٢) انظر: شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٣١٥-٣١٦، كشف المراد: ص٤٩-٥١.

فإذن دعوى كون الوجود المطلق واحدًا بالشخص ، له كون في الخارج ، مما اتفق جميع العقلاء على بطلانه.

- **وأما دليلهم الثاني** فقد تقدم بيانه من أنَّ الفلاسفة لم يريدوا بكون الواجب هو الوجود البحت وبشرط لا أنَّه الوجود المطلق ، لا بشرط ، والذي هو معنى كلي ، واعتبار عقلي لا وجود له ، بل أرادوا منه الوجود البحت بشرط عدم التركيب ، البتة ، مع تسليمهم بكون الواجب ، تعالى ، وجودًا خاصًا له تقرر في الخارج ، ممتاز عن سائر الموجودات.

قال ابن سينا: " ليس معنى قولي إنه – أي واجب الوجود – مجرد الوجود بشرط سلب سائر الزوائد عنه أنه الوجود المطلق المشترك فيه ، إن كان موجود هذه صفته ، فإن ذلك ليس الموجود المجرد بشرط السلب ، بل الموجود لا بشرط الإيجاب ، أعني في الأول أنَّه الموجود مع شرط لا زيادة تركيب ، وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة "(١).

وهذا نص صريح من ابن سينا ، شيخ الفلاسفة الإسلاميين ، في التفريق بين الوجودين؛ الوجود بشرط لا ، والوجود لا بشرط ، وأنَّ الواجب ، تعالى ، ليس الوجود المطلق ، والذي هو الوجود لا بشرط. مع تصريحه في نصوص كثيرة من كتبه بتمايز ذات الواجب عن ذوات الممكنات ، وامتيازه بوجود خاص به ، مع الإشارة الظاهرة منه بأنه لا ند له ، ولا ضد ، ولا مثل ، وغير ذلك من أوجه التقديس والتنزيه التي صَرَّح بها(٢).

---

(١) انظر: الشفا (الإلهيات): ص٣٤٧.

(٢) انظر على سبيل المثال: الشفا (الإلهيات): ص٣٤٧-٣٤٨، ص٣٤٩-٣٥٠، ص٣٥٤، النجاة: ص٢٢٧ - ٢٣٠، الإشارات والتنبيهات (القسمان الثالث والرابع): ص٤٨١. وانظر للفارابي: السياسة المدنية: ص٤٢-٤٤، آراء أهل المدينة الفاضلة: ص٣٧-٣٨، ص٣٩-٤٣.

- **وأما الدليل الثالث والرابع والخامس**، فعلى الرغم من كون الفلاسفة الإسلاميين صرحوا بكون الواجب، تعالى، خيرًا محضًا، وأنَّ الوجود خير محض[1] وصرحوا أيضًا، أن الواجب، تعالى، لا يعقل له ضد، ولا مثل، وأنَّ الوجود كذلك[2]، وصَرَّحوا كذلك، بأنَّ الواجب، تعالى، لا جنس له، ولا فصل، وأنَّ الوجود كذلك[3]، إلا أنهم لم يريدوا من ذلك استواء الذاتين، وعينية كل منهما للآخر، بحيث يكون واجب الوجود الممتاز بتشخصه هو الوجود المطلق العام، والذي هو أمر عدمي واعتبار عقلي، إذ الاشتراك في بعض الصفات والمعاني، سواء كانت ذاتية، أو عارضة، لا يوجب الاشتراك في الحقيقة والماهية، بحيث تكون إحدى الذاتين هي الأخرى، وأنهما حقيقة واحدة. وقد أجاب السعد عن هذا بأنَّ غاية ما في الأمر، على فرض التسليم باتصاف الوجود بهذه المعاني، اتصاف كل من الوجود والواجب بهذه المعاني، لكنه لا يستلزم اتحادهما بالذات، لأنه لا انتاج عن الموجبتين من الشكل الثاني[4]. إذ محصلة هذه الدلائل قضيتان

(١) انظر في كون الوجود خيرًا محضًا: الشفا (الإلهيات): ص٣٥٥، النجاة: ص٢٢٩، كشف المراد: ص١٢، شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٢-٢١٥، شرح القوشجي على التجريد: ص٣٤-٣٥.

(٢) انظر في كون الوجود لا ضد له ولا مثل: كشف المراد: ص١٣، شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٦-٢١٨، شرح القوشجي على التجريد: ص٣٥.

(٣) انظر في كون الوجود لا جنس له ولا فصل: كشف المراد: ص٢٤، شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢٤٠-٢٤١، شرح القوشجي على التجريد: ص٧٥.

(٤) الشكل الثاني في المنطق هو الذي يكون الحد الأوسط فيه محمولًا في مقدمتي القياس، الصغرى والكبرى، وشرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالكيف، وكلية الكبرى، والمراد باختلاف مقدمتيه في الكيف بأن تكون إحداهما موجبة والأخرى سالبة، فلو اتفقت المقدمتان في الكيف لما أنتج، وذلك

اشتركتا في المحمول الإيجابي ، وتلك هي هيئة الشكل الثاني ، ولا انتاج بينهما[1]. فلو قيل مثلًا: الإنسان كائن حي ، والأسد كائن حي ، هل ينتج أنَّ الإنسان هو بعينه الأسد ؟! قطعًا لا.

ولو قيل القمر كوكب كري ، وكل الكواكب كرية ، هل ينتج أنَّ القمر هو بعينه الكواكب ؟! ، قطعًا لا.

هذا الجواب على هذه الدلائل الثلاث السابقة من حيث الجملة ، أمَّا من حيث التفصيل ، فيقال: إنه من غير المسلم أنَّ الوجود خير محض ، وما ذكروه من حجج لبيان كون الوجود خيرًا محضًا لا ترقى إلى البرهانية ، غايتها أنها إقتناعية جدلية ، بنوها على استقراء غير تام ،[2] ، ظنَّوه تامًا، فقد قالوا إذا تأملنا في كل ما يقال له خير وجردنا ما هو خير بالذات عما يقال له خير بالعرض ، وتأملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدنا الخير بالذات هو الوجود ، والشر بالذات هو العدم ، كالقتل فإنا إذا تأملنا فيه وجدنا شريته باعتبار ما يتضمنه من العدم ، فإنه ليس شرًا من حيث إن القاتل كان قادرًا عليه ، ولا من حيث إنَّ الآلة كانت قاطعة ، ولا من حيث إن عضو المقتول كان قابلًا للقطع ، بل من حيث إنه أزال الحياة عن ذلك الشخص ، وهو

---

أنه إذا اتفقت المقدمتان في الكيف، فإما أن تكونا موجبتين أو سالبتين، وعلى كلا الحالتين لا انتاج بينهما، فأمَّا في حال الإيجاب فلأنه لا يصدق مثل قولنا: كل إنسان حيوان وكل فرس حيوان، أنَّ كل إنسان فرس. وأما في حال السلب فلأنه لا يصدق مثل قولنا: لا شيء من الإنسان بحجر، ولا شيء من الناطق بحجر، أنَّه لا شيء من الإنسان بناطق.

انظر: تحرير القواعد المنطقية: ص١٤١ وما بعدها، شرح السلم لعبد الرحيم الجندي: ص٨٦ وما بعدها.

(١) أشرف المقاصد: ص١٣٨.

(٢) انظر: شرح القوشجي على التجريد: ص٣٤.

قيد عدمي ، وباقي القيـود الوجودية خيرات[1]. ومثاله ، أيضا ، إفساد البَرْدِ للثمار ليس شرًا بالذات ، إنما هو شر بالقياس إلى الثمار ، فـالبرد في حـد ذاتـه ليس بشر ، بل هو كمال من الكمالات، وإنما صار شرًا بالقياس إلى الثمار ، من حيث إنه أفسد مزاجها ، من حيث عدم بلوغ كمالاتها اللائقة بها ، وهو قيـد عدمي ، وبقية القيود ، وهو وجود البرد ، والثمار ، خيرات[2].

والحاصل إن الفلاسفة قالوا: إنَّ الشر في ماهيته عدم وجود ، أو عـدم كـمال لموجـود ، مـن حيـث إنَّ ذلـك العـدم غـير لائـق بـه ، أو غـير مـؤثر ، وأنَّ الموجودات ليست مـن حيـث هـي موجـودات بـشرور ، وإنـما هـي شرور بالقياس إلى الأشياء الفاقدة كمالاتها ، لا لذواتها ، بل لكونها مؤديـة إلى تلـك الأعدام[3].

والحق أنَّ الوجود بما هو وجود – أي كونه مطلقًا – لا يوصف لا بخيرية ولا شرية ، كما لا يوصف بوحدة ، ولا كثرة ، شأنه شأن سائر الكليات ، لأنه أمر اعتباري عدمي ، لا تقرر له البتـة ، وإنـما تقـرره وكونـه في أفـراده ، والـذي يوصف بالخيرية المحضة ، أو النسبية ، أو الـشرية المحـضة ، أو النـسبية هـي أفراده ، التي هي جزئياته ، لأجل هذا قـسم الفلاسـفة الإسـلاميون خيريـة الذوات ، تبعًا لماهياتها ، إلى قسمين.

---

(١) انظر: شرح القوشجي على التجريد: ص٣٤، وانظر: النجاة: ص٢٨٤ وما بعدها، الشفا (الإلهيات): ص٤١٤ وما بعدها، الإشارات والتنبيهات (القسمان الثالث والرابع): ص٧٣٠ وما بعدها، المباحث المشرقية: ج٢ ص٥٤٧ وما بعدها، كشف المراد: ص١٢، شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٢ وما بعدها، شفاء العليل: ص١٨٢.

(٢) انظر: شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٤.

(٣) انظر: شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٥.

فدعوى القائلين بوحدة الوجود أنَّ قول الفلاسفة إنَّ الوجود خير محض يدل على أن الوجود المطلق هو واجب الوجود بعينه ، للاتفاق في الخيرية المحضة، كذب وافتراء على الفلاسفة الإسلاميين ، إذ هم يفرقون بين خيرية الذوات ، فهم يقسمون خيريتها إلى قسمين ، تبعًا لوجودها وتعينها الخارجي ، وتمايز ذواتها في الهوية ، لا باعتبار البحث في الوجود المطلق ، من حيث هو مجرد وجود فحسب ، فهم يقسمونها إلى:-

١- خيرية واجب الوجود ، الذي يرون أنه خير محض ، له مطلق الخيرية وكمالها وتمامها ، وليس فوق خيريته خيرية. وهذا يرجع إلى كونه واجب الوجود ، وواجب الوجود له الكمال المطلق ، والبهاء التام ، وإلا لو كانت خيريته نسبية لنزل عن مرتبة الكمال المطلق ، فلا يكون واجب الوجود ، هذا خلف(١).

٢- خيرية الممكنات ، وهو كل ما سوى واجب الوجود بذاته ، عندهم ، فحتى واجب الوجود بغيره ، كالعقول والنفوس الفلكية ، وهيولي العالم ، وغير ذلك هي عندهم ممكنات في ذواتها ، وإن كانت واجبة بواجب الوجود ، فدرجتها في الخيرية منحطة عن الخيرية المحضة لواجب الوجود بذاته.

قال ابن سينا: " والممكن بذاته ليس خيرًا محضًا ، لأنَّ ذاته بذاته لا يجب له الوجود ، فذاته بذاته تحتمل العدم ، وما احتمل العدم بوجه ما فليس من جميع جهاته بريئًا من الشر والنقص ، فإذًا ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته "(٢).

---

(١) انظر: النجاة: ص٢٢٩، الشفا (الإلهيات): ص٣٥٥-٣٥٦.

(٢) انظر: النجاة: ص٢٢٩، الشفا (الإلهيات): ص٣٥٦.

وخيرية الممكنات هذه ليست خيرية محضة ، كما تقدم ، بل خيريتها نسبية ، إذ هي خيرية مشوبة بشرية ، لكن الخير فيها غالب. ولئن اجتمعت في الممكن كل جهات الخيرية إلا أنه لا يعد خيرًا محضًا ، وذلك لنزوله عن درجة وجوب الوجود بالذات ، فيكون مفتقرًا إلى غيره ، مما يدل على انتفاء الخيرية المحضة عنه.

وأما الموجود الذي لا خير فيه البته ، بحيث يكون كله شرًا ، أو يغلب شرّه على خيره ، أو حتى يكون شرّه مساويًا لخيره ، فلا وجود له(١).

هذا فيما يتصل باستدلالهم بكون الوجود خيرًا محضًا ، وأمَّا استدلالهم بكون الوجود لا ضد له ولا مثل ، فليس بمسلم لهم ، أيضا ، هذه الدعوى.

- وقد استدلوا على كون الوجود لا ضد له بأنَّ الضد يقال عند الجمهور على موجود في الخارج مُسَاوٍ في القوة لموجود آخر ، ممانع له(٢). فعلى هذا فالوجود لا ضد له ، إذ لا يصدق عليه أنَّه موجود في الخارج ، لامتناع اتصافه بالوجود الخارجي ، ومالم يكن له وجود خارجي كيف يكون له ضد(٣).

كما أنَّ الضد يقال عند الخاصة لموجود مشارك لموجود آخر في الموضوع

(١) انظر: المباحث المشرقية: ج٢ ص٥٤٩-٥٥٠.

(٢) انظر في تعريف الضد عند الجمهور: الإشارات والتنبيهات (القسمان الثالث والرابع): ص٤٨٠، شرح المقاصد: ج١ ص٧٤، شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٦. والمقصود بالجمهور المتكلمون.

(٣) انظر: شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٦، كشف المراد: ص١٣.

مُعَاقب له ، أي إذا قام أحدهما بالموضوع لم يقم الآخر به[1]. والوجود بهذا الاعتبار لا ضد له ، إذ لا يتعلق بالموضوع ، لأنَّ محلَّه لا يتقوَّم بدونه ، ولأنَّ الوجود ليس بموجود ، فكيف يتعلق بالموضوع[2].

كما أنَّ الوجود يعرض لجميع المعقولات ، لأن كل معقول فهو إما معقول خارجي فيعرض له الوجود الخارجي ، أو معقول ذهني فيعرض له الوجود الذهني[3]. وهذا الاستدلال غير مسلم ، ذلك أنَّ المتكلمين لا يقولون بالموضوع وأنه المحل المتقوم بدون الحال ، بل الضدان عندهم معنيان يستحيل اجتماعهما في محل واحد[4]. بمعنى أنهما أمران وجوديان لا يجتمعان في آن واحد في محل واحد ، وإن جاز ارتفاعهما عنه في نفس الآن ، بينما الوجود على فرض كونه لا ضد له أمر غير موجود ، وليس بمتحقق في الخارج ، حتى يفرض كونه لا ضد له.

فإذن هذا الاستدلال قائم على اعتبار كون الوجود ليس بموجود ، لأجل هذا صح أنه لا ضد له. وليس في هذا دليل على أنَّ الوجود بهذا الاعتبار ، أي كونه وجودًا مطلقًا ، لا وجود له ، هو واجب الوجود ، على ما ذهب إليه القائلون بوحدة الوجود ، مستفيدين من كلام الفلاسفة الإسلاميين قولهم

---

(١) انظر في تعريف الضد عند الخاصة: الإشارات والتنبيهات (القسمان الثالث ولارابع): ص٤٨١، شرح المقاصد: ج١ ص٧٤، شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٦، شرح القوشجي على التجريد: ص٣٥. والمقصود بالخاصة الفلاسفة.

(٢) انظر: شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٦، كشف المراد، ص١٣، شرح القوشجي على التجريد: ص٣٥.

(٣) انظر: شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢١٦، كشف المراد، ص١٣، شرح القوشجي على التجريد: ص٣٥.

(٤) انظر: شرح القوشجي على التجريد: ص٣٥.

إنَّ الوجود لا ضد له. إذ الفلاسفة مع قولهم هذا ، على فرض ثبوته عنهم ، قد نصوا على كون واجب الوجود ، تعالى ، موجودًا بذاته بوجود شخصي ، متميز في وجوده عن وجود ما سواه ، فنفى الضديه عنه ، تعالى ، عندهم ، بمعنى أنه ، تعالى ، لا شيء يساويه في القوة ويمانعه ، لأنَّ كل ما سواه فمعلول ، أي مخلوق وصادر عنه ، والمعلول لا يساوي المبدأ الواجب ، فلا يضاده(١).

وأما الاستدلال بكون الوجود يعرض لجميع المعقولات ، فيستحيل أنْ يعرض له ضد ، لأنَّ ما له ضد لا يعرض لجميع المعقولات ، إذ الضد لا يعرض للضد الآخر ، فهو استدلال غير مسلم ، أيضًا ، بل إنها مقدمة ليس عليها دليل وبرهان(٢) ، ذلك أنَّ كون الوجود عارضًا لجميع المعقولات يدل على أنَّه أمر كلي يعرض لأفراده ، فتحقق مفهومه يكون بتحقق أفراده ، لا كونه هو بذاته ، من حيث كونه وجودًا مطلقًا ، موجودًا في الخارج ليفرض أنه لا ضد له ، والمفروض في تحقق معنى الضدية كون أمرين موجودين في الخارج لا يعرضان لشيء واحد ، وفي محل واحد ، في نفس الآن ، وهذا مما لا تحقق له مع اعتبار الوجود من حيث هو مجرد وجود.

- **كما وقد استدلوا** على كون الوجود لا مثل له بأنَّ المثل يقال لذاتٍ يشارك غيره في تمام الحقيقة ، ويكون المعقول منهما شيئًا واحدًا ، بحيث إذا سبق أحدهما إلى الذهن ، وحصل منه في العقل أثر ، فلو لحقه الآخر ، لم يحصل منه غير الأثر الحاصل من الأول. ومعلوم أنَّ الوجود ليس بذات ، فلا مثل له ،

(١) انظر: الإشارات والتنبيهات (القسمان الثالث والرابع): ص٤٨٠.

(٢) انظر: شرح القوشجي على التجريد: ص٣٥.

إذ الذات ما يتصف بالوجود أو العدم ، والوجود لا يتصف بأحدهما(١).

ومن البَيِّن أنَّ هذا الدليل – كالأدلة السابقة – قائم على فكرة كون الوجود لا تحقق له في الخارج ، لأنه أمر كلي اعتباري لا وجود له في الأعيان ، لأجل هذا صح أنه لا مثل ، بينما الفلاسفة الإسلاميون يذهبون ، كما مر ، إلى كون وجود الواجب – مع كونه لا مثل له – ممتاز عن سائر الذوات ، وأنَّ وجوده ، مع كونه تعالى الوجود بشرط لا ، متحقق في الخارج ، وليس بأمر معدوم كالوجود من حيث كونه وجودًا ، أي كونه وجودًا مطلقًا ، ففرق بين رأي الفلاسفة الإسلاميين في كون الواجب هو وجود بشرط لا ، ورأي القائلين بوحدة الوجود أنَّ الوجود المطلق ، لا بشرط ، متحقق في الخارج ، وهو وجود الله ، تعالى.

والحق أنَّ واجب الوجود ، سبحانه وتعالى ، لا مثل له ، ولا ضد له ، ولا ند له ، عند الفلاسفة الإسلاميين ، لكونه مبرءًا من المادة ، ولكون وجوب وجوده لذاته ، أي لمعنى قائم في ذاته ، لا عن علة ومعنى خارجي ، لأجل هذا كان واجب الوجود بالذات واحدًا ، بخلاف غيره من الموجودات ، فإنما وجودها ليس بمبرأ عن المادة على الإطلاق ، ولكون وجودها ليس لمعنى قائم فيها ، بل من غيرها ، فهي معلولة لغيرها. ولما كان واجب الوجود لذاته على هذا النحو ، مبرأ من المادة ، ووجوده لذاته لا لمعنى ، كان واحدًا ، كما تقدمت الإشارة إليه ، وإذا كان واحدًا لم يكن له مثل ، ولا ضد، ولا ند، إذ هو ليس في موضوع ولا في مادة(٢).

(١) انظر: شرح الإصفهاني على تجريد العقائد: ج١ ص٢١٦-٢١٧، شرح القوشجي على التجريد: ص٣٥ – ٣٦، كشف المراد: ص١٣.

(٢) انظر: النجاة: ص٢٢٩-٢٣٠، الشفا (الإلهيات): ص٣٤٩-٣٥٠.

- **كما وقد استدلوا** على كون الوجود لا جنس له ، فلا فصل له ، بأنَّ الوجود أعم المفاهيم ، وما كان كذلك فلا يكون له جنس ، وإلا لكان جنسه الذي هو غير مفهومه أعم منه ، وما لا جنس له فلا فصل له ، لأن الفصل هو المميز لبعض أفراد الجنس عن البعض ، فإذا انتفت الجنسية انتفت الفصلية.
فالوجود بسيط ، أي ليس له جزء أصلًا ، لأنَّ أجزاءه إن كانت موجودة لزم تقدم الوجود على نفسه ، أو كون ما فُرِضَ جزءًا له ليس بجزء في الحقيقة ، وذلك لأن الموجود الذي هو جزؤه هو شيء له الوجود ، فاعتبار الوجود معه إما بالجزئية أو بالعرضية ، فإن كان بالجزئية لزم أن يكون الوجود جزء جُزئه ، فيلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين ، وإن كان بالعرضية لزم أن يكون الشيء الذي فُرِضَ جزءًا للوجود معروضًا للوجود.
وإن كانت الأجزاء معدومة لزم أن يكون الشيء متقومًا بما يرفعه ، إن كان اعتبار العدم مع المعدوم بالجزئية ، أو متقومًا بما اتصف بما يرفعه ، إن اعتبر العدم مع المعدوم بالعرض(١).
ونحن نلحظ في هذا الاستدلال على نفي الجنسية والفصلية عن الوجود أنَّه قائم على فكرة بساطة الوجود ، وعلى فكرة كونه أعم المفهومات ، وكلاهما غير مسلم أنَّه من خصائص الوجود ، فالاستدلال المذكور على كلا الأمرين لا يرقى إلى البرهانية. ذلك أنَّ دعواهم أنَّ بساطة الوجود ترجع إلى استحالة أن تكون له أجزاءٌ على ما فُرِض في الاستدلال السابق منقوض بأنَّ من المفهومات ما يعرض للوجود ، لا نفس الوجود ، كالكلية ، والمفهومية ،

(١) انظر: كشف المراد: ص٢٤، شرح الإصفهاني على التجريد: ج١ ص٢٤٠-٢٤١.

والمعلومية ، والعدم ، إلى غير ذلك من المفهومات[1] ، فيقال مثلًا: الوجود معلوم واجب الوجود ، أو معلوم ممكن الوجود.

كما أنَّ دعواهم أنَّ الوجود لا جنس له ، فلا فصل له ، لكونه أعم المفهومات ، فلا مفهوم أعم منه ، قد اعترض عليه بأنَّ كل واحد من مفهوم الممكن العام ، والمفهوم ، والمعلوم ، ونظائرها من المفهومات الشاملة للموجودات والمعلومات أعم من الوجود[2].

كما أنَّ استدلالهم على بساطة الوجود بأنَّه لو كانت له أجزاء ، فإن كانت موجوده فاعتبار الوجود معها إما بالجزئية ، وحينئذٍ يلزم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين ، أو بالعروض فيلزم أن يكون الشيء الذي فرض جزءًا للوجود معروضًا للوجود ، وإن كانت الأجزاء معدومة؛ فإن اعتبر العدم بالجزئية لزم تقوم الشيء برفعه ، وإن اعتبر بالعرض لزم تقوم الشيء بما اتصف برفعه ، فهو منقوص بسائر المركبات ، فيقال مثلًا: الحيوان بسيط ، إذ لو كان مركبًا فجزؤه إما حيوان أو غيره ، ويساق الكلام ، حينئذٍ ، إلى آخره[3] ، بأن يقال: فإن كان جزؤه حيوانًا فهو إما موجود ، أو معدوم ، فإن كان جزؤه موجودًا فإما باعتبار الجزئية ، وإما باعتبار العرضية ، وهكذا يساق الكلام بمثل ما قد ذكروه دليلًا على بساطة الوجود.

ثم إنه على فرض التسليم بكون الوجود بسيطًا ، فلا جنس له ، فلا فصل له ، فإن الاستدلال السابق برمته قائم من أساسه على اعتبار النظر في الوجود من حيث هو وجود ، وليس باعتبار النظر في الموجودات ، ومعلوم أنَّ الوجود

(١) انظر: شرح القوشجي على التجريد: ص٥٧.

(٢) انظر: شرح القوشجي على التجريد: ص٥٧.

(٣) انظر: شرح القوشجي على التجريد: ص٥٧-٥٨.

من حيث هو وجود ، كما سبقت الإشارة إليه مرارًا ، ليس بأمر موجود له كون في الخارج. فلا متعلق للقائلين بوحدة الوجود به على كون واجب الوجود هو الوجود المطلق ، لأنَّ بساطة الواجب ، وكونه لا جنس له ، فلا فصل له ، عند الفلاسفة الإسلاميين ، لا يُعْنى به كونه الوجود المطلق ، على ما مر ، بل المراد به ، عندهم ، عدم تركب ذاته من أجزاء ، لأنه لا ماهية له ، وما لا ماهية له فلا جنس له ، فلا فصل له ، وذلك بعد التسليم بكونه وجودًا خاصًا ، عندهم ، ممتازًا عن سائر الموجودات ، بهذا الوجود الخاص ، فهو ليس بعدم ، عندهم ، كما هو الحال في الوجود من حيث هو وجود ، والمعبر عنه بالوجود المطلق، حتى يقال إنَّ كلاهما ، أي واجب الوجود بذاته، والوجود من حيث هو وجود ، بسيط ، فلا جنس لهما ، فلا فصل لهما ، فيكون ، حينئذٍ ، الوجود المطلق ، من حيث كونه أمرًا اعتباريًا عدميًا ، هو واجب الوجود بذاته ، المتميز عند الفلاسفة الإسلاميين بوجوده الخاص عن سائر الموجودات.

هذا كله على فرض التسليم بكلام الفلاسفة ، من كونه ، تعالى ، مبرءًا من التركب، حتى من التركب العقلي ، الذي هو التركب من الجنس والفصل ، لكن الحق أنَّ هذا الأمر غير مسلم لهم ، فليس ثمة محظور وباطل يلزم على فرض التركب العقلي من الجنس والفصل في حق الواجب ، تعالى ، كأن يقال في تعريف واجب الوجود: " هو موجود مستحق للوجود لذاته " ، فيكون التعريف مركبًا من جنس وهو " الموجود " ، بمعنى ذو الوجود ، أي المتصف بالوجود ، فيخرج المعدوم ، ومن فصل وهو " المستحق الوجود لذاته " ، فيخرج كل ما كان وجوده ليس لذاته ، بل من غيره ، وهو وجود الممكنات ، حتى ما كان منها واجبًا بغيره ، على ما يذهب إليه الفلاسفة

الإسلاميون.

نعم المحظور والممنوع هو التركب الخارجي من أجزاء حقيقية ، المستلزم للاحتياج وللمركب.

إذن فبان أنَّ تمسك القائلين بوحدة الوجود بما اعتقده الفلاسفة الإسلاميون من كون الواجب ، تعالى ، خير محض ، وأنه لا ضد له ، ولا مثل ، ولا جنس له ، فلا فصل له ، تمسك باطل ، وهو كذب وافتراء عليهم ، فلم يذهب أحد من الفلاسفة الإسلاميين إلى كون وجوده ، تعالى ، هو الوجود المطلق ، كيف والذين يستدلون على اتصاف الوجود بتلك الخصائص من حيث كونه بسيطًا ، فلا جنس له ، ولا فصل له ، ومن كونه لا ضد له ولا مثل له ، إنما يصفونه بتلك الخصائص من حيث كونه لا وجود ، من حيث كونه أمرًا اعتباريًا عقليًا ، لا تحقق له في الخارج ، بينما واجب الوجود ، تعالى ، له تحقق ووجود في الخارج عند الفلاسفة الإسلاميين ، فحقيقة الواجب عندهم هو الوجود الخاص ، الممتاز عن سائر الموجودات ، من حيث كونه الوجود بشرط لا ، أي بشرط عدم التركب البتة ، بل إنهم يصرحون على أنه ليس هو الوجود المطلق ، أي الوجود لا بشرط ، كما مرت عبارة ابن سينا(١).

وبعد فإنَّ ما تقدم من نقاش ومباحثات كان حول استعانة القائلين بوحدة الوجود بكلام الفلاسفة الإسلاميين حول اتصاف الوجود ببعض المعاني ، والتي ظنوها رمزًا منهم إلى أنَّ الفلاسفة الإسلاميين قائلون بوحدة الوجود ، ورمزًا منهم إلى صحة هذا المذهب. وقد ظهر بطلان ذلك وفساده حتى على رأي الفلاسفة الإسلاميين ، وأنَّ ما نسبه إليهم القائلون بالوحدة كذب

(١) انظر ص ٦٤ من البحث.

صريح ، وافتراء مكشوف.

ثم إن السعد ، رحمه الله تعالى ، قد أورد من خصائص الوجود ، عن الفلاسفة الإسلاميين ، ما يدل صراحة على تعدد الموجودات ، وأنَّ الوجود ليس بواحد ، خلافًا لما زعمه القائلون بالوحدة ، ونسبوه إليهم. ومن هذه الدلائل التي نقلها السعد عنهم ، وقد مَرَّت الإشارة إليها في ثنايا المباحثات السابقة:-

١ - أنَّ الوجود المطلق عند الفلاسفة الإسلاميين من المحمولات العقلية التي يمتنع استغناؤها عن المحل عقلًا ، ويمتنع حصولها فيه بحسب الخارج.

٢ - أنَّ الوجود المطلق عندهم من المعقولات الثانية التي تعرض للمعقولات الأولى.

وإذا كان هذا حال الوجود المطلق عندهم ، أي كونه من المحمولات العقلية والمعقولات الثانية ، فإن الوجود المطلق ، من حيث هو وجود مطلق ، لا وجود له في الخارج ، ولا تقرر له في الأعيان ، وإنما وجوده وتقرره يكون بوجود أفراده ، كوجود زيد ، وعمرو ، وبكر ، ووجود الفرس ، ووجود الأرض ، والسماء ، وغير ذلك. وعليه فلابد حينئذٍ من تكثر الوجودات.

٣- أنَّ الوجود المطلق ينقسم، عندهم، إلى واجب الوجود ، وممكن الوجود، وإلى القديم والحادث. فهو عندهم ، بصريح عباراتهم ، متعدد ، وليس بواحد.

٤ - أنَّ الوجود المطلق يتكثر ، عندهم ، بتكثر الموضوعات الشخصية ، والنوعية ، والجنسية ، وهذا لا خلاف فيه عندهم البتة ، فوجود زيد ليس بوجود عمرو ، ليس بوجود الفرس ، ليس بوجود الأرض.... الخ. فهذه الوجودات متمايزة بموضوعاتها الشخصية ، فهي متكثرة وليست بواحدة.

وكذا التمايز ، أيضا ، بالموضوعات النوعية والجنسية.

٤- أنَّ الوجود المطلق ، عندهم ، كما تقدم النقل عنهم ، مقول على أفراده ، التي هي الوجودات ، بطريق التشكيك ، من حيث القوة والضعف ، والأولية والآخرية ، والأولوية وعدمها ، وما كان هذا حاله عندهم كيف يكون واحدًا بالشخص ، لأنَّ الواحد بالشخص لا يوصف بهذه الأوصاف في آن واحد ، فهو لا يوصف بكونه صادقًا على كثيرين لا بطريق التشكيك ، ولا التواطؤ ، ولا غيرهما.

٥- أنَّ واجب الوجود لذاته ، عند الفلاسفة الإسلاميين ، هو مبدأ لوجود العالم ، والذي هو الممكنات. وهذا ينافي كونه الوجود المطلق ، والذي هو لا وجود له ، بل هو اعتبار عقلي ، على ما مر.

ثم إن السعد ، رحمه الله تعالى ، في ختام نَصّه المطول ، الذي نقلته عنه أبطل مذهب وحدة الوجود عمومًا ، لا من طريق رأي الفلاسفة الإسلاميين فحسب ، بل بطريق النظر العقلي والنقلي ، حيث ذكر أنَّ دعوى أنَّ واجب الوجود هو الوجود المطلق مستلزم لبطلان كون الواجب ، تعالى ، مبدأً لوجود الممكنات ، متصفًا بالعلم ، والقدرة ، والإرادة ، والحياة ، وإرسال الرسل ، وإنزال الكتب ، وغير ذلك مما وردت به الشريعة.

وهذا النص من السعد في غاية الظهور والدلالة على بطلان مذهب القائلين بوحدة الوجود ، ذلك أنَّ النظر العقلي يقطع ، بما لا ريب فيه ، أنَّ لهذا الكون خالقًا ، متصفًا بكل كمال ، ومنزهًا عن كل نقص ، لأنَّه من مقتضيات الألوهية ووجوب الوجود ، فهو موجود متصف بصفة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والإرادة ، وغير ذلك من صفات الكمال ، منزه عن كل نقصٍ وآفة، كالعدم ، والموت ، والجهل ، والعجز ، والإكراه ، والنوم ، والغفلة ،

والنسيان ، والحاجة ، وغير ذلك من سمات النقص والزوال ، والتي يستلزم اتصافه بها على فرض التسليم بصحة مذهب وحدة الوجود.

وإذا كان هذا هو شأن واجب الوجود، فكيف يكون هذا الوجود المطلق ؟!، والذي هو اعتبار عقلي صرف، لأنه من المحمولات العقلية، والمعقولات الثواني، التي لا توصف من حيث هي كذلك بالوجود، ولا الكون في الأعيان.

فكيف يوصف العدم بالتأثير فضلًا عن أن يوصف بوجوب الوجود، لا أظن أنَّ مَنْ له أدنى مسكة من عقل يقول بهذا. وحتى على فرض التسليم للقائلين بوحدة الوجود كون الوجود المطلق له تقرر وكون في الأعيان، وأنَّه واحد بالشخص، وأنَّه هو الوجود، أليس ههنا لوازم عقلية ودينية فاسدة ترد على فرض صحة هذا الرأي.

فإذا كان الوجود واحدًا بالشخص فماذا يقول العقلاء جميعًا لكثرة الموجودات، التي تكاد لا تتناهى، والمشاهدة بطريق الحواس، هل هي واحدة، وهي وجود الله، تعالى، واجب الوجود، وأي عاقل يقول إن وجود الفرس هو وجود زيد، ووجود الفيل هو وجود عمرو، ووجود النبات هو وجود الحيوان، ووجود الأرض هو وجود السماء، ووجود النجوم والكواكب هو وجود الحشرات.....الخ ؟! لا أعتقد أنَّ عاقلًا يقول بهذا.

ثم على فرض التسليم بكون هذه الوجودات والموجودات المتكثرة وجودًا واحدًا، هو وجود الواجب، تعالى، يقال كيف صدرت هذه الكثرة المشاهدة عن واحد بالشخص، هل الواجب، تعالى، كلٌ والموجودات أجزاؤه، أو كليٌ، وهي جزئياته، وعلى كلا الفرضين يلزم المحال، لأنه إنْ كان كلًا لزم تعدد واجب الوجود، لأنَّ الكل مركب من أجزائه التي هي غيره، إضافة إلى أنه

يلزم منه احتياج الكل إلى العلة المؤلفة بين أجزائه، فيلزم منه احتياج واجب الوجود إلى العلة والمرجح. كما يلزم منه أن لا يكون لواجب الوجود وجود مستقل من حيث ذاته، إنما وجوده متقرر في أجزائه التي توجد وتنعدم، كما هي طبيعة العالم؛ عالم الكون والفساد.

وأمّا إن كان كليًا فقد عاد الحديث إلى كونه من المحمولات العقلية، والمعقولات الثواني، وقد تقدم أنَّ الكليَّ بهذا الاعتبار لا وجود له في الخارج، ولا تقرر له في الأكوان، فهو أمر معدوم، وإنما وجوده في أفراده، والتي هي وجود الموجودات في هذا الكون، فيلزم عليه تكثر الوجودات والموجودات، كما مر بيانه.

وعلى كلا الفرضين يلزم أن يكون وجود الله، تعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا، هو بعينه وجود هذا الكون، من حيث كونه أجزاءًا أو جزئياتٍ لهذا الوجود الواحد، فكل شيء هو الله، تعالى، فلا يخلو منه شيء البتة، فالكون مجلى الله وفيضه، وهو هو، لا غير.

إنَّ شهادة الحس والعقل القاضية بكثرة الموجودات، وتعددها أصاب هذا المذهب – مذهب وحدة الوجود – في مقتل، فكيف يكون الكثير، وبهذا التنوع والتجدد الذي لا يكاد يوقف له على حد ونهاية واحدًا ؟! هذا مما عجز القائلون بوحدة الوجود عن دفعه والإجابة عنه إجابة علمية برهانية شافية، غاية ما قدروا عليه في الجواب لحل هذه المعضلة ودفع هذه الشهادة – أعني شهادة الحس والعقل السابقة – أنْ أجابوا بعدة أجوبة لا ترقى حتى إلى مرتبة الدلائل الشعرية، بل هي أقرب ما تكون إلى البراهين السوفسطائية.

**فمن هذه الأجوبة** أنَّ هذه التكثر المشاهد تكثر نسبي اعتباري، فحسب، بمعنى أنَّ الوجود واحد بالشخص، فإذا أضيف هذا الوجود إلى السماء

حصل موجود، وإذا أضيف إلى الأرض حصل موجود آخر، وإذا أضيف إلى زيد حصل موجود ثالث، وإذا أضيف إلى الفرس حصل موجود رابع، وهكذا تحصل الموجودات وتتكثر في هذا الوجود الواحد. فالوجود واحد لم يتكثر وإنما الذي تكثر هو النسب والإضافات، وهي أمور اعتبارية عدمية، لا وجود لها. مثاله كالواحد؛ يكون تارة أبًا إذا أضيف إلى ابنه، وابنا إذا أضيف إلى أبيه، وحفيدًا إذا أضيف إلى جَدَّه، وأخًا إذا أضيف إلى أخيه وأخته، وعَمًّا إذا أضيف إلى ابن أخيه،..الخ، وهكذا فهو واحد بالشخص، من حيث كونه ذاتًا، متكثر بالاعتبارات، والإضافات، فهذه الاعتبارات، وهي الأبوة والبنوة، والجدودة، والحفادة... الخ لم توجب كثرة حقيقية في هذه الذات الواحدة، وكذا الأمر بالنسبة لهذا الوجود الواحد.

ونحن نرى مثل هذا التوجيه عند ابن عربي الصوفي في كتبه[1].

---

(١) قال في الفتوحات المكية: " إذا تأملت فما ثَمَّ وجود إلا الله خاصة، وكل موصوف بالوجود مما سوى الله فهو نسبة خاصة، والإرادة الإلهية إنما متعلقها إظهار التجلي في المظاهر، أي في مظاهر ما، وهو نسبة، فإن الظاهر لم يزل موصوفًا بالوجود، والمظهر لم يزل موصوفًا بالعدم، فإذا ظهر أعطى المظهر حكمًا في الظاهر بحسب حقائقه النفسية فانطلق على الظاهر من تلك الحقائق التي هو عليها ذلك المظهر المعدوم حكم يُسَمَّى إنسانًا، أو فلكًا، أو ملكًا، وما كان من أشخاص المخلوقات،...، فكل موجود سوى الله فهو نسبة ". الفتوحات: ج١ ص٦٩٤.

وقال في الفصوص: " ومن أسمائه الحسنى العلي، على من وما ثم إلا هو ؟ فهو العلي لذاته، أو عن ماذا وما هو إلا هو ؟ فعلوه لنفسه، وهو من حيث الوجود عين الموجودات، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها، وليست إلا هو، فهو العلي لا علو إضافة، لأنَّ الأعيان التي لها العدم الثابتة فيه ما شَمَّت رائحة من الوجود، فهي على حالها مع تعداد الصور في الموجودات، والعين واحدة من المجموع في المجموع، فوجود الكثرة في الأسماء، وهي النسب، وهي أمور عدمية، وليس إلا العين الذي هو الذات ". فصوص الحكم: ص٧٦.

وهذا ما نقله عنهم السعد، حينما قال في النص السابق ذكره[1]: " وحين أورد عليهم – أي القائلون بالوحدة – أنَّ الوجود المطلق مفهوم كلي لا تحقق له في الخارج، وله أفراد كثيرة لا تكاد تتناهى، والواجب موجود واحد، لا تكثر فيه، أجابوا بأنه واحد شخصي موجود بوجود هو نفسه، وإنما التكثر في الموجودات فبواسطة الإضافات، لا بواسطة تكثر وجوداتها، فإنه إذا نسب إلى الإنسان حصل موجود، وإلى الفرس فموجود آخر، وهكذا، وعلى هذا فمعنى قولنا: الواجب موجود أنه وجود، ومعنى قولنا الإنسان أو الفرس أو غيره موجود أنه ذو وجود، بمعنى أنَّ له نسبة إلى الواجب ".

وقد عَلَّق السعد على هذا التوجيه لتكثر الموجودات، عند هؤلاء القائلين بالوحدة، بأنه احتراز منهم عن شناعة التصريح بنفي واجب الوجود، بل عن كونه، تعالى، وجود كل شيء، حتى وجود القاذورات. تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

وهذا الذي ألزم السعدُ القائلين بوحدة الوجود حق، فإنه يلزم منه نفي وجوده، تعالى، باعتبار كونه معنى كليًا ومفهومًا مطلقًا لا وجود له في الخارج، كما يلزم منه أن يكون الواجب، تعالى، وجود كل شيء، وعين كل حقيقة، باعتبار كونه واحدًا شخصيًا، وباعتبار كون التكثر في النسب والإضافات.

**ومن هذه الأجوبة** أنَّ هذا التكثر لا حقيقة له في الواقع وإنما هو خيال محض، تتعلق به الحواس لكن الأمر في الخارج على خلاف ذلك تمامًا، فأصحاب هذا

---

وانظر: الفتوحات المكية: ج٢ ص٧٤، ج٣ ص٢١٢، ص٥٢٥، ص٥٦٦، ج٤ ص٢٩٤، ص٣٢٥، فصوص الحكم: ص١٢١، ص٢٠٩.

(١) انظر ص ٢٩ من البحث.

الرأي يرون أنَّ تكثر الموجودات في العالم يرجع إلى مجرد قوة المخيلة في الإنسان، والتي هي سبب التسليم والإذعان لوجودها. وهذا الرأي يرجع في حقيقته إلى الرأي السابق، الذي يرى أنَّ تكثر الموجودات هو مجرد تكثر النسب والإضافات لا غير. وإنما كان محصلة الرأيين شيء واحد، لأنَّ مَن يرى أن هذه الكثرة في هذا العالم إنما هي كثرة نسب وإضافات، ومعلوم أنَّ هذه النسب والإضافات اعتبارات عقلية عدمية لا وجود لها، قضى بأنَّ هذه الكثرة كثرة متوهمة متخيلة، ليست بحقيقية، إنما هي من صنع الخيال.

وهذا ما ذهب إليه ابن عربي الصوفي، أيضا، في تحقيقه لحقيقة هذه الكثرة، فجعلها مجرد خيالات وأوهام، لا وجود لها على الحقيقة، حتى إنه صَرَّح في بعض نصوصه بمدح القوة المتخيلة في الإنسان، من حيث كونها تنتج هذه النتيجة، بل إنه مدح وأثنى على مذهب السوفسطائية في نفيهم الحقائق، لكنه خالفهم في أنه أثبت حقيقة واحدة فقط(١).

(١) قال ابن عربي في وصفه لأنواع البراهين: " وأما اختياره – أي الله تعالى – البراهين الوجودية من البراهين الجدلية وغيرها فلما تعطيه من تمام العلم بثبوت الحق، وإبطال حجة الخصم، والبراهين الجدلية ليست لها هذه القوة، فإنها تبطل حجة الخصم، وقد لا تثبت حقًا، والبراهين السوفسطائية تنتج حيرة، وهي أقرب إلى البراهين الوجودية في العلم الإلهي من وجه من البراهين الجدلية ". الفتوحات المكية: ج٢ ص١٧٠.

وقال في موضع آخر: " إنَّ الذي كُنَّا نظنه حقيقة محسوسة إنما هي متخيلة، نراها رأي العين والأمر في نفسه على خلاف ما تشهده العين، وهذا سارٍ في جميع القوى الجسمانية والروحانية. فالعالم كله في صور مثل منصوبة، فالحضرة الوجودية – ويعني به ابن عربي التكثر الوجودي المشاهد – إنما هي حضرة الخيال، ثم تقسم ما تراه من الصور إلى محسوس ومتخيل، والكل متخيل. وهذا لا قائل به إلا من أشهد هذا المشهد. فالفيلسوف يرمي به، وأصحاب أدلة العقول كلهم يرمون به، وأهل الظاهر لا يقولون به، نعم ولا بالمعاني التي جاءت له هذه الصور، ولا يقرب من هذا المشهد

**ومن هذه الأجوبة** أنَّ هذه الكثرة منشؤها الحواس لا غير، وفي الحقيقة والواقع ليس هناك حقائق وموجودات متكثرة في الخارج.

بمعنى أنَّه إذا زالت الحواس وانعدمت انعدمت الموجودات في الخارج. وقد تقدم مثل هذا المذهب عن ابن المرأة من القائلين بوحدة الوجود، حيث أوردت هناك كلام ابن خلدون فيه، حيث نقل عنه أنَّه يرى أن الكثرة من قبيل الوهم، وأنَّ وجودها مشروط بوجود المدرك البشري، فإذا انتفى المدرك البشري جملة لم يكن هناك تفاصيل للوجود(١).

**ومن هذه الأجوبة** أنَّه ليس ثمة كثرة البتة، وما يُرى في الوجود من كثرة ليست بكثرة اطلاقًا، بل هي وحدة مطلقة مجردة عن كل تكثر، حتى التكثر الاعتباري الإضافي، والذي هو في الحقيقة أمر عدمي. فأصحاب هذا المذهب يمنعون، أصلًا، وجود تكثر في الوجود، فضلًا عن أن تتعلق بها الحواس، حتى لو كان على طريق التوهم والتخيل. وينسب هذا المذهب إلى

---

إلا السوفسطائية، غير أنَّ الفرق بيننا وبينهم أنهم يقولون إنَّ هذا كله لا حقيقة له، ونحن لا نقول بذلك، بل نقول إنه حقيقة ". الفتوحات المكية: ج٣ ص٥٢٥.

وقال في اسم الله، تعالى، القوي المتين: " القوي المتين. هو ذو القوة لما في بعض الممكنات، أو فيها مطلقًا، من العزة، وهي عدم القبول للأضداد، فكان من القوة خلق عالم الخيال، ليظهر فيه الجمع بين الأضداد، لأن الحس والعقل يمتنع عندهما الجمع بين الضدين، والخيال لا يمتنع عنده ذلك، فما ظهر سلطان القوي ولا قوته إلا في خلق القوة المتخيلة، وعالم الخيال، فإنه أقرب في الدلالة على الحق، فإن الحق هو الأول والآخر والظاهر والباطن. قيل لأبي سعيد الخراز بم عرفت الله ؟ قال بجمعه بين الضدين، ثم تلى هذه الآية، وإن لم تكن من عين واحدة، وإلا فما فيها فائدة، فإنَّ النسب لا تنكر، فإنَّ الشخص الواحد قد تكثر نسبه، فيكون أباً وابنًا وعمًا وخالًا، وأمثال ذلك، وهو هو لا غيره، فما حاز الصورة على الحقيقة إلا الخيال ". الفتوحات المكية: ج٤ ص٣٢٥. وانظر: فصوص الحكم: ص١٨١-١٨٢.

(١) انظر ص ٢٥ من البحث.

ابن سبعين[1].، كما تقدم النقل عنه.

والحق أنَّ اختلاف آراء القائلين بالوحدة، بمثل ما تقدم، اختلاف صوري، وفي مجرد الألفاظ، وإلاَّ فإنَّ مُحَصَّل آرائهم جميعًا القول بنفي الكثرة المشاهدة، والتسليم بوحدة الوجود. لهذا هم حريصون غاية الحرص على نفي الكثرة الخارجية بنفي ثبوت الحقائق في الخارج إلا حقيقة واحدة، ألا وهي الوجود الواحد. وليس لهم من دليل عليه سوى دعوى المكاشفة.

لأجل هذا نجد أنَّ بعض أئمة أهل السنة صَدَّر النظر في مباحث العقائد النظر في إثبات الحقائق أولًا، إذ على تقدير ثبوتها يمكن النظر والبحث في باقي المسائل الاعتقادية، وبانتفائها يستحيل النظر فيها.

ومن هؤلاء الإمام النسفي، حيث قال في عقيدته: " قال أهل الحق حقائق الأشياء ثابتة، والعلم بها متحقق خلافًا للسوفسطائية ".

قال السعد في شرحه عليه: " إنَّ ما نعتقده حقائق الأشياء، ونسميه بالأسماء من الإنسان، والفرس، والسماء، والأرض، أمور موجودة في نفس الأمر"[2].

لقد نقل السعد عن القائلين بوحدة الوجود باستواء ذوات الأشياء عندهم في حقائقها، من حيث كونها حقيقة واحدة فحسب، هي وجود واجب الوجود، وعليه يكون كل شيء هو الله، تعالى، حتى وجود القاذورات، بل يلزم منه أن يكون الواجب، تعالى، متصف بكل وصف وفعل، حسنًا كان أو قبيحًا، خيرًا كان أو شرًا.

---

(١) نقل عنه ابن تيمية قوله: رَبٌّ مالك، وعَبْدٌ هالك، وأنتم ذلك، الله فقط، والكثرة وهم "
انظر: مجموعة الرسائل والمسائل: ج١ ص٩١، مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٢٨٧.

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية: ص١٣-١٤.

وهذا ما قد صَرَّح به ابن عربي الصوفي في أكثر من موضع.

فقد ذكر في الفتوحات قوله: " العالم كله من حيث جوهره شريف لا تفاضل فيه، وإنَّ الدودة والعقل الأول على السواء في فضل الجوهر، وما ظهرت المفاضلة إلا في الصور، وهي أحكام المراتب، فشريف وأشرف، ووضيع وأوضع "(١). وقال في موضع آخر: " إنما وقعت المفاضلة في المناسبة، لا في الأعيان، لأنه لا مفاضلة في الأعيان، لأنه ليس بين العبد والسيد، ولا الرب والمربوب، ولا الخالق والمخلوق مفاضلة "(٢).

وقال، أيضا: " الوجود لله، وما يوصف به من أية صفة كانت إنما المسمى بها هو الله. فافهم أنه ما ثَمَّ مسمَّى وجودي إلا الله، فهو المسمَّى بكل اسم، والموصوف بكل صفة ووالمنعوت بكل نعت "(٣).

وقال: " إنه – أي الواجب تعالى – عين كل منعوت بكل حكم من وجود أو عدم، ووجوب وإمكان ومحال، فما ثَمَّ عين توصف بحكم إلا وهو ذلك العين "(٤).

وقال في فصوص الحكم: " العلي لنفسه هو الذي يكون له الكمال الذي يستغرق به جميع الأمور الوجودية والنسب العدمية، بحيث لا يمكن أن يفوته نعت منها، سواء كانت محمودة عرفًا وعقلًا وشرعًا، أو مذمومة عرفًا وعقلًا وشرعًا، وليس ذلك إلاّ لمسمَّى الله، تعالى، خاصة "(٥).

(١) الفتوحات المكية: ج٣ ص٤٥٢.
(٢) الفتوحات المكية: ج٣ ص٤٩٢.
(٣) الفتوحات المكية: ج٢ ص٥٤.
(٤) الفتوحات المكية: ج٣ ص٤٦٠.
(٥) فصوص الحكم: ص٧٩.

وحتمًا هذا أمر لازم على القول بوحدة الوجود، فلا مناص من هذا الاعتقاد. تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

وبعد فقد ذكر السعد، أيضا، أنَّ هذا المذهب – مذهب وحدة الوجود، مستلزم لبطلان إرسال الرسل؛ إذ مع فرض كون الوجود واحدًا، وأنه ما ثَمَّ إلا حقيقة واحدة، هي حقيقة الواجب، تعالى، فما الفائدة في إرسال الرسل ؟ ولمن سيكون إرسالهم ؟ والوجود والموجود واحد، وكيف تصح الرسالة والرسول والمرسل إليه من عين واحدة، وهم جميعًا تعينات الحق ومجاليه ؟!

وكذا الحال في إنزال الكتب، لمن تُنَزَّل ؟! وعلى مَن تُنَزَّل ؟! وما فائدة ما فيها من شرائع وتعاليم إذا كان الكل هو الله، تعالى ؟! ولمن يكون توجيه الأوامر والنواهي، أيعقل أن يأمر الواحد نفسه وينهاها، ويعدها ويتوعدها، ويخوفها ويرجيها، ويرغبها ويرهبها ؟ ولمن يكون التكليف ؟ وما فائدته والمكِّلف عين المكَّلف ؟! كما قال ابن عربي:-

الربُّ حقٌ والعبدُ حق ... يا ليت شعري من المكلَّف ؟

إنْ قلتَ عبدٌ فذاك مَيْت ... أو قلتَ ربٌّ أنىَّ يكلف[1].

وقد صَرَّح ابن عربي بهذه الحقيقة، أي كون المكلِّف هو المكلَّف، حيث قال عن الحق، سبحانه: " فهو المكلِّف والمكلَّف، لأنه قال: وإليه يرجع الأمر كله، فهو عين الموجودات، إذ هو الوجود "[2].

ثم يقال، أيضا، ما فائدة المدح والذم ؟! ولمن يكونان ؟ وما فائدة الوعد والوعيد ؟ ومَن المتوعَّد ومَن الموعود ؟ وما فائدة الثواب والعقاب ؟

(١) الفتوحات المكية: ج١ ص٢.

(٢) الفتوحات المكية: ج٤ ص١٠٠.

والحساب والجزاء ؟ وما فائدة بعث الأموات، وما الحاجة لوجود الجنة والنار ؟ ولمن خلقتا ؟ فما فائدة هذا كله والحاجة إليه إذا كانت العين واحدة، وكان الوجود واحدًا.

لا شك في أنَّ هذه اللوازم الشرعية، إضافة إلى ما تقدم من لوازم عقلية، تبطل هذا المذهب رأسًا، وتحكم عليه بالفساد والانحلال.

إنَّ ما أورده السعد من لوازم عقلية وشرعية باطلة مترتبة على هذا المذهب في غاية الظهور والبرهانية، لا تحتاج إلى استدلال وبيان أكثر من هذا. فإنَّ إظهار حقيقة المذهب وما يكتنفه من لوازم فاسدة كاف لدى العقلاء في التسليم ببطلانه.

وبعد فما تقدم كان نقدًا لنصوص سعد الدين التفتازاني حول وحدة الوجود.

**ثانيًا: نقد نصوص الشريف الجرجاني حول مذهب وحدة الوجود**

نحن نلحظ أن السيد الشريف، رحمه الله تعالى، من خلال تلك النصوص التي نقلتها عنه يذهب إلى القول بوحدة الوجود صراحة، بل إنه لم يكتف بالقول إن الوجود واحد، بل ذهب إلى الاستدلال عليه بما كل ما أوتي من حجج ودلائل.

ولئن كان الشريف الجرجاني قد اكتفى في بعض المواضع من بعض كتبه إلى مجرد الإشارة إلى أنَّ هذا المذهب فوق طور العقل، كما في شرحه على المواقف، في مباحث الوجود من الأمور العامة، حيث قال هناك عند حديثه عن أدلة القائلين بزيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن: " إنَّ حقائق الموجودات متخالفة بالضرورة. وما يقال من أنَّ الكل ذات واحدة، تتعدد بحسب الأوصاف لا غير، فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت

إليها "[1].

وأشار إليه مرة أخرى في مباحث الإلهيات، عند الكلام عن مخالفة ذاته، تعالى، لسائر الذوات، وذلك عندما أبطل صاحب المواقف العضد الإيجي ما نقل عن بعض الحكماء من قولهم إن ذات الله، تعالى، هو الوجود المشترك بين جميع الموجودات، ويمتاز عن غيره بقيد سلبي، وهو أنَّ وجوده ليس زائدًا عليه، فعقب السيد الشريف على إبطال شيخه العضد الإيجي لهذا الرأي بأن بطلان هذا المذهب ظاهر لما يلزم منه من كون حقيقة الواجب، تعالى، أمرًا مخالطًا لجميع الممكنات، حتى القاذورات. وأنه مستحيل[2].

كما أشار إليه في موضع ثالث، في مباحث الإلهيات، عند الحديث عن نفي الحلول والاتحاد على الله، تعالى، عندما ذكر شيخه العضد في متن المواقف قول بعض الصوفية ممن ينفي الحلول والاتحاد وينكره ويقول إن ذلك يشعر بالغيرية أي يقول بوحدة الوجود – فأنكر ذلك العضد الإيجي وقال إنَّ هذا العذر أشد من الجزم، فَعَلَّق عليه السيد الشريف بقوله: " وهذا العذر أشد قبحًا وبطلانًا من ذلك الجزم – أي الجزم بالحلول والاتحاد – إذ يلزم تلك المخالطة التي لا يجترئ على القول بها عاقل، ولا مميز أدنى تمييز "[3].

أقول لئن كان السيد الشريف، رحمه الله تعالى، قد أشار إلى هذا المذهب تلك الإشارات السريعة المجملة، والتي تدل على رفضه له، خاصة ما جاء في النصين الأخيرين، إلا أنَّ تلك النصوص المطولة والمفصلة من حاشيته على شرح التجريد تدل دلالة واضحة على رضاه وتسليمه بمذهب وحدة

(١) شرح المواقف: ج٢ ص١٤٨.

(٢) شرح المواقف: ج٢ ص١٨.

(٣) شرح المواقف: ج٨ ص٣١.

الوجود، بل دفاعه عنه والاستدلال عليه بكل ما أوتي من علم وبراعة.
وها أنا أحاول أن أنقد كلامه في تلك النصوص من حاشيته على شرح التجريد، ومن ثَمَّ أسعى إلى تحقيق الكلام فيما استقر عليه قدمه آخر الأمر.
لقد تضمنت نصوص السيد الشريف الثلاث عدة مسائل، وهي:

١- أنه نسب هذا المذهب – أعني وحدة الوجود – إلى جماعة من الصوفية.

٢- أنه نقل عنهم القول بكون الوجود ذاتا واحدة لا تركب فيها البتة وأنَّ هذه الذات لها صفات هي عينها.

٣- أنَّ هذا الوجود الواحد واجب الوجود، وهو واحد شخصي، منزه عن شوائب العدم وسمات الإمكان.

٤- أنَّ هذا الوجود الواحد، أو الذات الواحدة لها نسب وتقييدات اعتبارية مخصوصة إلى الموجودات، والتي هي في ظاهرها أغيار وسوى، فيتراءى الوجود بسبب ذلك متكثرًا متعددًا، مع أنه مجرد وهم وخيال.

٥- أنَّ هذه النسب والتقييدات الاعتبارية لهذه الذات الواحدة مجهولة الكيفية ويتعذر الاطلاع عليها، ولا يدركها إلا أولو البصائر المخصوصون بفطنة ثاقبة عالية.

٦- أنَّ هذا المذهب فوق طور العقل القاضي بتكثر الموجودات حقيقة لا بالاعتبار، فالدليل العقلي في معزل، وأن الذاهبين إليه إنما أسندوه إلى مجرد المكاشفات والمشاهدات.

٧- استدلاله بالدليل العقلي على صحة مذهب وحدة الوجود، كما جاء في النص الأخير من الحاشية المذكورة، وهو قوله: "كل مفهوم مغاير للوجود،..... الخ " وستأتي مناقشة هذا الاستدلال.

٨- تشبيه كثرة الموجودات مع كونها واحدة، بالبحر وظهوره في صورة الأمواج المتكثرة، مع أنَّه ليس هناك إلا حقيقة واحدة، هي حقيقة البحر.

**أمَّا فيما يتصل بالمسألة الأولى** وهي نسبة هذا المذهب إلى جماعة من الصوفية فهذا أمر صحيح ومشهور، والنقل مستفيض عنهم، كما ذكرت سابقًا طائفة منهم ممن ينتسب إلى الإسلام، كابن عربي الصوفي، والعفيف التلمساني، والقونوي، وغيرهم. لكنه، رحمه الله، تعالى، أغفل إسناد هذا المذهب إلى بعض الفلاسفة، أيضًا، ممن ينتسبون إلى الإسلام، كابن سبعين، وابن دهاق، وابن قسي، وغيرهم، بل إن هذا المذهب قد صار إليه جمع من الفلاسفة اليونان، كما تقدم النقل عن بعضهم.

فعبارة السيد، رحمه الله تعالى، ههنا غير دقيقة، بينما عبارة السعد، رحمه الله تعالى، أدق حينما قال: " قد اشتهر فيما بين جمع من المتفلسفة والمتصوفة....الخ من جهتين؛ **أولًا** لأنه نسب هذا المذهب إلى المتفلسفة إضافة إلى المتصوفة.

**وثانيًا** لأنه وصفهم بالمتفلسفة والمتصوفة، وليس بالفلاسفة والصوفية، والفرق بين التعبيرين ظاهر، إشارة من السعد إلى عدم رسوخ أقدامهم في علمي الفلسفة والتصوف، وأنهم دخلاء عليهما، وإلا لما صدر منهم ما يفضي إلى القول بمثل هذا المذهب المناقض لصريح المعقول وصحيح المنقول.

إلا أنْ يريد السيد الشريف اشتهار القول بهذا المذهب عند الصوفية وفي كتبهم، خاصة المنتسبين منهم إلى الإسلام، وأنهم هم المعنيين بكلامه على وجه الخصوص، لمبالغتهم في تحقيقه.

**وبالنسبة للمسألة الثانية** ألا وهي مسألة اسناد السيد الشريف لبعض الصوفية القول بكون الوجود ذاتًا واحدة لا تركب فيها البتة ولا تكثر، ولها

صفات هي عينها فهو قول حق وصدق، وقد تقدم النقل عن بعض أئمتهم، خاصة ابن عربي الصوفي، ما يفيد ذلك صراحة من كون الوجود واحدًا، ليس فيه تكثر حقيقي، إنما التكثر فيه اعتباري محض، لا يقدح في وحدة هذا الوجود البتة، وأنَّ كل ما اشتمل عليه هذا الوجود الواحد من صفات وسمات أيًا كانت، سواء حسنة أو قبيحة، وجودية أو سلبية، أو غير ذلك، إنما هي صفات وسمات هذا الوجود الواحد.

وكذا ما نقله عنهم من دعواهم كون هذا الوجود – أي الوجود المطلق – واحدًا بالشخص، وهو واجب الوجود، وهو لأجل وجوب وجوده مبرأ من شوائب العدم وسمات الإمكان، وكيف يوصف بالعدم والإمكان مَن وجب وجوده وهذا كما جاء في **المسألة الثالثة**.

**أما المسألة الرابعة** وهو ما أسنده السيد إليهم من ذهابهم إلى كون هذا الوجود الواحد بالشخص له تقييدات ونسب إلى الموجودات المشاهدة فبها يُرى الوجود متكثرًا، ويظهر متعددًا، ويبدو متباينًا مختلفًا، لكن الحقيقة تشهد بأن لا تكثر البتة، وإنما هو وهم وخيال، فهذا، أيضًا، حق وصدق، وهو قول أكثر الصوفية القائلين بهذا المذهب، وهو المعبر عنه بالمذهب القائل بالوحدة المشخصة بالاعتبارات والنسب، كما عليه ابن عربي الصوفي، والصدر القونوي، وغيرهما، لكن هناك من يقول بالوحدة المطلقة غير المشخصة حتى بالاعتبارات والنسب، كما عليه ابن سبعين الفيلسوف، وكان يصف تصوف ابن عربي بأنها فلسفة خَمِجة. كما تقدم النقل عنه عند الحديث عن هذه الجزئية في موضعها.

لكن السيد الشريف هنا بصدد الحديث عن تلك الفئة من الصوفية الذاهبة إلى الرأي الأول، القائلين بالوحدة المشخصة بالاعتبارات والنسب، لكون

مصادمة الرأي الآخر لدلالة العقول أظهر، والاستدلال عليه، ولو بالدلائل الخطابية، والمشاهدات الكشفية، أعسر.

**وأما فيما يتصل بالمسألة الخامسة** وهي قوله إنَّ هذه النسب والتقييدات الاعتبارية لهذه الذات الواحدة مجهولة الكيفية ويتعذر الاطلاع عليها، فهي تُعَدُّ بحق أحد القوادح في صحة هذه المذهب ومعقوليته، إذ الإحالة على أمر مجهول تورث الجهالة بهذا المذهب، والجهالة، أيضًا، بالدليل العقلي الذي ساقه السيد، رحمه الله تعالى، للاستدلال به عليه، على ما ستأتي مناقشته. وإن العاقل ليتسائل أنَّى لذات واحدة فقط في الوجود، متشخصة بتشخص جزئي – وأعني به الوجود – بإضافته إلى حقائق أخرى لا وجود لها في الواقع يتحصل منها ذوات وموجودات، توصف بالموجودية ولا توصف بالوجود، فما حقيقة هذه الإضافة، وما حقيقة هذا التعلق، وهل إذا تحققت مجرد إضافته إلى زيد حصل موجود، وإلى عمرو حصل موجود آخر، وإلى فرس مخصوص حصل موجود هو الفرس المخصوص، وإلى فرس آخر، حصل موجود هو فرس مخصوص آخر، وهل هكذا تتكثر الموجودات، بطريق هذه الإضافات والنسب والتقييدات. نعم يعقل هذا الكلام لو كان هذا التعلق والإضافة على سبيل العلية والمعلولية والفاعلية والمفعولية، أو بطريق انقسام الوجود الواحد إلى أجزائه، أو بطريق تَعَيُّن المفهوم الكلي للوجود، باعتباره وجودًا مطلقًا، إلى جزئياته، لكن القائلين بوحدة الوجود يمنعون صور التكثر هذه، لأنها توجب التكثر الحقيقي، وتوجب تعدد الوجود حقيقة، بمعنى أنَّ كل فرد منها متصف بصفة الوجود حقيقة، وحينئذٍ يكون الاشتراك في صفة الوجود بين الموجودات اشتراكًا حقيقيًا معنويًا، وهذا مما يأباه القائلون بهذا المذهب، فيحيلون هذه الكثرة إلى مجرد

التكثر بطريق الإضافة والنسبة إلى الوجود المطلق، والذي لا يعرف له لا لون ولا طعم ولا رائحة، ولا يعقله العقلاء، لذا فقد أحال السيد ادراكها إلى أولو البصائر، المخصوصون بفطنة ثاقبة عالية، وكأن غير هذا الصنف ممن خصهم بالذكر، وهم أغلب العقلاء، في معزل عن إدراك هذا المذهب.

لذا وإتمامًا لتحقيق السيد الشريف، رحمه الله تعالى، الجهالة بكيفية هذه الإضافات والنسب والتقييدات والتي بها تتكثر الموجودات لا الوجودات أرجع العلم بهذه الكثرة بطريق الاضافات والتقييدات إلى حضرة الوجود الشخصي الواحد إلى مجرد المكاشفات والمشاهدات، لا إلى دلالات العقول، كما تقدم الحديث عنه في **المسألة السادسة**، لأن دلالات العقول قاضية بالتعدد الحقيقي للوجود وتكثره، لذا فهو قد وصف هذا المذهب وصفًا دقيقًا حينما قال إنه فوق طور العقل، بمعنى أنَّه بالفعل لا يمكن الاستدلال عليه عقلًا، لأنه مخالف مخالفة صريحة لأحكامه، لذا فالدليل العقلي الذي ساقه للاستدلال به على هذا المذهب هو في الحقيقة مخالف له – أعني أنه مخالف للعقل الصريح – كما ستأتي مناقشته في المسألة السابعة.

**وأما المسألة السابعة** فهي لب رأي السيد الشريف في نصه السابق، لأنه الدليل على مذهبه هذا.

لقد استدل السيد، رحمه الله تعالى، على تقرير هذا المذهب بدليل عقلي واحد، ذكره في حاشية شرح التجريد، كما تقدم النقل عنه، ولعل هذا الدليل بهذه الصياغة من إبداعه، لكن أصل فكرتها مقرر عند الفلاسفة الإسلاميين، فقد نقل السعد عنهم في شرح المقاصد، حين اعترض عليهم من كونهم جعلوا ذات الواجب، المتحقق بنفسه، الغني عما سواه، هو الوجود، أنَّه لم لا يكون غير الوجود فأجابوا بأنَّ المتحقق بنفسه الغني عما سواه لا يجوز أنْ يكون غير

الوجود، لأنَّ احتياج غير الوجود في التحقق إلى الوجود ضروري[1].

وقد استدل العلامة عبدالرحمن الجامي بمثل دليل السيد لكن بصورة أخرى قريبة منه حيث قال: " لاشك أنَّ مبدأ الموجودات موجود بعينه، فلا يخلو إمَّا أن يكون حقيقة الوجود أو غيره، ولا جائز أن يكون غيره، ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده إلى غيرٍ هو الوجود، والاحتياج ينافي الوجوب، فتعين أن يكون حقيقة الوجود، فإن كان مطلقًا فقد ثبت المطلوب، وإن كان متعينًا يمتنع أن يكون التعين داخلًا فيه، وإلاّ لتركب الواجب، فتعيَّن أن يكون خارجًا، فالواجب محض ما هو الوجود، والتعين صفة عارضة "[2].

ولعل الجامي قد استفاده من السيد الشريف.

ودليل السيد هذا قد أورده علاء الدين الطوسي في كتابه الذخيرة، ونقده، كما ستأتي الإشارة إلى بعض مآخذه عليه.

ودليل السيد هذا، رحمه الله تعالى، مؤلف من عدة مقدمات وقضايا، يفهم منها ما يلي:-

أ- أنّ مفهوم الوجود غير مفتقر إلى شيء من المفهومات التي تحته، لأنَّ الوجود أعم المفهومات، وهو جنس الأجناس، لذا فكل المفهومات لا يمكن أن تتعين، أي تتصف بالموجودية، إلا بانضمام الوجود إليها، فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في تحقق موجوديته محتاج إلى غيره الذي هو الوجود، أما الوجود فلا يحتاج إلى شيء منها.

ب- أنَّ هذه المفهومات لما كانت محتاجة إلى غيرها فهي ممكنة، بخلاف

(١) شرح المقاصد: ج١ ص٧٢. وانظر رأي الفلاسفة في: الذخيرة: ص١٢٧.

(٢) الدرة الفاخرة ملحق بكتاب أساس التقديس: ص٢٠٤.

الوجود المستقل في تحققه بذاته، لعدم افتقاره في تحققه إلى انضمام غيره إليه، لذا فهو غني عن الغير، غير محتاج البتة.

جـ- أنَّ واجب الوجود موجود، وهو واحد جزئي حقيقي، غير مفتقر في تحققه إلى غيره، بل غيره مفتقر إليه.

د- لما كان الوجود غير مفتقر إلى غيره، بل غيره من المفهومات مفتقر في تحققه إليه، ولما كان واجب الوجود كذلك، كان الوجود هو واجب الوجود، بمعنى أنّ الله تعالى – واجب الوجود لذاته – هو الوجود المطلق، وهو واحد جزئي شخصي، فالوجود المطلق واحد جزئي شخصي.

هـ- وإذا كان الوجود المطلق، والذي هو واجب الوجود، واحد جزئي شخصي، فهو إذن ليس بمفهوم كلي يندرج تحته أفراد، ويصدق على كثيرين، كما أنَّه ليس فيه إمكان تعدد وانقسام، كما أنه يستحيل أن يكون عارضًا لغيره ومنضمًا إليه انضمام اتصاف وقيام صفة بموصوفها.

و- أنَّ مردَّ موجودية الممكنات وتحققها، أي كونها موجودة، ومتكثرة في الخارج، إنما يرجع إلى أنَّ لها نسبة وإضافة مخصوصة إلى الوجود المطلق، القائم بذاته، وأنَّ تلك النسب والإضافات على وجوه مختلفة يتعذر الاطلاع على ماهيتها. وأنَّ الموجود كلي، وإن كان الوجود جزئيًا حقيقيًا.

هذه خلاصة مقدمات وأفكار هذا الدليل الذي ساقه لإثبات صحة مذهب وحدة الوجود.

لكن الناظر في هذا الدليل بتجرد وإنصاف يدرك مدى بعده عن مدارك العقول، وخروجه عن دائرة العدل والانصاف. إذ القضايا التي تألف منها هذا الدليل لا ترقى إطلاقًا إلى البرهانية، بل لا تبلغ حتى الحجج الجدلية، إذ غايتها الظن والتخريص، والرجم بالغيب من مكان بعيد، بل غاية هذا

الدليل أن يكون من الحجج الخطابية. وذلك للأسباب التالية القادحة فيه:

**أولًا**:- ذهب السيد الشريف، رحمه الله تعالى، إلى أنَّ جميع المفهومات ما عدا مفهوم الوجود مفتقرٌ إلى الوجود بانضمامه إليه ليكون موجودًا. ولا شك في أنَّ هذه مجرد دعوى تفتقر إلى دليل وبرهان، فما هو موجب استثناء مفهوم الوجود من إمكان الاحتياج إلى ما ينضم إليه ليكون موجودًا، وأعني به المؤثر الخارجي الذي يتعلق تأثيره الخارجي بمفهومات الأشياء على سبيل الايجاد والكون الخارجي يتحقق وجود هذه الأشياء، فتتصف حينئذٍ بالوجود وتكون موجودة بالفعل.

بمعنى أنَّ الوجود كمفهوم حاله كحال سائر المفهومات بالاحتياج في تحققه في الخارج إلى غيره، فما لم يكن هذا الوجود واجبا لذاته مستغني عن الحاجة والافتقار إلى الغير بالانضمام إليه لم يكن له التأثير في غيره، وذلك بالانضمام إليه.

فدعوى السيد، رحمه الله تعالى، أنَّ كلَّ مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن، ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب، إنما تتم هذه الدعوى على فرض كون الوجود واجبًا لذاته، والخصم يمنع كون الوجود من حيث هو معنى كلي واجب لذاته، لأنها عين الدعوى المتنازع عليها، فكيف يَجْعل النتيجة جزءًا من الدليل، ففي هذا مصادرة على المطلوب، فما لم يثبت كون الوجود واجبًا لم يثبت كون غيره من المفهومات مفتقرة إليه، وذلك بانضمامه إليها.

فدعواه فيما بعد بقوله: " فيكون الواجب هو الوجود المطلق، أي المُعَرَّى عن التقييد بغيره والانضمام إليه، فعلى هذا لا يتصور عروض الوجود للماهيات الممكنة ". إنما تتم على فرض امتناع وجود أفراد مختلفة الماهيات والحقائق

لذات الوجود، فما لم يتم نفي ذلك لم يتم الاستدلال المذكور، ولم يثبت حينئذٍ امتناع عروض الوجود للماهيات الممكنة.

وقد جاء في هامش لبعض العلماء على النص المذكور من حاشية السيد الشريف على شرح التجريد ما فيه اعتراض على هذه الدعوى بقوله: " فيه بحث، لأن مقتضى ما سبق هو كون الوجود الذي هو عين الواجب مُعَرَّى عن التقييد بغيره، والانضمام إليه، ولا يلزم منه عدم عروض الوجود على الاطلاق، لجواز أن تكون لحقيقة الوجود أفراد مختلفة الحقائق بعضها موجود بذاته منفصل، وبعضها ليس كذلك، بل لو وُجد لَوُجِد بانضمام فرد آخر له، نعم لو ثبت أنَّ كل وجود لا يحتاج في موجوديته إلى ما ينضم إليه لتم الدست"(١).

ومراد هذا العالم المعترض على كلام السيد الشريف من عبارته الأخيرة " نعم لو ثبت... الخ " الاعتراض على عبارته السابقة الذكر " كل مفهوم مغاير للوجود، كالإنسان مثلًا، فإنه مالم ينضم إليه الوجود.... الخ " والتي تفيد العموم ليتناول الوجود كله، فيكون الوجود كله مستثنى من أنْ ينضم إليه غيره، بخلاف بقية المفهومات، على نحو ما تقدم بيانه. بمعنى أنَّه إذا تمَّ وثبت أنَّ كل ما هو وجود غير محتاج في موجوديته إلى ما ينضم إليه لتم الدليل المذكور، لكن أنَّى له ذلك، والخصم وهم كل العقلاء، بل والعلماء، إلا ماندر، يجزمون بأنَّ بعض الوجود كذلك، أي لا يحتاج في موجوديته إلى ما ينضم إليه، وهو واجب الوجود لذاته، والبعض الآخر يفتقر إلى هذا الانضمام.

(١) هامش حاشية التجريد: ورقة ٧٢/ أ.

وقد نقض العلاقة خطيب زاده استدلال السيد سابق الذكر، وهو قوله: " كل مفهوم مغاير للوجود، كالإنسان مثلًا، فإنه مالم ينضم إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجودًا فيها قطعًا... الخ " بالممتنع الجزئي، فإنَّ الممتنع الجزئي لو كان عدمه زائدًا لكان محتاجًا في كونه معدومًا إلى غيره، وكل ما هو محتاج إلى غيره فهو ممكن العدم، ولا شيء من ممكن العدم بممتنع، كما أنَّه لا شيء مما يغاير العدم بممتنع. ولما كان هذا الممتنع، الذي كان عبارة عن العدم، جزئيًا حقيقيًا، كان العدم جزئيًا حقيقيًا، فيلزم أن لا يتحقق العدم في سائر الماهيات، ويكون معنى معدومية الشيء إضافته إلى هذا الممتنع الجزئي، وهو شيء لا يلتزمه عاقل، كيف وأن البديهة لا تفرق بين ممتنع وممتنع في عدمه ومعنى معدوميته(١).

كما أنَّه مما يرد على عبارة السيد الشريف، رحمه الله تعالى، وهو قوله: " كل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودًا في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو الوجود ". أنَّه جعل الوجود، وهو مفهوم كلي عارض للماهيات، لا تحقق له في الخارج، ويُعَدَّ في ثواني المعقولات، ذاتاً متقررة في الخارج ذات تأثير، وجميع العقلاء يجزمون بأن التأثير للذوات، أي الموجودات، وليس للوجودات، لأن الوجود لا يقوم بنفسه، بل يقوم بغيره، فالموجود هو المؤثر لاتصافه بالوجود، لا الوجود الذي لا تحقق له في الأعيان، ومعلوم لدى العقلاء جميعًا بحكم البداهة أنَّ إثبات المشتق يؤذن باثبات مأخذ الاشتقاق، وليس العكس، فإثبات الموجودية يستلزم إثبات ذاتٍ متصفة بالوجود، بينما إثبات الوجود لا يستلزم إثبات الموجودية، لكونه مفهومًا كليًا من الجائز أن

(١) حاشية خطيب زاده على حاشية التجريد للشريف الجرجاني: ورقة ١٢٠/ ب.

لا يعرض للماهيات والحقائق.

فالوجود لا استقلال له بالوجود الخارجي والتحقق في الأعيان من حيث هو حتى تكون المفهومات محتاجة إليه، بينما هو لا يحتاج إلى شيء البتة، بل الوجود في تحققه يحتاج إلى ذوات الموجودات ليقوم بها، بينما السيد الشريف قد عكس الأمر، فقضى بافتقار واحتياج الموجود إلى الوجود، وقيام الموجود بالوجود[1].

فدعوى السيد الشريف وقبله الفلاسفة أنَّ احتياج غير الوجود إلى الوجود ضروري دعوى لا برهان عليها، إلا مجرد التخريص والتخمين، فهي مجرد دعوى يدعيها هؤلاء، فما لم يقم دليل وبرهان على ضرورة احتياج غير الوجود إلى الوجود لا يتم الاستدلال على كون الوجود من حيث هو وجود مطلق هو المؤثر، بانضمامه إلى غيره من المفهومات. فههنا حلقة من حلقات سلسلة دليل هذا المذهب ساقطة، وهو قادح لا يغض الطرف عنه إلا مكابر أو جاهل.

فالحق أنَّ غير الوجود مفتقر في وجوده وموجوديته إلى ذات وعلة توجده، لا إلى الوجود، بل إن الوجود من حيث هو وجود ليتقرر في أفراده ومعروضاته لابد له من علة فاعلة وذات مرجحة. فالحاجة إذن إلى الذات الموجدة، لا إلى الوجود.

**ثانيًا**:- ذكر السيد الشريف، رحمه الله تعالى، أنَّ واجب الوجود موجود، وهو واحد جزئي حقيقي، غير مفتقر في تحققه إلى غيره، وهذا حق لا غبار عليه، ولا ينازع فيه إلا الملاحدة المعطلة، الذين يعطلون الكون عن التسليم بوجود

(١) انظر: موقف العقل والعلم والعالم: ج٣ ص٢٢٢.

خالق أوجده وأبدعه، لكن دعواه فيما بعد أنَّ واجب الوجود هذا هو الوجود المطلق مع دعواه بأنَّه واحد جزئي حقيقي، لأجل هذا امتنع هذا الوجود المطلق أن يكون مفهومًا كليًا يندرج تحته أفراد، ويصدق على كثيرين، كما أنه يمتنع عليه التعدد والانقسام والعروض والانضمام إلى غيره على جهة اتصاف الموصوف بصفته، كلام بعيد غاية البعد عن الحق والصواب، مجانب لما هو بديهي في مجاري عقول العقلاء جميعًا، فجميع العقلاء يدركون بحكم البديهة امتناع كون الوجود المطلق، المعرى عن التقيد بأي قيد وإضافة واحد شخصي، وجزئي حقيقي، لأنه مفهوم كلي اعتباري أي من الاعتبارات التي لا تقوم بذاتها، فلابد للوجود من محل وموضوع يقوم به، كما أنَّ الوجود معدود في ثواني المعقولات، التي ليس بإزائها شيء في الخارج، بل لكونه من المعقولات الثانية فهو مستند إلى المعقولات الأولى. فليس في الخارج موجود هو وجود، بل الموجود إنسان، وفرس، وشجر، وحجر، وغيرها، ثم يلزم من معقولية ذلك الموجود أن يكون له وجود(١).

فباتفاق العقلاء أنَّ الوجود كلي طبيعي، والكلي الطبيعي من حيث كونه معنى كليًا أمرٌ اعتباري عقلي لا وجود له في الخارج، وإنما وجوده في أفراده المتعينة في الخارج، وهي ذوات الحقائق المتشخصة في الوجود. فالوجود ليس بموجود، فضلًا عن أن يكون واجب الوجود، فضلًا عن تأثيره بغيره على جهة الانضمام إليه، كما صوره السيد، رحمه الله تعالى.

وقد قرر العلامة عبدالحكيم السيالكوتي أنَّ مفهوم الوجود من الأمور

(١) انظر: شرح الأصفهاني على التجريد: ج١ ص٣١٦-٣١٧. وقد تقدمت الإشارة إلى هذه المسألة حين نقد نصوص السعد، رحمه الله تعالى.

الانتزاعية، التي ينتزعها الذهن، ولا وجود لها في الخارج من حيث هي معنى كلي، فقد ذكر في حاشيته على شرح قطب الدين الرازي على الرسالة الشمسية ما نصه: " إن الأشخاص هويات بسيطة في الخارج، ينتزع العقل منها بحسب تنبه المشاركات والمباينات أمورًا كلية، إلا أنَّ ما ينتزع من ذواتها يُسَمَّى جزءًا وذاتيًا، وما ينتزع منه بملاحظة أمر خارج عنه يُسَمَّى عرضيًا، كالوجود فإنه ينتزع بملاحظة ترتُّب الآثار المطلوبة عن الشيء"(١).

وهذا النص يفيد أمرين؛ الأول أنَّ الوجود معنى كليٌ غير متقرر في الخارج من حيث هو، والآخر أنَّ الوجود معقول ثان منتزع من المعقولات الأولى، فهو متأخر في الواقع والخارج وفي الإدراك العقلي عن المعقولات الأولى، والتي هي التعينات والهويات الخارجية، وليس الأمر على العكس، كما صَوَّر السيد الشريف، من أنَّ تحقق الموجودات، والتي هي التعينات والحصص الجزئية للوجود، متأخرة في الواقع والخارج عن الوجود، وذلك بانضمام الوجود إلى ماهياتها المعقولة فيتحصل منها موجودات في الخارج. هذا خلاف ما هو معقول.

وعليه فقول السيد الشريف: " فلا يكون الوجود مفهومًا كليًا " مما خالف فيه دلالات العقول وجميع العقلاء، غير القائلين بوحدة الوجود، فكيف يتصور أنْ يكون الوجود، من حيث كونه معنى كليًا مطلقًا، ذاتًا واحدة متعينة في الخارج بوجود جزئي متشخص، وكيف يمنع كونه معنىً مشتركًا بين جميع ما اتصف بالوجود.

---

(١) حاشية عبدالحكيم السيالكوتي على شرح قطب الدين الرازي على الرسالة الشمسيه: ج١ ص٢٩٣.

وقد اعترض العلامة خطيب زاده على عبارة السيد هذه فقال إن هذا الكلام مشكل جدًا، لأنَّ كل أحد يحكم بداهةً بأن جميع الموجودات مشتركة في حالة بها تمتاز عن جملة المعدومات، وأنَّ الوجود ليس إلا حقيقة تلك الحالة، ودعوى كونه غيرها خروج عن الانصاف، ومكابرة صريحة إن أريد بلفظ الوجود ما وضع له في لغة العرب، وإن اصطلح على معنى آخر واستعمله مجازًا، فلا وجه لإيراد هذه المقالة في هذا المقام إلا المناسبة اللفظية(١).

وقد ذهب السيد الشريف، رحمه الله تعالى في حاشيته على شرح حكمة العين لشيخه مبارك شاه إلى خلاف ما سطره هنا، حيث ذكر هناك أنَّ واجب الوجود ليس هو الوجود المطلق، عندما علق على جواب الكاتبي على اعتراض وارد على رأي الفلاسفة من كون الواجب هو الوجود الخاص، من أنَّه لو كان الوجود الخاص للزم أن يكون الوجود زائدًا على ماهيته، لكوننا نعقل الوجود بداهة، لكننا لا نعقل ماهيته تعالى، فدل هذا على تغايرهما، فأجاب الكاتبي عن الاعتراض بقوله: " لا نسلم أنَّ وجوده معقول، بل المعقول الوجود من حيث هو وجود "، فعلق عليه السيد الشريف بقوله: " قوله لا نسلم أنَّ وجوده معقول يعني إذا كان المراد من الوجود المعقول هو الوجود المطلق فإنْ ادعى كونه معقولًا بالكنه، مع أنَّ ذاته ليست كذلك، فعند تسليم الصغرى اللازم مغايرة الوجود المطلق لحقيقته، فلا نزاع فيه، وإن كان المراد الوجود الخاص فدعوى كونه معقولًا بالكنه ممنوع "(٢).

وهذه العبارة منه صريحة في أنَّه تعالى ليس الوجود المطلق، بل هو الوجود

(١) حاشية خطيب زاده على حاشية التجريد للسيد الشريف الجرجاني: ورقة: ١٢١/ أ.

(٢) حاشية الشريف الجرجاني على شرح حكمة العين: ص١٧.

الخاص، على ما ذهب إليه الفلاسفة، فلا يعرض هذا الوجود الخاص لغيره من المفهومات والحقائق، وأنَّه ليس بالوجود المطلق، على ما ذكره في حاشيته على شرح التجريد، والذي بانضمامه وعروضه للماهيات يتحصل منها موجودات.

كما ذكر في موضع آخر من هذه الحاشية كونه تعالى الوجود الخاص على ما ذهب إليه الفلاسفة، حيث قال: " لئن قيل الوجوب في الواجب عين الماهية، التي هي الوجود، فكيف يتقدم على الوجود ؟ قلنا هو عين الوجود الخاص، ويتقدم على الوجود المطلق، فلا محذور "(١).

فَفَرَّق هنا بين وجوده، تعالى الخاص، والذي هو جزئي وشخصي غير عارض لغيره، وبين الوجود المطلق العارض للماهيات، من حيث كونه معنىً كليًا مشتركًا بين الموجودات.

والخلاصة أنَّ مطلق الوجود بديهي التصور بالكنه، وهو لا يصدق على شيء قائم بنفسه، بأن يحمل عليه مواطأة، ولا يعقل قيامه بنفسه، فإن كل من يتصور معنى المشي، والضحك، واللون، والسواد، وأمثال ذلك يعلم بديهة أنه لا يحتمل أن يصدق على شيء قائم بنفسه(٢)، فليس في الخارج شيء متقوم بذاته ومتحقق فيه هو المشي والضحك، واللون، وغير ذلك، بل المتحقق في الخارج ذوات تتصف بهذه الصفات، ومثلها صفة الوجود من حيث هي طبيعة كلية. فحمل الوجود المطلق على فرد منه، كحمله مثلًا على واجب الوجود مواطأة مكابرة ظاهرة لدلالات مفاهيم المعاني الكلية كالوجود

(١) حاشية الشريف الجرجاني على شرح حكمة العين: ص ٧٤. وانظر: ص٧٧.

(٢) الذخيرة: ص ١٢٦ – ١٢٧.

المطلق، وغيره من المفاهيم المطلقة. فكما أنَّه لا يصح أنْ تضاف المعاني الكلية إلى فرد منها، مثل أن يقال: الإنسانية زيد، المشي عمرو، الضحك بكرٌ، بمعنى حصر المفهوم الكلي من هذه الحقائق في هؤلاء الأفراد، كذلك لا يصح البتة حصر مفهوم الوجود الكلي في فرد منه، بأنْ يقال الواجب هو الوجود، على أنَّه الوجود المطلق، العارض في حقيقته لما يصدق عليه من أفراد.

وقد أغرب السيد، رحمه الله تعالى، غاية الإغراب حينما قال: " فالموجود كلي، وإنْ كان الوجود جزئيًا حقيقيًا ". فانظر كيف قد عكس الشريف الأمر، فجعل الجزئي كليًا، والكلي جزئيًا، مخالفًا في ذلك ما أجمع عليه جميع العقلاء. وليس في جعله الوجود المطلق جزئيًا بأغرب من جعله الموجود الجزئي، المتصف بصفة الوجود، كليًا.

والله إنها لقسمة ضيزى، كدَّر فيها الشريف، رحمه الله تعالى، صفو دلالات العقول، وضرب بكل حقائقها وقواعدها عرض الحائط، وما ذاك إلا للترويج لمذهب وحدة الوجود القاضي بكون الوجود واحدًا لا تعدد فيه ولا تكثر ولا انقسام.

إن حكم السيد الشريف بأنَّ الموجود كلي حتم لازم ونتيجة طبيعية مترتبة على القول بأنَّ الوجود المطلق واحد وجزئي، فهو يمنع كون الموجود المعين جزئيًا، لأنه إنْ سلَّم ذلك فقد هدم كلامه واستدلاله السابق على وحدة الوجود، لأن الموجود الجزئي يستلزم اتصافه بصفة الوجود، وحينئذٍ يستلزم تكثر الوجود تكثرا حقيقيًا، وذلك بتكثر أفراده التي هي حقائق جزئية متصفة بصفة الوجود.

وبعد فإذا انتفى كون الوجود المطلق واحدًا وجزئيًا هو وجود واجب الوجود، تعالى، وثبت أنَّه مفهوم كلي طبيعي، لا تحقق له في الخارج من حيث

هو، وأنه من المحمولات العقلية، ومعدود في ثواني المعقولات، انتفى ما رتب السيد على هذا الوجود المطلق من أحكام باعتباره واحدًا جزئيًا، كدعواه امتناع صدقه على كثيرين، وانقسامه في ذاته إلى أقسامه المشهورة، وتعدده، وعروضه لأفراده، وانضمامه إليها انضمام الصفة إلى موصوفها.

وأما الاعتراض الذي أورده السيد على دليله، وهو قوله: " الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود أنَّه مفهوم لا يمنع الشركة، فكيف يكون جزئيًا حقيقيًا " ثم أجاب عنه بقوله: " إنَّ الكلام في حقيقة الوجود، لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ، فإنه يجوز أن يكون كليًا وعارضًا اعتباريًا لذلك الحقيقي الممتنع عن الاشتراك في حد ذاته، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته " فإنه لا يجدي نفعًا، لأن مفهوم الواجب الذي مَثَّل به، هو من حيث كونه كليًا طبيعيًا مشترك معنوى لكن من حيث صدقه على الأفراد في الخارج، لا يصدق إلا على ذات واحدة، هو واجب الوجود، وليس معنى اتصاف واجب الوجود بصفة وجوب الوجود اتصافه بالمعنى الكلي المشترك، العارض لأفراده في الخارج، بمعنى أنَّه تعالى ليس هو وجوب الوجود، أي المعنى الكلي، والمفهوم القابل للاشتراك فيه، بل هو ذات في الخارج، متصف بوجوب الوجود، وليس هو وجوب الوجود، بخلاف ما ذهب إليه السيد الشريف حيث جعل المفهوم الكلي المطلق، وهو الوجود من حيث هو هو، نفس الواجب تعالى.

فالفرق ظاهر وبَيِّن، والقياس فاسد.

**ثالثًا**:- أرجع السيد الشريف، رحمه الله تعالى، الكثرة الوجودية المشاهدة، وهي كثرة الممكنات إلى انضمام الوجود المطلق، والذي هو وجوب واجب الوجود، وهو واحد شخصي، إلى ماهيتها الممكنة، وليس هذا الانضمام على

سبيل اتصاف الموصوف بصفته، بل هو مجرد إضافة ونسبة وتقييد، بأن يضاف الوجود المطلق إلى زيد فيحصل موجود، لا وجود، ويضاف إلى عمرو فيحصل موجود آخر، لا وجود آخر، ويضاف إلى الفرس فيحصل موجود مخصوص، هو فرس مخصوص، وليس وجود فرس، وهكذا تتكثر الموجودات بطريق النسب والإضافات، وليس بطريق الحقيقة، على سبيل الوصفية، فهي موجودات عرية عن صفة الوجود، وهذا التكثر أمر اعتباري محض، لأن النسب والإضافات أمور اعتبارية يلحظها العقل، لا وجود لها في الخارج. لأجل هذا صرَّح السيد بأنَّ هذا التعدد الناتج من كثرة هذه النسب والإضافات للوجود الواحد، الوجود المطلق، إلى الممكنات ليس بتعدد حقيقي، بل هو تعدد متوهم، وكثرة متخيلة، تتراءى موجودات متمايزة، والحقيقة ليست كذلك.

بمعنى أنَّ هذه الكثرة المشاهدة والحقائق المتنوعة، والتي تكاد لا تتناهى ماهي إلا سراب وخيال، وركام عظيم من المتوهمات التي لا حصر لها.

لكن ما حقيقة هذه النسب والإضافات والتي بها تتكثر الموجودات ؟ لم يبين السيد الشريف حقيقتها، ولن يستطيع أ صلًا أن يكشف عن ذلك، لأنه قد صَرَّح، وهو صادق في تصريحه، أنَّ تلك النسب والإضافات والتقييدات مجهولة الكيفية، فيتعذر الاطلاع على ماهيتها.

هكذا هي إذن مجرد إضافات ونسب وتقييدات اعتبارية لاحظ لها من الحقيقة والواقع في شيء، وذلك إتمامًا لبناء صرح هذا المذهب – أعني مذهب وحدة الوجود – القائم على الخيال والوهم.

هلا بَيَّن لنا السيد، رحمه الله تعالى، حقيقة تلك التعلقات والإضافات والنسب والتقييدات، وكيفية حصولها، حتى يكون المعتقد لهذه العقيدة –

وأعظم بها من عقيدة، لاتصالها بذات الله وصفاته، والممكنات، وحقيقة هذا الوجود – على بينة ورشد منها. أمَّا أنْ يرمي السيد بها في غياهب الجهالة والعماية فهو حكم على هذا الدليل، ومن ثَمَّ على هذا المذهب برمته، بالجهالة والبطلان. لأنَّ الإحالة على جهالة تورث جهالة. فكيف ساغ لإمام مبجل، عالم العالم في زمانه بالمعقولات، أنْ يصدر عنه مثل هذا الخطأ الشنيع، والغلط المبين، الذي اتفق العقلاء على بطلانه.

لا يستطيع الشريف رحمه الله تعالى، بعد تسليمه وإيمانه بمذهب وحدة الوجود، أن يزعم أنَّ تلك النسب والإضافات هي تعلقات على سبيل الإيجاد الحقيقي، بمعنى تعلق قدرة واجب الوجود، الواحد، سبحانه وتعالى، بهذه الممكنات، لأنَّ مثل هذا التعلق يوجب كثرة حقيقية ووجودًا حقيقيًا للموجودات، كما أنها توجب انقسام الوجود إلى علة حقيقية ومعلول حقيقي، وإلى اثنينية الوجود؛ واجب الوجود وممكنه، حقيقة، وهو ما لا يرتضيه السيد الشريف، رحمه الله تعالى.

لذا نجد السيد الشريف حرص كل الحرص على وصف ماهيات الممكنات بعد انضمام الوجود المطلق إليها، بأنها موجودات وليست وجودات، كما تقدمت الإشارة إليه. لكن كيف يصح إثبات موجود مُعَرَّى عن صفة الوجود، بمعنى أنه كيف يصح في الأذهان أنْ نثبت المشتق وهو الموجود، وننفي مأخذ الاشتقاق وهو الوجود، وهل يصح إثبات موجود بلا وجود، إنَّه كمن يثبت آكلًا بلا صفة أكل، وماشيًا بلا صفة مشي، وأبيض بلا صفة بياض، ومصليًا بلا صلاة، وصائمًا بلا صيام، ومتحركًا بلا حركة، وساكنًا بلا سكون، فهل يستقيم شيء في العقول بعد هذا.

وهذا يدل دلالة قاطعة على أنَّ هذه الموجودات ما شمت رائحة الوجود

إطلاقًا، بتصريح السيد الشريف، وبتصريح كل من ذهب إلى هذا المذهب، كما تقدم النقل عن بعضهم، كابن عربي الصوفي.

والذي يلد دلالة قاطعة على أن هذه الموجودات ليست موجودة، أي غير متصفة بالوجود إطلاقًا، أنَّ الشريف الجرجاني جعل الوجود جزئيًا حقيقيًا قائمًا بذاته، فكيف تتصف الموجودات به، وهو كذلك، بل هي معدومة على الحقيقة. ذلك أنَّ حقيقة العدم سلبي الوجود الحقيقي عما من شأنه أن يتصف بالوجود وفإذا كان الوجود جزئيًا حقيقيًا مشخصًا وقائمًا بذاته كان هذا الوجود مسلوبًا عن الممكنات، فيلزم كون الموجودات الممكنة معدومة(١).

وهذا هو حقيقة وفكرة مذهب وحدة الوجود، فطالما أنَّ الوجود جزئي حقيقي فيستحيل أن يتعدد، فيستحيل أن يعرض لغيره.

وقد ذكر السيد في حاشيته على شرح الرسالة الشمسية ما يفيد هذا المعنى ويؤكده، حيث ذكر في رده على اعتراض على النسب بين الجزئيين، مفاد الاعتراض أنَّ مثل هذا الضاحك وهذا الكاتب جزئيان متصادقان فلا يكونان متباينين، فأجاب السيد بأنه إنْ كان المشار إليه بهذا الضاحك زيدًا مثلًا، وبهذا الكاتب عمرًا فهناك جزئيان متباينان، وإن كان المشار إليه بهما زيدًا، مثلًا، فليس هناك إلا جزئي حقيقي واحد، هو ذات زيد، لكنه اعتبر معه تارة اتصافه بالضحك، وأخرى اتصافه بالكتابة، وبذلك لم يتعدد الجزئي الحقيقي تعددًا حقيقيًا، ولم يتغاير تغايرًا حقيقيًا، بل هناك تعدد وتغاير بحسب الاعتبار، ولو أنَّه عُدَّ الجزئي الواحد، بحسب الجهات والاعتبارات،

(١) انظر: حاشية خطيب زاده على حاشية الجرجاني على شرح التجريد: ورقة ١٢١/ أ.

جزئيات متعددة لزم أن يكون الجزئي الحقيقي كليًا[1].

هذا هو جواب السيد، لكننا نلحظ أنَّ السيد، رحمه الله تعالى، في استدلاله على مذهب وحدة الوجود قد جعل الجزئي كليًا، حينما قال: " فالموجود كلي " كما جعل الكلي جزئيًا، حينما قال: " فلا يكون الوجود مفهومًا كليًا يمكن أن يكون له أفراد، بل هو في حد ذاته جزئي حقيقي... ". فانظر كيف قد قلب السيد الشريف، رحمه الله تعالى، الحقائق، لأجل ترويج هذا المذهب.

ونحن إذا ما ضممنا نص السيد هذا إلى نصه السابق في تقريره لمذهب وحدة الوجود، من كون واجب الوجود هو الوجود المطلق، وهو واحد جزئي حقيقي، اتضح لنا من غير ما ريب أنَّ تكثر الماهيات في الخارج، والمعبر عنها بالممكنات، هو تكثر لذات واجب الوجود، والذي هو الوجود المطلق، من حيث كونه جزئيًا، وهذه الماهيات الممكنة في الخارج اعتبارات الذات الواحدة، تلاحظ عند ملاحظة هذا الوجود الواحد، كملاحظة ذات زيد من وجوه واعتبارات عدة، كملاحظته تارة الضاحك، وتارة الكاتب، وتارة الماشي، وهكذا يتكثر زيد بطريق الاعتبارات والنسب، فالمتحقق في الخارج ذات واحدة، هي ذات زيد، وتلك العوارض عوارض اعتبارية لذات واحدة، لا تقدح في كونها ذاتًا واحدة جزئية.

كما وقد ذكر علاء الدين الطوسي في اعتراضه على كلام السيد الشريف فيما يتصل بهذه الجزئية، أنَّ المطلوب تحصيل معاني الألفاظ التي تقع الأحكام عليها لتتبين حقية الأحكام وبطلانها، فإن كان مراد السيد الشريف من لفظ " الموجود " في قوله: " كل مفهوم مغاير للوجود مالم ينضم إليه الوجود لم

(١) انظر: حاشية السيد الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية: ص٦٤.

يكن موجودًا ". ما تفهمه العقول، يعني المتصف بالوجود حقيقة، فهو لا يرضى به، وإن كان مراده ما صَرَّح به من أنَّه الشيء الذي له نسبة إلى الوجود، فهو لا يتصور بالحقيقة في الوجود، إذ نسبة الشيء إلى نفسه لا تعقل إلا بمحض الاعتبار، فكيف يثبت بالبرهان أنَّه موجود، وإن كان معنىً آخر، لا هذا ولا ذاك، فليبينه حتى ينظر في صحته وفساده(١).

والعجيب أنَّ السيد الشريف لم يجب عن الاعتراض الذي أورده هو على دليله، حيث ذكر في صورة الاعتراض أنَّ المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود، كما اشتهر في كلامهم، فكيف يفسر بمعنىً لا يعلمه أحد ؟ فأجاب بقوله: "أنَّ المتبع هو البرهان وما يؤدي إليه، لا الاشتهار على ألسنة الأقوام بتمويه الأوهام".

ونحن نلحظ هنا تهرب السيد، رحمه الله تعالى، عن الجواب، وهل يُعَدّ مثل هذا الكلام جوابًا عن هذا الاعتراض القوي، بل الذي هو في غاية القوة، والهادم لفكرة هذا المذهب من أساسه. إنَّه في الحقيقة لم يجب عن الاعتراض البتة، ولن يستطيع أن يجيب عنه القائلون بهذا المذهب اطلاقًا، طالما أنهم يدينون بوحدة الوجود، إنهم إنْ سلموا باتصاف الموجودات، والتي هي الممكنات، بالوجود حقيقة هدموا مذهبهم رأسًا، فهو مؤمنون حقًا بأن هذه الممكنات اسمها كذلك، لكنها في الحقيقة هي وجود الله تعالى، الذي انضم إليها انضمامًا اعتباريًا، على صورة نسب واضافات وتقييدات، لكنه في الحقيقة هو سار في حقائقها على وجه الحقيقة، كما صَرَّح به السيد، رحمه الله تعالى، أبلغ تصريح في قوله: " فإنْ قلت: ماذا تقول فيمن يرى أنَّ الوجود،

(١) انظر: الذخيرة: ص١٣٨-١٣٩.

مع كونه عين الواجب، وغير قابل للتجزئ والانقسام، قد انبسط على هياكل الموجودات، وظهر فيها، فلا يخلو عنه شيء من الأشياء، بل هو عينها وحقيقتها، وإنما امتازت وتعددت بتقييدات وتعينات اعتبارية، ويُمَثّل لذلك بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكثرة، مع أنه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط. **قلت**: قد سلف منا كلام من أنَّ هذا طور وراء طور العقل، ولا يتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية، دون المناظرات العقلية، وكل ميسر لما خلق له ".

فهذه العبارة نص صريح منه في أنَّ الكثرة الوجودية المشاهدة في هذا الوجود، على كثرة ذواتها، وأجناسها، وأنواعها، وخصائصها، وصفاتها، إنما هي وجود الله تعالى، فقط، فلا أغيار ولا سوى. تعالى الله، سبحانه، عن كل نقص، وتنزه عن كل آفة.

إنَّ وصف السيد الشريف، رحمه الله تعالى، هذا المذهب بأنه فوق طور العقل هو دليل صريح منه، أيضًا، على بطلان هذا المذهب، إذ معنى كلامه أنَّ العقل لا يرتضي هذا الدليل، بل يرده ويمجُّه، لأنَّ عقول جميع العقلاء تقطع، بما لا مجال معه للاجتهاد والنظر، بتعدد الوجود وتكثره وتنوعه(١).

لذا نجد السيد، رحمه الله تعالى، أحال هذا المذهب على الكشوف والمشاهدات، ومتى صارت الكشوف والمشاهدات دلائل ترضخ لها النفوس، وتطمئن إليها القلوب، إنَّ الكشوف والمشاهدات والمواجيد أمور

(١) قال شيخ الإسلام مصطفى صبري عن مذهب وحدة الوجود إنه غني عن الإبطال باعتراف أصحاب أهل المذهب أنفسهم بأنه وراء طور العقل، وبما يترتب عليه من الأقوال الجنونية، التي تجدها مكتوبة في " الفصوص " وغيره.
موقف العقل والعلم والعالم: ج٣ ص٢٤٠.

ذوقية باطنية لا تُعَدُّ دليلًا باتفاق العلماء، ذلك أنَّه ليس لها ضابط وقانون، ومعلوم أنَّ الكشوف والمشاهدات في غاية التفاوت والاختلاف، فما ينكشف لزيد من الناس على أنَّه حق، ينكشف لعمرو من الناس على أنَّه باطل، وكم من أناس ادعوا دعاوى باطلة تخالف ظاهر الشرع، وقَدَّموها للناس على طبق الكشف. والحق في هذا أنَّ الكشوف والمشاهدات مما لا تنكر شرعًا، لكن بشرط أنْ لا تخالف ظواهر الشرع، فكل كشف خالف الشرع فهو ليس بكشف رحماني، بل هو كشف شيطاني، صَبَّه الشيطان في قلب صاحبه ليضل به عباد الله، ويصرفهم عن باب الله، ودينه.

فالكشف والمشاهدة عند أهل السنة، وإن كان يفيد العلم وأحد طرقه المعتبرة[1]، إضافة إلى الدليل الحسي والعقلي والنقلي، إلاَّ أنَّه يمتاز عن بقية

(١) اختلفت عبارات الصوفية في تعريف المكاشفة والمشاهدة على أقوال عدة، فمنهم من عرف المكاشفة بأنها " بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنه رأي العين ". وعن بعضهم " مكاشفات العيون بالأبصار، ومكاشفات القلوب بالاتصال ". انظر: اللمع: ص٤٢٢. ومنهم من عرفها بأنواعها الثلاث: " مكاشفة بالعلم، وهي تحقيق الإصابة بالفهم، ومكاشفة بالحال، وهي تحقيق رؤية زيادة الحال، ومكاشفة بالتوحيد ووهي تحقيق صحة الإشارة ". انظر: الإملاء في إشكالات الإحياء، ملحق بكتاب الإحياء: ص١٧. كما وقد عرفها الغزالي في كتابه الإحياء بأنها " نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة، وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل أسماءها، فيتوهم لها معاني مجملة غير متضحة، فتتضح إذ ذاك، حتى تحصل المعرفة الحقيقية بذات الله سبحانه، وبصفاته الباقيات التامات، وبأفعاله... ". إحياء علوم الدين: ج١ ص١٩-٢٠. وجاء تعريفها عند القشيري بأنها " حضور القلب بنعت البيان، غير مفتقر في هذه الحالة إلى تأمل الدليل، وتطلب السبيل، ولا مستجير من دواعي الريب، ولا محجوب عن نعت الغيب ". الرسالة القشيرية: ص٦٧، وعرفها ابن القيم بأنها " علوم يحدثها الرب، سبحانه وتعالى، في قلب العبد، ويطلعه بها على أمور تخفى على غيره ". مدارج السالكين: ص٨٧٣. وعرفها علي القاري بأنه "نور يظهر في القلب فيشاهد به الغيب ". شرح عين العلم: ج١ ص١٥. وعرف السيد

الشريف الكشف بأنه " الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الخفية الحقيقية وجودًا وشهودًا ". التعريفات: ص١٩٣، وانظر: التوقيف على مهمات التعاريف: ص٦٠٤.

كما وقد عرفوا المشاهدة بتعريفات عدة، منها أنها " حضور الحق من غير بقاء تهمة ". الرسالة القشيرية: ص٦٧. ومنها أنها " مشاهدة بالحق، وهي رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، ومشاهدة للحق، وهي رؤية الحق في الأشياء، ومشاهدة الحق، وهي حقيقة اليقين بلا ارتياب ". الإملاء في إشكالات الإحياء، ملحق بكتاب الإحياء: ص١٦، ومنها أنها " سقوط الحجاب بتًا ". منازل السائرين: ص١١٥. وعرفها السيد الشريف بأنها " رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتطلق بإزاء حقيقة اليقين من غير شك، وتطلق بإزاء رؤية الحق في الأشياء، وذلك هو الوجه الذي له، تعالى، بحسب ظاهريته في كل شيء ". التعريفات: ص٢٢٩، التوقيف على مهمات التعاريف: ص٦٥٦.

وقد اختلفوا في أيهما أتم وأشد وأقوى في العلم واليقين وانكشاف الحجب، فبعضهم كشيخ الإسلام الهروي يرى أن المشاهدة أتم، وهي فوق المكاشفة. انظر: منازل السائرين: ص١١٥، وانظر: مدارج السالكين: ص٨٧٩، وهو رأي القشيري والسهروردي، أيضا. انظر: الرسالة القشيرية: ص٦٧، عوارف المعارف، ملحق بكتاب الإحياء: ص٢٥١. ويرى آخرون، كأبي نصر السراج أن المكاشفة والمشاهدة، وإن كانا متقاربين في المعنى، إلا أن الكشف أتم في المعنى. انظر اللمع: ص٤١٢.

وعلى كل فإن التعريفات التي جاءت في كل منها، فيما سبق، متقاربة، وكلاهما عند الصوفية، بل وعند أهلِ السنة، من العلم اللدني، وهو ذلك العلم الذي يلقيه الله في قلوب عباده، فيدركون حقائق الأشياء لا عن نظر وبحث. ومنه التحديث، والإلهام، والرؤى المنامية الصادقة، والتي هي من الله تعالى. لكن يختص التحديث والإلهام، والمكاشفة والمشاهدة في اليقظة لا في المنام.

فعلم المكاشفة والمشاهدة من العلم اللدني، بلا شك. انظر في هذا: الرسالة اللدنية لحجة الإسلام الغزالي، ضمن رسائل القصور العوالي: ص١١٦ وما بعدها، التفسير الكبير للفخر الرازي: ج٢١ ص١٥٠-١٥١.

لكن قد اتفق العلماء – بعد التسليم بحقية المكاشفات والمشاهدات – على ضرورة عدم مخالفاتها لظواهر الشرع، خاصة ما هو معلوم من الدين بالضرورة. لذا قد أجمعوا على أن كل كشف يخالف نصًا شرعيًا صحيحًا، ويخالف أحكام الشرع المجمع عليها، لا يعتد به فلا يعد كشفًا إلهيًا رحمانيًا، بل هو كشف إبليسي شيطاني.

انظر: مجمع فتاوى ابن تيمية: ج١١ ص٣٣٨، جامع الرسائل: ج٢ ص٩٣ وما بعدها، مدارج السالكين: ص٨٧٢ وما بعدها، قطر الولي للشوكاني، ضمن كتاب ولاية الله والطرق إليها: ص٤١٥ وما بعدها.

قال الداراني من أئمة الصوفية، رحمه الله تعالى: " ربما تنكت الحقيقة قلبي أربعين يوما فلا آذن لها أن تدخل قلبي إلا بشاهدين من الكتاب والسنة ".

وقال سهل، رحمه الله تعالى: " كل وجدٍ لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل ".

وقال الجنيد: " الطرق كلها مسدودة على الخلق، إلا على من اقتفى أثر الرسول، عليه الصلاة والسلام ".، وقال، أيضا: " علمنا مقيد بالكتاب والسنة ".

وجاء عن أبي الحسين النوري أنه قال: " من رأيته يدعي مع الله، عز وجل، حالة تخرجه عن حد علم الشرع فلا تقربنه، ومن رأيته يدعي حالة لا يدل عليها دليل، ولا يشهد لها حفظ ظاهر فاتهمه على دينه".

وعن السري السقطي أنه قال: " من ادعى باطن علم ينقض ظاهر حكم فهو غالط".

وقال أبو سعيد الخراز، رحمه الله تعالى: " كل باطن يخالفه ظاهر فهو باطل ".

ومن قواعد الصوفية المشهورة: " كل حقيقة خالفت الشريعة فهي زندقة ".

قال الإمام عبدالقادر الجيلاني، قدس الله سره: " كل ظاهر لا يوافقه الباطن فهو هذيان ".

وعن الإمام أبي الحسن الشاذلي، رحمه الله تعالى، أنه كان يقول: " إذا عارض كشفك الصحيح الكتاب والسنة فاعمل بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك إن الله، تعالى، ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها لي في جانب الكشف والإلهام ".

ونقل ابن عجيبة في الفتوحات الإلهية عن الإمام الشاطبي كلامًا له على سبيل الإستحسان، من جملة ما جاء فيه قوله: " الواجب علينا أن نقف مع الاقتداء بمن يمتنع عليه الخطأ، ونقف عن الاقتداء بمن يجوز عليه إذا ظهر في الاقتداء به إشكال، بل يعرض ما جاء عن الأئمة على الكتاب والسنة، فما قبلاه قبلناه، ومالم يقبلاه تركناه، وما علينا إذا قام لنا الدليل على اتباع أقوال الصوفية وأعمالهم إلا بعد عرضها على الكتاب والسنة، وبذلك وصى شيوخهم، وأن ما جاء به صاحب الوجد والذوق من العلوم والأحوال والفهوم يعرض على الكتاب والسنة، فإن قبلاه، وإلا لم يصح".

وذكر الشيخ زروق في كتابه " قواعد التصوف " قوله، قاعدة: " صدق التوجه مشروط بكونه من حيث يرضاه الحق، تعالى، وبما يرضاه ". وقال، أيضا: " لا متبع إلا لمعصوم لانتفاء الخطأ عليه ".

ونقل نيكلسون عن الهجويري قوله: " الشريعة من غير الحقيقة نفاق، والحقيقة من غير الشريعة إلحاد ". لكن جاء في كشف المحجوب للهجويري بدل " نفاق وإلحاد " كلمة "محال".

وقد ذكر الهجويري في كتابه كشف المحجوب مسالك الناس في معرفة الله، تعالى، فذكر منهم طائفة تدعي أن طريقها إلى معرفة الله، تعالى، هو الإلهام – أي الكشوف والمشاهدات– فقال إن هذا السبيل محال، لأن المعرفة برهان الباطل والحق، وليس لأهل الإلهام برهان على الخطأ والصواب، لأن واحدًا يقول إني ملهم بأن الله، تعالى، ليس له مكان، ويقول آخر: إنني ملهم بأن له مكانًا، ولا محالة أن يكون الحق في جانب إحدى هاتين الدعويين المتضادتين، وكل منهما يدعي الإلهام، ويلزم لا محالة مميز ليفرق صدق وكذب هذين المدعيين، وعندئذٍ يعرف بالدليل. إلى أن قال: وقد رأيت في زماننا أن قومًا يغالون في هذا كثيرًا، وينسبون حالهم إلى طريق العبَّاد، والجميع على ضلالة، وقولهم مخالف لجميع العقلاء، لأنَّ عشرة من يدعون الإلهام يدعون بعشرة أقوال متناقضة في حكم واحد، فتكون الدعاوى كلها باطلة. إلى أن قال: المعرفة شرع ونبوة وهداية، لا إلهام، وحكم الإلهام في المعرفة – أي معرفة الله تعالى – باطل بكل الوجوه ".

وقال علي القاري: " التمسك في الأصول بالكتاب والسنة والإجماع، والإعراض عن اعتراض خاطر أو ناظر، لاعتصامها عن الهوى والوسوسة دون غيرها ".

وقال، أيضا: " وأما قول بعض الجهلة إن الفقراء يسلم إليهم حالهم فكلام باطل، بل الواجب عرض أحوالهم وأفعالهم على الشريعة المحمدية، والكتاب والسنة النبوية، فما وافقهما قبل، وما خالفهما رد، كما ورد " من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد ". فلا طريقة إلا طريقة الرسول، عليه السلام، ولا حقيقة إلا حقيقته، ولا شريعة إلا شريعته، ولا عقيدة إلا عقيدته ".

وقال بهاء الدين البيطار: " عالم الحقيقة إن لم يكن ظاهره وباطنه سواء، بأن تكون حقيقته عين شريعته، وباطنه عين ظاهره، فهو زائغ ممكور به ".

والحق أن الإلهامات والكشوف والمشاهدات تعرض على الشرع، على الكتاب والسنة، فما وافقهما قبل، وكان الاعتداد بالشرع، وما خالفهما طرح، ولا اعتداد به، بل الاعتداد بالشرع.

قال الجنيد، رحمه الله تعالى: " التوحيد إفراد القدم عن الحدث ".

انظر فيما سبق: اللمع: ص١٤٦، الرسالة القشيرية: ص٣١-٣٢، ص٣٤، ص٣٨، ص٢٣٣، تلبيس إبليس: ص١٦٨، حقائق عن التصوف: ص٤٧٥، الفتح الرباني: ص٤٣، طبقات الأولياء لابن الملقن: ص١٢٧، إيقاظ الهمم: ج٢ ص٣٠٢-٣٠٣، الفتوحات الإلهية بهامش إيقاظ الهمم: ج١ ص٩٤، قواعد التصوف: ص٤، ص٢٤، كشف المحجوب: ص٥١٣ بتصرف يسير، شرح

الدلائل بأنه أمر ذوقي وجداني، خاص بصاحبه، لا يطلع عليه الخلائق، لـذا فهو لا يُعَدّ دليلًا معتبرا سواء في العلوم الشرعية أو غيرها، لكن إفادته العلم في القضايا الشرعية الدينية مشروط بموافقته لظواهر نصوص الشرع، خاصة ما كان منها معلومًا من الدين بالضرورة، كمثل مسألة وحدانية الله تعالى، ومباينته لخلقه، وعدم مماثلته لشيء منها، على ما صرحت به النصوص المستفيضة في هذا الباب، ودلت ظواهرها عليه، مما يُعَدُّ مذهب وحدة الوجود مصادم لها من غير شك ولا ارتياب.

فالحق الذي اتفق عليه العلماء أنَّ الكشف يُعْرَضُ على ظاهر الشرع، فما وافقه أخذ به، وكان العبرة بنصوص الشرع، وما خالفه رُدَّ وطرح، وكان الاعتداد بنصوص الشرع، أيضا، وأمَّا ما لم يثبت موافقته ولا مخالفته لنصوص الشرع فهذا الذي اختلف فيه العلماء، هل يفيد العلم لدى صاحبه أم لا ؟ والحق أنَّ أمر هذا النوع موكول لصاحبه، لا يُصَدَّق ولا يكذب. فلربما يكون صادقًا ينكشف صدقه بمطابقته فيما بعد للواقع، أو يكون كاذبًا لظهور مصادمته له.

وعلى كل حال فإنَّ الكشف الذي زعمه القائلون بوحدة الوجود وقَّدَّموا دعواهم على طبقه هي قضية عقدية شرعية في غاية الخطورة، ويترتب عليها مشاكل دينية كثيرة، بل إنَّ جميع القضايا الدينية تتأثر بهذه القضية على فرض التسليم بها، ألا وهي قضية كون الله تعالى، واجب الوجود، هو هذا الوجود كله، بجميع أجزائه، وأجناسه، وأنواعه، وأفراده، وخصائصه وصفاته، أو مغاير له منفصل عنه، ومباين له، متفرد بذاته بوجود خاص متميز ومستقل

---

عين العلم: ج١ ص٣٩، الصوفية في الإسلام للمستشرق نيكلسون: ص٩١، رد الفصوص: ص١٦١، فتح الرحمن الرحيم: ص٤٥٧.

عن وجود العالم. ولا شك أنها مسألة في غاية الخطورة، بل هي أصل المسائل الدينية الاعتقادية. لذا وجب عرض هذا الكشف الذي زعمه هؤلاء من كون واجب الوجود هو الوجود المطلق الساري في هذا الوجود، والمنبسط على هياكل الموجودات، وظاهر على جهة الحقيقة فيها، بحيث لا يخلو من وجوده شيء من الموجودات، على نصوص الشرع، لنعلم إن كان موافقًا لها أم مخالفًا. ولو تتبعنا نصوص الشرع من الكتاب والسنة لوجدنا أنهما يدلان دلالة قاطعة على انفصال ذات الله تعالى ووجوده عن ذوات ووجود المخلوقات، وامتيازه عنها، ومباينته لها، وعلى كونه خالقًا لها على جهة الفاعليه والتأثير، من حيث كونه قديمًا متقدمًا عليها في الوجود، ومن كونها حادثة متأخرة عنه تعالى في الوجود. قال تعالى: " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير "(١).

وفيها اثبات للإثنينية، ذاته تعالى، وذوات غيره، وإلا لما صح نفي المماثلة. ومثله قوله، سبحانه: " وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ "(٢)، وقال، عز من قائل: " الْحَمْدُ للهّ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ "(٣)، وقال تقدس فيَ عليائه: " وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلاَّ بِالْحَقِّ "(٤)، وقال: " قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ * وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاء لِّلسَّائِلِينَ * ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ

(١) سورة الشورى، الآية ١١.

(٢) سورة الإخلاص، الآية ٤.

(٣) سورة الأنعام، الآية ٢.

(٤) سورة الحجر، الآية ٨٥.

لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ * فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاء أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاء الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ"(١) وقال: " يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ "(٢).

وغيرها من الآيات الكثيرة في القرآن والتي جاءت بألفاظ الأفعال، كفعل " الخلق" أو " الجعل " أو " التصوير " أو " التكوير " أو " الإحياء والإماتة "، أو " الرزق ".... الخ، فكل هذه الأفعال التي أشار إليها القرآن وأضافها المولى، جل وعلا، إلى ذاته، هي صفات فعلية حقيقية قامت به حقيقة، وهي توجب المغايرة بين الفاعل والمفعول، الخالق والمخلوق. وهو ما يتنافى صراحة مع المذهب القائل بوحدة الوجود. والذي قدَّمه أربابه على طبق الكشف.

ومن الأحاديث قوله، صلى الله عليه وسلم: " كان الله ولا شيء معه "(٣)، وفي رواية " ولا شيء غيره " وثالثة " ولا شيء قبله " وكلها تشير إلى اثنينية الوجود؛ الله تعالى والأشياء التي خلقها فيما بعد.

والأحاديث في هذا الباب كثيرة جدًا، خاصة الأحاديث التي وردت في ذكر صفات الله تعالى الفعلية، كالخلق، والرزق، والإحياء، والإماتة، والرفع والخفض، والبسط والقبض، والإعزاز والإذلال،... الخ، فإنها تدل دلالة قاطعة على مغايرة الفاعل للمفعول، الخالق للمخلوق.

ولو ذهبت استقصى الأدلة مع الكتابة والسنة على دلالة نصوص الشارع على

(١) سورة فصلت، الآيات ٩-١٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ٢١.

(٣) تقدم تخريجه، انظر هامش رقم (٥٣).

اثنينية الوجود؛ وجود واجب الوجود، الله تعالى، ووجود المخلوقات، الممكنات، بل وعلى تمايز الوجودات فالوجودات لطال الفصل، فحسبي ما أشرت إليه.

هذا فبالإضافة إلى مخالفة هذا المذهب ظواهر دلائل الشرع فإنه مخالف، أيضا، لقواطع دلائل العقل، من كونه قاضية قاضية بتغاير الوجودات والموجودات وتكثرها حقيقة، وأنَّ ذوات الحقائق متقرر وجودها، بمعنى الكون في الخارج، حقيقة، لا على سبيل الاعتبار، الذي رَوَّجَهُ القائلون بهذا المذهب.

لقد أورد السيد في دليله السابق اعتراضًا عليه ثم أجاب عنه، وهو قوله: " نعم يتجه على المقدمة القائلة كل ما هو يحتاج في كونه موجودًا إلى غيره فهو ممكن منعٌ لطيف؛ وهو أنَّ المحتاج في كونه موجودًا إلى غيره، هو موجده، ممكن قطعًا، لا المحتاج في كونه موجودًا إلى غيره، الذي هو وجوده ". ثم أجاب عنه بقوله: " ويندفع بنظر دقيق، وهو أنَّه لما احتاج في موجوديته إلى غيره فقد استفاد ذلك من غيره، وصار معلومًا له موقوفًا في ذلك عليه، وكل ما هو كذلك فهو ممكن، سواء سُمِّي ذلك الغير الموقوف عليه وجوده أو موجده ".

غفر الله تعالى للسيد الشريف انظر كيف يخرج دلالات الالفاظ عن فحواها وما وضعت له، حتى إنَّه ليصف الذات الواحدة الموجودة بوجود جزئي حقيقي، وهي ذات الواجب، تعالى، والذي هو الوجود المطلق، تارة بوجوب الوجود، من حيث كونه المستحق لهذا الوصف، باعتبار لا غير معه، ولا اثنينية في الوجود، وتارة أخرى بالإمكان من حيث تكثره الاعتباري، والموصوف عنده، من هذه الحيثية، بالإمكان، المستلزم للاحتياج. فأي عاقل

يخفي عليه مثل هذا التمويه، وكأنَّه، رحمه الله تعالى، يُقِرُّ بوجود الممكنات، على جهة الحقيقة، لإقراره باحتياج هذه الموجودات، والتي هي تكثرات اعتبارية، إلى حضرة الوجود المطلق، والذي هو واجب الوجود. بينما الواقع والحقيقة يشهدان أنْ لا إمكان ولا احتياج، إنما هي ألفاظ مجازية تعبيرية، فارغة المعاني، ليس من ورائها فائدة وتحصيل، يراد منها إخفاء حقيقة هذا المذهب، وهو أنَّ واجب الوجود، الله تعالى، هو هذا الوجود كله، بجميع أجزائه وأفراده.

فهلاَّ ذكر السيد الشريف خلاصة هذا المذهب وزبدته وحقيقته بجلاء ووضوح من غير لجوء إلى أمثال تلك العبارات الموهمة.

فأيَّ فائدة وتحصيل من وراء وصف شئون الذات الواحدة، والتي هي تلك الاعتبارات والنسب والإضافات، بالممكنات، إذا كانت هي هي تلك الذات الواحدة، والذي هو واجب الوجود، والوجود المطلق.

إنَّ تفصيل السيد، رحمه الله تعالى، لمذهب وحدة الوجود بهذا المسلك؛ مسلك تكثر الذات الواحدة بالاعتبارات والنسب والإضافات، هو بعينه المسلك الذي سلكه ابن عربي الصوفي، من قبل في بيانه لطريقة تكثر الوجود المطلق، حينما قال بالوجود المطلق والوجود المقيد، كما تقدمت الإشارة إليه.

ولقد صدق الفيلسوف الصوفي ابن سبعين حينما وصف تصوف ابن عربي في وحدة الوجود، لقوله بالاعتبارات والنسب والإضافات، بأنها فلسفة خمجة.

ولكن مع صدقه في هذا الحكم فإنَّ فلسفته هو في الوجود أخمج وأنتن، لأنَّه يرى الوحدة المطلقة، فما ثَمَّ ممكنات ولو بطريق الاعتبار، فكل شيء في الوجود يوصف بوجوب الوجود صراحة، لأنه من تعينات الوجود المطلق، الذي هو واجب الوجود.

وقد اعترض الشيخ خطيب زاده على كلام السيد الشريف عند قوله: " إنَّه لما احتاج في موجوديته ". بقوله: " أقول فيه بحث، لأنه إنْ أراد بالموجودية أمر غير الاتصاف بالوجود، وقيامه بالموصوف، فلا نسلم بثبوت الموجودية بهذا المعنى، وإن أراد بها الاتصاف والقيام فلا نسلم كون احتياجها إلى الوجود مستلزمًا لإمكان الموجود "(١).

وهو اعتراض وجيه، وفي غاية القوة، وهو بمعنى ما ذكرته قبل قليل. ذلك أنَّه أيَّ قيمة لكلمة " الموجودية " إنْ لم يكن مراده من الموجود المتصف بصفة الوجود؟! فإنه إنْ عنى به كون الموجود مُعَرَّى من صفة الوجود فلا ينفعه ذلك، لأنَّه لم تتحقق الموجودية، حينئذٍ، فموجود بلا وجود لا يتصور العقل وجوده، إطلاقًا، كما تقدمت الإشارة إليه. وإنْ عنى به المتصف بصفة الوجود فقد لزم عليه أكثر من اعتراض، الأول ما ذكره الشيخ خطيب زاده من أنَّ احتياج الماهية إلى انضمام الوجود إليها لا يستلزم كونها ممكنة الوجود في ذاتها، فإنَّ واجب الوجود متحقق في الخارج، والعقل يلاحظ انضمام وجوده الخاص إلى ماهيته، ولا يستلزم من انضمام الوجود إلى الماهية، واحتياج الماهية إلى الوجود، إمكان الموجود، والذي هو واجب الوجود. فقد صح النقض هنا بواجب الوجود. والاعتراض الآخر أنَّه يلزم من فرض كون مراده بالموجودية المتصف بالوجود حقيقة تكثر الوجود حقيقة إلى وجودات قائمة حقيقية بالموجودات، وهو مالا يرتضيه السيد الشريف، رحمه الله تعالى.

وأما قول السيد الشريف في عبارته السابقة: " وكل ما هو كذلك فهو ممكن "

(١) حاشية خطيب زاده على حاشية الجرجاني على شرح التجريد: ورقة ١٢١/ ب.

فإنما يصح وصف الموجودات بالممكنات فيما لو كانت حقائق مفتقرة إلى علة منفصلة عن ذواتها وماهياتها، أَمَا وأنَّها عين الواجب، والذي هو الوجود المطلق، فلا تحصيل من ورائه إلا مجرد التسمية العاربة عن معنى الإمكان الحقيقي، ولا مشاحة حينئذٍ في الاصطلاح.

وأمَّا قول السيد الشريف، رحمه الله تعالى: " ومما يؤيد كون الوجود عين الواجب أنَّ الوجود في حد ذاته ينافي العدم، وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم" فقد اعترض عليه الشيخ خطيب زاده بقوله: " إنْ أراد بالمنافاة باعتبار العروض، كما يدل عليه قوله: " وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم ". فلا نسلم ذلك. وما استدل عليه من قوله: " لأنَّ ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم ". ليس بشيء، لأنه مستلزم أنْ لا تتصف كل صفة بنقيضها، لجريان هذا الدليل فيها، والحال أنَّ البياض مثلًا يتصف بنقيضه، إذ يصح أنْ يقال البياض ليس بأبيض. وإن أراد به المنافاة باعتبار الصدق فمسلم، ولكن لا يجدي نفعًا، وكذا إن أريد المنافاة في الاجتماع في موصوف واحد "[1].

ومعنى اعتراض الشيخ خطيب زاده أنَّ السيد الشريف جعل الوجود منافيًا للعدم، وهذه المنافاة تحتمل ثلاث مرادات للسيد ؟ إمَّا أن يكون مراده منها المنافاة باعتبار العروض، وإمَّا المنافاة باعتبار الصدق، وإما ثالثًا المنافاة في الاجتماع في موصوف واحد. وجميع هذه الاحتمالات لا تحقق مقصود السيد الشريف في مضي دليله السابق على أن الوجود عين الواجب تعالى. ذلك أنَّه إنْ أراد بالمنافاة المنافاة في العروض فإنَّ هذه المنافاة بين الوجود والعدم غير مسلمة، اطلاقًا، لاتفاق العقلاء على أنَّ الوجود يعرض لما كان معدومًا من

(١) حاشية خطيب زاده على حاشية الجرجاني على شرح التجريد: ورقة ١٢١/ ب-١٢٢/ أ.

المفهومات والحقائق، كما أنَّ العدم يعرض، أيضًا، لما هو موجود، فيقال: قد انعدم وجود الشيء، أو زال وجوده. لذلك نرى أنَّ خطيب زاده يصف استدلال السيد بقوله: "لأن ما عداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته، بل بواسطة الوجود " بأنه ليس بشيء، أي لا قيمة له، لأنَّه منقوض باتصاف الصفات بنقائضها، لجريان هذا الدليل فيها، ونحن نعلم أنَّه يصح أنْ نصف الشيء بنقيضه، مع عدم توسط صفة الوجود، فيقال مثلًا: البياض ليس بأبيض.

وأمَّا إنْ أراد بالمنافاة بين الوجود والعدم المنافاة باعتبار الصدق فإنَّ هذا مُسَلَّم له، ذلك أنَّ ما صدق عليه الوجود ليس هو ما صدق عليه العدم، كما أنَّ مفهوم الوجود مغاير تمامًا لمفهوم العدم، فلا شيء من الموجود بمعدوم، ولا شيء من المعدوم بموجود، بمعنى أنَّه لا شيء من المتصف بالوجود هو بعينه المتصف بالعدم. لكن هذا المعنى للمنافاة بين الوجود والعدم لا ينفع السيد الشريف في استدلاله على كون الوجود عين الواجب، لعدم تعلقه بالموضوع البتة، لاتفاق جميع العقلاء، ومنهم السيد الشريف، على هذا التغاير والمنافاة بين الوجود والعدم في الماصدق والمفهوم. ولأنَّ المغايرة والمنافاة في الماصدق تستلزم صدق وصف الوجود بالعدم، وصدق وصف العدم بالوجود، فيقال: وُجِدَ هذا المعدوم، وعُدِم هذا الموجود، وهو يستلزم اتصاف الموجودات بوجود حقيقي، المستلزم لتكثرها في الوجود، وهو مالا يرتضيه السيد الشريف.

وأمَّا إن أراد بالمنافاة بين الوجود والعدم المنافاة بينهما في الاجتماع في موصوف واحد فإن هذا، أيضا، مسلم له، وهو أمر يتفق عليه جميع العقلاء، وإلاَّ للزم منه اجتماع النقيضين في الشيء الواحد في الآن الواحد. فلا أحد يقول بجواز

اجتماع الوجود والعدم في ذات واحدة، كذات زيد مثلًا، فلا يصح أن يقال إنَّ زيدًا متصف بالوجود وبالعدم في نفس الآن، أي نفس آن اتصافه بالوجود هو آن اتصافه بالعدم، فإنَّ هذا مما هو ممتنع باتفاق العقلاء.

لكن هذا المعنى للمنافاة بين الوجود والعدم لا ينفع السيد الشريف في استدلاله السابق على وحدة الوجود، وكون الوجود المطلق هو عين واجب الوجود، لعدم تعلقه بهذا الموضوع.

ثم إنَّ ههنا اعتراض آخر على كلام السيد الشريف، السابق ذكره، غير ما أورده الشيخ خطيب زاده، وهو أنَّ السيد الشريف، رحمه الله تعالى، يفرض أنَّ الوجود أمرٌ وجودي متحقق كونه في الخارج، لذا يصف الوجود بأنه منافٍ للعدم، وبأنَّه أبعد المفهومات عن قبول العدم، بينما الحق الذي أجمع عليه جميع العقلاء، كما تقدمت الإشارة إليه، أنَّ الوجود من حيث هو هو أمر كلي معنوي، من المحمولات العقلية، المعدودة في ثواني المعقولات، فلا يوصف من حيث كونه أمرًا كليًا مطلقًا بأنه ينافي العدم، وأنه أبعد المفهومات عن قبول العدم. لأنَّ الوجود من هذه الحيثية، أي من حيث كونه أمرًا كليًا مطلقًا، لا وجود له في الخارج، أي لا كون له، بل هو أمر ذهني عقلي محض، وإنما وجوده وتحققه في الخارج يكون بتحقق أفراده، وأفراده هي التي توصف بصفة الوجود، وحينئذٍ إذا وُجِدت توصف وجوداتها بمنافاتها للعدم. وعليه يستلزم تكثر الوجودات بتكثر الموجودات، المتكثرة بتكثر حقائقها ومفهوماتها، الجنسية، والنوعية، والشخصية. إلا أنْ يكون مراد السيد الشريف بالمنافاة بينهما المنافاة من حيث كونهما مفهومين عقليين متغايرين في المعنى والذهن، فإنه، حينئذٍ يسلم له ذلك، كما تقدمت الإشارة إليه، لكن لا يجديه ذلك نفعًا، للتسليم بكون المفهوم الذهني العقلي لا وجود

له في الخارج، وهو ما لا يرتضيه السيد الشريف.

**وأما فيما يتصل بالمسألة الثامنة** وهي تشبيه الوجود، من حيث كونه واحدًا، وتكثره بالاعتبارات والنسب والإضافات، بالبحر، من حيث كونه واحدًا، وتكثره بالأمواج، مع أنَّه ليس هناك إلا حقيقة البحر فقط، فهو مجرد تشبيه وتصوير، لا رصيد له من الواقع. وهذا التشبيه كثيرًا ما يلجأ إليه القائلون بمذهب وحدة الوجود، ومثله، أيضًا، تشبيه التكثر الاعتباري للواحد بالذات الواحدة المقابلة لأكثر من مرآة، مختلفة في الاستواء والتقعر والتحدب، وغير ذلك، وكذا تشبيه الواحد في ذاته بالنور وتشبيه الكثرة الاعتبارية بالأجرام التي يسقط عليها النور، فيفيض عليها من ذات نوره الواحد.

فهذه كلها تشبيهات لا تجدي نفعًا في الدلالة على وحدة الوجود على ما ذهب إليه القائلون به، ذلك أنَّ هذه التشبيهات في حقيقتها تفيد كون التكثر حقيقيًا، وليس تكثرًا اعتباريًا. فالبحر وإن كان في ذاته واحدًا إلاَّ أنَّ أمواجه وإن كانت كثيرة فهي منه غير منفصلة عنه، وهي أجزاؤه الكثيرة، فالبحر كل اشتمل على أجزاء كثيرة، هي ذراته المجتمعة، والتي حصل منها هذا الكل، الذي ظهرت أجزاؤه على صورة أمواج، فههنا كل مشتمل على أجزاء، بينما مذهب وحدة الوجود لا يرى كون الله تعالى كلًا، والموجودات أجزاؤه، لأنَّ التسليم بوجود الأجزاء يستلزم التسليم بتكثر الوجودات، إذ بانفصال أجزاء البحر عنه يتحصل بهذا الانفصال موجودات ووجودات متعددة، ومما هو مقرر أن الجزء مغاير للكل. وهذا مما لا يرتضيه القائلون بوحدة الوجود. على أنَّ البحر متحقق وجوده في الخارج، بينما الوجود المطلق لا وجود له في الخارج من حيث هو.

ومثله مثال الذات المقابلة للمرايا، والنور المنبسط على الحقائق الخارجية، فإنهما يستلزمان تحقق الإثنينية في الوجود؛ الذات الواحدة والمرايا المتعددة، والنور الواحد والحقائق التي انبسط وفاض عليه النور. وهذه الإثنينية مما لا يرتضيها القائلون بالوحدة، لأنها تهدم أصل مذهبهم.

وبعد فإن ما قد سبق من مناقشات إنما كان حول دليل السيد الشريف، رحمه الله تعالى، الذي أورده في حاشيته على شرح التجريد، للاستدلال على صحة مذهب وحدة الوجود، وتحقيق أن الوجود واحد شخصي، هو وجود واجب الوجود، تعالى، وأنَّه هو بعينه الوجود المطلق. وقد بان من خلال تلك المناقشة لدليله ضعفه، وأنَّه لا يرقى إلى الأدلة الجدلية، فضلًا عن أنْ يرقى إلى الدلائل البرهانية، بل ظهر أنه ليس بدليل، بل هو شبهة استحكمت في قلوب معتنقيها صاغوها بتلك العبارة التي صاغها السيد الشريف، رحمه الله تعالى، فلا وزن لها ولا قيمة في ميزان العقل والبحث العلمي المجرد.

**بقي ههنا** أنْ أشير إلى فحوى تلك الرسالة التي ألفها السيد الشريف في وحدة الوجود باللغة الفارسية، وترجمها ابنه إلى اللغة العربية، كما وعدت بذلك من ذي قبل، وإنما لم أورد نص هذه الرسالة في موضعه هناك، حيث أوردت عبارة السيد الشريف من حاشيته على شرح التجريد، لأكثر من سبب؛ أمَّا أولًا فلطول هذه الرسالة، وإيرادها بتمامها يثقل كاهل هذا البحث. وأما ثانيًا فلأن ما فيها من معلومات لا تخرج في غالبها عن كلامه في حاشيته على شريح التجريده. وأمَّا ثالثًا فلأنَّ فيها ادراج كلام في ثنايا الرسالة ليس من كلام السيد الشريف، بل هو، كما يظهر، من إضافات ابنه المترجم، أو غيره.

وها أنا أذكر ما جاء في هذه الرسالة على سبيل الإجمال، ثم أحقق الكلام فيما

ورد فيها من معانٍ إضافية، لم يذكرها السيد الشريف في كلامه في حاشيته على شرح التجريد.

لقد حوت هذه الرسالة أكثر من موضوع، منها ما هو مهم ومتعلق بهذا البحث، ومنها ما ليس بمهم، بل هي حكايات ليست بذي قيمة علمية.

ويمكن القول أن الرسالة حوت ثلاثة موضوعات مهمة، وهي؛ **الموضوع الأول** ذكر فيه السيد الشريف صورة تشبيهية، حيث شَبّه مراتب الوجود بمراتب النور ليتوصل من خلالها إلى إثبات أعلى مراتب الوجود، وهو كون وجود الشيء هو ذاته، وبيان من قال بهذا المذهب، وهم الفلاسفة والصوفية.

**الموضوع الثاني** استدل فيه على مذهب وحدة الوجود، أي كون الله، تعالى، هو الوجود عند أرباب العقول، وهم الفلاسفة، وأهل التوحيد، وهم الصوفية.

**أما الموضوع الثالث** فقد أورد فيه اعتراض بعض أرباب النظر والكلام على هذا المذهب.

هذه هي أهم موضوعات هذه الرسالة. وهذا عرض ومناقشة لما جاء فيها.

**أمَّا بخصوص الموضوع الأول** وهو ما يتعلق بالصورة التشبيهية المشار إليها آنفًا فإن السيد الشريف، رحمه الله تعالى، بصدد بيان أعلى مراتب الوجود وأشرفها ضرب مثالًا لذلك بالنور ومراتبه، حيث ذكر أنَّ الأشياء النورانية في نورانيتها على ثلاثة مراتب؛ **المرتبة الأولى** أنْ يكون نور الشيء مستفادًا من غيره، كنورية وجه الأرض، فإنه مضيء بشعاع الشمس عند مقابلته إياها، ففي هذه المرتبة ثلاثة أشياء؛ الأول وجه الأرض، والثاني الضوء الواقع عليه، والثالث المقابلة التي بها يستفيض الضوء منها. ولا يشتبه على أحد أنَّ هذه الأشياء الثلاثة متغايرة، وأنَّ زوال الضوء من وجه الأرض ممكن، بل

واقع.

**المرتبة الثانية** أنْ يكون نوره مقتضى ذاته، كالشمس على تقدير أن تكون ذاتها مقتضية ومستلزمة للنور، وفي هذه المرتبة شيئان؛ أحدهما جرم الشمس، والثاني ضوءه، وهما متغايران، وإذا كان جرم الشمس مستلزمًا للنور على ما ذكرنا فلا يجوز انفكاك الضوء منه، وأما بالنسبة إلى تغايرهما فيجوز تصور انفكاكهما.

**المرتبة الثالثة** أن يكون نوره بذاته، لا بنور زائد على ذاته، كالضوء، فإنه مضيء بذاته، لا بنور آخر زائدًا على ذاته. إذ لا يخفى على عاقل أنَّ النور ليس بظلمة، ولا يحتاج في كونه مضيئًا إلى انضمام شيء آخر إليه. وفي هذه المرتبة ههنا شيء واحد، وهو النور ظاهر بنفسه على أعين الناس، وما عداه مضيء به بمقدار قابليته للنور.

ثم ذكر السيد، رحمه الله تعالى، أنَّ حال الوجود في مراتبه كحال النور، حيث بَيَّن أنَّ الوجود نور معنوي، وأنَّ مراتب الموجودات ثلاث؛ **المرتبة الأولى** أن يكون وجود الشيء مستفادًا من الغير، كما هو حال الماهيات الممكنة، فإنَّ وجودها مستفاد من غيرها، ففي هذه المرتبة ثلاثة أشياء؛ الأول الماهية الممكنة، والثاني وجودها الذي هو مستفاد من غيرها، والثالث ذلك الغير الذي أفاض الوجود عليها، ولا شك في أنَّ انفكاك الوجود من هذا الموجود بالنظر إلى ذاته جائز، بل واقع.

**المرتبة الثانية** أنْ تكون ذاته مقتضية لوجوده على وجه يكون انفكاك الوجود عنه محالًا، وهذا حال واجب الوجود، على مذهب جمهور المتكلمين. وفي هذه المرتبة شيئان؛ الأول ذات الواجب، والثاني وجوده، الذي هو مستفاد من ذاته، ولا يخفى أنَّ انفكاك الوجود عن هذا الموجود بالنظر إلى ذاته ممتنع،

لكن تصور الانفكاك ممكن بناءً على تغاير الذات والوجود.

**المرتبة الثالثة** أنْ تكون ذاته موجودة بوجود هو عين ذاته، لا بوجود مغاير لذاته، كحقيقة الوجود، إذ لا شبهة في أنَّ حقيقة الوجود في غاية البعد عن العدم، وقياس بعدها منه كقياس بعد النور من الظلمة، وكما أنَّ النور بذاته منير، ومحال أن يكون مظلمًا، كذلك الوجود بذاته موجود، ومحال أن يكون معدومًا. وفي هذه المرتبة شيء واحد موجود بذاته، وما عداه موجود بحسب قابليته للوجود، وكما عُلِمَ أنَّ النور مضيء وظاهر بنفسه، وما عداه من الأشياء ظاهر به. وههنا لا يمكن تصور الانفكاك بين الذات والوجود، بناءً على اتحادهما، لأن الذات هي الوجود بعينه. وهذا حال واجب الوجود، على مذهب المتقدمين – ويعني بهم السيد الشريف الفلاسفة الإسلاميين – وعلى مذهب الصوفية الموحدين.

ومن ثَمَّة قال المتقدمون – أي الفلاسفة الإسلاميون – إنَّ واجب الوجود وجود بحت، أي ليس فيه شيئان؛ الأول الذات، والثاني الوجود، والذي هو عارض للذات، بل الواجب عين الوجود، الذي هو قائم به. ومذهب الصوفية في اتحاد الذات والوجود مشهور. وهذا – أي كون الواجب عين الوجود – من المتفق عليه بينهما، أي بين الفلاسفة الإسلاميين والصوفية. فإنَّ بداهة العقل جازمة بأنَّ واجب الوجود لابد أن يكون في المرتبة العليا من مراتب الموجودات، بحيث لا تكون مرتبة في الموجودية أعلى وأقوى من مرتبته، إذ لو كانت مرتبة من المراتب أعلى من مرتبة الواجب في الموجودية لكانت تلك المرتبة أولى بالواجب. وقد عُلِمَ أنَّ المرتبة العليا في الموجودية المرتبة الثالثة، وهي أن يكون وجود الشيء عينه، فوجود الواجب لا يكون

إلا عينه، كما اتفقا عليه، أي الفلاسفة والصوفية[1].

**نقد هذا التشبيه:-**

نحن نلحظ أنَّ هذه الصورة التشبيهية التي شبَّه فيها السيد الشريف الوجود ومراتبه بالنور ومراتبه، ليتوصل من خلالها إلى اتفاق الذاتين، ذات النور وذات الوجود في المرتبة العليا من مراتبها، وهو مرتبة كون الشيء هو ذاته، من غير افتقاره إلى غيره، فأعلى مراتب النور، هو النور ذاته، أي الضوء ذاته، كما عَبَّر عنه السيد الشريف، وكذا أعلى مراتب الوجود هو الوجود ذاته، لعدم افتقاره في وجوده إلى غير ذاته. وعليه فوجب أن يكون الواجب تعالى، هو الوجود نفسه، لكونه أعلى مراتب الموجودات. أقول إن مثل هذا التشبيه لا يجدي السيد الشريف نفعًا في تحقيق مذهب وحدة الوجود، فضلًا عن تصويره، وذلك من أكثر من وجه؛ **أمَّا أولًا** فلأن النور شيء حقيقي متقرر وجوده في الخارج، وليس بأمر كلي، كالوجود، والذي هو مفهوم كلي، لا تحقق له، من حيث هو، في الخارج.

**وأما ثانيًا** فلأن النور الذي تُرى به الأشياء نتيجة فيضه وانبساطه على الأجرام يستلزم وجود أمرين متضايفين حقيقة في الوجود، ألا وهو وجود النور، ووجود الأجرام، وهو يقتضي اثنينية الوجود، وهو مما لا يرتضيه السيد الشريف، ولا القائلون بهذا المذهب.

**وأمَّا ثالثًا** فلأنَّ النور في حقيقة أمره ليس بمضيء، كما ذهب إليه السيد الشريف، بل لو بحثنا في حقيقة النور، كما ثبت في العلم الحديث، لوجدنا أنه

(١) رسالة في وحدة الوجود للسيد الشريف الجرجاني، ضمن مجموع: ورقة ١٧٦/ أ- ب. وقد أوردت عبارات السيد الشريف على ما هي دون تصرف، إلا في مواضع يسيرة.

ذرات في غاية الصغر والسرعة، لا ترى بالعين المجردة، تنبعث من الجسم المضيء، هي في ذاتها غير مضيئة، لكن بسقوطها على الأجرام، تضيء بها تلك الأجرام. ولا أدلَّ على هذا من أنَّ المرء إذا خرج إلى الفضاء مبتعدًا عن جرم الأرض، وقت سطوع الشمس على وجهها، وفارق الغلاف الجوي، سيجد نفسه في ظلمة حالكة، ولوجد الشمس أمامه مضيئة، ووجه الأرض مستنيرًا بنورها، دون أنْ يرى حزم النور المنبعثة منها على وجه الأرض، على الرغم من وجود حزم الضوء المنتشرة في الفضاء فما ثَمَّ إلا الظلام، فالنور في حقيقته ظلمة وفي غاية الخفاء(١).

وأمَّا دعوى السيد الشريف أن الوجود موجود بذاته، لا بغيره، وهو أعلى مراتب الوجود، وهو واجب الوجود فقد سبق مناقشتها في موضعها أنها مجرد دعوى لا برهان عليها.

فظهر من هذه المناقشة أنَّ هذا التشبيه لا يدل إطلاقًا على كون الوجود متحققًا بذاته، لأنه أعلى مراتب الموجودات، لأنَّ النور، مثله، متحقق بذاته، لا يفتقر في نوريته إلى غيره، لأنَّه في أعلى مراتب النورية.

**وأما الموضوع الثاني** وهو فيما يتعلق باستدلال السيد الشريف، رحمه الله تعالى، على مذهب وحدة الوجود بمسلك الفلاسفة، ثم بمسلك الصوفية القائلين بوحدة الوجود، فإنه قد نقل عن الفلاسفة استدلالهم على كون وجود الله، تعالى، الواجب، عين ذاته، وأنه الوجود البحت بمثل ما قد تقدم النقل عنهم في موضعه. حيث نقل عنهم في هذه الرسالة، أنَّه قد ثبت بالبرهان عندهم أنَّ الواجب حقيقته الوجود، وقد عُلِمَ، أيضا، بدلالة العقل

(١) موقف العقل والعلم والعالم: ج٣ ص٢١٧-٢١٨.

أنَّه واجب الوجود، ولا يجوز أن يكون أمرًا كليًا، أي أمرًا تعرض لـه الكليـة والعموم، لأنَّ الوجود الذي هو عينه لو كان أمـرًا كليًـا لم يتـصور تحققـه في الخارج بدون التعين، فيلزم أن يكون الواجب مركبًا من الأمر الكلي والتعين، وتركب الواجب محال، بل يجب أن يكون الواجـب جزئيًـا حقيقيًـا ومتعينًـا بذاته، أي يكون تعينه عين ذاته، كما أنَّ وجوده عـين ذاتـه، حتـى لا يتـصور التعدد والتركب فيه بوجه من الوجوه. ويجب أن يكون قائمًا بذاته، لأنه لـو لم يكن قائمًا بذاته يكون محتاجًا إلى الغير، واحتياجه محال. وإذا تقـرر أنَّ وجـود الواجب عينه، فيكون الوجود، أيضا، متعينا في حـد ذاتـه، وجزئيًـا حقيقيًـا، وقائمًا بذاته، لأنَّ تعدد حقيقة الوجود بحسب الأفراد، وعروضها للماهيـات الممكنة من قبيل المحالات. وقد تحقق مـن هـذه المقـدمات أنَّ الواجـب هـو الوجود المطلق. والمراد بالمطلق ههنا أن لا يكون عارضًا للماهيـة، بـل يكـون قائمًا ومتعينًا بذاته، وعاريًا عن التقيد بغيره. وقد عُلِمَ ههنا أنَّ اطلاق الوجود على غير الواجب مجاز، لأنَّ الوجود ليس عارضًا ولا جزءًا ولا عينًـا لغـيره، فمعنى كون الأشياء موجودة أنَّ لها نسبة إلى حـضرة الوجـود القـائم بذاتـه، وعليها فيضان من حضرة الوجود، لا أنَّ الوجود عارض لها، أو داخل فيها. هذا ما عليه أرباب النظر، وبلغوا إليه بأفكار العقل(١).

هذا فـيما يتعلـق بنقلـه لاسـتدلال الفلاسـفة الإسـلاميين، والـذين سـماهم بالمحققين من المتقدمين، الـذين هـم أصـحاب النظـر، عـلى مـذهب وحـدة الوجود. وستأتي مناقشته.

وأمَّا فيما يتصل بنقله لاستدلال الصوفية، القائلين بوحدة الوجـود، والـذين

(١) رسالة في وحدة الوجود للشريف الجرجاني، ضمن مجموع: ورقة ١٧٦/ ب - ١٧٧/ أ.

سماهم المحققين من الموحدين، على تقرير هذا المذهب وتحقيقه، فقد أورد عنهم أنَّهم قالوا إنَّ وراء طور العقل طورًا لا يتوصل إليه إلا بالمشاهدات الكشفية، دون المناظرات العقلية، والعقل عاجز عن إدراكه، كعجز الحواس عن إدراك المعقولات، التي هي مدركات العقل. وقد تحقق في ذلك الطور أنَّ حقيقة الوجود، الذي هو عين الواجب، ليس كليًا، ولا جزئيًا، ولا عامًا، ولا خاصًا، بل هو مطلق من جميع القيود، ومُعَرَّى عن قيد الإطلاق، أيضا، على قياس ما قال أرباب العلوم العقلية في الكلي الطبيعي، وتلك الحقيقة تَجَلَّت وظهرت في الماهيات الممكنة، والمظاهر الكونية الموصوفة بالوجود، بحيث لا يخلو عنها شيء من الأشياء، إذ لو كان شيء من الأشياء خاليًا عنها لما كان متصفًا بالوجود.

ثم نقل عنهم السيد الشريف اعتبارات تلك الحقيقة، أي الوجود المطلق، فقال نقلًا عنهم أنَّها إذا اعتبرت باعتبار الاطلاق تُسَمَّى بالأحدية الجامعة، وإذا اعتبرت باعتبار أن لا شيء معها من القيود والتعينات في مرتبة الذات، مع ملاحظة تقييدها بهذا النفي، تُسَمَّى بالأحدية الصرفة، وإذا تنزلت بالتجلي الأول إلى مرتبة الأسماء والصفات تُسَمَّى بالحضرة الواحدية، وحضرة الأسماء والصفات، وإذا تنزلت إلى مرتبة أخرى، وتجلت في مظاهر الأسماء ومرايا الذات تُسَمَّى بصانع المخلوقات. ومراتب المظاهر والمرايا متفاوتة، وليست محصورة في عدد ونوع معين، وكل واحد منها بمقدار قابليته مظهر لاسم وصفة من الأسماء والصفات. وأمَّا نوع الإنسان فله القابلية والمرتبة الجامعة لجميع الأسماء والصفات، وقوله، صلى الله عليه وسلم: " خلق الله آدم على صورته ". إشارة إلى هذا المعنى، أي خلقه مظهرًا لجميع صفاته.

إلى أن نقل عنهم السيد قولهم إنهم يقولون بإثبات حقيقة واحدة، هي الوجود المطلق، ظهرت في ملبس الكثرة بقيود وتعينات اعتبارية، ولهذا السبب لا يتطرق إلى حقيقة وحدتها تعدد ولا انقسام، كالواحد فإنَّه مبدأ الأعداد وأصلها، وله الظهور في جميع مراتب الأعداد. ولا يتطرق إلى حقيقة وحدته انقسام، قطعًا، وكما أنَّ في جميع مراتب الأعداد الكثيرة، الغير متناهية، ليس شيء غير الواحد، كذلك في جميع المظاهر الكونية ليس إلا الذات الواحدة، فتوهم التعدد والتكثر ليس إلا باعتبار التجليات والتنزلات، إذ بها صارت القيود والتعينات الاعتبارية منضمة إليها.

ثم نقل عنهم قولهم أنَّ أولو البصائر والألباب الذين خُصُّوا بحكمة بالغة وفصل الخطاب قد شاهدوا وأدركوا أنَّ تلك الكثرة اعتبارية غير متحققة في نفس الأمر، وليس موجود حقيقة إلا الذات الواحدة المتعالية، كما أنهم حققوا أنَّ وجود الأغيار مع غيرة الواحد القهار محال، وتوهم الغيرية باطل، كما قال بعض الكبراء من العارفين:

إنما الكون خيال ... وهو حَقٌّ في الحقيقة

كل مَن يفهم هذا ... حاز أسرار الطريقة[1]

هذا فيما يتصل بما نقله عن محققي الموحدين، كما سماهم السيد الشريف، من الاستدلال على هذا المذهب.

**النقد:**

أما فيما يتصل بما نقله عن الفلاسفة الإسلاميين مما ذكروه من استدلال على هذا المذهب، فنحن نرى أنَّ ما نقله عنهم مزيج بين كلام الفلاسفة وكلام

(١) رسالة في وحدة الوجود للشريف الجرجاني ضمن مجموع: ورقة ١٧٧/ أ – ب.

الصوفية، مما يورث الشك في كون هذا النقل عنهم من كلام السيد الشريف.
ذلك أنَّه في بداية نقله عنهم ذكرا استدلالهم المشهور على كون واجب الوجود هو الوجود البحت، بما قد تقدم النقل عنهم في موضعه، وتمت مناقشته هناك[1] من أنهم إنما ذهبوا إلى ذلك منعًا لتركب واجب الوجود من الماهية والوجود، أو من التعين والوجود، فهم يرون أنَّ ماهيته عين وجوده عين تعينه، فهو عندهم الوجود الخاص البحت، فليس الوجود عارضًا لماهيته أو جزءًا منها دفعًا للتركب في ذاته، ولو عقلًا. وهذا كله قد ثبت النقل عنهم.
لكن مما لم يثبت النقل عنهم هي تلك الإضافة التي أوردها السيد على استدلالهم المذكور، والتي هي بعينها قول الصوفية من أهل الوحدة، وتلك الإضافة جاءت في ثلاث أمور لم تثبت عن الفلاسفة الإسلاميين، وإن كان بعضها لازم مذهبهم في كون الواجب هو الوجود البحت.
**الأمر الأول** أنَّه أسند إليهم القول بأنَّ واجب الوجود هو الوجود المطلق وهذا مما لم يثبت عنهم قوله، بل إنَّ ابن سينا قد نفاه بصريح العبارة، كما ذكر في موضعه[2]، وإن كان هذا لازم مذهبهم.
**وأمَّا الأمر الثاني** أنَّه أسند إليهم القول بأنَّ إطلاق الوجود على ما عدا الواجب، تعالى، مجاز. ومعنى هذا أنَّ وجود الممكنات عندهم لا حقيقة له، بل هو كذب وخداع ووهم، وهذا مما لم يقل به الفلاسفة الإسلاميون، ولا هو مسطر في كتبهم، بل هم يقولون عكس هذا تماماً، فهم يرون أنَّ الممكنات متحقق وجودها في الخارج، وأنَّ وجودها زائد على ماهيتها، عارض لها.

(١) انظر: ص٣٦ – ٣٨ من البحث.
(٢) انظر: ص٦٤ من البحث.

**وأما الأمر الثالث** أنه وإتمامًا لما نقله عنهم من أنَّ وجود ما عدا الواجب مجاز أسند إليهم القول بأنَّ معنى كون الأشياء موجودة أنَّ لها نسبة إلى حضرة الوجود القائم بذاته، وأنَّ عليها فيضان من حضرة الوجود.

وهذا، أيضًا، مما لم يثبت نقله عن الفلاسفة الإسلاميين، ولا هو مدون في كتبهم. بل هم على العكس من هذا تمامًا، حيث يرون أنَّ وجود غير الواجب مستمد من الواجب باعتبار كونه علة، والعالم معلوم له، مع التسليم بكونه واجب الوجود، قديم، وما سواه ممكن الوجود حادث، أو واجب به. فهم يرون أنَّ وجود الممكنات وجود حقيقي زائد على ماهيتها، وحقائق الأشياء في الخارج، أي الممكنات، موجودات متصفة بصفة الوجود حقيقة، وأنَّ الوجود، والذي معنى كلي مشترك، عارض لها. لا ما أورده السيد عنهم من أنَّ الموجودات لها مجرد نسبة وإضافة إلى حضرة الوجود المطلق، والذي هو وجود الواجب، دون أن يكون لها وجود في ذاتها، فإنَّ هذا الكلام هو عين كلام القائلين بوحدة الوجود.

فمثل هذا النقل من السيد عن الفلاسفة الإسلاميين في استدلالهم على وحدة واجب الوجود، بهذه الصورة، يورث الشك في كون جميع مادة هذه الرسالة من تأليفه، فلا يبعد أن يكون قد أُدْرِج في كلام السيد مالم يسطره بنفسه.

خاصة وأنَّ هذه الآراء الثلاثة المشار إليها، والتي أسند السيد القول بها إلى الفلاسفة لم يسندها إليهم في مثل شرحه على المواقف، وهو كتاب متخصص في مثل هذه الموضوعات، على الرغم من أنَّه ناقش مسألة الوجود والماهية والتعين عند الفرق والمذاهب، وذكر هناك رأي الفلاسفة عندما شرح نص كتاب المواقف، فلم يذكر شيئًا من هذا اطلاقًا. ولا ذكر في مثل حاشيته على شرح التجريد، ولا حاشيته على شرح حكمة العين، مثل هذا النقل عن

الفلاسفة، الذي نقله في هذه الرسالة، مما يُغَلِّب الظن أنَّ هناك من تَصَّرف بمادة هذه الرسالة، فأضاف إليها مثل هذه الزيادات، ولا يبعد أن يكون هذا من فعل ابنه المترجم. ألا أنْ يريد السيد الشريف بالمتقدمين وبالمحققين من أرباب النظر غير الفلاسفة الإسلاميين، كأن يريد بهم قدماء الصوفية القائلين بوحدة الوجود من أرباب النظر، فهذا أمر آخر. والله أعلم بمراده.

وأما فيما يتصل بما نقله عن محققي الصوفية من استدلال على مذهب وحدة الوجود، فقد نقل عنهم أنهم يرون أنَّ هذا المذهب فوق طور العقل، وأنه يتوصل إليه بالمشاهدات الكشفية دون المناظرات العقلية، وهو نقل صحيح ثابت عنهم، كما تقدم ذكره في موضعه. ثم صح، أيضا، ما نقله عنهم من كون حقيقة الوجود هو عين الواجب. لكنه قد نقل عنهم بعد هذا ما يناقض ما نقله عنهم في نصه السابق ذكره في موضعه، والذي تمت مناقشته، وهو نصه من حاشيته على شرح التجريد، حيث ذكر هنا أنهم يقولون إن هذا الوجود الذي هو عين الواجب ليس بكلي ولا بجزئي، ولا بعام، ولا بخاص، بل هو مطلق من جميع القيود، ومُعَرَّىً حتى عن قيد الاطلاق، على قياس ما قاله أرباب العلوم العقلية في الكلي الطبيعي. بينما ذكر هناك في تلك الحاشية أنَّ الوجود المطلق، الذي هو بعينه وجود الواجب، تعالى، واحد شخصي، وجزئي حقيقي، ليس بكلي عارض للمفهومات، بل هو متشخص ومتعين في ذات الله، تعالى، الواجب الوجود، فهو وإن كان كليًا طبيعيًا، من حيث مفهومه، إلا أنَّه من حيث الماصدق هو جزئي حقيقي، لا يصدق إلا على ذاتٍ واحدة، فقط، هي ذات واجب الوجود، كمفهوم واجب الوجود من حيث هو معنىً كلي يصدق مفهومه على كثيرين لكن من حيث الماصدق هو واحد شخصي، هو وجود الواجب، تعالى.

فواجب الوجود، هو الوجود المطلق، والوجود المطلق واحد شخصي جزئي هو الواجب، تعالى. وهذا النص في هذه الرسالة مما يورث الشك في أنَّه من كلام السيد الشريف، رحمه الله تعالى، كما تقدم التنويه إليه.

إلاّ أنْ يكون مراد السيد الشريف، رحمه الله تعالى، من الاطلاق المذكور للوجود، بهذا الاعتبار، كما جاء في هذه الرسالة، هو مرتبة اللاتعين للوجود المطلق، كما هو مشهور عند أئمة التصوف، ففي هذه المرتبة، والمعبر عنها بمرتبة الوحدة المطلقة، وبمرتبة اللاتعين، لا يوصف الوجود من حيث هو وجود بأي وصف، ولا يقيد بأي قيد، سواء كان ثبوتيًا أو سلبيًا، بل هو مجرد حتى عن قيد الإطلاق، فهو وجود غير مقيد لا بشرط، ولا لا بشرط، ولا بشرط لا، ولا لا بشرط لا، كما سيأتي توضيحه. وعليه فلا يكون هناك تنافي بين العبارتين في النصين.

إن هذا النص - إذا أخذ على أنه هو مذهب الصوفية، دون النظر في كلامهم في مراتب الوجود، الآتي بيانه – ينفي تحقق وجود واجب الوجود، سبحانه وتعالى، من حيث هو ذات متعين في الخارج بوجود خاص شخصي جزئي، متميز به، بل يجعل وجوده، تعالى، عين وجود الموجودات نفسها، والتي هي في حقيقتها، أيضا، وهم وخيال.

وعلى الرغم من أنَّ كلا النصين يدلان صراحة على مذهب وحدة الوجود، سواء النص الذي انتصر له السيد الشريف في حاشيته على شرح التجريد، من أنَّ الوجود المطلق، والذي هو وجود الواجب، تعالى، واحد شخصي جزئي، أو أنه كلي طبيعي، فلا يوصف بكلية ولا جزئية، ولا عموم، ولا خصوص، فهو مُعَرَّى عن كل قيد، حتى عن قيد الإطلاق، كما جاء في هذه الرسالة، لأنَّ كلًا منهما يرى أنَّ تكثر الموجودات إنما يكون بالإضافات

والنسب والاعتبارات، وذلك بإضافة ماهيات الحقائق، والمعبر عنها بالممكنات، إلى حضرة هذا الوجود المطلق، سواء كان واحدًا شخصيًا جزئيًا، أو كليًا طبيعيًا، مُعَرَّى عن القيود، وحينئذٍ يلزم على كل المذهبين أن لا يكون لهذه الحقائق والممكنات أي تحقق ووجود، أي هي مجرد أسماء لموجودات، لكنها غير متصفة بصفة الوجود، على ما تقدم بيانه. إلا أنَّ ههنا فارق بسيط بين المذهبين، وهو فارق اعتباري محض، لا يقدح في وحدة الوجود على كلا المذهبين؛ ذلك أن المذهب الأول القاضي بكون الوجود المطلق واحدًا شخصيًا جزئيًا يلزم عليه أنَّ يكون الله، تعالى، موجود، ووجوده، هو هذا الوجود بعينه، فهذا الوجود المشاهد هو وجود الواجب، وهو وجود واحد، والكثرة اعتبارية، لا حقيقية، وهي مجرد وهم وخيال، على الرغم مما قد ورد من اعتراضات قادحة في دعوى كون الوجود المطلق واحد جزئي شخصي، كما ذكر في موضعه، وأمَّا المذهب الثاني والذي أفاد كون الواجب هو الوجود المطلق، المُعَرَّى عن كل قيد، حتى عن قيد الإطلاق، فإنه يلزم منه نفي وجود الواجب، تعالى، من حيث هو ذات متقررة في الخارج، بوجود واحد شخصي وجزئي، لأن الكلي الطبيعي، لا تحقق له في الأعيان، وكذا الوجود المجرد والمعرى عن كل قيد، حتى عن قيد الاطلاق، لا وجود له في الواقع، بل وجوده في أفراده، وذلك بعروضه لها. غير أنَّه قد ثبت عن القائلين بهذا المذهب أنهم يرون أن تكثر الموجودات إنما يكون، أيضا، بطريق الاعتبارات والنسب والإضافات، وذلك بإضافة هذا الوجود المطلق الكلي إلى ماهيات الممكنات فتتحصل منها موجودات غير متصفة بصفة الوجود، على نحو ما قد تقدم بيانه ونقده، ولاشك أنَّ النسب والإضافات أمور اعتبارية عدمية، لا وجود لها في الخارج. فاللازم على هذا المذهب، المستفاد من هذا النص،

نفي وجود الواجب، تعالى، من حيث تفرده بوجود شخصي خاص، وكذا نفي وجود الممكنات، والتي هي حقائق هذا العالم المتكثرة، باعتبارها موجودات غير متصفة بالوجود، لكونها أمورًا اعتبارية عدمية. فهذا الوجود على هذا الرأي عدم وخيال ووهم، لا حقيقة له.

لقد أضافت هذه الرسالة بحثًا لم يذكره السيد الشريف في حاشيته على شرح التجريد، وهي طريقة تنزل هذا الوجود المطلق في الماهيات الممكنة، في مراتب عدة؛ **المرتبة الأولى** مرتبة الأحدية الجامعة، وهي مرتبة ملاحظة الوجود المطلق باعتبار اطلاقه مجردًا عن كل قيد واعتبار. **المرتبة الثانية** مرتبة الأحدية الصرفة، وهي مرتبة ملاحظة الوجود المطلق باعتبار ملاحظة أن لا شيء معها من القيود والتعينات، مع اشتراط تقييد هذا الوجود المطلق بهذا الاعتبار بهذا النفي، أي بشرط ملاحظة سلب القيود والاعتبارات عن هذا الوجود المطلق. **المرتبة الثالثة** مرتبة الواحدية، وحضرة الأسماء والصفات، وهو تنزل الوجود المطلق بالتجلي في حضرة الأسماء والصفات. **المرتبة الرابعة** مرتبة صانع المخلوقات، وهو تنزل الوجود المطلق بالتجلي في مظاهر الأسماء والصفات. ومراتب مظاهر الأسماء هي مرايا الذات، وهي متفاوتة، ليست محصورة في عدد ونوع معين، ولكل منها قابلية مخصوصة لقبول تجليات الوجود المطلق عليها.

إنَّ هذه المراتب التي ورد ذكرها في هذه الرسالة في تحديد مراتب الوجود المطلق وتنزلاته وفيوضاته قد أشار إليها أئمة التصوف، على الرغم من اختلافهم في هذه المراتب، من حيث أسماؤها وأعدادها ومتعلقاتها، لكن المشهور عنهم مثل هذه المراتب التي جاء ذكرها في تلك الرسالة، وتوضيحها على النحو التالي:

يرى أئمة التصوف أنَّ للوجود مراتب ومنازل تتنزل بها، من علو إلى سفل، وهي مراتب اعتبارية عقلية محضة، بمعنى أنَّ التقدم والتأخر بينها بالرتبة والتعقل، لا في الخارج، فليس بين هذه المراتب، الآتي ذكرها، بون زماني، فهي في الوجود الخارجي شيء واحد، وزمان تحقق أول مرتبة هو نفس زمان تحقق آخرها.

**المرتبة الأولى**: مرتبة " الوحدة المطلقة "، وتسمى، أيضًا، مرتبة " اللاتعين " و" الجمع والوجود" و" أحدية الجمع " و" الغيب المطلق " و"الإطلاق " و" الذات البحت " و" الكنز المخفي " و" حقيقة الحقائق " و" الحقيقة المحمدية ".

وفي هذه المرتبة لا توصف الذات الإلهية، بأي وصف، فههنا تعتبر ذات الحق لا بشرط شيء، ولا بشرط لا شيء، فللذات هنا وجه إلى العدم ووجه إلى الوجود، فهي لا وجود، ولا عدم، والحق تعالى هنا منزه عن كل وصف ونعت، واسم ورسم، وحكم، فلا يصح أن يحكم عليه بأي حكم، ولا يضاف إليه أيَّ شيء من وحدة، أو وجوب، ولا يوصف لا بكلية ولا جزئية، ولا وحدة ولا كثرة، لأنَّ كل ذلك يقتضي التعين والتقييد، وينافي الإطلاق المذكور، فلهذه المرتبة الإطلاق عن كل قيد، حتى عن قيد الإطلاق، وسلب التعين. وقد سماها السيد بمرتبة " الأحدية الجامعة "، ويسميها بعضهم " أحدية الجمع " كما تقدم ذكره.

**المرتبة الثانية**: مرتبة التعين الأول، وتسمى مرتبة " الأحدية "، وهي مرتبة اعتبار الذات بشرط لا شيء، أي بشرط الإطلاق. فالذات في هذه المرتبة مقيدة بالاطلاق، أي بتجردها عن كل قيد ثبوتي، فهي عبارة عن مجلى ذاتي ليس لشيء من الأسماء، ولا لمؤثراتها، فيها ظهور، وإنما ههنا ذات مجردة عن

الاعتبارات الحقية والخلقية، فهي مرتبة العدم المطلق. وقد سماها السيد "الأحدية الصرفة". وإنما تأخرت هذه المرتبة عن المرتبة السابقة، مرتبة " الوحدة المطلقة"، لأن الإطلاق مقدم بالرتبة على التقييد، وههنا قد تقيدت الذات بالإطلاق أي بشرط لا شيء، مع أن الترتيب من حيث الصدور يقتضي تأخر مرتبة " الوحدة المطلقة" عن مرتبة " الأحدية " لكونها البرزج الجامع بين مرتبتي " الأحدية "، وهي مرتبة العدم المطلق، ومرتبة " الواحدية " وهي مرتبة الوجود المطلق، والآتي ذكرها.

**المرتبة الثالثة**: مرتبة التعين الثاني، والمسمى بمرتبة " الواحدية "، وهو مرتبة اعتبار الذات بالقيود والنسب والإضافات، أي اعتبار الذات بشرط شيء، وهو مرتبة تجلي الذات في الوجود المقيد، وهذا التجلي في هذه المرتبة نوعان؛ النوع الأول يسمى " **الفيض الأقدس** "، وهو تجلي الذات في مرتبة الواحدية في صور جميع الممكنات، التي يتصور وجودها فيها بالقوة. فهو تجلي حبي ذاتي موجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية. فهو تجلي علمي، لا وجودي.

والنوع الثاني يسمى " **الفيض المقدس** "، ويعبر عنه بالتجلي الوجودي، وهو ظهور الموجودات في الكون الخارجي بالفعل، بعد أن كانت في الفيض الأقدس بالقوة. وظهورها هو المعبر عنه بالنسب والإضافات الوجودية، كما تقدمت الإشارة إليه في موضعه.

فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس، فبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها.

وقد سمى السيد الشريف في رسالته المذكورة في وحدة الوجود الفيض

الأقدس، وهو التجلي الأول، وهو التجلي إلى مرتبة الأسماء والصفات، مرتبة " الواحدية" ومرتبة " الأسماء والصفات "، كما سمى الفيض المقدس، وهو التجلي الثاني، وهو التجلي في مظاهر الأسماء ومرايا الذات، مرتبة " صانع المخلوقات ". ولا مشاحة في هذه التسميات إذا كان المعنى واحدًا. لكن المشهور على ألسنة القوم هو ما ذكرته من كون الفيض الأقدس والمقدس كلاهما اعتبارين لمرتبة "الواحدية"، فالفيض المقدس ليس بتجلي مستقل عن مرتبة الواحدية.

ثم إن للصوفية تفاصيل أخرى لمراتب التجلي الوجودي، الذي هو الفيض المقدس تعلم تفاصيلها من كتبهم(١).

إن السيد الشريف، رحمه الله تعالى، لم يذكر أي دليل لهؤلاء الصوفية المحققين، القائلين بوحدة الوجود، على مدعاهم هذا، كما ذكر أدلة الفلاسفة، حينما عرض مذهبهم، بل اكتفى هنا بعرض حقيقة مذهبهم، وذكر مراتبه المشار إليها آنفا، ومن ثم كيفية ظهور الكثرة الوجودية، وذلك بطريق الاعتبارات والنسب والإضافات، لا على طريقة التكثر الحقيقي، مشبهًا إياها بتكثر مراتب الأعداد بسريان الواحد فيها، فمهما فرضت عددًا

(١) انظر المراتب السابقة للوجود وتفاصيلها في:-
بغية الطالب: ص٥١ وما بعدها، مقدمة محقق كتاب فتح الرحمن الرحيم: ص٧٠ وما بعدها، مجمع البحرين: ص ١٠١ وما بعدها، مصباح الأنس: ص٢٠٥ - ٢٠٦، ص٢١٩ وما بعدها، ص٣٢٧ وما بعدها، ص٣٣١ وما بعدها، الدرة الفاخرة ملحق بكتاب أساس التقديس: ص٢٠٧-٢٠٨، شرح فصوص الحكم للجامي: ص٥٣، شرح فصوص الحكم لبالي زاده: ص٢٢، كشاف اصطلاحات الفنون: ج٣ ص١١٢٧، ص١٤٦٣، التعريفات للجرجاني: ص١٧٦-١٧٧، تعليقات أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم: ص٨-٩.

فليس هو إلا الواحد مكررًا، وكذا الوجود هذا حاله.

لكن هذا التمثيل – أي بالأعداد – لا يجديه نفعًا، لأنه إن عنى بها المراتب العددية الحسابية فحسب فهي أمور عدمية لا وجود لها، حتى الواحد المكرر في مراتبها الغير متناهية، لأنها اعتبارات عقلية متوهمة، وإن عنى بها مراتب عددية لحقائق وجودية في الخارج فهي متكثرة حقيقية في الواقع، لا بالاعتبار، وهو ما يتنافى مع دعوى وحدة الوجود.

لهذا فتمثيل السيد الشريف للوحدة الوجودية وتكثرها بتكثر مراتب الأعداد بالواحد إن أخذ على حقيقته فهو يقتضي كون هذا الوجود المشاهد عدمًا ووهمًا وخيالًا، لا حقيقة لوجوده البتة. ومما يؤكد هذا المراد استدلاله على هذا المأخذ بالشعر الذي أورده عقبه، والذي يفيد أن هذا الكون خيال ووهم من حيث هذه الكثرة المشاهدة. وهذان البيتان هما لابن عربي الصوفي(١)، الذي يدين على الحقيقة بهذا المذهب، كما تقدمت الإشارة إليه في موضعه.

وأما الحديث النبوي الذي أورده في الرسالة، وهو قوله، صلى الله عليه وسلم: "خلق الله آدم على صورته " فهو من أعظم ما استمسك به هؤلاء القائلون بالوحدة على صحة نظريتهم، وذلك باعتبار أن النوع الإنساني أعظم مجلى فاض عليه وفيه الحق، لاحتوائه على جميع الأسماء والصفات الإلهية، فهو أتم وأظهر مظهر للذات الإلهية. وقد تقدم تخريج هذا الحديث النبوي وتوجيهه بما يتفق مع المذهب الحق.

**أما فيما يتصل بالموضوع الثالث**، وهو المتعلق بالاعتراض الوارد من أرباب

(١) انظر البيتين في: فصوص الحكم: ص١٥٩. وقد جاء فيه بدل " كل من يفهم هذا " قوله: "والذي يفهم هذا ".

النظر والكلام على هذا المذهب، فهو اعتراض واحد جاءت صورته في قوله: "إنهم – أي أهل النظر والكلام – اعترضوا على قول الصوفية الموحدين، وقالوا: إن كان واجب الوجود عين حقيقية الوجود، وهي تجلت في جميع الأشياء على ما قلتم، وظهرت فيها، يلزم من ذلك انقسام حقيقة الوجود وتكثرها، وملابستها للأشياء الخسيسة، والقاذورات، وكيف يُجَوِّز عاقل هذا الأمر بالنسبة إلى حقيقة الواجب المنزه عن ذلك ". ثم أخذ السيد الشريف بذكر جوابهم عن هذا الاعتراض بقوله: " وهم أجابوا بأن لزوم الانقسام والتكثر والمخالطة ممنوع، ألا ترى أنَّ شعاع الشمس حين وقوعه على وجه الأرض ليس منقسمًا ومتكثرًا، قطعًا، بل الانقسام والتكثر لازم لوجه الأرض، فإنك إذا اعتبرت الشعاع وحده، مع قطع النظر عن المحل وملاحظة وجه الأرض، فلا يتصور فيه تعدد ولا انقسام، أصلًا. وجواب المخالطة، أيضا، يعلم من هذا المثال، فلا يخفى على عاقل أن نور الشمس يقع على الأشياء الخسيسة ولا يتنجس ذلك النور، ولا يتطرق إليه نقص بواسطة خسة المحل، كما أنه يقع على الأشياء الشريفة، ولا يزيد شرفه بواسطة شرف المحل، بل النور في كلا الحالين على حاله وشرفه. فتوهم النقص والشرف راجع إلى المحل، ولو لم يقع نوره على الأشياء الخسيسة لما كان فيضه عامًا كاملًا، بل ناقصا "(١).

إن هذا الاعتراض الذي أورده السيد من قبل المتكلمين على مذهب وحدة الوجود قد سبق وأن ورد في ثنايا البحث، عند مناقشة رأي السعد التفتازاني، وحتى عند مناقشة أدلة السيد الشريف، وهو اعتراض ينقسم إلى شقين؛

(١) رسالة في وحدة الوجود للشريف الجرجاني ضمن مجموع: ورقة ١٧٨/ أ.

صورة الشق الأول من الاعتراض على مذهب وحدة الوجود أن انبساط الوجود الواحد على حقائق الأشياء المتكثرة يستلزم تكثرها بالفعل وفي الواقع، وهو ما ينافي الوحدة.

وصورة الشق الآخر من الاعتراض أنَّ من الحقائق المتكثرة ما هو خسيس وقذر، فانبساط وجود واجب الوجود عليها وتجليه فيها يستلزم ملابسته لها، وكونه إياها، وكونها إياه. وهو خلاف ما هو مقرر من كمال واجب الوجود، وتنزهه عن النقائص فضلًا عن الخسائس.

ومثل هذين الاعتراضين قد سبقت الإشارة إليهما، كما نوهت إليه آنفًا، وهما بحق يعدان اعتراضين مبطلين لمذهب وحدة الوجود، لكن الجديد الذي جاء به هذا النص هو الجواب عنهما. لكن تقرير الجواب كان بمثال انبساط النور على الأجرام، فهو في حقيقته لا يعد جوابًا علميًا بقدر ما هو تمثيل يغلب عليه طابع البراهين الخطابية، فهو مجرد مثال لتقريب الصورة مع بعد المناسبة بين المشبه والمشبه به. فلا يتصور أخذ هذا المثال بحذافيره في تصويره لمذهب وحدة الوجود، لأكثر من وجه؛ **الأول**: أن النور في حقيقته ذات متقررة وجودها في الخارج، بخلاف الوجود المطلق، والذي هو مفهوم كلي عقلي، فلا وجود له من هذه الحيثية في الخارج.

**الثاني**: أن النور لا يمكن أن ينبسط على حقائق الأشياء إلا إذا كانت تلك الحقائق موجودة ولها كون في الخارج، بينما حقائق الأشياء، عند القائلين بالوحدة، لا وجود لها، وإلا لتكثر الوجود.

**الثالث**: أن انبساط النور على حقائق الأشياء، ولو كانت هذه الحقائق حقيقة واحدة، كوجه الأرض، يستلزم التغاير بين النور وتلك الحقيقة الواحدة، وإلا لما صح ذاك الانبساط والفيضان.

**الرابع**: تصوير النور بأن حقيقته وذاته لا تتأثر بما انبسطت عليه من حقائق وذوات، سواء كانت شريفة أو خسيسة، وإنما الشرف والخسة يرجعان إلى ذوات الحقائق التي انبسط عليه النور، وهكذا يكون حال الوجود بانبساطه على شريف الأشياء وخسيسها، تصوير غير صحيح، لما قد سبق بيانه من أن النور أمر حقيقي موجود في الخارج، وهو عبارة عن ذرات في غاية الصغر، غير مضيئة في نفسها، ولكن الأشياء تظهر بها وتضيء، كل على حسب كثافة جرمه وشفافيته ولونه وحجمه، فالنور يتأثر بما يقع عليه من أجرام ويؤثر في نفس الوقت. سلمنا أن النور لا تتأثر حقيقته وذاته بما يقع عليها من حقائق وذوات سواء كانت شريفة أو خسيسة، لكن هذا يرجع إلى كون ذات النور منفصلة عن تلك الحقائق في الماهية، فماهية النور مغايرة لماهية الأرض، لماهية الماء، لماهية الشجر، لماهية الإنسان، فالماهيات متمايزة بحقائقها وخصائصها وأوصافها، فلا تتأثر ببعضها البعض، من حيث شرف الذات وخسته، كشرف ذات الإنسان إذا ما لامسته ذات نجسة، فإن ذاته، من حيث هي، لا تتبدل إلى ذات نجسة، ولا الذات النجسة تتحول إلى ذات شريفة لملامستها ذاتًا شريفة، كالإنسان. أما أصحاب وحدة الوجود فإنهم لا يقولون بإثنينية، فضلًا عن الكثرة، حتى يقال هذا شريف وهذا خسيس، بل الوجود واحد، حوى جميع المتناقضات، فهو واحد بذاته كثير بإضافاته، كما هو عزيز وذليل، ورفيع ووضيع، وكبير وصغير، وشريف وخسيس، وإله ومألوه، ورب ومربوب، وخير وشر، وإيمان وكفر، وحسن وقبيح، وطيب وخبيث،.... الخ.

وقد حاول شمس الدين الفناري دفع هذا الاعتراض، وذلك في معرض رده على السعد التفتازاني، حينما اعترض بمثل هذا الاعتراض، فأجاب الفناري

أن الوجود الإضافي لحقائق الممكنات، بمعنى الموجودية، له نسبة خاصة إلى الوجود الحق، لا عين الوجود الحق، ولا يلزم من وجوب الشيء في ذاته وجوب انتسابه إلى شيء مخصوص، بمعنى أن المتعدد هو الموجودات، مجالي نسب الوجود، لا نفس الوجود(١).

هذا جوابه، وفساده ظاهر لأنه أحال التعدد والشرف والخسة وغير ذلك إلى النسب والإضافات، التي هي الموجودات، لا الوجود ذاته، وهذا في حقيقته ليس بجواب يعقله العقلاء، بل تمويه وخداع للعقول بعبارات يظن من ورائها تحصيل وفائدة. إذ يقال هذه الإضافات والنسب هل لها وجود أم لا ؟ فإن كان لها وجود لزم منه تكثر الوجود وتمايزه في خصائصه، وإن لم يكن لها وجود فلا حقيقة لوجود هذه الموجودات والمسماة بالنسب والإضافات، لكن كيف يصح أن يقال إنها موجودة بلا وجود، وهل يعقل إثبات المشتق ونفي مأخذ الاشتقاق. ثم على فرض كون هذه النسب والإضافات، والتي عبر عنها بالموجودات، موجودة، فهي في حقيقتها شئون الذات الواحدة، التي تارة توصف بالشرف وتارة بالخسة، وتارة بالحسن وتارة بالقبح، وتارة بالوجوب وتارة بالإمكان، وتارة بالرب وتارة بالمربوب، وهكذا، فما ثم إلا وجود الواجب، الوجود المطلق، وما ثم سوى، أصلًا.

إذ جميع الصوفية ممن يدين بمذهب وحدة الوجود يقطع بأن الاعتبارات والنسب والاضافات هي من ذات الحق، تعالى، فهي حقائق الممكنات، والتي هي الأعيان الثابتة، في مجليي العلم والوجود، فالأول هو الفيض الأقدس، والآخر هو الفيض المقدس، وكلا المجليين والفيضين من مرتبة

(١) انظر: مصباح الأنس: ص٢١٤.

واحدية الحق، الذي هو الوجود المطلق، فهي هو وهو هي، فلم هذا التمويه لترويج هذا المذهب الباطل.

لذا فإن مثل هذا التشبيه وغيره من التشبيهات التي يلجأ إليها القائلون بالوحدة للتعبير عنها، كما تقدمت الإشارة إلى بعض صورها، لا تدل عليها بصورة مطابقية، فلا تجدي نفعًا، بل هي مجرد أمثلة للتوضيح وتقريب الفكرة، لا أكثر.

وإلى هنا أكون قد فرغت من عرض ونقد رسالة الشريف الجرجاني في وحدة الوجود، وقد بان من خلال عرضها أنه، رحمه الله تعالى، ينتصر لهذا المذهب بكل وضوح، وانتصاره له يدل على اعتقاده إياه، وتسليمه به، ولا تختلف فكرة وحدة الوجود فيها عما أورده عنها في نصوصه في حاشيته على شرح التجريد، والتي سبق مناقشتها، إلا أنه في نصوص الحاشية المذكورة قد أورد أدلته على صحة هذا المذهب.

وبعد هذه المناقشة المستفيضة لكلامه وأدلته تبين أن السيد الشريف، رحمه الله تعالى، يدين بهذا المذهب من خلال هذين المؤلفين له، وهما حاشيته على شرح التجريد، ورسالته التي ألفها في وحدة الوجود، لكن قد تقدم في بداية نقد نصوصه أنه قد وردت عنه نصوص في كتاب شرح المواقف ترد هذا المذهب، وهي إن كانت إشارات يسيرة إلا أنها من الأهمية بمكان، لأنها تدل على عدم رضاه بهذا المذهب، لكونه يفضي إلى ما هو غير لائق بجناب الحق، سبحانه وتعالى.

فقد أوردت له هناك ثلاث نصوص من الشرح المذكور؛ **أحدهما** موهم لرضاه وعدم رضاه، وهو وصفه لهذا المذهب بأنه فوق طور العقل، حيث قال في مباحث الوجود من الأمور العامة: " إن حقائق الموجودات متخالفة

بالضرورة، وما يقال من أن الكل ذات واحدة تتعدد بحسب الأوصاف لا غير فالمتقيدون بطور العقل يعدونه مكابرة لا يلتفت إليها "[1]، وأما النصان الآخران ففيهما رد لفكرة وحدة الوجود لاستلزامه مخالطة الحق، سبحانه وتعالى، لجميع الممكنات، حتى القاذورات، لأن هذه المخالطة أمر مستحيل، لا يجترئ على القول به عاقل ومن له أدنى تمييز[2]، وهذا النصان جاءا في الموقف الخامس في الإلهيات، فهما متأخران عن النص السابق.

فههنا تناقض وتعارض بين ما ثبت في ذينك الكتابين من رضاه واستحسانه لهذا المذهب، بل الدفاع عنه والاستدلال عليه، وما ثبت عنه في هذا الكتاب، أعني شرح المواقف، مما يدل على رفضه إياه، خاصة ما جاء في النصين الأخيرين، وهما في موقف الإلهيات، كما تقدم، وهو موقف متأخر عن البحث في الأمور العامة، والذي هو في الموقف الثاني. فأي الرأيين الذي استقر عليه السيد الشريف، رحمه الله تعالى. إن هذه المسألة تحتاج إلى بحث، وليس عندي فيه إلا الاجتهاد، كما سيأتي بيانه.

**تحقيق النظر في ما استقر عليه السيد الشريف:-**

إن تحقيق النظر في هذه المسألة يحتاج إلى معرفة المتقدم والمتأخر من كتبه الثلاث المذكورة، لأن المتأخر من الأحكام ناسخ للمتقدم.

والحق أني حاولت أن أعرف المتقدم من المتأخر من كتبه هذه فلم أتوصل إلى نتيجة، على كثرة البحث والاطلاع. فقد أتيت على أكثر كتبه، خاصة تلك الكتب الثلاثة، وأعني بها حاشيته على شرح التجريد، ورسالته التي ألفها في

(١) شرح المواقف: ج٢ ص١٤٨، وانظر ص٨١ من البحث.

(٢) انظر: شرح المواقف: ج٢ ص١٨، ص٣١، وانظر: ص ٨١ – ٨٢ من البحث.

وحدة الوجود، وشرح المواقف، فقد أتيت عليها من أولها إلى آخرها فلم تقع عيني على ما يشفي الغليل، أو يبرئ العليل. وكان غرضي من ذلك أن أقف على إشارة منه، رحمه الله تعالى، تدل على ما يفيد تقدم بعض هذه الكتب على الأخرى، كأن يشير مثلًا في شرح المواقف إلى مؤلفيه السابقين، أو يذكر في أحد هذين المؤلفين كتابه شرح المواقف، فتدل مثل هذه الإشارات إلى المتقدم من المتأخر، أو أن يذكر في كتبه الأخرى ما يفيد تاريخ تأليف مصنفاته، أو حتى ذكر أسمائها، فلم أظفر بشيء من ذلك كله. بل حتى الذين ترجموا له وسردوا أسماء كتبه لم يذكروا تواريخ تآليف أكثرها، بخلاف كتب قرينه السعد التفتازاني، فإن المترجمين له ذكروا تواريخ أكثر تآليفه، بل وأماكن تأليفها.

غير أنه قد جاء في نهاية شرح المواقف ما يفيد تاريخ ومكان الفراغ منه، ولعله من كلام السيد نفسه، حيث قال: " قد وقع الفراغ من تأليفه يوم السبت قريب العصر من أوائل شوال سنة سبع وثمانمائة بمحروسة سمرقند صينت عن الآفات"(١). لكن لم يرد في حاشيته على شرح التجريد، ولا في رسالته التي ألفها في وحدة الوجود، ما يدل على تاريخ الفراغ منها، كما أني لم أقف في كتبه الأخرى التي بين يدي ما يشير إلى هذين المؤلفين فضلًا عن ذكر تاريخ تأليفهما. فلا أدري متى وقع الفراغ منهما ليتسنى لي الحكم بالتقدم والتأخر بين هذه المؤلفات الثلاث.

لكن إذا عدمنا تحصيل اليقين القاطع للنزاع فلا نعدم الظن المفضي لترجيح

(١) شرح المواقف: ج٨ ص٤٠١. وممن نص على أن السيد الشريف قد فرغ من الشرح المذكور في هذا التاريخ الشيخ حاجي خليفة في كشف الظنون، وذكر أن ذكر هذا التاريخ من خط السيد الشريف نفسه. انظر كشف الظنون: ج٢ ص١٨٩١.

الصواب، على وجه تطمئن إليه النفوس، وتزول به الشكوك.

فأقول إن الغالب على الظن أن كتاب شرح المواقف متأخرة في التأليف عن ذينك المؤلفين، ذلك أن الفراغ من تأليفه جاء متأخرًا، فقد فرغ من تأليفه قبل وفاته بتسع سنوات، أي له من العمر إذاك قرابة سبع وستين سنة. فإذا كانت ولادة السيد الشريف سنة ٧٤٠ هـ، ووفاته سنة ٨١٦ هـ، وعلمنا أنه في مقتبل عمره وصباه كان من النوابغ المبرزين، فلا يبعد أن يكون قد كتب حواشي على الكتب التي قرأها، لأجل الفائدة، وهو فيها إما يستدرك على المؤلف، أو يفصل مجملًا، أو ينبه على نكتة وفائدة يحتاج إليها، أو يستدل، أو يعترض، وغير ذلك من أغراض الحواشي التي يضعها العلماء على الكتب. وهي غالبًا ما تكون في بدايات طلب العلم، ويقيدها طالب العلم في الغالب لنفسه.

يدل على نبوغه وتميزه في العلوم منذ نعومة أظفاره ما ذكره بعض من ترجم له أنه وضع حواشي وتعليقات على الوافية شرح الكافية في صباه، وصنف كتبًا في النحو بالفارسية، ثم في العلوم العقلية والنقلية(١). وأيضًا ما جاء في ترجمته أنه لشدة توقد ذهنه في شبابه حضر مجلس قطب الدين محمد الرازي بهراة ليقرأ عليه شرحه للرسالة الشمسية وشرح المطالع، فرأى فكره يجول في المنطق كضوء البرق، فدله على تلميذه مبارك شاه، وهو مقيم في مصر، فرحل السيد الشريف إليه وأخذ عنه، وقد رأى الشيخ مبارك شاه منه ما يقضي عجبًا، فقد لازمه السيد ليقرأ عليه كتاب شرح المطالع لقطب الدين الرازي، المذكور آنفًا، فسمع الشيخ مبارك شاه السيد الشريف، يومًا صدفة، وهو

(١) الفوائد البهية: ص١٢٥.

يذاكر دروسه في المدرسة، وهو يقول: قال الشارح كذا – أي قطب الدين الرازي – وقال الاستاذ كذا – أي الشيخ مبارك شاه – وأنا أقول كذا. فأعجب به الشيخ مبارك شاه، وطرب أيما طرب، حتى إنه رقص من شدة طربه، وأذن له أن يقرأ ويتكلم ويفعل ما يريد. وهناك سود الشريف حاشية شرح المطالع المذكور، وهو لا زال شابًا في مقتبل عمره[1].

وكذا ما جاء في ترجمته أنه فرغ من تحصيل العلوم في أدنى مدة. وقد جرت له مع حاكم شيراز الشاه شجاع الدين مظفر حكاية تدل على نبوغه وتقدمه في العلم مبكرًا، فقد جاء في ترجمته أن السيد الشريف لما أراد أن يتشرف بملازمة الشاه المذكور لبس لباس العسكر، وقال لسعد الدين التفتازاني، وكان مقربًا إلى مجلس الشاه، إني رجل غريب ماهر في الرمي، أرجو أن تسعى في حقي عند السلطان ليتيسر لي ملاقاته، فركب السعد ومشى السيد حتى وصلا إلى باب القصر، فأوقفه السعد على الباب، ودخل على السلطان وذكر أوصافه، فطلبه السلطان، وقال له أرني كمالك في الرمي، فأخرج السيد جزءًا فيه اعتراضات على المصنفين من نتائج طبعه، وأعطاه السلطان، وقال هذه سهامي، وهذه صنعتي، فاطلع السلطان على مرتبته، وعظَّمه واحترمه، وقربه من مجلسه، وفوض إليه تدريس دار الشفا، فظل فيها قرابة عشر سنين يفيد ويدرس[2]. حصلت هذه الحكاية سنة سبعين وسبعمائة (٧٧٠ هـ) أي كان عمر السيد، رحمه الله تعالى، إذ ذاك ثلاثين سنة.

فهذه الحكاية تدل على تقدم السيد الشريف على أقرانه وعلماء زمانه وهو

(١) انظر: الفوائد البهية: ص١٢٦-١٢٧، ص١٣٠-١٣١، الشقائق النعمانية: ص٩٢-٩٣.

(٢) الفوائد البهية: ص١٣٤.

لازال شابًا، وأنه قد كتب الحواشي على الكتب التي قرأها واطلع عليها مبكرًا، فعلق عليها إما مؤيدًا أو معترضًا، أو شارحًا، أو محققًا ومستدلًا، كما هو شأن المحشين.

ففي الغالب أن الحواشي التي يضعها العلماء على الكتب تكون عند قراءتها والاطلاع عليها. وهذا شأن الحواشي التي وضعها السيد الشريف على الكتب التي قرأها، ومنها حاشيته على شرح التجريد، بخلاف شرح المواقف، فإنه متأخر، فقد ألَّفه السيد قبيل وفاته ببضع سنوات، وهو كتاب مؤلف وشرح كبير، وليس مجرد حاشية.

أما الرسالة التي ألفها في وحدة الوجود فيغلب على الظن أنه ألفها قبل شرح المواقف بفترة ليست بالقصيرة، لما كان شابًا ملتزمًا مسلك التصوف، آخذًا بالطريقة النقشبندية، خادمًا شيخه خواجه محمد بن محمد[1]، علاء الدين، العطار، البخاري، المتوفي سنة (٨٠٢ هـ)، خاصة وأن تلك الرسالة قد ألفها باللغة الفارسية، لأنه قد تقدم النقل عنه أنه ألف في صباه وشبابه كتبًا ورسائل بالفارسية.

لذا فالذي أميل إليه، بالنظر إلى تلك القرائن، أن كتابه شرح المواقف متأخر

(١) علاء الدين العطار البخاري (.....- ٨٠٢ هـ).

محمد بن محمد، علاء الدين، البخاري، الخوارزمي، العطار، طلب العلم في صغره في مدارس بخارى، ونبغ في عدة علوم، وتجرد لعلم السلوك والتصوف، وأخذ التصوف عن شيخه، شيخ الطريقة النقشبندية خواجه بهاء الدين نقشبند محمد بن محمد، الأويسي، البخاري المولود سنة ٧١٧ هـ، والمتوفي سنة ٧٩١ هـ. توفي علاء الدين العطار في قرية " جغانيان " من أعمال بخارى، وبها دفن. انظر: الحدائق الوردية: ص١٤٤ وما بعدها. وانظر ترجمة بهاء الدين النقشبندي شيخ الطريقة النقشبندية في المرجع السابق: ص١٢٥ وما بعدها.

في التأليف عن ذينك المؤلفين، خاصة وأن كتابه شرح المواقف من الكتب المعتمدة والمتداولة لدى علماء أهل السنة، وكان يدرس في المدارس.

وعلى هذا فمن المرجح أن السيد الشريف، رحمه الله تعالى، قد رجع عن ميله إلى مذهب وحدة الوجود، المستلزم لمخالطة واجب الوجود، سبحانه وتعالى، للخسائس والقاذورات، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا، هذه المخالطة والملابسة التي لا يجترأ على القول بها عاقل، كما ذكر ذلك السيد الشريف نفسه.

## المبحث الثالث
## موقف الشرع والعقل من نظرية وحدة الوجود

وبعد الفراغ من عرض مذهب وحدة الوجود وأقسامه وأشهر القائلين به، وعرض نصوص السعدين ومناقشتها لابد من التعرض، ولو على سبيل الإجمال، لموقف الشارع الحكيم والعقل السليم من نظرية وحدة الوجود، هل توافقهما أم تصادمها. هذا ما أود بيانه في هذا المبحث.

**الفقرة الأولى: موقف الشرع من نظرية وحدة الوجود:-**

بعد أن تبين لنا حقيقة مذهب وحدة الوجود، وأنه هو المذهب الذي يرى أن الله، تعالى، واجب الوجود، هو هذا العالم بعينه، باعتبار أنه مجلاه ومظهره الذي تجلى وظهر فيه، وهو هو، فهو تعالى عين كل صورة ومظهر ومجلى، حسنًا كان أو قبيحًا، طيبًا أو خبيثًا، بان لنا، من غير ما شك، أنه مذهب يعارض ظواهر دلالات الكتاب والسنة المستفيضة، التي تفرق بين الموجودات، وتميز بين الأعيان والحقائق، وتفصل بين الذوات في ماهياتها ووجوداتها وأحكامها، فلكل ذات وماهية من الخصائص والنعوت ما تتميز بها عن غيرها، وعلى هذا ترتبت الأحكام الشرعية.

فإذا نظرنا في نصوص الكتاب والسنة وجدنا مثل هذا التمايز والتباين بجلاء ووضوح، يظهر هذا جليًا في اللوازم الفاسدة التي تكتنف هذا المذهب، فتبطل به دلالات نصوص الكتاب والسنة على الوجه الآتي:-

**أولًا**: إن هذا المذهب يجمع الحقائق المتفاوتة المتغايرة في أعيانها في عين وذات واحدة، فيلزم منه بطلان الظواهر التي دلت عليه نصوص الشرع من التفريق بين الخالق والمخلوق، والرب والمربوب، والإله والمألوه، والملك والفلك، والنبي والشيطان، والمؤمن، والكافر، والطائع والعاصي، والحسن والقبيح،

والطيب والخبيث، فلا تمايز بين شيء مما ذكر، بل لا تمايز حتى بين ذوات المخلوقين، فوجود زيد هو وجود عمرو، هو وجود بكر، هو وجود مريم، هو وجود خديجة،..... الخ، إذ الكل من عين واحدة، بل هو العين الواحدة، كما قال ابن عربي الصوفي، كما تقدمت نصوصه، حيث جاء في بعضها: " ليس بين العبد والسيد، ولا الرب والمربوب، ولا الخالق والمخلوق مفاضلة "(١). وقال عن آدم، عليه السلام: " هو الحق الخلق "(٢). وقال عن رحمة الامتنان من الله تعالى: " فعلى من امتن وما ثم إلا هو "(٣). ونصوصه في هذا الباب أكثر من تحصر وتحصى في هذا الموضع. والمقصود أن هذا المذهب يخالف دلالات الشرع التي ميزت بين الذوات وفرقت بينها، خاصة التفريق بين الله، تعالى، واجب الوجود، والخلق، الذي هو ممكن الوجود.

قال تعالى: " ليس كمثله شيء "(٤)، وقال تعالى: " يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله، والله هو الغني الحميد "(٥)، وقال: "خلق السماوات والأرض بالحق"(٦)، وغيرها من الآيات الدالة على التمييز بين الخالق والمخلوق، وتمايز المخلوقين بعضهم عن بعض.

ثم إن من اللوازم الفاسدة على هذا المذهب، والتي تعارض دلالات الكتاب والسنة لزوم اتصافه تعالى بما هو مستقبح وسيء ومستقذر، كما صرح بذلك

(١) الفتوحات المكية: ج٢ ص٤٩٢، وانظر: ج١ ص٥.
(٢) فصوص الحكم: ص٥٦.
(٣) فصوص الحكم: ص١٥٣.
(٤) سورة الشورى: الآية ١١.
(٥) سورة فاطر، الآية ١٥.
(٦) سورة إبراهيم، الآية ١٩.

ابن عربي وسلم به، كما تقدمت نصوصه، منها قوله: " لا يمكن أن يفوته – أي الحق – نعت منها، وسواء كانت محمودة عرفًا وعقلًا وشرعًا، أو مذمومة عرفًا وعقلًا وشرعًا، وليس ذلك إلا لمسمى الله، تعالى، خاصة "(١). بينما نجد أن كتاب الله تعالى وسنة نبيه مليئان بما هو تنزيه وتقديس لله تعالى. قال تعالى عن نفسه: "القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون"(٢).

وقال تعالى عن نفسه: " لا تأخذه سنة ولا نوم "(٣)، وقال: " لقد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء "(٤)، وقال: " لم يلد ولم يولد "(٥)، وقال، صلى الله عليه وسلم: " إن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام "(٦).

كما وأنه يلزم من هذا المذهب كون كل فعل وكلام صادر في هذا الوجود، أيًا كان مصدره، وطبيعته، هو فعل وكلام الله، تعالى، إذ لا وجود لغيره، وما ثَمَّ سوى، ويلزم عليه أن لا تترتب المؤاخذة عليه، لأنه فعله وكلامه، تعالى، سواء صدر من ملك أو إنسان، أو شيطان، أو مؤمن، أو كافر، أو تقي، أو فاجر، كل ذلك فعله وكلامه. قال ابن عربي: " الكل ألسنة الحق، ناطقة

(١) فصوص الحكم: ص ٧٩.

(٢) سورة الحشر، الآية ٢٣.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٥٥.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٨١.

(٥) سورة الإخلاص، الآية ٣.

(٦) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب في قوله عليه السلام: " إن الله لا ينام": ص ٩٦، ح (٢٩٣- ١٧٩).

بالثناء على الحق،...، فهو المُثْنِي والمُثْنَى عليه "[1]، وقال:

فما نظرت عيني إلى غير وجهه ... وما سمعت أذني خلاف كلامه[2]

وقال:-

قلوب العاشقين لها ذهاب ... إذا هي شاهدت من لا تراه

وذا من أعجب الأشياء فينا ... نراه وما نراه إذ نراه

دليلي إذ يقولُ رَمَيْتَ عبدي ... فلا تعجب فما الرامي سواه

كذا قد جاء في القرآن نصًا ... لأمر في حنين قد دهاه[3]

وقال: " ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، فختم بما به بدا، فياليت شعري من الوسط، فإنه وسط بين نفي، وهو قوله " وما رميت " وبين إثبات، وهو قوله: "ولكن الله رمى "، وهو قوله: ما أنت إذ أنت لكن الله أنت. فهذا معنى قولنا في كلامنا في الظاهر والمظاهر، وأنه عينه، مع اختلاف صور المظاهر "[4]. وقال عن قوله تعالى: " فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله "[5]: " وهو والله من عنده، ولكن من غير الوجه الذي يزعمون"[6].

وهكذا الأمر في كل حركة وسكنة وفعل وكلام في هذا الوجود هو من الله، تعالى، إذ هو عين ذوات العالم التي قامت بها هذه الحركات والسكنات

(١) فصوص الحكم: ص٦٩.

(٢) الفتوحات المكية: ج٢ ص٤٥٩.

(٣) الفتوحات المكية: ج٢ ص٣٨٩.

(٤) الفتوحات المكية: ج٢ ص٤٤٤.

(٥) سورة البقرة، الآية ٧٩.

(٦) الفتوحات المكية: ج٢ ص٦٠٢.

والأفعال والأقوال.

يقول ابن عربي في الشقي الذي صدرت منه مخالفات في الحياة الدنيا أنها عند انكشاف الحقائق في الآخرة يظهر حُسْنُها منه، وحُسْنُ جميع الأعمال كلها، حيث ينكشف له ذلك اليوم أن العامل لها هو الله، تعالى، لا غيره، فهي أعماله، تعالى، وأعماله كلها كاملة الحسن لا نقص فيها ولا قبح(١).

وذكر ابن تيمية، رحمه الله تعالى، أن عند هؤلاء الصوفية القائلين بالوحدة أن الله هو الراكع والساجد، والخاضع، والعابد، والصائم، والجائع، والقائم، والنائم، وهو الذي تصيبه الأمراض والأسقام، وتبتليه الأعداء، وتشتد به اللأواء،...الخ(٢).

قال أحدهم:

أصبحت منفعلًا لما تختاره ... مني ففعلي كله طاعات(٣)

وعلى هذا فيلزم من هذا المذهب بطلان التكليف، إذ المُكَلَّف عين المُكَلِّف، كما صرح بهذا ابن عربي الصوفي(٤). ومن جملة كلامه في هذا الباب قوله: " أما العارفون من أهل الله فلا يرون أن ثم قدرة حادثة، أصلًا، يكون عنها فعل شيء، وإنما وقع التكليف والخطاب من اسم إلهي على اسم إلهي في محل عبد كياني، فَسُمِّي العبد مكلفًا وذلك الخطاب تكليفًا "(٥).

وهذا اللازم لازم بالمعنى الأخص، بمعنى أنه لا يفتقر إلى الاستدلال على

(١) انظر: الفتوحات المكية: ج٣ ص٤٠٣.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٢٤٩-٢٥٠.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج١١ ص٢٤٥.

(٤) انظر ص ٢٦، ٨٠ من البحث.

(٥) الفتوحات المكية: ج٣ ص٤٠٣.

ثبوت اللازم للملزوم، فإنه بمجرد تصور هذا المذهب، الذاهب إلى أن أعيان الحقائق الوجودية هي ذات الحق وتعيناته يسلم العقل ويذعن ببطلان معنى التكليف، والذي هو أوامر ونواهي من الذات الأعلى رتبة إلى الذات الأدنى رتبة، مع لزوم تمايز الذاتين، وتحقق دواعي التكليف، كالاستطاعة والاختيار، وانتفاء الموانع.

فأي تكليف هذا ؟! وما قيمته ؟! إذا كان المُكلَّف عين المُكلِّف، لأنه هو هو، وما ثم غير وسوى.

لذا نجد كثيرًا ممن يدين بهذا المذهب يميل إلى مذهب المجون والتهتك، وترك العمل بالتكاليف الشرعية، كالصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، وغيرها من العبادات، بل الانسلاخ من الشريعة والدين كلية، فلا يحل حلالًا، ولا يحرم حرامًا، إذ الكل من عين واحدة.

وكم من عالم قد شكى من حال هؤلاء، وكشف عوار سلوكهم، وفساد مشربهم، وانحرافهم وضلالهم عن الهدى.

فهذا الصوفي الكبير الشيخ عبدالكريم الجيلي يحذر من طائفة من هؤلاء تدعي أنها من كُمَّل الصوفية، لكنها في حقيقة حالها لا تؤمن بالله ورسله، ولا باليوم الآخر، ولا تتقيد بالتكاليف الشرعية، على وجه لا يرتضيه من في قلبه مثقال ذرة من الإيمان، فكيف من وصل إلى مراتب أهل الكشف والعيان[1].

وذكر مثل هذا بهاء الدين البيطار عمن تأثر بمذهب وحدة الوجود، فأفضى به إلى ترك التكاليف الشرعية، والإعراض عن شرع الله، تعالى، وما أحل وما حرم، فهم زنادقة، كفرة باطنًا، لأنهم لا يحلون ما أحل الله، ولا يحرمون ما

(١) انظر: إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود: ص٦٨-٦٩.

حرم، فهم أدجل من الدجال، وألعن من إبليس، لأنهم يَظْهَرون للناس بصورة الناصحين المرشدين، الموصلين إلى الله، فيأمنهم العوام ويقلدونهم، ولا يزالون يستدرجونهم شيئًا فشيئًا حتى يوصلوهم إلى تلك المعرفة الخبيثة، التي أعطتهم جواز ترك المأمورات وفعل المنهيات، واعتقاد أن التكليف ساقط عن الواصل إلى هذا المقام(١).

وقد نقل ابن تيمية عن العفيف التلمساني أنه كان يقول إن القرآن ليس فيه توحيد، بل القرآن كله شرك، وأنه لا يفرق بين الزوجة، والأجنبية، والأخت، الكل واحد، وإنما اعتقده المحجوبون حرامًا فقلنا هو حرام عليهم عندهم، وأما عندنا فما ثَمَّ حرام(٢).

فرفع التكاليف وانتفاء الفائدة منها لازم على هذا المذهب. وحتى من تقيد بالتكاليف الشرعية والتزم بها، واعتبر دلالات الشرع وأخذ بها، إلا أَنَّه يظل في حيرة من أمره تجاه حقية هذه التكاليف وهذه الشرائع، كما ذكر ذلك الشيخ الفناري، وعده مقامًا محمودًا لديهم، حيث جعل من علامات تحقيق أحدية الذات والفعل، أي وحدة الذات في الوجود، المقتضي لوحدة الفعل، أن صاحبه يجد حيرة لا يتوقع رفعها، ولا يشك فيها، ولا يمكنه رفعها، لأن الكشف يفيد شهود الأحدية، فإذا صار ذلك الشهود ملكة راسخة، امتنع رفع الحيرة من أحكام التعدد، كالتكليف بالتعبد(٣).

كما يلزم على مذهب وحدة الوجود بطلان إرسال الرسل، فلا حاجة في إرسالهم، ولا فائدة من وراء شرائعهم وتعاليمهم التي جاءوا بها، فالمُرسِل

(١) انظر: فتح الرحمن الرحيم: ٤٥٨.

(٢) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٢٤٤-٢٤٥، وانظر ص٤٧١-٤٧٢.

(٣) انظر: مصباح الأنس: ص٥٢٧.

هو عين المُرسَل هو عين المرسل إليهم، فإلى من تكون الرسالة والعين واحدة. فأي فائدة عند هؤلاء من قوله تعالى: " إنا أرسلنا نوحًا إلى قومه أن أنذر قومك من قبل أن يأتيهم عذاب أليم "(١)، وقوله سبحانه: " وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره(٢)، وقوله، عز من قائل: " وإلى ثمود أخاهم صالحا، قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره"(٣)، وغيرها من الآيات الكثيرة في القرآن الكريم، والتي يذكر فيها المولى، جل وعلا، بعثه رسله إلى أقوامهم، لعبادته والتشرع بشريعته. فأي فائدة من وراء إرسال الرسل إذا كانت العين واحدة، وكان هذا العالم هو الله، تعالى، فهو عين الخلق، عين الرسل والمرسل إليهم، وهم تجلياته وفيوضاته ومنصاته.

لذا يرى ابن عربي أن حقيقة دعوة الرسل مكر بالخلق، لأنهم يوهمونهم نقلهم من عبادة غير الله إلى عبادة الله، تعالى، لكن الحق، عنده، أن هذا الانتقال من المدعوين إنما هو انتقال من عبادة لله، تعالى، في صور ومجالي مخصوصة، كالأصنام والأوثان وغيرها، إلى عبادته في صور ومجالي أخرى، أو في المجلى العام، من حيث كونه هو الوجود والعالم ذاته، أي في جميع الصور.

قال ابن عربي: " الدعوة إلى الله، تعالى، مكر بالمدعو، لأنه ما عَدِمَ من البداية فَيُدْعَى إلى الغاية. " أَدْعُوا إلى الله " فهذا عين المكر. " على بصيرة " فنبه أن الأمر له كله، فأجابوه مكرًا كما دعاهم "(٤).

قال القاشاني في شرحه عليه: " معناه أن الدعوة إلى الله دعوة منه إليه، لأن الله

(١) سورة نوح، الآية ١.

(٢) سورة هود، الآية ٥٠.

(٣) سورة الأعراف، الآية ٧٣.

(٤) فصوص الحكم: ص٧١-٧٢.

عين المدعو والداعي، والبداية والغاية، لكونه عين كل شيء "[1].

كما يلزم على هذا المذهب بطلان الوعد والوعيد، والثواب والعقاب، وبطلان التأديب، فكل هذا مما لا فائدة من ورائه، لأن الواعد والمتِّوعد، والمُثيب والمعاقب، والمؤدِّب، هو عين الموعود، والمُتَوعَّد، والمُثَاب، والمُعَاقَب، والمؤدب.

وكيف يصح مثل هذا في العقول والأذهان بأن تتسلط العين الواحدة على ذاتها بتلك الأمور، فيأمرها وينهاها، ويَعِدُها ويتوعَّدُها، ويثيبها ويعاقبها، ويؤدبها توبيخًا وتعزيرًا.

فكل ما جاء في القرآن والسنة من آيات وأحاديث تدل على هذه الآداب والشرائع باطلة لا فائدة يرجى من ورائها.

كما يلزم على مذهب وحدة الوجود حقية كل دين، وكل عبادة، فمهما عبد الإنسان من معبودات واعتقد من عقائد فهو مصيب وعلى حق، لأن الكل ذات الحق ووجوده، ومجاليه وتعيناته وشئونه، فما ثَمَّ سوى وأغيار، وليس في الدار غيره دَيَّار.

فهو عابد لنفسه بنفسه، الظاهرة في أعيان الحقائق، بإفاضة وجوده عليها.

وتلخيص هذا أن التسليم بمذهب وحدة الوجود يستلزم بمذهب وحدة الأديان، فالأديان واحدة في الحقيقة، وإن تنوعت في المظاهر والصور.

لذا نجد ابن عربي يفسر " قضى " في قوله، تعالى: " وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه "[2] بحكم، وقدر وأمضى. فيقول: " سبحان العليم القدير قدر

---

(١) شرح القاشاني على فصوص الحكم: ص٦٦، وانظر: شرح الجامي على فصوص الحكم: ص١٣١، وشرح بالي زاده: ص ٦٨.

(٢) سورة الإسراء، الآية ٢٣.

وقضى وحكم وأمضى، وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه في كل معبود، وأين أبين من تحوله في صور المعبودات، ولكن أكثر الناس لا يعلمون "(١).

ويعيب ابن عربي على أهل الرسول – ويعني بهم علماء الشريعة – كونهم فسروا " قضى " بمعنى " أمر "(٢).

ومن شعره في هذا الباب:

**عقد الخلائق في الإله عقائدًا وأنا شهدت جميع ما اعتقدوه**

ثم قال: فالعارف الكامل يعرفه في كل صورة يتجلى بها، وفي كل صورة ينزل فيها، وغيره العارف لا يعرفه إلا في صورة معتقده، وينكره إذا تجلى له في غيرها(٣).

ومن كلامه: " الكل خُلِقَ في العماء الذي هو نَفَسُ الرحمن، القابل لصور كل ما سوى الله، وقد ورد ذلك في خلق الحقِ نَفْسَه، فردته العقول كلها، لعدم فهمها من ذلك، وما شعرت بأن كل صاحب مقالة في الله أنه يتصور في نفسه أمرًا ما يقول فيه هو الله فيعبده، وهو الله لا غيره، وما خلقه في ذلك المحل إلا الله،.....، ولولا أن له – أي الله – وجهًا في كل معتقد ما وصف نفسه على ألسنة رسله بالتحول في صور الاعتقادات "(٤).

لأجل هذا ذكر ابن عربي أن عتب سيدنا موسى على أخيه هارون، عليهما

---

(١) الفتوحات المكية: ج٣ ص٥١٨، وانظر: الفتوحات المكية: ج١ ص٣١٨، ص٤٠٥، ج٢ ص٢٤٨، ص٤٠٥ وص٥٩١، ص٦٦١، ج٣ ص٢٤٨، ج٤ ص١٠٢، ص١٠٦، ص١٩٦، ٢٦٠، فصوص الحكم: ص٧٢، كتاب الألف، وهو كتاب الأحدية، ضمن رسائل ابن عربي: ص٣.

(٢) الفتوحات المكية: ج١ ص٣١٨.

(٣) الفتوحات المكية: ج٣ ص١٣٢.

(٤) الفتوحات المكية: ج٤ ص٢١١ – ٢١٢.

السلام، كان بسبب إنكاره على قومه عبادة العجل، فكان الأولى به أن يدعهم يعبدونه، حتى تتحقق عبودية الله، تعالى، في كل صورة، لأن العارف مَن يرى الحق في كل شيء، بل يراه عين كل شيء(١).

ومثل هذا ذكره في قوم سيدنا نوح، عليه السلام، في عبادتهم ودًا وسواعًا ويغوث ويعوق ونسرا، حيث قال إنهم لو تركوا عبادتهم لجهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء؛ فإن للحق في كل معبود وجهًا، يعرفه من يعرفه، ويجهله من يجهله(٢).

وقد نقل ابن تيمية عن ابن سبعين أنه كان يريد الذهاب إلى الهند، وأنه قال: إن أرض الإسلام لا تسعه؛ لأن الهند مشركون يعبدون كل شيء، حتى النبات والحيوان(٣).

ونحن نرى أن هذا المذهب – أعني وحدة الأديان – مضاد ومناقض لظواهر الشرع المطهر، ومبطل لدلالات الكتاب والسنة، بما لا شك فيه، فقد وصف، سبحانه وتعالى، عُبَّاد الأصنام، بأنهم مشركون، وظالمون، وكافرون، وأنهم مخلدون في النار. كما وصف الأصنام بأنها رجس. كما وأن سيدنا محمدًا، صلى الله عليه وسلم، ومَنْ قبله مِن الأنبياء، إنما بعثوا لتحطيم الأصنام وتكسيرها، والقضاء على الوثنية الصنمية. بينما هذا المذهب يحقق دين الوثنية وعبادة الأصنام ومن سوى الله، تعالى.

قال تعالى: " فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ "(٤). وقال تعالى: " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

(١) انظر: فصوص الحكم: ص١٩٢.

(٢) انظر: فصوص الحكم: ص٧٢.

(٣) انظر: مجموع فتاوى ابن تيمية: ج٢ ص٤٧٨.

(٤) سورة الحج، الآية ٣٠.

آمَنُواْ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالأَنصَابُ وَالأَزْلاَمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "(١). وقال، سبحانه: " إِنَّ اللهَّ لاَ يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء وَمَن يُشْرِكْ بِاللهّ فَقَدِ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا "(٢).

وسيدنا محمد، صلوات الله وسلامه عليه، لما دخل مكة فاتحًا حطم الأصنام وكسرها ولم يبق منها شيئًا، ونهى عن عبادتها، وجعل ذلك من الشرك الأكبر المحبط للعمل، والمخلد صاحبه في النار. فكيف يستقيم دين الإسلام وما جاء به سيدنا محمد، صلى الله عليه وسلم، مع دين يناقضه ويضاده، دين ومذهب يمدح عبادة الحجارة والأصنام، والحيوانات، والأولياء العباد، وغير ذلك، ويستحسنها، بل ويَعُدُّ ذلك عبادة وقربة إلى الله، تعالى، بل يراها ذات الله ووجوده.

روى عبدالله بن مسعود، رضي الله عنه أنه قال: دخل النبي، صلى الله عليه وسلم، مكة، وحول الكعبة ثلاثمائة وستون نصبًا وفي رواية " صنمًا "، فجعل يطعنها بعود كان بيده ويقول: " جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقًا "، ويقول: " جاء الحق وما يبدئ الباطل وما يعيد "(٣).

لذا فالشرع المطهر يرى بطلان مذهب وحدة الوجود، لأنه يفضي إلى مثل تلك اللوازم الفاسدة، فالقول به يعني إبطال الشريعة الإلهية رأسًا، والأخذ بالشريعة الإلهية يعني بالضرورة رفض هذا المذهب وإبطاله رأسًا.

---

(١) سورة المائدة، الآية ٩٠.

(٢) سورة النساء، الآية ٤٨.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب إزالة الأصنام من حول الكعبة: ص٧٩٥، ح (٨٧ - ١٧٨١).

**الفقرة الثانية: موقف العقل من نظرية وحدة الوجود:-**

لا يختلف موقف العقل الصريح المستقيم السوي عن موقف الشرائع الإلهية السماوية في رفض هذا المذهب وإبطاله، وذلك أن الشرائع الإلهية لا تأتي بما تحيله العقول وتستقبحه، بل على العكس فكل ما فيها من تعاليم صحيحة، توافق دلالات العقول الصريحة، فصحيح المنقول وصريح المعقول يتفقان، ولا يتعارضان، أو يختلفان، فحيث ردت الشريعة الإلهية هذا المذهب وأبطلته فلابد أن ترده العقول السوية، والطباع السليمة.

وقد تقدم في نقاش نصوص السعدين أوجه كثيرة من بطلان هذا المذهب عقلًا، فلا حاجة إلى إعادة تطويل الكلام بذكرها، بل نذكرها على سبيل الإجمال.

**فمن أوجه بطلان هذا المذهب عقلًا** دعوى تحقق مفهوم الكلي الطبيعي، كالوجود، في الأعيان والخارج. فالعقلاء جميعًا متفقون على أن مفهوم الكلي الطبيعي لا وجود له في الأعيان وفي الخارج، لكونه معدودًا في ثواني المعقولات، كما تقدم بيانه، ومتفقون أن الموجود في الخارج أفراده وجزئياته، بينما نجد هؤلاء القائلين بوحدة الوجود يكابرون، ويصرون على عَدِّه جزئيًا حقيقيا.

**ومن أوجه بطلان هذا المذهب عقلًا** لزوم انتفاء كثرة الأعيان الوجودية المشاهدة، وأنها مجرد سراب وخيال، بينما عقول جميع العقلاء تشهد بتعدد الحقائق الوجودية، أجناسًا، وأنواعًا، وأشخاصًا، وتجمع على استحالة أن يكون وجود هذه الكثرة واحدًا، وعلى استحالة أن تكون عينًا واحدة، ويكون فيها ذات الخالق عين ذات المخلوق، وذات النبي الصادق عين ذات المتنبئ الكاذب، عين ذات ابليس، وذات الطيب هو بعينه ذات الخبيث،

وذات الصالح هو نفسه ذات الفاسد... الخ. فهذا مما لا يعقله عاقل، فضلًا عن أن يتفوه به.

**ومن اللوازم الفاسدة عقلًا** على هذا المذهب استواء الخالق والمخلوق، العلة والمعلول، السبب والمسبب، في الرتبة والمنزلة، والقدم، والإمكان، والحدوث، وغير ذلك. كما يلزم منه أن يتصف واجب الوجود بكل اسم وصفه مما هو محقق في الوجود الخارج، إذ هو عين الموجودات، فيلزم منه أن يتصف بما هو مستقبح من الصفات، كالنوم، والغفلة، والجهل، والظلم، والكذب.... الخ وهذا مما لا يتفوه به عاقل.

كما يلزم على هذا المذهب مخالطة الله، تعالى، واجب الوجود، للقاذورات والنجاسات، لأنه عين كل موجود، تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

بل الله، تعالى، له الكمال المطلق، والجمال التام، والبهاء الذي ليس فوقه بهاء، منزه عن كل نقص وآفة، مقدس عن محايثة الأغيار والسوى، مبرأ عن مخالطة الحوادث، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير.

كما يلزم من هذا المذهب بطلان ما هو محمود عقلاً، كبطلان التأديب والمدح والذم، والثواب والعقاب، والوعد والوعيد، كما تقدم مثله في بطلان هذا المذهب شرعًا. لكن الفارق بينهما أن المراد هنا بالمدح والذم، والثواب والعقاب، والوعد والوعيد، العقلي، بينما المراد منها هناك الشرعي. فعلى هذا المذهب لا يصح عقلًا تأديب الوالد لولده على ما وقع منه من خلل وتقصير، ولا معاقبته، ولا حتى تكليفه بأي أمر من الأمور، لأنه عين المكلف الذي كلفه، بل هو عين الحق، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا.

والحق أن هذا المذهب فوق طور العقل بشهادة أتباعه، كما نص على ذلك السيد الشريف، نفسه، وكما نص عليه إمام القائلين بوحدة الوجود، ابن

عربي الصوفي[1]. وحسبك من مذهب يشهد أتباعه على بطلانه عقلا.

هذه أهم اللوازم العقلية الفاسدة التي تلزم على القول بمذهب الوجود. ويظهر منها أن هذا المذهب يخالف صريح المعقول كما قد بان فيما سبق مخالفته لصحيح المنقول، فحينئذٍ فلا اعتبار لمثل هذا المذهب ولا قيمة له، ولا رصيد له من القبول، إذ لا رصيد له من الحق ومطابقة الواقع، بل هو مذهب قائم على الوهم والخيال.

(١) الفتوحات المكية: ج٢ ص٥٢٣.

## الخاتمة

وبعد الفراغ من هذا البحث بحمد الله تعالى يمكن استجلاء النتائج التالية:

١- أن كلا السعدين قد عاش في صقع واحد من الأرض؛ في بلاد خراسان وما وراء النهر، وما جاورهما، وهي البلدان الإسلامية الشرقية، حيث الممالك الإسلامية العجمية، كما وأنهما كانا متعاصرين في نفس الزمان، وأنه كان بينهما لقاءات، ومحاورات ومناقشات، ومحافل عملية تجمعهما. كما أنهما، وباتفاق العلماء، كانا من أبرز العلماء، إذاك، في العلوم العقلية، وإضافة إلى تقدمهما وإمامتهما في العلوم الشرعية. وأنهما تركا تلامذة ومؤلفات كثر من بعدهما.

٢- أن مذهب وحدة الوجود مذهب قديم، قال به بعض فلاسفة اليونان، ودانت به بعض الشعوب، كالهنود، وانتشر في بعض البلدان الإسلامية، كبلاد المغرب العربي، والأندلس، وبلاد العجم، كبلاد فارس وما وراء النهر، وما جاورهما. وكان له في كل بلد انتشر فيه رواد وأتباع، وإن كان يغلب عليهم طابع التكتم والاستزار، ويغلب عليه طابع العفوية والرمزية والإشارات، إلى أن جاء ابن عربي الصوفي والأندلسي فأخرجه عن طور الكتمان إلى الجهرية، وطابع العفوية والرمزية إلى أسلوب التصريح والتقعيد والتأصيل، فكان بحق هو إمام القائلين بوحدة الوجود، ومَنْ بَعْدَه عالة عليه.

وأن فكرة هذا المذهب تقوم على اعتبار أن الوجود واحد وحدة حقيقية، لا تكثر فيها، البتة، وهو وجود الله، تعالى، على رأي المؤمنين، وهو وجود العالم، ذاته، على رأي الملحدين.

وأن هذه الكثرة على كلا المذهبين؛ مذهب المؤمنين ومذهب الملحدين، كثرة متوهمة، متخيلة، لاحقيقة لها. فالعين واحدة، والتكثر بالاعتبار.

٣- أن منشأ القول بوحدة الوجود يرجع إلى عدة أسباب، منها أن سبب القول به يرجع ربما إلى تحقيق مقام الفناء الصوفي، المفضي إلى نفي وجود الأغيار والسوى، أو يرجع إلى التسليم بنظرية الحلول والاتحاد، أو إلى فكرة النور المحمدي، أو إلى التأثر برأي الفلاسفة الإسلاميين في أن الله، تعالى، هو الوجود الخاص، أو في الإسلام إلى دعوى كون الله، تعالى، في كل مكان، أو موجودًا لا في جهة، أو إلى دلالات ظواهر الكتاب والسنة، على رأي بعض الصوفية، القائلين بهذا المذهب.

٤- يذهب السعد التفتازاني إلى مباينة واجب الوجود، سبحانه وتعالى، في ماهيته ووجوده، لذوات وماهيات ووجودات الممكنات، فهو متميز بوجود مستقل مغاير لوجود الممكنات، وإن كان الوجود العام المطلق مشتركًا معنويًا بين وجود الواجب ووجود الممكنات، فهو غير قادح في خصوصية وجود كل موجود، سواء وجود الواجب، تعالى، أو وجود الممكنات.

٥- وعلى هذا فإن السعد التفتازاني يرى تكثر الوجودات بتكثر الموجودات، فكل موجود – وإن اشترك مع غيره في الوجود العام المشترك – مستقل عن وجود غيره، لذا فالوجودات الخاصة متكثرة، لتكثر معروضاتها، وهي الموجودات والأعيان الخارجية.

٦- أورد السعد، رحمه الله تعالى، حجج القائلين بوحدة الوجود، أولًا، ثم زيَّفها ثانيًا، ثم ذكر أدلته على بطلان هذا المذهب، ووجوب تعدد الموجودات والوجودات.

٧- يرى السيد الشريف في بعض كتبه أن الوجود واحد، وهو وجود واجب الوجود، وأنه هو الوجود المطلق، الساري في جميع الموجودات، وأن هذا الوجود المطلق، واحد شخصي، متميز بوجود خاص هو وجود واجب الوجود ذاته. بينما في كتب أخرى له يشير فيها إلى تعدد الوجود واستحالة وحدته.

٨- يرى السيد الشريف، على الرأي الأول الذي يذهب فيه إلى وحدة الوجود، أن تكثر الموجودات في هذا الكون تكثر اعتباري محض، ليس بحقيقي، فهو حاصل نتيجة إضافة ونسبة هذا الوجود الواحد المطلق إلى أعيان الموجودات، والتي تسمى ممكنات، فيحصل منها موجودات غير متصفة بصفة الوجود.

٩- أورد السيد الشريف بعض الدلائل على مذهبه هذا، مع تسليمه وتصريحه بأن هذا المذهب فوق طور العقل. وقد بدا تأثره من خلال رسالته في وحدة الوجود بآراء الصوفية في ذكره لمراتب الموجودات.

١٠- ظهر من خلال نقاش مسألة زيادة وجود ذاته، تعالى، على ماهيته مدى غموض هذه المسألة وصعوبتها، لأن الكلام فيها عن غيب، وقد بان من خلال عرض مذهب الفلاسفة الإسلاميين في قولهم إن واجب الوجود، تعالى، هو الوجود الخاص، البحت، مجردًا حتى عن الماهية، أنه يفضي إلى القول بمذهب وحدة الوجود، بل ربما هو المادة الأولى التي استقى منها القائلون بالوحدة هذا المذهب، كما ذكر ذلك السعد التفتازاني.

١١- لقد بان من خلال عرض ومناقشة رأي السعدين أن الحق في هذه المسألة مع السعد التفتازاني، رحمه الله تعالى، في أن وجوده، تعالى، بائن عن

وجود الممكنات، وأنه، تعالى، واجب الوجود، متميز بوجود خاص به، كما أن الممكنات كل منها متميز بوجود خاص به، فالوجود متكثر وليس بواحد، خلافًا لما ذهب إليه السيد الشريف، رحمه الله تعالى.

١٢- والذي يدل على اثنينية الوجود وتمايزهما بين وجود واجب الوجود، تعالى، وممكن الوجود، وهو ما سوى الله، ما ذكره السعد من أنَّ الوجود مقول على أفراده بطريق الاشتراك المعنوي، فهو من المعقولات الثانية، التي لا وجود لها في الخارج، من حيث هي، بل وجوده في أفراده، فهو يعرض لموضوعاته المتكثرة، وهي الأعيان والذوات، فيحصل منها كثرة حقيقية، لا اعتبارية. ومن أن العقول تقطع بحكم الضرورة بتكثر الوجودات تبعًا لتكثر الموجودات، فكيف يعقل أن تكون هذه الكثرة المشاهدة، والمحسوسة، ذاتًا واحدة، ووجودًا واحدًا. وما ذكره، أيضا، من لزوم ملابسة واجب الوجود، سبحانه وتعالى، القاذورات والنجاسات، فيما لو كان الوجود واحدًا، وكان واجب الوجود هو الوجود المطلق، الساري في جميع الأعيان، والمنبسط على هياكل الموجودات. وما ذكره السعد، أيضا، من مخالفة مذهب وحدة الوجود لدلالات الشرع، من الكتاب والسنة، لكون هذا المذهب يفضي إلى إبطال الشريعة رأسًا؛ إذ لا فائدة من إرسال الرسل، وإنزال الكتب، ولا فائدة من التكاليف، والوعد والوعيد، والتأديب، والثواب والعقاب، والمدح والذم، إذ ما الفائدة من كل ذلك إذا كانت العين واحدة.

١٣- من المرجح أن يكون السيد الشريف، رحمه الله تعالى، قد رجع عن القول بوحدة الوجود، للقرائن الدالة على تأخر كتابه شرح المواقف في التأليف، والذي يشير فيه إلى اثنينية الوجود، لاستحالة أن يكون الله تعالى

عين الموجودات لاستلزامه مخالطته، تعالى، للقاذورات والنجاسات، والتي لا يجترأ على القول بها عاقل.

١٤- قد ثبت بطلان مذهب وحدة الوجود عقلًا وشرعًا، إذ العقول تمجه وترفضه، كما أن الشريعة تنقضه وتبطله رأسًا.

* * *

## مراجع البحث

القرآن الكريم

**أولًا: المطبوعات:-**

(أ)

١-آداب المريدين – تأليف ضياء الدين السهروردي – تحقيق طه عبدالرؤوف سعد – الناشر المكتبة الأزهرية للتراث – الجزيرة للنشر والتوزيع – مصر – من غير ذكر تاريخ الطباعة.

٢-آراء أهل المدينة الفاضلة – تأليف أبي نصر الفارابي – علق عليه ألبير نصري نادر – دار المشرق – الطبعة الرابعة – بيروت.

٣-الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير – للحافظ عبدالله الحسين ابن إبراهيم الجورقاني – تحقيق وتعليق عبدالرحمن الفريوائي – الناشر إدارة البحوث الإسلامية والدعوة والإفتاء بالجامعة السلفية – بنارس – المطبعة السلفية – الطبعة الأولى – سنة ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

٤-الإحاطة في أخبار غرناطة – للسان الدين بن الخطيب – تحقيق محمد عبدالله عنان – مكتبة الخانجي – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

٥-الأحدية، ضمن رسائل ابن عربي الصوفي – لمحيي الدين بن عربي – دائرة المعارف العثمانية – حيدر أباد الركن – الطبعة الأولى – ١٣٦١هـ - تصوير دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٦-أحكام القرآن لأبي بكر ابن العربي المالكي – تحقيق علي محمد البجاوي– دار الفكر – ١٣٩٤ هـ - ١٩٧٤م.

٧-إحياء علوم الدين – لحجة الإسلام الغزالي – تصوير دار المعرفة – بيروت – ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٨-أخبار الحلاج – عني بنشره وتصحيحه ل. ماسنيون، وب.كراوس – مطبعة القلم – باريس – مكتبة لاروز – باريس – سنة ١٩٣٦ م.

٩-أديان العالم – تأليف البروفسور الدكتور هو ستن سميث – تعريب وحواشي سعد رستم – دار الجسور الثقافية – حلب – الطبعة الأولى – ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

١٠- أديان الهند الكبرى – تأليف الدكتور أحمد شلبي – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة – الطبعة الخامسة – ١٩٧٩ م.

١١- الأديان والفرق والمذاهب المعاصرة – تأليف الدكتور عبدالقادر شيبة الحمد – طبعة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة – سنة ١٣٨٧هـ.

١٢- الأربعين في أصول الدين – لفخر الدين الرازي – طبع بمطبعة مجلس إدارة المعارف العثمانية – حيدر أباد الدكن – الطبعة الأولى – سنة ١٣٥٣ هـ.

١٣- أرسطو عند العرب – دراسة نصوص غير منشورة – الدكتور عبدالرحمن بدوي – الناشر وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الثانية – سنة ١٩٧٨ م.

١٤- أساس التقديس – لفخر الدين محمد بن عمر الرازي – مطبقعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.

١٥- الأسماء والصفات – للإمام أحمد بن الحسين البيهقي – مطبعة

السعادة – ١٣٥٨ هـ - تصوير دار الكتب العلمية– بيروت – ١٤٠٥هـ– ١٩٨٤م.

١٦- الإشارات والتنبيهات – للرئيس أبي علي بن سينا – تحقيق الدكتور سليمان دنيا – دار المعارف – مصر – ١٩٥٨م.

١٧- أشرف المقاصد في شرح المقاصد – للإمام أحمد بن محمد المكناسي – المطبعة الخيرية – القاهرة – الطبعة الأولى – بلا تاريخ.

١٨- أضواء على التصوف – تأليف الدكتور طلعت غنام – الناشر عالم الكتب – القاهرة – بلا تاريخ.

١٩- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد – للإمام أحمد بن الحسين البيهقي – تحقيق أحمد عصام الكاتب – دار الآفاق الجديدة – الطبعة الأولى – ١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م.

٢٠- الأعلام – لخير الدين الزركلي – دار العلم للملايين – بيروت – الطبعة الخامسة – ١٩٨٠ م.

٢١- أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري – للإمام أبي سليمان الخطابي- تحقيق ودراسة الدكتور محمد بن سعد بن عبدالرحمن آل سعود – من منشورات معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى- مكة المكرمة – الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ - ١٩٨٠م.

٢٢- أفلوطين عند العرب – حققه وقدم له الدكتور عبدالرحمن بدوي – الناشر وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الثالثة – ١٩٧٧م.

٢٣- الإملاء في إشكالات الإحياء – ملحق بكتاب إحياء علوم الدين – للإمام حجة الإسلام الغزالي – تصوير دار المعرفة – بيروت –

١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م.

٢٤- إنباء الغمر بأبناء العمر – للحافظ ابن حجر العسقلاني – طبعة دائرة المعارف العثمانية – حيدر أباد الدكن – الطبعة الأولى ١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م.

٢٥- الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف – للإمام ابن السيد البطليوسي – تحقيق الدكتور محمد رضوان الداية – دار الفكر – دمشق – الطبعة الأولى – ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.

٢٦- إيضاح المبهم من معاني السلم – تأليف الشيخ أحمد الدمنهوري – مطبعة دار إحياء الكتب العلمية – بلا تاريخ.

٢٧- إيضاح المقصود من معنى وحدة الوجود – للإمام عبدالغني النابلسي – تحقيق سعيد عبدالفتاح – دار الآفاق العربية – الطبعة الثانية – سنة ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٢٨- إيقاظ الهمم في شرح الحكم – للشيخ أحمد بن محمد بن عجيبة – تصوير دار المعرفة – بيروت – بلا تاريخ.

**(ب)**

٢٩- البحر المحيط (تفسير أبي حيان الغرناطي) – للإمام محمد بن يوسف، أبي حيان الغرناطي – دار الفكر – بيروت – ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

٣٠- البداية والنهاية – للحافظ ابن كثير الدمشقي – مكتبة المعارف – بيروت – ١٩٧٧م الطبعة الثانية.

٣١- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع – للعلامة محمد بن علي

الشوكاني – دار المعرفة – بيروت.
٣٢- بد العارف – لعبد الحق بن سبعين – تحقيق الدكتور جورج كتوره – دار الأندلس – بيروت – دار الكندي – بيروت – الطبعة الأولى سنة ١٩٧٨م.
٣٣- بغية الطالب على ترتيب التجلي بكليات المراتب – للأمير المجاهد عبدالقادر الجزائري – تحقيق الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤ م.
٣٤- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس – للإمام أحمد بن يحيي الضبي – دار الكتاب العربي – القاهرة – ١٩٦٧ م.
٣٥- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة – للإمام جلال الدين السيوطي – الناشر دار المعرفة – بيروت.
٣٦- البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف – للمحدث السيد إبراهيم بن محمد الشهير بابن حمزة الحسيني – باعتناء سيف الدين كاتب- دار الكتاب العربي – بيروت – ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

(ت)

٣٧- التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول – تأليف صديق حسن خان – تصحيح عبدالحكيم شرف الدين – نشر شرف الدين الكتبي – بمباي – المطبعة الهندية العربية – ١٣٨٣هـ - ١٩٦٣م.
٣٨- تاريخ ابن الوردي – لزيد الدين عمر بن مظفر الشهير بابن الوردي – منشورات المطبعة الحيدرية – النجف – الطبعة الثانية – ١٣٨٩ هـ - ١٩٦٩م.

٣٩- تاريخ الإسلام – الجزء الخاص بوفيات سنة ٦٣١ – ٦٤٠ هـ – للإمام محمد بن أحمد الذهبي – تحقيق د. بشار عواد معروف وزملائه – مؤسسة الرسالة – الطبعة الأولى – ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.
٤٠- تاريخ بغداد – للحافظ أحمد بن علي الخطيب البغدادي – دار الكتاب العربي – بيروت.
٤١- تاريخ الدولة المغولية في إيران – تأليف الدكتور عبدالسلام عبدالعزيز فهمي – طباعة دار المعارف – مصر – ١٩٨١م.
٤٢- تاريخ الطبري – للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – دار سويدان – بيروت – ١٩٦٧م.
٤٣- تاريخ الفكر الأندلسي – تأليف آنخل جنثالث بالنثيا – نقله عن الإسبانية الدكتور حسين مؤنس – مكتبة النهضة المصرية – الطبعة الأولى – ١٩٥٥م.
٤٤- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام – تأليف الدكتور محمد علي أبو ريان – دار النهضة العربية – بيروت – الطبعة الثانية – ١٩٧٣م.
٤٥- تاريخ الفكر الفلسفي (أرسطو والمدارس المتأخرة) – تأليف الدكتور محمد علي أبو ريان – دار المعرفة الجامعية – الإسكندرية – ١٩٨٠م.
٤٦- تاريخ الفلسفة اليونانية – تأليف الدكتور يوسف – دار القلم – بيروت – بلا تاريخ.
٤٧- تاريخ قضاة الأندلس – لأبي الحسن بن عبدالله النباهي المالقي – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ١٤٠٠ هـ – ١٩٨٠م.
٤٨- تبصرة الأدلة في أصول الدين – للإمام أبي المعين ميمون بن محمد

النسفي – تحقيق كلود سلامة – مطبعة الجفان والجابي للطباعة والنشر – الطبعة الأولى – ١٩٩٠م.

٤٩- تجارب الأمم – لأبي علي أحمد بن محمد المعروف بمسكويه – باعتناء وتصحيح هـ ف آمدروز – الناشر دار الكتاب الإسلامي – القاهرة – بلا تاريخ.

٥٠- تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية – لقطب الدين محمود بن محمد الرازي – مطبعة عيسى البابي الحلبي – القاهرة – الطبعة الثانية ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.

٥١- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة – لأبي الريحان محمد بن أحمد البيروني – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن – ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

٥٢- تذكرة الأولياء – لفريد الدين العطار النيسابوري – ترجمة وتعليق دكتورة منال اليمني عبدالعزيز – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – الطبعة الأولى – ٢٠٠٦ م.

٥٣- تذكرة الحفاظ – للإمام شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي – تحقيق عبدالرحمن المعلمي – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن – الهند- ١٣٧٤هـ - تصوير دار إحياء التراث العربي – بيروت.

٥٤- التعرف لمذهب أهل التصوف – لتاج الإسلام أبي بكر محمد الكلاباذي – دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٥٥- التعريفات – للسيد الشريف الجرجاني – مكتبة لبنان – بيروت – ١٩٧٨م.

٥٦- تعليقات أبي العلا عفيفي على فصوص الحكم – ملحق بكتاب فصوص الحكم لإبن عربي – دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة الثانية – ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
٥٧- التفتازاني وموقفه من الإلهيات – رسالة دكتوراه من إعداد عبدالله علي الملا – جامعة أم القرى – مكة المكرمة – قسم العقيدة والدعوة.
٥٨- تفسير أبي حيان الغرناطي - انظر = البحر المحيط.
٥٩- تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) – للإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري – مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – الطبعة الثالثة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.
٦٠- تفسير القرآن الكريم – لمحيي الدين ابن عربي الصوفي – تحقيق الدكتور مصطفى غالب – دار الأندلس للطباعة والنشر – بيروت – الطبعة الثالثة – ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٦١- تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن) – للإمام محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي – أعاد طبعه دار إحياء التراث العربي – بيروت – ١٩٦٧م.
٦٢- التفسير الكبير – للإمام محمد بن عمر فخر الدين الرازي – دار الفكر – بيروت ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
٦٣- التكملة لكتاب الصلة – للعلامة محمد بن عبدالله المعروف بابن الأبار – تحقيق الدكتور عبدالسلام الهراش – دار الفكر للطباعة – ١٤١٥- ١٩٩٥م.
٦٤- التكملة لوفيات النقلة – للإمام زكي الدين عبدالعظيم المنذري –

تحقيق الدكتور بشار عواد معروف – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الثانية ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٦٥- تلبيس إبليس – للإمام جمال الدين أبي الفرج بن الجوزي – عنيت بنشره إدارة الطباعة المنيرية – الطبعة الثانية – ١٣٦٨هـ.

٦٦- تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي – لبرهان الدين ابراهيم بن عمر البقاعي- تحقيق عبدالرحمن الوكيل – مطبعة السنة المحمدية – مصر – تصوير مكتبة عباس أحمد الباز – مكة المكرمة – ١٤٠٠هـ.

٦٧- التنبيه والإشراف – لأبي الحسن علي بن الحسين المسعودي – دار صعب – بيروت – بلا تاريخ.

٦٨- التوحيد وإثبات صفات الرب – للإمام الحافظ محمد بن اسحاق بن خزيمة– راجعه وعلق عليه محمد خليل هراس – توزيع دار الباز – مكة المكرمة – ١٣٩٨هـ - ١٩٧٨م.

٦٩- التوحيد – للإمام الحافظ محمد بن إسحاق بن منده – تحقيق الدكتور محمد عبدالله الوهيبي، والدكتور موسى بن عبدالعزيز الغصن – دار الهدى النبوي – مصر – دار الفضيلة – السعودية – الطبعة الثانية – ١٤٣١هـ- ٢٠١٠م.

٧٠- التوقيف على مهمات التعاريف – تأليف العلامة محمد عبدالرؤوف المناوي – تحقيق محمد رضوان الداية – دار الفكر المعاصر – بيروت – دار الفكر – دمشق – الطبعة الأولى – ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٧١- جامع الرسائل – لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية – تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم – مطبعة المدني – القاهرة – الطبعة الأولى –

١٤٠٥هـ - ١٩٨٤م.
٧٢- جامع كرامات الأولياء – تأليف يوسف بن اسماعيل النبهاني – تحقيق ابراهيم عطوة عوض – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – الطبعة الثالثة – ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
٧٣- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي – تأليف الدكتور محمد البهي – دار الفكر – بيروت – الطبعة الخامسة – ١٣٩١هـ - ١٩٧٢م.
٧٤- جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس – للإمام القاضي أحمد بن القاضي المكناسي – دار المنصور للطباعة والوراقة – المغرب- الرباط – الطبعة الأولى – ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
٧٥- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس – للإمام الحميدي محمد بن أبي نصر – الدار المصرية للتأليف والترجمة – ١٩٦٦م.
٧٦- الجلالة (كتاب الجلالة) – لمحيي الدين ابن عربي الصوفي – ضمن مجموعة رسائل ابن عربي – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن- الطبعة الأولى – ١٣٦١هـ - تصوير دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٧٧- الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي – لأبي الفرج المعافى بن زكريا النهرواني – تحقيق الدكتور إحسان عباس، والدكتور محمد مرسي الخولي – عالم الكتب – بيروت.

(ح)

٧٨- حاشية الباجوري على متن السلم – للشيخ ابراهيم بن محمد الباجوري – مطبعة دار إحياء الكتب العربية – مصر – بلا تاريخ.
٧٩- حاشية الدسوقي (محمد الدسوقي) على شرح أم البراهين للشيخ

محمد السنوسي – دار الفكر للطباعة والنشر.
٨٠- حاشية السيالكوتي (عبدالحكيم السيالكوتي) على شرح قطب الدين الرازي على الرسالة الشمسية – ضمن مجموع مشتمل على شرح القطب الرازي وعدة حواشي عليه – المطبعة الأميرية – الطبعة الأولى – سنة ١٣٢٣هـ - ١٩٠٥م.
٨١- حاشية السيالكوتي (عبدالحكيم السيالكوتي) على شرح المواقف للشريف الجرجاني – بهامش شرح المواقف – مطبعة السعادة – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.
٨٢- حاشية الشريف الجرجاني على تحرير القواعد المنطقية – بهامش تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – الطبعة الثانية – ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.
٨٣- حاشية الشريف الجرجاني على شرح حكمة العين لشمس الدين محمد بن مبارك شاه – طبع ببلدة قزان سنة ١٣١٩هـ - ١٩٠١م.
٨٤- حاشية الصبان (محمد علي الصبان) على شرح علي بن محمد الأشموني على ألفية ابن مالك – دار إحياء الكتاب العربي – عيسى البابي الحلبي – القاهرة – بلا تاريخ.
٨٥- الحجة في بيان المحجة – للحافظ قوام السنة الإصبهاني – تحقيق ودراسة محمد بن ربيع المدخلي، ومحمد محمود أبو رحيم – دار الراية – الرياض – الطبعة الأولى – ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
٨٦- الحدائق الوردية في حقائق أجلاء النقشبندية – تأليف عبدالمجيد بن محمد الخاني – الناشر عبدالوكيل الدروبي – دمشق – طبع بدار الطباعة

العامرة – سنة ١٣٠٨هـ.
٨٧- الحروف (كتاب الحروف) – لأبي نصر الفارابي – تحقيق محسن مهدي – دار المشرق – بيروت – بلا تاريخ.
٨٨- حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة – للحافظ جلال الدين السيوطي – تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم – مطبعة عيسى البابي الحلبي – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٣٨٧هـ ١٩٦٧م.
٨٩- الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري- تأليف الدكتور جمال علال البختي – الناشر مكتبة الثقافة الدينية- القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
٩٠- حقائق عن التصوف – تأليف الشيخ عبدالقادر عيسى – طبع في انجلترا- الطبعة الثانية – ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
٩١- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء – للحافظ أبي نعيم الإصفهاني – مطبعة السعادة – مصر – ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
٩٢- الحلة السيرا – لابن الأبار محمد بن عبدالله البلنسي – تحقيق الدكتور حسين مؤنس – مطبعة دار المعارف – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٩٨٥م. د

(خ)

٩٣- خريف الفكر اليوناني – تأليف الدكتور عبدالرحمن بدوي – وكالة المطبوعات – الكويت – دار القلم – بيروت – الطبعة الخامسة – ١٩٧٩م.

(د)

٩٤- دائرة المعارف الإسلامية – تصوير دار المعرفة – بيروت.
٩٥- دائرة معارف بطرس البستاني – دار المعرفة – بيروت.
٩٦- دراسات في التصوف الإسلامي " شخصيات ومذاهب " – تأليف الدكتور محمد جلال شرف – دار النهضة العربية – القاهرة – ١٩٨٠م.
٩٧- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة – للحافظ ابن حجر العسقلاني – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن – سنة ١٣٥٠هـ – تصوير – دار الجيل – بيروت.
٩٨- الدرة الفاخرة في تحقيق مذاهب الصوفية والمتكلمين والحكماء – للملا عبدالرحمن الجامي – ملحق بكتاب أساس التقديس للإمام الرازي – مطبعة مصطفى البابي الحلبي – ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥م.
٩٩- دروس في تاريخ الفلسفة – تأليف الدكتور إبراهيم بيومي مدكور، والأستاذ يوسف كرم – المطبعة الأميرية بالقاهرة – سنة ١٩٤٤م.
١٠٠- الدليل الشافي على المنهل الصافي – لجمال الدين يوسف بن تغري بردى – تحقيق فهيم محمد شلتوت – منشورات مركز البحث العلمي – جامعة أم القرى – مكة المكرمة – ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
١٠١- الديانات القديمة – للإمام محمد أبو زهرة – دار الفكر العربي – مصر – بلا تاريخ.
١٠٢- الديانات والعقائد في مختلف العصور – تأليف الأستاذ أحمد عبدالغفور عطار – الطبعة الأولى - مكة المكرمة - ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
١٠٣- الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب – للإمام ابن فرحون

المالكي – تحقيق الدكتور محمد الأحمدي أبو النور – دار التراث للطبع والنشر – القاهرة – بلا تاريخ.
١٠٤- ديوان ابن الفارض – لأبي حفص عمر بن الفارض – دار صار – بيروت.
١٠٥- ديوان الإسلام – للإمام شمس الدين محمد بن عبدالرحمن ابن الغزي – تحقيق سيد كسروي حسن – طبع دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.
١٠٦- ديوان الحلاج – حقق النص العربي وعلق عليه لويس ماسينيون – نشر لويس ماسينيون – طبعة باريس ١٩٥٥م.
١٠٧- الذخيرة – للعلامة علاء الدين علي الطوسي – طبع بمطبعة دائرة المعارف النظامية – حيدر آباد الدكن – الطبعة الأولى – تصوير عالم الكتب – بيروت – ١٩٨٢م.
١٠٨- ذيل تذكرة الحفاظ، المسمى بلحظ الألحاظ بذيل طبقات الحفاظ – للإمام تقي الدين محمد بن فهد المكي – ضمن ثلاثة ذيول ملحقة بكتاب تذكرة الحفاظ للذهبي – تصوير دار إحياء العربي – بلا تاريخ.
١٠٩- الذيل على العبر في خبر من غبر – للإمام ولي الدين أبي زرعة أحمد بن عبدالرحيم ابن العراقي – تحقيق صالح مهدي عباس – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.

(ر)

١١٠- ربيع الفكر اليوناني – تأليف الدكتور عبدالرحمن بدوي – الناشر وكالة المطبوعات – الكويت – ودار القلم – بيروت – الطبعة الخامسة

١٩٧٩م.
١١١- الرد على الجهمية – للحافظ عثمان بن سعيد الدارمي – ضمن كتاب عقائد السلف – باعتناء علي سامي النشار، وعَمَّار جمعي الطالبي – الناشر منشأة المعارف – الإسكندرية – سنة ١٩٧١م.
١١٢- رد الفصوص، المسمى مرتبة الوجود ومنزلة الشهود – للإمام علي القاري – رسالة ماجستير – إعداد عبدالله علي الملا – جامعة أم القرى – قسم العقيدة والدعوة – مكة المكرمة.
١١٣- رسالة في اللاهوت والسياسة – تأليف اسبينوزا – ترجمة وتقديم الدكتور حسن حنفي – مراجعة الدكتور فؤاد زكريا.
١١٤- الرسالة القشيرية ومعه شرح زكريا الأنصاري – للإمام عبدالكريم بن هوازن القشيري – طبع بمطبعة محمد علي صبيح – القاهرة – بلا تاريخ.
١١٥- الرسالة اللدنية – للإمام حجة الإسلام الغزالي – ضمن سلسلة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي – الجزء الأول – باعتناء الشيخ محمد مصطفى أبو العلا – مكتبة الجندي – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٣٩٠هـ - ١٩٧٠م.
١١٦- روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات – للعلامة محمد باقر الموسوي الخوانساري – تحقيق أسد الله اسماعيليان – المطبعة الحيدرية – طهران – ١٣٩٠هـ - تصوير دار المعرفة بيروت.

(ز)

١١٧- زهر الأكم في الأمثال والحكم – للحسن اليوسي – تحقيق الدكتور

محمد حجي، والدكتور محمد الأخضر – طباعة دار الثقافة – الدار البيضاء – المغرب – الطبعة الأولى ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.

(س)

١١٨- السلوك لمعرفة دول الملوك – لتقي الدين أحمد بن علي المقريزي – تحقيق محمد مصطفى زيادة، وسعيد عبدالفتاح عاشور – لجنة التأليف والترجمة – القاهرة – ١٩٥٦م – ١٩٧٣م.

١١٩- السنن الكبرى – للإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي – مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن – الطبعة الأولى – ١٣٥٢هـ - تصوير دار المعرفة – بيروت.

١٢٠- السنن الكبرى – للإمام الحافظ أحمد بن شعيب النسائي – تحقيق الدكتور عبدالغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٠١١هـ ١٩٨١م.

١٢١- السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات – لأبي نصر الفارابي – تحقيق فوزي متري نجار – المطبعة الكاثوليكية – بيروت – بلا تاريخ.

١٢٢- سير أعلام النبلاء – للإمام الحافظ شمس الدين الذهبي – إشراف شعيب الأرنؤوط – مؤسسة الرسالة – بيروت.

(ش)

١٢٣- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية – للشيخ محمد بن محمد مخلوف – تصوير دار الفكر – بيروت – بلا تاريخ.

١٢٤- شخصيات قلقة في الإسلام – دراسات ألف بينها وترجمها الدكتور عبدالرحمن بدوي – الناشر وكالة المطبوعات – الكويت – الطبعة الثالثة

– ١٩٧٨م.
١٢٥- شذرات الذهب في أخبار من ذهب – للعلامة عبدالحي بن العماد الحنبلي – تصوير دار إحياء التراث العربي – بيروت.
١٢٦- شرح الأسماء الحسنى – لأبي الحكم عبدالسلام بن عبدالرحمن ابن بَرَّجان اللخمي الإشبيلي – تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ٢٠١٠م.
١٢٧- شرح الإصفهاني على التجريد، المسمى تسديد القواعد في شرح تجريد العقائد – للإمام شمس الدين الإصفهاني – تحقيق وتعليق الدكتور خالد حماد العدواني – طباعة دار الضياء للنشر – الكويت – الطبعة الأولى – ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
١٢٨- شرح السلم في المنطق، ملحق بكتاب إيضاح المبهم من معاني السلم – للشيخ العلامة الأخضري – طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية – القاهرة – بلا تاريخ.
١٢٩- شرح السلم في المنطق – للأستاذ عبدالرحيم الجندي – الناشر المكتبة الأزهرية للتراث – القاهرة – بلا تاريخ.
١٣٠- شرح صحيح مسلم، المسمى بالمنهاج – للإمام يحيي بن شرف النووي – مطبعة دار ابن حزم (مجلد واحد) – الطبعة الأولى – ٢٠٠٢م.
١٣١- شرح العقائد النسفية – للعلامة سعد الدين التفتازاني – تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا – مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – الطبعة الأولى- ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٣٢- شرح عين العلم وزين الحلم – للإمام علي القاري – تصوير دار المعرفة – بيروت.
١٣٣- شرح عيون الحكمة – للإمام فخر الدين الرازي – تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا – مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٠٠هـ.
١٣٤- شرح فصوص الحكم – للشيخ عبدالرزاق القاشاني – مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٣٨٦هـ – ١٩٦٦م.
١٣٥- شرح فصوص الحكم – للمولى عبدالرحمن الجامي – صححه واعتنى به الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الثانية – سنة ٢٠٠٩م.
١٣٦- شرح فصوص الحكم – تأليف مصطفى بن سليمان بالي زاده الحنفي – وضعه حواشيه الشيخ فادي أسعد نصيف – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٢٨هـ ٢٠٠٧م.
١٣٧- شرح القوشجي على التجريد – وهو شرح العلامة علاء الدين، علي بن محمد، الشهير بالوشجي على تجريد الاعتقاد لنصير الدين الطوسي – مطبوع بهامش الجزء الثاني من شرح المواقف – طباعة دار الطباعة العامرة – تركيا – الطبعة الأولى – سنة ١٣١١هـ.
١٣٨- شرح مشكل الآثار – للإمام أبي جعفر الطحاوي – تحقيق الشيخ شعيب الأرنؤوط – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

١٣٩- الشرح المطول على تلخيص المفتاح – للعلامة سعد الدين التفتازاني – ومعه حاشية السيد الشريف الجرجاني عليه – مطبعة عثمانية – درسعادت- ١٣١٠هـ.
١٤٠- شرح المقاصد في علم الكلام – للعلامة سعد الدين التفتازاني – طبع في مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي – الطبعة الأولى – سنة ١٣٠٥هـ.
١٤١- الشريعة – للإمام الحافظ محمد بن الحسين الآجري – تحقيق الدكتور عبدالله بن عمر الدميجي – طباعة دار الوطن – الرياض – الطبعة الأولى- ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
١٤٢- شعب الإيمان – للإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي – تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بسيوني زغلول – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
١٤٣- الشفا – تأليف الرئيس أبي علي بن سينا – تحقيق لجنة من الأساتذة – نشر وزارة الثقافة والإرشاد القومي – مصر.
١٤٤- شفا السائل لتهذيب المسائل – للعلامة عبدالرحمن بن محمد بن خلدون- علق عليه الأب أغناطيوس عبده اليسوعي – المطبعة الكاثوليكية – بيروت– بلا تاريخ.
١٤٥- شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل – للإمام شمس الدين، محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية – المطبعة الحسينية– القاهرة – الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ.
١٤٦- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية – تأليف العلامة طاش كبري زاده – دار الكتاب العربي – بيروت – ١٩٧٥م.

(ص)

١٤٧- الصحائف الإلهية – لشمس الدين السمرقندي – تحقيق الدكتور أحمد عبدالرحمن الشريف – مكتبة الفلاح – الكويت – الطبعة الأولى ١٤٠٥هـ- ١٩٨٥م.

١٤٨- صحيح ابن حيان بترتيب ابن بلبان – للإمام علاء الدين علي بن بلبان الفارسي – تحقيق شعيب الأرنؤوط – مؤسسة الرسالة – الطبعة الثانية ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١٤٩- صحيح البخاري – للإمام الحجة محمد بن إسماعيل البخاري – طباعة دار ابن حزم – مجلد واحد – الطبعة الأولى – ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م – بيروت.

١٥٠- صحيح مسلم – للإمام الحجة مسلم بن الحجاج النيسابوري – طباعة دار ابن حزم – مجلد واحد – الطبعة الأولى – ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م – بيروت.

١٥١- الصوفية في الإسلام – تأليف المستشرق الدكتور نيكلسون – ترجمه وعلق عليه نور الدين شريبة – الناشر مكتبة الخانجي – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.

(ض)

١٥٢- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع – للإمام محمد بن عبدالرحمن السخاوي – تصوير دار مكتبة الحياة – بيروت – بلا تاريخ.

(ط)

١٥٣- طبقات الأولياء – لسراج الدين عمر بن علي ابن الملقن – تحقيق نور

الدين شريبة – دار المعرفة – بيروت – ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- طبقات الحنابلة – للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلي – مطبعة السنة المحمدية – مصر – تصوير دار المعرفة – بيروت.
١٥٤- طبقات الشافعية – لجمال الدين عبدالرحيم الأسنوي – تحقيق عبدالله الجبوري – دار العلوم للطباعة والنشر – الرياض – ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
١٥٥- طبقات الشافعية – لتلقي الدين ابن قاضي شهبة – باعتناء عبدالعليم خان – عالم الكتب – بيروت – ١٤٠٧هـ ١٩٨٧م.
١٥٦- طبقات الشافعية الكبرى – لتقي الدين علي بن عبدالكافي السبكي – طبع المطبعة الحسينية – ١٣٢٤هـ- تصوير دار المعرفة – بيروت.
١٥٧- طبقات الصوفية – لأبي عبدالرحمن محمد بن الحسين السلمي – تحقيق نور الدين شريبة – مكتبة الخانجي – القاهرة – الطبعة الثالثة – ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
١٥٨- الطبقات الكبرى – للإمام عبدالوهاب بن علي الشعراني – دار الفكر – بيروت – عن الطبعة المصرية – ١٣٧٤هـ.
١٥٩- طبقات المفسرين – للإمام شمس الدين الداودي – مراجعة لجنة من العلماء – تصوير دار الكتب العلمية – بيروت.

(ع)

١٦٠- العبر في خبر من غبر – للحافظ شمس الدين الذهبي – تحقيق أبي هاجر محمد السعيد زغلول – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
١٦١- العرفان الإسلامي بين نظريات البشر وبصائر الوحي – للعلامة

محمد تقي المدرسي – مؤسسة البلاغ – بيروت – الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨م.
١٦٢- العظمة – للحافظ أبي الشيخ الأصبهاني – تحقيق رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري – دار العاصمة للنشر – الرياض – الطبعة الثانية – ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.
١٦٣- عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان " حوادث وتراجم سنة ٦٦٥- ٦٨٨هـ" – للإمام بدر الدين محمود العيني – تحقيق الدكتور محمد محمد أمين – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – ١٤٠٨هـ – ١٩٨٨م.
١٦٤- عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان " حوادث وتراجم سنة ٦٨٩- ٦٩٨هـ" – تحقيق الدكتور محمد محمد أمين – الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة – سنة ١٤٠٩هـ – ١٩٨٩م.
١٦٥- العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين – لتقي الدين محمد بن أحمد الفاسي- تحقيق فؤاد السيد، ومحمد طاهر الطناحي – القاهرة – ١٩٥٩م.
١٦٦- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية – لأبي العباس أحمد بن عبدالله الغبريني – تحقيق عادل نويهض – دار الآفاق الجديدة – بيروت – ١٩٧٩م.
١٦٧- عوارف المعارف – للإمام شهاب الدين السهروردي – ملحق كتاب إحياء علوم الدين للغزالي – دار المعرفة – بيروت – ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

**(ف)**

١٦٨- الفتاوى الحديثية – لشهاب الدين ابن حجر الهيتمي – مطبعة

مـصطفى البـابي الحلبـي – القـاهرة – الطبعـة الثانيـة – ١٣٩٠هـ – ١٩٧٠م.

١٦٩- فتح الباري بشرح صحيح البخاري – الحافظ ابن حجر العـسقلاني – دار الكتب العلميـة – بـيروت – الطبعـة الأولى – ٢٠٠٣م- (ثلاثـة أجزاء).

١٧٠- الفتح الرباني والفيض الرحماني – للإمام عبدالقادر الجيلاني – تصوير دار المعرفة – بيروت – ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

١٧١- فتح الرحمن الرحيم بمقالة القطب الجيلي عبدالكريم والختم ابن عربي محيي الدين – تأليف بهاء الدين بن عبدالغني بن حسن البيطار – تحقيـق الشيخ أحمد فريـد المزيـدي – مطبعـة دار الآفـاق العربيـة – القـاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م.

١٧٢- فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير (تفـسير الشوكاني) – للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني – مطبعة مـصطفى البابي الحلبي – القاهرة الطبعة الثانية – ١٣٨٣هـ - ١٩٦٤م.

١٧٣- الفتوحات الإلهية في شرح المباحث الأصلية – للشيخ أحمد بن محمـد بن عجيبة – بهامش كتاب إيقـاظ الهمـم في شرح الحكـم – تـصوير دار المعرفة– بيروت – بلا تاريخ.

١٧٤- الفتوحات المكية – لمحـي الـدين ابـن عـربي الـصوفي – مطبعـة دار صادر- بيروت.

١٧٥- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية – تأليف الـدكتور محمـد صـالح الزركان – دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت – بلا تاريخ.

١٧٦- الفرق بين الفرق – للإمام عبدالقاهر البغدادي – تحقيق محيي الدين عبدالحميد – تصوير دار المعرفة – بيروت.
١٧٧- فصوص الحكم – لأبي نصر الفارابي – نشر عبدالرحيم المكاوي – طباعة مصر – سنة ١٣٢٥هـ - ١٩٠٧م.
١٧٨- فصوص الحكم – لمحيي الدين ابن عربي الصوفي – تحقيق وتعليق أبي العلا عفيفي – دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة الثانية – ١٤٠٠هـ- ١٩٨٠ م.
١٧٩- الفكر العربي ومركزه في التاريخ – تأليف الدكتور دي لاسي أوليري – نقله إلى العربية وعلق عليه إسماعيل البيطار – دار الكتاب اللبناني – بيروت – بلا تاريخ.
١٨٠- الفلسفات الهندية " قطاعاتها الهندوكية والإسلامية والإصلاحية " – تأليف الدكتور – علي زيعور – دار الأندلس للطباعة والنشر – الطبعة الأولى ١٩٨٠م.
١٨١- فلسفة وحدة الوجود أصولها وفترتها الإسلامية – تأليف نضلة أحمد الجبوري – بإشراف الدكتور مصطفى كامل الشيبي – مكتبة ابن تيمية – المحرق – البحرين – الطبعة الأولى – ١٤٠٩هـ.
١٨٢- الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب – تأليف الدكتور محمد بيصار – دار الكتاب اللبناني – بيروت – ١٩٧٣م.
١٨٣- الفهرست – لابن النديم – تصوير دار المعرفة – بيروت – بلا تاريخ.
١٨٤- الفوائد البهية في تراجم الحنفية – للعلامة محمد عبدالحي اللكنوي – باعتناء محمد بدر الدين النعساني – تصوير دار المعرفة – بيروت، عن

الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤هـ.
١٨٥- فوات الوفيات – للعلامة محمد بن شاكر الكتبي – تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد – مكتبة النهضة – مصر.
١٨٦- في التصوف الإسلامي – تأليف الدكتور حسن الشافعي، والدكتور أبو اليزيد العجمي – دار السلام للطباعة والنشر – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.
١٨٧- فيض القدير شرح الجامع الصغير – للعلامة عبدالرؤوف المناوي – تصوير دار المعرفة – بيروت.

(ق)

١٨٨- القدر – للحافظ أبي بكر جعفر بن محمد الفريابي – تحقيق عمرو عبدالمنعم سليم – دار ابن حزم للطباعة والنشر – الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
١٨٩- القضاء والقدر – للإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي – تحقيق محمد بن عبدالله آل عامر – طباعة مكتبة العبيكان – الرياض – الطبعة الثانية ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
١٩٠- قطر الولي على حديث الولي – للإمام محمد بن علي الشوكاني – ضمن كتاب ولاية الله والطريق إليها – للدكتور إبراهيم إبراهيم هلال – دار الكتب الحديثة – القاهرة – سنة ١٣٨٩هـ - ١٩٦٩م.
١٩١- قواعد التصوف – لأبي العباس أحمد بن أحمد ابن زروق – صححه محمد زهري النجار – راجعه الدكتور علي معبد فرغلي – الناشر مكتبة الكليات الأزهرية – القاهرة – الطبعة الثانية – ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.

( ك )

١٩٢- الكامل في التاريخ – للإمام ابن الأثير الجزري – طباعة دار صادر ودار بيروت – سنة ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
١٩٣- كشاف اصطلاحات الفنون – لمحمد علي الفاروقي التهانوي – تصوير دار صادر – بيروت – عن الطبعة الأولى سنة ١٢٧٨هـ - ١٨٦١م.
١٩٤- كشف الخفا ومزيل الإلباس – للشيخ إسماعيل بن محمد العجلوني – تصوير دار إحياء التراث العربي – بيروت – عن طبعة القدس – القاهرة- سنة ١٣٥١هـ.
١٩٥- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون – للفاضل مصطفى عبدالله الشهير بحاجي خليفة – تصوير دار العلوم الحديثة – بيروت – عن طبعة استانبول.
١٩٦- كشف المحجوب – لأبي الحسن علي بن عثمان الجلابي الهجويري – دراسة وترجمة وتعليق الدكتورة إسعاد عبدالهادي قنديل – راجع الترجمة الدكتور أمين عبدالمجيد بدوي – دار النهضة العربية للطباعة – بيروت – سنة ١٩٨٠م.
١٩٧- كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد – للشيخ جمال الدين ابن المطهر الحلي – طبع مؤسسة الأعلمي للمطبوعات – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
١٩٨- الكنى والألقاب – للشيخ عباس القمي – مؤسسة الوفاء – بيروت – الطبعة الثانية – ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

(ل)

١٩٩- لسان الميزان – للحافظ ابن حجر العسقلاني – دائرة المعارف العثمانية- حيدر آباد الدكن – الطبعة الأولى سنة ١٣٢٩هـ - تصوير مؤسسة الأعلمي – بيروت – سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٢٠٠- اللمع – لأبي نصر السراج الطوسي – تحقيق الدكتور عبدالحليم محمود، وطه عبدالباقي سرور – دار الكتب الحديثة – مصر – ١٣٨٠هـ- ١٩٦٠م.

(م)

٢٠١- المباحث المشرقية – للإمام فخر الدين الرازي – تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي – طبعة دار الكتاب العربي – الطبعة الأولى – ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

٢٠٢- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر – لأبي الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد، المعروف بابن الأثير الموصلي – تحقيق محمد محي الدين عبدالحميد – المكتبة العصرية – صيدا – بيروت – سنة ١٤١١هـ ١٩٩٠م.

٢٠٣- مجمع البحرين في شرح الفصين – للعلامة ناصر بن الحسن الحسيني الكيلاني – تحقيق مجدي الجارحي – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى ٢٠١٠م.

٢٠٤- مجموع فتاوى شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية – جمع وترتيب عبدالرحمن محمد النجدي وابنه محمد – الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ - دار الافتاء بالمملكة العربية السعودية.

٢٠٥- مجموعة الرسائل والمسائل – لتقي الدين ابن تيمية – علق عليها وصححها جماعة من العلماء – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
٢٠٦- مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين – لشمس الدين محمد بن أبي بكر، الشهير بابن قيم الجوزية – تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي – طباعة دار الكتاب العربي – بيروت – مجلد واحد – الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
٢٠٧- مدخل إلى التصوف الإسلامي – تأليف الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني – دار الثقافة – القاهرة – الطبعة الثالثة – سنة ١٩٧٩م.
٢٠٨- مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان – للإمام عبدالله بن أسعد اليافعي – باعتناء خليل المنصور – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
٢٠٩- المستطرف في كل فن مستظرف – لشهاب الدين محمد بن أحمد الإبشيهي – تحقيق الدكتور مفيد محمد قميحة – مطبعة أمير – قم – الناشر انتشارات الشريف الرضى – تصوير دار الكتب العلمية – بيروت- الطبعة الثانية – ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.
٢١٠- المسند – للإمام أحمد بن حنبل الشيباني – المطبعة الميمنية – القاهرة – تصوير دار صادر – بيروت.
٢١١- مشكاة الأنوار – للإمام حجة الإسلام الغزالي – ضمن مجموعة رسائل القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي – الجزء الثاني – باعتناء الشيخ محمد مصطفى أبو العلاء – مكتبة الجندي – القاهرة –

الطبعة الثانية – ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م.
٢١٢- مشكل الحديث وبيانه – للحافظ محمد بن الحسن ابن فورك – مطبعة دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد – الدكن – ١٣٠٩هـ.
٢١٣- مصباح الأنس بين المعقول والمشهود – لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري – ملحق بكتاب مفتاح غيب الجمع والوجود – تحقيق الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – سنة ٢٠١٠م.
٢١٤- المطالب العالية – لفخر الدين محمد بن عمر الرازي – تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا – طبعة دار الكتاب العربي – بيروت – الطبعة الأولى سنة ١٩٨٧م.
٢١٥- معالم الفلسفة الإسلامية – تأليف محمد جواد مغنية – دار القلم – بيروت – الطبعة الثانية ١٩٧٣م.
٢١٦- المعجب في تلخيص أخبار المغرب – لعبد الواحد المراكشي – علق عليه محمد سعيد العريان، ومحمد العربي العلمي – دار الكتاب – الدار البيضاء – الطبعة السابعة – ١٩٧٨م.
٢١٧- معجم البلدان – لشهاب الدين ياقوت بن عبدالله الحموي – دار صادر، دار بيروت – سنة ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
٢١٨- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة – تأليف الدكتور عبدالمنعم الحفني– الناشر مكتبة مدبولي – القاهرة – الطبعة الثالثة – ١٤٢٠هـ – ٢٠٠٠م.
٢١٩- المعجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية بالقاهرة – الهيئة العامة لشئون

المطابع الأميرية – القاهرة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
٢٢٠- المعجم الفلسفي – تأليف جميل صليبا – دار الكتاب اللبناني – بيروت – ١٩٨٢م.
٢٢١- المعجم الفلسفي – تأليف مراد وهبة – دار قباء الحديثة للطباعة والنشر- القاهرة – الطبعة الخامسة – ٢٠٠٧م.
٢٢٢- المعجم الكبير – للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني – تحقيق حمدي عبدالمجيد السلفي – الدار العربية للطباعة – بغداد – الطبعة الثانية.
٢٢٣- معجم المؤلفين – تأليف عمر رضا كحالة – الناشر مكتبة المثنى – بيروت – دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٢٢٤- المعجم الموسوعي للديانات والعقائد والمذاهب والفرق والطوائف والنحل في العالم – تأليف الدكتور سهيل زكار – دار الكتاب العربي – دمشق – القاهرة – الطبعة الأولى – ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
٢٢٥- المعرفة والتاريخ – لأبي يوسف يعقوب بن سفيان البسوي – تحقيق الدكتور أكرم ضياء العمري – مؤسسة الرسالة – الطبعة الثانية ١٤٠١هـ- ١٩٨١م.
٢٢٦- مفتاح السعادة ومصباح السيادة – لطاش كبرى زاده – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
٢٢٧- المقاصد في علم الكلام – لسعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني – بهامش شرح المقاصد – طبع في مطبعة الحاج محرم أفندي البسنوي – الطبعة الأولى ١٣٠٥هـ.

٢٢٨- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة – للحافظ شمس الدين السخاوي – تصحيح عبدالله محمد الصديق – الناشر مكتبة الخانجي – القاهرة.
٢٢٩- مقدمة ابن خلدون – للعلامة عبدالرحمن بن خلدون – دار الشعب – مصر – بلا تاريخ.
٢٣٠- الملل والنحل – للإمام محمد بن عبدالكريم الشهرستاني – تحقيق محمد سيد كيلاني – شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي – القاهرة – ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
٢٣١- منازل السائرين – لشيخ الإسلام عبدالله الأنصاري الهروي – دار الكتب العلمية – بيروت – ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
٢٣٢- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم – لجمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي – دائرة المعارف العثمانية – حيدر آباد الدكن – الطبعة الأولى – ١٣٥٧هـ.
٢٣٣- المواقف في علم الكلام – بعضد الدين عبدالرحمن الإيجي – تصوير عالم الكتب – بيروت – بلا تاريخ.
٢٣٤- موسوعة أعلام الفلسفة (العرب والأجانب) – إعداد الأستاذ روني إيلي ألفا – مراجعة الدكتور جورج نخل – دار الكتب العلمية – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
٢٣٥- الموسوعة العربية الميسرة – بإشراف محمد شفيق غربال – تصوير دار إحياء التراث العربي – بيروت.
٢٣٦- موسوعة الفلسفة – تأليف الدكتور عبدالرحمن بدوي – طبع المؤسسة العربية للدراسات والنشر – بيروت – الطبعة الأولى – سنة

١٩٨٤م.
٢٣٧- الموسوعة الفلسفية المختصرة – نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل وجلال العشري وعبدالرشيد صادق – راجعها وأشرف عليها وأضاف شخصيات إسلامية الدكتور زكي نجيب محمود – دار القلم – بيروت – بلا تاريخ.
٢٣٨- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة – إشراف الدكتور مانع بن حماد الجهني – الناشر دار الندوة العالمية للطباعة والنشر – الطبعة الرابعة ١٤٢٠هـ.
٢٣٩- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين – تأليف شيخ الإسلام مصطفى صبري – دار إحياء التراث العربي – بيروت ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٢٤٠- ميزان الاعتدال في نقد الرجال- للحافظ شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي – تحقيق محمد علي البجاوي – تصوير دار الكتب العلمية – بيروت.

(ن)

٢٤١- النجاة – للرئيس أبي علي بن سينا – مصطفى البابي الحلبي – القاهرة– الطبعة الثانية – ١٣٥٧هـ ١٩٣٨م.
٢٤٢- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة – لجمال الدين يوسف بن تغري بردى – المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة – ١٣٨٣هـ- ١٩٦٣م.
٢٤٣- نزهة النفوس والأبدان في تواريخ الزمان – للخطيب علي بن داود الجوهري الصيرفي – تحقيق الدكتور حسن حبشي – مطبعة دار الكتب –

مصر – ١٩٧٠م.
٢٤٤- نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها – تأليف الدكتور عرفان عبدالحميد فتاح– المكتب الإسلامي – بيروت – ١٣٩٤هـ - ١٩٧٤م.
٢٤٥- النصوص في مصطلحات التصوف – تأليف محمد غازي عرابي – دار قتيبة – دمشق – ١٩٨٥م.
٢٤٦- نظرية الاتصال عند الصوفية في ضوء الإسلام – تأليف سارة بنت عبدالمحسن آل سعود – دار المنارة للنشر – جدة – الطبعة الأولى ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٢٤٧- نظم العقيان في أعيان الأعيان – للحافظ جلال الدين السيوطي – تحرير الدكتور فيليب حتى – تصوير المكتبة العلمية – بيروت.

(هـ)

٢٤٨- هدية العارفين " أسماء المؤلفين وآثار المصنفين" – للشيخ إسماعيل باشا البغدادي – تصوير دار العلوم الحديثة – بيروت – عن طبعة استانبول.

(و)

٢٤٩- الوافي بالوفيات – لصلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي – باعتناء هلموت ريتر – دار النشر فرانز شتاينر – فيسبادن – ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.
٢٥٠- وجيز الكلام في الذيل على دول الإسلام – للحافظ شمس الدين السخاوي- تحقيق الدكتور بشار عواد معروف، وعصام فارس الحرستاني، والدكتور أحمد الخطيمي – مؤسسة الرسالة – بيروت – الطبعة الأولى – ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

٢٥١- وحدة الوجود في الفكر العربي – تأليف محمد الراشد – منشورات اتحاد الكتاب العرب – ١٩٨٥م.
٢٥٢- وفيات الأعيان – لشمس الدين بن خلكان – تحقيق الدكتور إحسان عباس – دار صادر – بيروت – بلا تاريخ.

**ثانيًا: المخطوطات:**

١- حاشية السيد الشريف الجرجاني على شرح شمس الدين الإصفهاني على تجريد الكلام لنصير الدين الطوسي – نسخة خطية محفوظة بمكتبة الملك عبدالعزيز – المدينة المنورة – مجموعة مكتبة الشيخ عارف حكمت – تحت تصنيف " عقائد " رقم الحفظ (٦١٦).
٢- حاشية الشيخ خطيب زاده على حاشية الشريف الجرجاني على شرح شمس الدين الإصفهاني على تجريد الكلام لنصير الدين الطوسي – نسخة خطية محفوظة بمكتبة الملك عبدالعزيز في المدينة المنورة – مجموعة مكتبة الشيخ عارف حكمت – تحت تصنيف " عقائد " – رقم الحفظ (٦١٧).
٣- رسالة في وحدة الوجود – للسيد الشريف الجرجاني – نسخة خطية محفوظة ضمن مجموع يحتوي على هذه الرسالة ورسالة في مؤلفات ابن عربي الصوفي – جامعة الرياض – المكتبة المركزية – قسم المخطوطات.
٤- مفتاح الفقه (المفتاح في فروع الفقه الشافعي) – تأليف سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني، وتتمة حفيده يحيي بن محمد بن مسعود بن عمر التفتازاني – نسخة محفوظة في مكتبة برلين، تحت رقم (٤٦٠٤).
٥- القول المنبي عن ترجمة ابن عربي – لشمس الدين السخاوي – نسخة خطية محفوظة في مكتبة برلين – ألمانيا – تحت رقم (٢٨٤٩).

## فهرس الموضوعات


| الموضوع | الصفحة |
|---|---|
| * **المقدمة** | ٨٨٥ |
| * **المبحث الأول: التعريف بالسعدين وبمذهب وحدة الوجود** | ٨٨٨ |
| الفقرة الأولى: التعريف بالسعدين | ٨٨٨ |
| - المسألة الأولى: التعريف بسعد الدين التفتازاني | ٨٨٩ |
| - المسألة الثانية: التعريف بالشريف الجرجاني | ٨٩٤ |
| الفقرة الثانية: التعريف بمذهب وحدة الوجود وأشهر القائلين به | ٩٠٠ |
| - أقسام مذهب وحدة والوجود | ٩٠١ |
| - أسماء هذا المذهب | ٩٠٢ |
| - منشأ القول بوحدة الوجود | ٩٠٣ |
| - تاريخه | ٩٠٩ |
| * **المبحث الثاني: نصوص السعدين في وحدة الوجود ونقدها** | ٩١٧ |
| الفقرة الأولى: نصوص السعدين في وحدة الوجود | ٩١٧ |
| - أولًا: نصوص سعد الدين التفتازاني في وحدة الوجود | ٩١٧ |
| - ثانيًا: نصوص الشريف الجرجاني في وحدة الوجود | ٩٢١ |
| الفقرة الثانية: نقد نصوص السعدين في وحدة الوجود | ٩٢٥ |
| - أولًا: نقد نصوص السعد التفتازاني حول مذهب وحدة الوجود | ٩٢٦ |
| آراء المللين في زيادة الوجود على الماهية في الواجب والممكن وأدلة كل فريق | ٩٣٣ |
| أدلة الفريق الأول (أبي الحسن الأشعري وأبي الحسين البصري) | ٩٣٤ |
| أدلة الفريق الثاني (الفلاسفة الإسلاميين) | ٩٤٧ |
| أدلة الفريق الثالث (جمهور المتكلمين) | ٩٥٠ |

استفادة القائلين بوحدة الوجود مذهبهم عن الفلاسفة ..... ٩٥٤
إبطال السعد التفتازاني لشبه القائلين بوحدة الوجود..... ٩٥٥
- ثانيًا: نقد نصوص الشريف الجرجاني حول مذهب وحدة الوجود..... ٩٧٨
نقد نصوص السيد الشريف كما في حاشيته على شرح التجريد..... ٩٨٠
نقد المسألة الأولى ..... ٩٨١
نقد المسألة الثانية والثالثة ..... ٩٢٢
نقد المسألة الرابعة ..... ٩٨٢
نقد المسألة الخامسة ..... ٩٨٣
نقد المسألة السادسة..... ٩٨٤
نقد المسألة السابعة (دليل السيد الشريف على وحدة الوجود)..... ٩٨٤
نقد المسألة الثامنة (تشبيه وحدة الوجود بوحدة البحر) .....١٠١٠
نقد نصوص السيد الشريف كما في رسالته في وحدة الوجود
موضوعات الرسالة .....١٠١٢
الموضوع الأول للرسالة ونقده (تشبيه مراتب الوجود بمراتب النور) .....١٠١٣
الموضوع الثاني ونقده (استدلال السيد بمسلك الفلاسفة والصوفية على وحدة الوجود) .....١٠١٧
مراتب الوجود عند الصوفية.....١٠١٨
الموضوع الثالث ونقده (اعتراض المتكلمين على مذهب وحدة الوجود)...١٠٢٠
تحقيق النظر في ما استقر عليه السيد الشريف .....١٠٢٢
*** المبحث الثالث: موقف الشرع والعقل من نظرية وحدة الوجود** .....١٠٤٠
الفقرة الأولى: موقف الشرع من نظرية وحدة الوجود .....١٠٤٠
الفقرة الثانية: موقف العقل من نظرية وحدة الوجود.....١٠٤٩

* **الخاتمة** ..... ١٠٥٣
* **المراجع** ..... ١١٠٢
* **فهرس الموضوعات** ..... ١١٣٧

* * *