المَكْتُوبُ المَدَنِيُّ

فِي

تَحْقِيْقِ وَحْدَةِ الوُجُوْدِ وَوَحْدَةِ الشُّهُوْدِ

وَجَمْعٍ بَيْنَ القَوْلَيْنِ

للإمام الشاه ولي الله الدهلوي رحمه الله تعالى (١١١٤-١١٧٦هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم

من العبد الضعيف أحمد المدعو بوَلِي الله بن عبد الرحيم الدِّهلَوِي، عفَى الله تعالى عنه ووفَّقه لِمَا يُحِبّ يرضاه، إلى آفندي إسماعيل بن عبد الله الرُّومي ثم المدني، أوصله الله تعالى إلى ما يرجوه ويتمنّاه. أما بعد.

فإني أحمَد الله إليكم الله الذي لا إله إلا هو، وأصلّي وأسلّم على نبيِّه المصطفى وآله وأصحابه أجمعين. قد وصَل إليَّ كتابُكم الذي سألتموني فيه عن وَحدَة الوُجُود على ما ذكره الشيخ الأكبر رحمه الله تعالى وأتباعه وعن وَحدَة الشُّهُود على ما ذكره الشيخ المجدِّد رحمه الله تعالى، وهل يمكن التطبيق بينهما رضي الله تعالى عن الجميع وأرضاهم؟

فاعلَمُوا إخواني – رحمكم الله – أن لكل زمان ولكل قرن علمًا أصابهم في تقاسيم رحمة الله عز وجل، وإن تأمَّلتُم حالَ أوائل هذه الأمة المرحومة حين لم تدوَّن علوم الشرع ولا فنون الأدب ولا وقع عنها كثيرُ بحثٍ، وإنه لم يزل إلهام الحق يبرز في صدورهم علمًا بعد علمٍ على حسب حكمة في كل دورةٍ، لم يخفَ عليكم هذ المعنى وأن نصيبنا في هذه الدورة من تقاسيم رحمة الله أن يجتمع في صدورنا علومُ علماء هذه الأمة: معقولُها ومنقولُها ومكشوفُها، وينطبق بعضها على بعض، ويضمحلّ الخلاف بينهما، ويستقرّ كلُّ قول في مَقَرّه، فهذه الأصل منسحب على فنون العلم من الفقه والكلام والتصوف وغيرها بحمد الله وتوفيقه.

واعلموا أن معرفةَ الحق على ما قاله الخَضِر عليه السلام بَحرٌ كَبَحرٍ لُجِّيٍ لا مبدأ له ولا منتهى، وإن المتكلمين بها كالإبرة المغموسة فيه لم ينقص من البحر شيئًا، أو كالعصافير تشرب منه حاجتها ثم تصدر، فكل واحدٍ لا يُخبِر إلا عن كمالٍ دون كمالٍ، ولا يصف إلا

جمالًا دون جمالٍ. شعر:

وعلى تفنّنِ وأصفيه بوصفه ** يفني الزمان وفيه ما لم يوصف

وفي مثل هذه المواضع يتفرق المستمعون فِرَقًا، فمن عرَف مسقَط إشارة كل واحدٍ والموضع الذي أخبر عنه جعَل كل قولٍ قِيلَ في محله وصدّق الجميع، ومن هَالَه اختلاف العبارات وتنوع الإشارات ولم يقدر على الخلوص منها إلى حيِّزٍ[1] لا اختلاف هناك بقي في حيرة حائرة، مثل ذلك كمثل أناسٍ عميانٍ اكتنفوا بشجرة يلتمِسونها ويذُوقُونها، فوجد بعضهم أوراقَها وبعضهم أغصانَها وبعضهم أزهارَها وبعضهم ثمارَها، ثم قعدوا يتحدّثون، فقال بعضهم: إن الشجرة إنما هي أجسام ملس، وقال الآخر: إنما هي أعواد، وقال بعضهم: إنما هي في غاية اللين والنعومة، وقال الآخر: في غاية الخشونة والصلابة، وقال الآخر: في غاية الحلاوة، وقال الآخر: في غاية المرارة والعفوصة، وقال الآخر: إنها لا طعم لها أصلًا، وقال بعضهم: لها رائحة طيبة، وقال بعضهم: لا رائحة لها، فلما اختلفت أقاويلهم جعل بعضهم يكذّب بعضًا، وجعل بعضهم يسبّ بعضًا، فجاء رجل آخر متميّز منهم بالإبصار، وإن كان دونهم في كثير من الأوصاف التي يمدح الناس بها بعضهما بعضًا كحسن الصوت وقوة البطش وكمال السمع والذوق واللمس، فقال: كلامكم جميعكم صحيحٌ في الأصل خطأٌ باعتبار الحصر، ثم إنه أرجع كل قول إلى مرجعه، ويبيّن لكل إشارة مسقطًا تسقط عليه.

ثم إن العارفين الجامعين بين العلم الظاهر والباطن قد يكون كشفهم صحيحًا، ويلحقهم بعض الخطأ في توجيه كلام القدماء وتعيين مرامهم، وهذا الخطأ لا يقدح في معرفتهم بالله، ولا يضرّ كمالهم، فإن توجيه الكلام وتعيين محله خارج عن الكشف، شعبة من

(١) وفي نسخة: «خطبة حنبر».

الاجتهاد والتحريّ الذين يشاركهم فيهما[1] علماء الظاهر بل العوام أيضًا.

واعلموا أن وحدة الوجود ووحدة الشهود لفظتان تطلقان في موضعين، فتارةً تستعملان في مباحث السير إلى الله عز وجل، فيقال: هذا السالك مقامه وحدة الوجود، وذلك مقامه وحدة الشهود، ومعنى وحدة الوجود ههنا الاستغراق في معرفة الحقيقة الجامعة التي تعين العالم فيها بحيث تسقط عنه أحكام التفرقة والتمايز التي معرفة الخير والشر مبنية عليها، والشرع والعقل مخبران عنها مبيّنان لها أتم بيان وأوفى إخبار، وهذا مقام يحل فيه بعض السالكين حتى يخلّصه الله تعالى منه، ومعنى وحدة الشهود الجمع بين أحكام الجمع والتفرقة، فيعلم أن الأشياء واحدة بوجه من الوجوه كثيرة مباينة بوجه آخر، وهذا المقام أتم وأرفع من الأول، وهذا الاصطلاح أخذته عن بعض أتباع الشيخ آدم البنوري قدّس سرّه. وتارةً تستعملان في معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه، فنظروا في وجه ارتباط الحادث بالقديم فيوقع عند قوم أن العالم أعراض مجتمعة في حقيقة واحدة، كما أن صورة الإنسان وصورة الفرس وصورة الحمار متواردات على الشمع والطبيعة الشمعية باقية في جميع الحالات، لكن الشمع لا يسمى باسم التماثيل، لكن لا وجود لها إلا بضم ضميمة هي الشمع، ووقع عند آخرين أن العالم عكوس الأسماء والصفات، كما أن القدرة يقابلها عدمٌ وهو العجز.

فلما انعكس ضوء القدرة في مرآة العجز صارت قدرة ممكنة، وعلى هذا القياس سائر الصفات، والوجود أيضًا على هذا الأسلوب، فالمذهب الأول يسمى بوحدة الوجود والثاني بوحدة الشهود، وقد وقع عندنا أن المكشوفَين صحيحَان جميعًا، لكن القول بأن وحدة الشهود على هذا المعنى لم يقل به الشيخ ابن العربي رحمه الله تعالى سهو، بل الشيخ رحمه

(١) وفي نسخة: «فيها».

الله تعالى وأتباعه بل الحكماء أيضًا يقولون بها، وذلك لأن محصّل هذا القول بعد التهذيب والتخليص من المجازات والاستعارات التي أوجبت صعوبة الفهم، هو أن الحقائق الإمكانية أضعف وأنقص، والحقيقة الوجوبية[1] أتم وأقوى بحديث يمكن أن يقال للحقائق الإمكانية أنها إعدام ظهر فيها صور الموجودات ولا خفاء أن هذا لقول متفق عليه، وهذا الذي سألتموني عنه يحتاج إلى تفصيل، فاستمعوا لما يتلى عليكم بأذنٍ واعيةٍ.

اعلموا رحمكم الله أن أول ما يفهَم المسلم ويخلص إليه من نصوص الكتاب والسنة بل يخلص إليه كل صاحب مِلّتِه أن الحقَّ عز وجل موجود جزئي مثل سائر الجزئيات إلا أنه مؤثِّرٌ في العالَم خالقٌ لهم رازقٌ إياهم، وهذا العِلم هو الذي يجده في صدره كل عاقل قبل أن يمارس رياضةً نفسانيةً أو يمعن في المعقول، وهو الذي كلّف به الشرعُ الناسَ، والشرع الإلهي لم يكلّف الناس إلا لما أودعه الله عز وجل في فطرتهم بحسب الصورة النوعية، سواءٌ كان ذلك الشيء المكلَّف به علمًا أو عملًا، ولم يحتج الشرع عليهم إلا بما يهدي إليه فطرتهم، وهو مستكنّ فيهم، قال الله تبارك وتعالى: «فِطْرَتَ اللهِ الَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ»، وقال رسول الله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة...الحديث»[2]، وهذه معرفة صحيحة وإشارة صادقة مرجعها تجليٍّ من تجليات الحق عز وجل قديم برز في قلب النفس الرحماني قبل أن يتحقق الزمان ويجيء حديث الحدوث[3]، وذلك لأن النفوس البشرية لها انجذاب إليه مثل انجذاب الحديد إلى المقناطيس، وميل إليه مثل ميل النار إلى جهة الفوق، وميل الأرض إلى جهة التحت، وما أصدق ما قال بعضهم:

(١) في نسخة «كلمات طيبات»: «الحقيقة الوجودية».

(٢) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه في البخاري ٢: ٩٧٦ وفي مسلم ٢: ٣٣٦.

(٣) وفي نسخة: «حدوث الحدوث».

لقد صرت مقاطيسنا فقلوبنا ** لجذبك إياها إليك تميلُ

فسمّى الله الحق عز وجل الوصولَ إلى هذا التجلي بعد الموت بـ«لقاء الله»، وجعل كل ما يعين الإنسان على[١] هذا الوصول ويثلج[٢] صدره عنده «طاعةً»، وجعل كل ما يبعده عنه أو يقلق[٣] قلبه عنده إثمًا، وإلى هذا المعنى أشار النبي ﷺ حيث قال: «سَتَرَون ربَّكم عز وجل كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامّون في رؤيته، فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا»، وهذا التجلي هو ميزان الخير والشر كما أشرنا إليه، وهذا التجلي هو الذي ينطبق عليه الأسماء الإلهية التسعة والتسعون، وهو الذي أخبر عنه النبي ﷺ حيث سُئِلَ: أين كان ربُّنا قبل أن يخلق خلقه؟ فقال: «كان في عَماء، ما فوقه هواء، وما تحته هواء»[٤].

وهو الذي أخبر عنه الصوفية بقولهم أن الوجود ظهر في مظهرين: مظهر واجب له التأثير والقهر والفعل والتنزه، ومظهر له التأثر والانقهار والانفعال واللوث، وقال الشيخ محيي الدين بن العربي رحمه الله: «ذوق الأنبياء والأولياء يدل على أن هناك إرادة متجددة». انتهى.

فمن أثتب هذا التجلي كما هو أصاب الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها ووافق الأنبياء الأولياء في معرفتهم بربهم، ومن لم يثبته أخطأ الفطرة وبَايَنَ الأنبياء الأولياء في

(١) وفي نسخة: «إلى».

(٢) وفي نسخة «كلمات طيبات»: «بتبلّج صدره»، تبلج بمعنى روشن شدن.

(٣) في نسخة «كلمات طيبات»: «تعلق قلبه».

(٤) رواه الترمذي من حديث أبي رزين رضي الله عنه ص٤٤٤، وعماء على وزن سحاب لفظًا ومعنًى سحاب رقيق، ضباب (ينبيولا)، وفي حاشية «كلمات طيبات»: «ابر بلند وسبطر وغليظ وابرتنك وبارنده وابر سياه وابر سفيد وابر يكه باران او ريخته باشد».

معرفتهم بربهم وصار زنديقًا دهريًا، وكذلك كل من أنكر علمًا أودعه الحق في جذر فطرة الإنسان وأدار عليه التكليف فهو الزنديق.

وكذلك من العلوم الفطرية التي يكون منكره زنديقًا أن حقائق الأشياء ثابتة وأن للأشياء وجودات[1] خاصة يدور عليها خواصها، كالنار يحرق، والماء يطفي، والزنجبيل حار، والكافور بارد، والصلاة خير، الزنا شرّ، فمن لم يقل بذلك قامت عليه الحجج من نفسه على نفسه، وكذبته الدلائل من نفسه على نفسه، ووقع في هوات[2] من تهافت الأقوال والآراء.

وقد عرفنا من سنة الشارع عليه الصلاة والسلام أنه يمنع التعدي من طور الفطرة وينهى عن الخوض فيما سوى ذلك، إلا أن الصوفية عرفوا أن النهي إنما جرى على العقل وعلى صورة الإنسانية، فلو أن إنسانًا استعمل في ذلك عقله وخاض في ذلك بما هو إنسان كان منهيًا عنه، لكنهم يخوضون بطور وراء طور العقل وبما هم موجودون لا بما هم من البشر، وبالجملة فقد خاض الناس بعد أحكام هذا الأصل الذي جبلوا عليه في علم آخر، وهو أن الأسماء المعقولة والمحسوسة مشتركة في الوجود، وهو المعنى الذي به تفارق هذه الأشياء المعدوم، فإنا قد نتصور المثلث مثلًا ونعقل أنه ليس بموجود، وقد نتصور ونعقل أنه موجود، ولا بد أن المتصور الثاني يفارق المتصور الأول، والذي به يفارقه هو الوجود، وهو الذي يكون مبدأ للقابلية والفاعلية في هذه الأشياء من حيث أنها مشتركة في الوجود، ومتمايزة في الماهيات، وهي الخصوصيات الزائدة على الوجود، وهي الأمور التي بها تسمى الفرس والإنسان والحمار والبعير بهذه الأسماء والتي بها نقدر في أنفسنا لكل منها قدرًا من الأحكام والآثار، ثم اختلفوا في حقيقة هذا الوجود وكيفية انضمامه بالماهيات، فقيل: الوجود أمر

(١) وفي نسخة «خطبة»: «وجودات وحوادث».

(٢) وفي نسخة: «مهواة»، هوّة بتشديد واو، نشيب ظرف، وكنده زمين.

انتزاعي يتصف به الماهيات، والجاعل لم يجعل الماهية ولا الوجود وجودًا، لكن جعل الماهية موجودة.

أقول: هذا القول صادقٌ في نفسه خطأٌ باعتبار حصر معرفة الوجود فيه وباعتبار ذكره في مبحث الوجود الحقيقي، فإنّا ندرك لا محالةَ أمرًا انتزاعيًا نسميه بالوجود، ونصف به الماهيات، الاتصاف به أثر من آثار جعل الجاعل ومسبب له، وقيل: الجاعل جعل الماهية وأصدرها من نفسه، وبعد إصدارها نظر الناظرون إلى بعض أحوالها من ظهور الفاعلية والقابلية ونحو ذلك، فارتسم في صدورهم عند ذلك صورة تسمى بالوجود. أقول: وهذا أيضًا قول صادق في نفسه خطأ باعتبار حصر معرفة الوجود فيه، فإنّا ندرك قطعًا أمورًا متمايزة في الخارج نسميها بالأسماء المختلفة، ولا جرم أنها أثر الجاعل، والحق أن هناك وجودات خاصة نسميها بالماهيات محفوفة بين وجودين آخرين.

أحدهما: الوجود الوجداني المنبسط علي هياكل الوجودات، وهو متقدم على الوجودات الخاصة، والوجودات الخاصة تنزلات وتعينات لبعض عمومه حاصلة من ارتباطه معلوم الأنية مجهول الكيفية بينه وبين الماهيات التي هي شيون هذا الوجود المنبسط وصوره العملية.

وثانيهما: الوجود المنتزع من ملاحظة الوجودات الخاصة إجمالًا، فكل واحد من هذا القائلين أصاب الحق وأخطأ في الاكتفاء بما لا يشفي عليلًا ولا يطفي غليلًا.

وقالت الصوفية: القائلة بوحدة الوجود الشيء الذي يكون في الخارج ويترتب عليه الآثار الخارجية لا يخلو من أن يكون في حصوله في الخارج، وفي ترتب الآثار الخارجية عليه محتاجًا إلى ضم ضميمة أو لا يكون محتاجًا إلى ضم ضميمة، فالأول هو الممكن، والثاني هو الواجب، وقد أدركنا بذوقنا أن هذه الضميمة هو الوجود المنبسط علي هياكل

الموجودات، وهو شيء قائم بذاته مقوم لغيره، وليس متعينًا في نفسه مختصًا بنوع من الآثار المعلومة عند الناس يكون له تنزلات علمًا وعينًا، فبتلك التنزلات صار متعينًا مختصًا بآثار خاصة.

وأول مراتب تنزله تجليه لنفسه بنفسه بشأنٍ كليٍّ لا يخرج عنه شأن البتة، ثم تنزله إلى تفاصيل هذا الشأن الكلي في العلم دون العين، ثم تنزله في تلك التفاصيل في العين كما كان في العلم، وحقائق الممكنات عندهم هي صور تلك الذات المتكثرة بتلبس الشيون والاعتبارات.

فإذا علم بنفسه متلبسًا بهذا الشأن كان ذلك حقيقة لممكن، وإذا علم بنفسه متلبسًا بذلك الشأن كان حقيقة لممكن آخر، ووجودات الممكنات هي ظهور الوجود في تلك الحقائق، فإذا اجتمعت شروط وجود ممكن وارتفعت موانع وجوده حدثت له نسبة خاصة مجهولة الكيفية معلومة الأنية بذلك الوجود، فصدر من الوجود آثار مختصة بتلك الحقيقة واقتضى الوجود إياها بواسطة تلك النسبة الخاصة، فيقال عند ذلك تنزل الوجود وتعين وظهر في مظهر خاصٍ، فمعنى الظهور تميزه وتعينه واقتضاء نوع من الآثار دون غيرها، ومظهر الشيء صورة من صورة المحتملة التي تعين بها وتلبس بأحكامها وآثارها. أقول: هذا القول صحيح عقلًا وكشفًا، فإنك إذا قلتَ أن المتحقق في معركة القتال ليس إلا الجسم، فهو القاتل والمقتول، هو آلة القتل، هو الراكب وهو المركوب، وهو السرج وهو السيف وهو الرمح وهو القوس وهو السهم وهو الرامي وهو المرمي وهو الهازم وهو المهزوم وهو الصائل وهو المصول عليه، غير أن الجسم لم يستحق اسمًا من هذه الأسماء إلا بكيفية خاصة ومعنى خاصٍ.

وإذا نظرنا إلى تلك الكيفيات مع قطع النظر عن اقترانها بالجسم كانت معدومة، ولم تصدر منها آثارها، وإذا انضم إليها الجسم صارت موجودة، وصدر منها أثارها، والجسم محل تلك الكيفيات والحامل لها، استعد لتلك المعاني في العقل والتقدير قبل الوجود

الخارجي، ثم تكون تلك الأشياء عند الوجود الخارجي، وتلك الصور المتكثرة إعدام محضة إن لوحظ إليها مع قطع النظر عن الجسم لم يكن لها تحقق فكانت موهومة، وإن لوحظ بضم ضميمة وهي الجسم كانت موجودة، فإذا صار الجسم سيفًا تارة ورمحًا أخرى فقد اقتضى[1] به الأسباب أعني النجار والحداد والخشب والحديد والنار والكير[2] والمقمع والقدوم والمنشار وغيرها إلى أن حدثت بين المعدوم والموهوم الذي هو السيف والرمح وبين الموجود الذي هو الجسم نسبة معلومة الأنية مجهولة الكيفية بها اتصف ذلك المعدوم بالوجود، ومعنى وجود السيف والرمح؟ ارتباط المعدوم بالوجود بحيث يصح له اشتقاق الاسم من الوجود، وكان الجسم عامًا محتملًا لصورٍ كثيرة، فإذا صار سيفًا وتلبس بأحكام السيفية من القطع وغيره، فقد تعين بتعين خاص، وبرز في بعض صوره المحتملة، فيقال عند ذلك ظهر في مظهر خاص هو السيف كان ذلك كله كلامًا صحيحًا لا يتمكن من إنكاره عاقل، اللهم إلا مناقشات لفظية ترجع إلى الموضع والعرف لا عبرة بها عندنا، فإذا فهمت هذا القدر في الجسم فالموجود أولى بهذا.

ثم الموجود معناه ما اتصف بالوجود، والوجود لا شك أنه صفته انتزاعية فليبحث من هذه الصفة الانتزاعية هل لها منشأ انتزاعٍ في الخارج أو هي بمنزلة الأنياب الأغوال، لا شبهة أن بداهة العقل تحكم بالأول، وتمنع الاحتمال الثاني، وإذا كان هذا حكم الموجود كان هو حكم الوجود الحقيقي الذي هو منشأ الانتزاع بالأولى.

واعلم أن الثبوت قبل الوجود فكم من معدوم هو ثابت متعين مخصوص بأحكامه

(١) وفي نسخة المطبوعات الثلاثة، أعني «كلمات طيبات» ونسخة المجلس العلمي ونسخة أكاديمية الشاه ولي الله الدهلوي لفظ «أفضى».

(٢) كير الحداد منفخة من زق أو جلد غليظ ذو حافات، والمقمع جمع مقامع من حديد كالمحجن يضرب بها على رأس الفياح، والقدوم جمع قدم التي ينحت بها (تيشه).

وآثاره، فإن المحاسب إذا تعقل مراتب الأعداد فإنه يمشي في ذلك على قانونٍ طبيعيةٍ ثابتةٍ في نفسها، تعلم[١] ذلك بداهة، فلو أراد أن يجعل الزوج فردًا، والفرد زوجًا لم يكن له ذلك، ولو أراد أن يقدم شيئًا من مرتبة الوجود أو يؤخر لم يستطع، وهذا هو الثبوت الذي نقول أنه قبل الوجود، وهو غير الوجود الخارجي لا محالة وغير الوجود الذهني إن أريد به التحقق الذي يحصل له بتعقل عاقل، وإن إريد غير ذلك فيحتمل أن يكون هو هو، كما ذكرنا في مراتب الأعداد، فكذلك الحال في أحكام كل نوع وجنسٍ، فإنا نعلم لا محالة أن التخلة إذا وجدت فإن خوصها[٢] كذا وكذا، وليفها كذا وكذا، وإن السدرة إن وجدت فإن ورقها كذا وكذا، ونبقها[٣] كذا وكذا، فقد ارتبط[٤] بكل نوع أحكام خاصة به لازمة له وجد في الخارج أم لا، كما أن الملازمة في قولنا: لو لم يشاء الله لم يخلق صحيحة، وإن لم يتحقق هذه الصورة قط فظاهر، فهذه الارتباط[٥] وهذه الملازمة واقع في نفس الأمر قبل الوجود الخارجي وكل ما هو موجود في الخارج فهو ثابت البتة، والممتنع ليس بثابت، وكذلك مخترعات الذهن مما ينقطع بانقطاع الاختراع، وليس له إمام يقتدي به العقل في تصوره ذلك ليس لها ثبوت، وبالجملة فالوجود الخارجي إنما يلحق الأمر الثابت، فيجعله موجودًا.

ونبحث عن هذا الثبوت وعن هذا الوجود أي شيء منبعها، فالذي وقع عندنا أن الوجود منبعه ومصدره الوجود المنبسط على هياكل الموجودات أو النفس الرحماني أو

(١) وفي نسخة خطية: «يعلم».

(٢) الخوص: ورق النخل، الواحدة خوصة، والليف: قشر النخل، الواحدة ليفة.

(٣) النبق: الواحدة نبقة ثمرة السدرة.

(٤) في نسخة: «التاط».

(٥) في نسخة: «الالتاط»، وفي نسخة «كلمات طيبات»: «فهذا الإهباط». (وهو من الهبوط، فرود آوردن).

النسف الكلية أيا ما شئت فقل.

عباراتنا شتى وحسنك واحد ** وكل إلى ذاك الجمال يشير

وهو صادرٌ من الذات الإلهية، وإن الثبوتَ منبَعُه اقتضاء الذات الإلهية للعالَم في عالَم العقل قبل الوجود الخارجي، وهو الذي تسميه الصوفية بالتنزل العلمي، لا يريدون بالعلم ارتسام صور الأشياء، لكنهم يريدون صدور الأشياء منه مرة واحدة في المرتبة العقلية قائمة بالواجب لا بنفسها.

ولنبيّن ذلك بمثال: إذا وضعتَ الخاتَم على الشمعة انتقش فيها الحروف المكتوبة في الخاتَم، فالحروف الظاهرة في الشمعة إنما كانت بعلة فاعلة: وهو الخاتم، وعلة قابلة: وهي الشمعة، وإنما وجدت عند اجتماعها وانطباق أحدهما على الآخر، لكن للخاتم استعداد قام به منذ كان الخاتم، إنه لو انطبق عليه شيء سواء كان شمعًا أو طينًا فاض منه على ذلك الشيء صورة الحروف، فكل ما وجد عند الانطباق كان ثابتًا قبله في نفس الأمر قائمًا بالخاتم، فكذلك كل ما وجد حينًا من الزمان، فإنه كان قائمًا بالذات الإلهية من حيث الثبوت، ومن حيث أنه كمال للواجب ومقتضاه، وهذا هو الذي تسميه الصوفية بالفيض الأقدس والحكماء بالعقل.

والحق أن العقل مستوعب لجميع الموجودات الخاصة. إلا أن الحكيم لم يتفطن إلا بعقول الأفلاك، وليس هناك إلا أربعة أصول: الذات الإلهية والعقل الصادر منه والنفس الكلية الصادرة منه أيضًا بشرط العقل وبواسطته والهيولى الصادرة منه بشرط النفس الكلية كما قال مولانا عبد الرحمن الجامي في بعض كلامه: «ذات مع الصادر اول علت تامه آن وجود يست كه در مرتبه ثانيه ظاهر ميشود ويمچنين ذات مع صادر اول وثانى علت تامه امر ثالث است». انتهى.

وكلما يشاهد بالحس ويدرك بالعقل فإنه حاصل من النكاح[1] الحاصل بين الهيولى والنفس، فمن ذلك ما هو قريب من النفس قد ظهر فيه أحكامها، ومنه ما ظهر أحكام الهيولى أكثر، وليس الهيولى إلا التشخص، فلما جاء وقت صدور هذه الأشياء وتمت علتها برز الوجود على حسب الاستعدادات الثابتة من قبل القائمة بالذات الالهية، فعبّروا عن هذا المعنى بقولهم: وإن ظاهر الوجود ظهر بحكم باطن الوجود، وإنه وقعت بين ظاهر الوجود وباطنه نسبة معلومة الأنية مجهول الكيفية، وقالوا: الأعيان ما شمتْ رائحة الوجود، ويريدون أن الذي يصدر منه الآثار إنما هو الوجود فقط، لكنه ظهر على قانون باطن الوجود، فهذا القدر من وحدة الوجود ثابت عقلًا وكشفًا، وقد حام حوله جميع الطوائف من أهل العقل.

فمن قال بأن الذوات متحدة في الذاتية مختلفة في الأوصاف إنما أراد هذا المعنى، ومن قال بأن العالم متعين في الهيولى والصورة العامة الجسمية لم يبعد من هذه القاعدة كل البعد وقد اعترف بمقدمات هذه القاعدة من حيث يدري أو لا يدري.

وقد أشرنا سابقًا إلى أن القول بأن وجود الشيء عين حقيقته لا يصادم هذه المسألة، وكذلك القول بأن الوجود صفة انتزاعية لا يصادمها، ولكل قول محمل[2] ينطبق عليه.

بقي ههنا مسألة مشكلة قد صعبت على الفرقة القائلة بوحدة الوجود، وهي أن هذا الوجود عين الذات الواجبة أو صادرة منها بطريق الإبداع، ولا بد من تحرير محل النزاع لأن كلام القوم من الطرفين لا يخلو من التسامح والتجويز فيختلط القولان.

فأقول: لا شبهة أن حال الإنسان بالنسبة إلى اعتباراته من الإنسان بشرط لا شيء وبشرط الشيء ولا بشرط الشيء غير حاله بالنسبة إلى أفراده، فإنا لا نشك أن الحالة الأولى

(١) أي العقد الحاصل بينهما.

(٢) في نسخة: «محتمل».

فيها الوحدة الحقيقية والكثرة الاعتبارية، وفي الحالة الثانية الكثرة الحقيقية والوحدة الاعتبارية، والحالة الأولى لا تخرج الإنسان عن كونه كليًا، والحالة الثانية تخرج عن ذلك، فإذا استقرأنا مراتب ظهور الشيء في مظاهره وتعينه في بعض محتملاته وجدناها على منزلتين: (١) إحداهما المنزلة التي يعبر عنها بالصدور والإبداع، (٢) والثانية المنزلة التي يعبر عنها بالتعين الاعتباري.

وبعد هذا نقول: اختلف أقوالهم في الوجود المنبسط على هياكل الموجودات، فقال الشيخ صدر الدين القونوي رحمه الله في أول كتاب «مفتاح الغيب»: «إنه صادر من الذات الالهية».

وقال مولانا عبد الرحمن الجامي رحمه الله بأن الفرق بين الذات الالهية والصادر الأول اعتباري، ففي «شرح اللمعات» بعد إيراد سؤال وجواب في هذا المعنى: «تحقيق أنست كه فيض همان ذات مفيض است اما باعتبار نسبت عموم وانبساط بر حقائق ممكنات واين نسبت از امور اعتباريه هست، پس ذات ماخوذ باين نسبت از امور اعتباريه باشد، وفى نفسها از امور حقيقى». انتهى.

والحق عندي هو المذهب الأول. كيف، وتمايز الوجودات الخاصة في الأحكام وثبوتها في أنفسها من أجلى البديهيات، فالتنزل الذي به تحصل هذه الأشياء من المنزلة الثانية لا محالة، وإن كان اسم التنزل والتعين يشمله، وإلا لم يكن بين الأفراد وبين نوعها إلا الفرق الاعتباري المنقطع بانقطاع الاعتبار، وكذلك بين كل خاص وعام إلى أن يرتقي الأمر إلى الذات الإلهية. لا يقال: الصوفية يلتزمون أن الحقائق الإمكانية اعتبارت وإضافات لاحقة بالوجود، لأنا نقول: الصوفية يقولون بأن النار غير الماء وهما غير الهواء وأن الإنسان غير الفرس وإن كان الوجود يشملها كلها، فلا جرم أنهم أرادوا بالاعتبارات الإضافات معنى لا يزاحم هذا التغاير الذي يكون منشأ لاختلاف الأحكام، وهذا المعنى هو الذي يعبر عنه بأن

الكثرة حقيقة والوحدة اعتبارية، إذ لا نعني بحقيقة الكثرة إلا تمايز الأحكام واختلاف الآثار وتغاير الحقائق التي هي الوجودات الخاصة، لا اختلافها في أصل الوجود وعدم رجوعها كلها إلى الوجود الواحد المنبسط على هياكل الموجودات، كلّا.

فقولهم: هذا إثبات للتنزل والظهور لا إثبات منزلته دون منزلة من منزلتي التنزل، والصوفية حيث قالوا: العالم عين الحق، ما أرادوا نفي الوجودات الخاصة الحاصلة من تنزل الوجود إلى مراتب شتى، بل أرادوا إفادة معنى التنزل والظهور، فكما أن المعقولي يقول: زيد وعمرو واحدٌ، يعني به التماثل في النوع لا الاتحاد من كل وجه، ويقول: الإنسان والفرس واحدٌ، يعني الاشتراك في الحيوانية، ويقول: الشجاع والأسد واحد، يعني المشابهة في الشجاعة، فكذلك الصوفية يقولون: العالم عين الحق، يعنون تعينه كله في الوجود المنبسط وقيام الوجود بالحق الأول جل مجده لا نفي التمايز بالكلية، قال قائلهم:

هر مرتبه از وجود حكمى دارد ** گر حفظ مراتب نكنى زنديقى

وحيث قالوا بالتنزل أرادوا معنى يعمّ المنزلتين.

لا يقال: هب أنك أثبتّ الحق الأول والصادر منه، فلا بد أن الوجود والتحقق يشملها، إذ لا يصح أن يقال لهذا أنه ليس بموجود ولا لذلك أنه غير موجود، وإذا كان الوجود يشملها فالكلام جار في هذا الوجود، ولا بد أنه الأول وأنه في المرتبتين جميعًا، لأنا نقول: هذا الوجود مفروضٌ قد قدره العقل ولا ثبوت له في نفس الأمر بمنزلة أنياب الأغوال، وإن فتّشتَ حق التفتيش وجدتَ هذه المسألة القائلة بأن الارتباط بين الحادث والقديم ليس إلا المنزلة الثانية المسماة بالتعين الاعتباري، هي التي تردها الفطرة السليمة المجبولة على التصديق بتحقيق الأشياء[1] وتمايزها فيما بينها، ولا ترد الفطرة التنزل الصادق بالصدور والإبداع وبغير ذلك،

(١) في نسخة الأكيديمية: «بتحقق الحقائق».

بل تضطر إليه غير أن هذه الأصول، أعني العقل والنفس والهيولى، كل واحد منها عين الآخر من وجه، فالعقل عين النفس من وجه كما صوّرنا في استعداد نقوش الخاتم بالخاتم، والنقوش المنطبعة[1] في الشمعة القائمة بها، وكذلك النفس عين الهيولى من وجه.

ولنضرب لذلك مثلًا أيضًا: إذا تصورت في نفسك كليًّا اكتنفنه الكليات حتى حكم العقل بأن مثله لا يوجد إلا في فردٍ واحدٍ، ثم وجد في الخارج ذلك الجزئي، فالفرق بين النفس والهيولى كالفرق بين الكلي الذي يحكم العقل بأنه منحصر في الفرد الواحد وبين الفرد الجزئي، وليس للهيولى عندنا حقيقة إلا بروز النفس الكلية في صورة التشخص والتعين، فهي مع هذه البرزة هيولى، فالعارف إذا أراد بيان هذه العينية لا بد أن يستعمل ما يوهم الفرق الاعتباري، فتلك كلمة حق أريد بها الباطل.

ثم إن الشيخ المجدد قدس سره قال في «مكتوباته»: «الصفات الثمانية موجودة في الخارج، فلا بد أنها متميزة من الذات الواجبة في الخارج، ولكل صفة عدم يقابلها، فللعلم عدم يقابلها وهو الجهل، وللقدرة عدم يقابلها وهو العجز، وتلك العدمات لها تميز في علم الحق، فصار بذلك التميز مزايا للأسماء والصفات ومجالِي أنوارها، فحقائق الممكنات هي عكوس الأسماء والصفات المنطبعة في الإعدام المقابلة لها، فالإعدام بمنزلة المادة لتلك الماهيات، وعكوس الأسماء والصفات بمنزلة الصورة الحالة في المادة، فحقائق الممكنات عند الشيخ ابن العربي رحمه الله تلك الأسماء والصفات متميزة في العلم، وعند الشيخ المجدد رحمه الله إنما هي عدمات انعكس فيها أنوار الأسماء والصفات وتلك العدمات، وذلك الانعكاس إنما كانت في العلم، ولكن الفاعل المختار جل مجده إذا شاء أن يوجد ماهية من الماهيات في الخارج جعلها متصفة بالوجود الظلي، فتصير موجودة في الخارج

(١) في «الخطبة»: «المتعينة».

بالوجود الظلي، واختلفت أقواله في العالم، فقال مرة: هو موجود في الخارج وجودًا ظليًّا، وقال أخرى: هو موجود في الوهم إلا أن الله تعالى أتقنه في تلك المرتبة، فصار موهومًا متقنًا.

أقول: اعلم أن لفظة حقائق الممكنات تطلق على معانٍ:

(١) أحدها[١] الوجودات الخاصة، فللإنسان حقيقة، وللفرس حقيقة، وتلك الحقائق أمور متحققة في الخارج، وعلى هذا فحقائق الممكنات ما يتعلقه العاقل في نفسه عند إطلاق هذه الأسماء لا غير، وعلى هذا الأصل يخرج قولهم: وجود حقائق الأشياء ثابتة.

(٢) وثانيها: الأمور الثابتة التي ليست بموجودة في حد ذاتها ولا معدومة، فإذا انضمت بضميمة هي الوجود صارت موجودة، وإلا كانت معدومة، والحقائق بهذا المعنى هي التي يسميها المعقولي بالماهيات، إلا أن المعقولي عقل أنها أمور ليست بموجودة ولا معدومة، ولزمه القول بثبوتها من حيث يدري أو لا يدري، ولم يعقل ارتباطها بأول الأوائل وثبوتها بالفيض الأقدس قبل وجودها بالفيض المقدس، وكوشف الصوفي القائل بوحدة الوجود عن تلك الحقائق الثابتة وارتباط بعضها ببعض وتقدم بعضها على بعض في المرتبة العقلية قبل الوجود الخارجي، فعرف أن الذات المقدّسة تجلّت أوّلًا على نفسها بأن علمت بنفسها وبما هو مقتضى نفسها وبكما لها القائم بها، وإمكان تطوّر مظاهرها بأطوارٍ شتى وعلمها ذلك هو عين الاقتضاء عند التحقيق، وليس المراد بالعلم ارتسام صور الأشياء في أنفسها، ثم ما كان استعداد للمظاهر الكلية الفاعلة[٢] القاهرة المقدسة يسمى بالأسماء، وما كان استعداد للمظاهر الجزئية المنفعلة المنقهرة المتلطَّخَةِ يسمى بأعيان الممكنات، فحقائق الممكنات على هذا الاصطلاح صور معلومة عند الحق الأول.

(١) في المطبوعة: «أحدهما» وينبغي أن يكون «أحدها» (بلال علي).

(٢) في نسخة: «الفعّالة».

(٣) والمعنى الثالث يحتاج إلى تمهيدٍ مقدمةٍ: وهي أن إحدى القبيلتين منطبقة على الأخرى، فكل ما في الأسماء ظهر في حقائق الممكنات، فحقائق الممكنات وحقائق الأسماء عندهم متقابلات، إحدى القبيلتين في غاية القوة والتمام، والأخرى في غاية الضعف والنقصان، والضعف هو عدم بعض ما في القوى من القوة، والنقصان هو عدم ما في التام من التمام مع الاشتراك في الأصل بوجه من الوجوه، فلا جرم هنالك أصل الأَمرِ ثابت في أحد الطرفين على الوجه الأتم ممتزج في الطرف الآخر بالعدم، ثم نقول: من أراد التعبير عن تأصّل الأسماء وفرعية الممكنات في هذه المرتبة فله عبارتان كلتاهما صحيحة، إحداهما أن حقائق الممكنات هي الأسماء والصفات متميزة في مرتبة العلم، والثانية أن حقائق الممكنات هي عكوس الأسماء الصفات المنطبعة في الإعدام المقابلة لها، ولا فرق بين العبارتين إلا فرقًا ضعيفًا لا يعبأ به عند المفتشين عن حقائق الأشياء على ما هي عليه.

(٤) الرابع أيضًا يحتاج إلى تمهيدٍ مقدمةٍ: هي أن الصوفية قد يسمّون الأولى معشوقًا والثانية عاشقًا، والمرتبة العليا الظاهرة في الجميع عشقًا، وهذا اصطلاح صاحب «اللمعات».

ثم إن المعشوق قد يتدلى إلى عاشقه ويجذبه إليه، فيقال للسالك الذي غالب حاله هذا مجذوبًا ومرادًا ومحبوبًا، كما كان في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام، جذبته العناية إلى المراتب الوجوبية من حيث لا يدري، فاهتدى إلى الذي فطره، وتذكر من حال الآفلات أن ربّه الذي فطره منزّه عن هذه الذمائم. وقد يترقى العاشق إلى معشوقه ويسير إليه بالرياضات البدنية والنفسانية وتجريد وجه الروح، فيقال للسالك الذي غالب حاله هذا سالكًا ومريدًا ومحبًا.

وقد يتدلى المعشوق ويترقى العاشق، فيجتمعان في الوسط، وهذا السالك ينوبه بوارق الطرفين، فيقال له السالك المجذوب والمحب المحبوب والمريد المراد، ومعنى هذا الكلام أن الله تعالى تجلّيًا في قلب الشخص الأكبر وأن لهذا التجلي انبساطًا وانشراحًا في حظيرة

القدس، وإن له عكوسًا ومجالي في الملأ الأعلى، فينطبق على هذا التجلي الأسماء التسعة والتسعون، وإن الله تعالى إرادة حينًا بعد حينٍ وعلمًا متجددًا ورضًا متجددًا وسخطًا متجددًا بحسب هذا التجلي، فهذا التجلي مع ما في حيزه هو الذي يسمونه بالمعشوق، وإنما سمّوه بالمعشوق لأن النفوس البشرية منجذبة إليه انجذاب الحديد إلى المقناطيس، وقد ذكرنا ذلك في صدر هذه المقالة، وإليه السير والسلوك، وبه الاتصال الذي يقصده الصوفية.

وقد يقتضي أسباب الخفية إلى أن يريد الحق اصطفاء عبد وهو جارٍ في غلواء نفسه لا يشعر بما أريد منه، فسمّي مرادًا، وقد يقصده بالرياضات البدنية وتجريد وجه الروح حتى يظهر الاتصال المودع في أصل جبلته، فسمّي مريدًا، وقد يحس باجتباء من الحق، ويسعى من نفسه، ويكون له تارات يتقدم سعيه في بعضها ويغلبه قسر من الغيب في البعض الآخر، أو يحس ذلك في حالة واحدة من جهتين، فيكون جامعًا للمرتبتين إمامًا في المشربين، فنقول: قد يكون الغالب عليه بعض وجوه هذا التجلي، ويكون مجذوبًا من ذلك الوجه، فيقال: تحقق اسم كذا وكذا، ويقال: ربه من بين الأسماء كذا وكذا.

وبالجملة، قد يفهم العارف أصل استعداده في الأعيان الثابتة والاسم الذي يحذوه[1] من بين الأسماء فينسب إليه، فيقال حقيقته تعين اسم الرحمن واسم الله إلى غير ذلك، والشيخ المجدد رحمه الله معترف بهذا القول في كثير من مكاتيبه.

وبالجملة، فالقول بأن حقائق الممكنات عكوس الأسماء المنطبعة في الإعدام المقابلة لها ليس مخالفًا لكلام الشيخ ابن العربي رحمه الله وأتباعه، وكم لهم من تصريح أو تلويح بهذا المعنى، وقد أومأنا إلى وجه المسألة، فلا حاجة لنا إلى نقل كلامهم، والإطناب بسرد تصريحاتهم وتلويحاتهم.

(١) في النسخة الخطية: «يجده».

والقول بأن حقائق الممكنات هي الأسماء بمعنى أن الأسماء هي المتأصلة في الوجود، ولها ظل في الطرف المقابل يسمى بأعيان الممكنات، أو بمعنى أن العارف له رب من الأسماء، وهو حقيقة التي يرجع إليها، ليس مخالفًا لكلام الشيخ المجدد رحمه الله، ولو شئنا لأقمنا براهين كثيرة من كلامه على كلامه.

فمحل[1] كلام الشيخ المجدد رحمه الله أنه وجد بعضًا من مقال الشيخ ابن العربي رحمه الله وأتباعه، فحمل على ما يخالف وجدانه وتلك فلتة علمية لا مزلة كشفية، والفلتات لا يخلو منها العلماء، ولا تضر علو مقامهم أن يوجد في بعض كلامهم قليلًا فلتة ما.

وقوله بتمايز الصفات الثمانية لا يسلمه الصوفية، بل هي عين الواجب عندهم بمعنى أن الذات يكفي كفايتها، وليس عند المتكلمين دليل يدل على ذلك لا نقلي ولا عقلي. أما الأول فلأن غاية ما في الباب أن هناك حقيقة يصح إطلاق السميع والعليم ونحوهما عليها عرفًا ولغةً، أما أن هناك صفات متمايزة فكلّا.

ومن ـ أنصف من ـ نفسه عقل أن الناس إذا استعملوا أفعال الصفات وأسمائهم لا يلتفتون إلى تمايز الصفات وكونها زائدة على الذات أصلًا، لكنهم يلتفتون إلى صدور الآثار لا غير، فإن من رأى شيئًا يتحرك ويمشي ويحسّ يسمّيه حيًّا بسبب هذه الآثار، ولا يلتفت إلى أن الحياة صفة زائدة أو هي ذاتي للحيوان إلى غير ذلك من التدقيقات الفلسفية، وأما الثاني فلأن العقل ما شهد إلا بكونه بحيث يصدر منه الآثار، وأما أن ذلك منحصرة في زيارة الصفات، فكلّا، بل من أنصف من نفسه عقل أن كون الصفات بمنزلة الأعراض الحالة في محلها القائمة بموصوفاتها هو أعظم التشبيه.

فإن قال قائل: هذا مذهب أهل السنة فيجب قبوله، قلنا: أهل السنة عندنا أهل القرون

(١) في بعض النسخ: «المحصل»، ولعله هو الأوفق.

المشهود لها بالخير، وما روي عن أحد منهم أنه تكلم في الصفات: هل هي زائدة أو لا؟ وعلى تقدير زيادتها، هل هي أمور انتزاعية أو خارجية، وأما هذه الفرقة من المتأخرين التي تدعي لنفسها أنها أهل السنة فعلى تقدير أن لا يكون قولهم هذا بدعة في الدين واختراعًا لما لم يقله أحد من السلف، فنحن رجال وهم رجال.

وكذلك اختلاف أقواله في أن العالم موجود خارجي بوجود ظلي أو موهوم متقن اختلاف قليل الجدوى، إذا المقصود أن الوجودات الخاصة متحقق بحيث يصدر منها آثارها، سواء سمي هذا التحقق وجودًا خارجيًا أو وجودًا وهميًا متقنًا.

وإن سألتُمُوني عن الحق الصراح، قلتُ أن الذات الالهية من حيث هي هي أجلّ من أن تكون في الخارج أو في الأعيان، إذا الخارج اسم للنفس الرحماني، وفي الأعيان كناية عنه. نعم، للحق تجلي عظيم هو في الخارج، ويوصف الحق بأنه في الخارج أن في العماء بشرط هذا التجلي.

وإن سألتَني عن هذه الأقوال كلها ما أنكرت عليها إلا من جهة التعبير ومن جهة ذكر شيء في غير محله، وإلا فقلما يشير صاحب الكشف إلى ما ليس له حقيقة أصلًا.

فالقول بالصفات الثمانية له وجه وجيه، وهو أن أوائل النفس الرحماني المتمثل فيه الذكر أو التجلي الأعظم تسمى عند الأشاعرة بالصفات، ولذلك قالوا بصدورها بالإيجاب وبقدمها زمانًا غير أنهم سمّوا شيئًا واحدًا بأسماء شتى باختلاف الجهات والاعتبارات، وكم من اختلاف في الجهات يلتوي في صدور الناس حتى يظنونه من باب اختلاف الحقائق، كالبياض والأبيض هما واحدٌ في الحقيقة إلا أن البياض اسم له من حيث أنه مأخوذ بشرط لا، وإن الأبيض اسم له من حيث أنه مأخوذ بشرط شيء، فكذلك سمّوه حياةً من حيث أنه صفة يستتبع العلم بنفسه وبحقائق الممكنات، وعلمًا من حيث أنه تمثل فيه حقائق الأشياء قبل

تكونها في الخارج، وقدرةً من حيث أنه ينبجس منها خلق الخلائق، وإرادةً من حيث أن التجلي الأعظم ينبعث منه تخصيص أحد المساويين، وكلامًا من حيث أنه ينزل منه الوحي على قلوب الأنبياء والملائكة، وسمعًا وبصرًا من حيث أنه مبدأ لانكشاف المبصرات والمسموعات.

وكذلك كلام مولانا عبد الرحمن الجامي رحمه الله عندي مسلّم، فإن مقصوده نفي تأصّل الحقائق بحيالها، ومقصوده أنه اعتبارات وإضافات للوجود الحق بمعنى أن الوجود ظهر فيها وتعين بها لا بمعنى الفرق الاعتباري، وإذ قد أكملنا الجواب فلنختم الرسالة، والحمد لله تعالى أولًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا، وصلّى الله تعالى على خير خلقه محمد وآله وأصحابه أجمعين. آمين.