

تبرئة الصوفية مما نسب إليهم من القول بالحلول

والاتحاد ووحدة الوجود

جوادي محمد نجيب

أستاذ مكلف بالدروس جامعة الجزائر 2

تحت إشراف: العربي بالشيخ

الكلمات المفتاحية: التصوف الإسلامي، الحلول، الاتحاد، وحدة الوجود، الفرق بين الوجود والموجود، الفناء.

التمهيد:

يتهم بعض الصوفية بالقول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود والمحققون من أهل النظر يبرؤونهم من ذلك وما تداولته بعض ألسنة الصوفية من كلمات تشير "إلى ما يوهم عند غير المحصل شيئا من معنى الحلول والاتحاد، فذلك غير مضمون بعقل فضلا عن تميز بخصائص المكاشفات".

معنى الحلول والاتحاد لغة واصطلاحاً: الحلول مصدر حل، يحل بضم الحاء في المضارع، يعنى النزول، فالمحل هو الموضع الذي ينزل فيه، ومنها المحلة: مجتمع القوم، أو المكان الذي ينزل فيه الناس¹. وفي الاصطلاح قسم الجرجاني الحلول إلى قسمين: الحلول السرياني، والحلول الجوارى. أما الحلول السرياني فيراد به: اتحاد جسمين بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر، كحلول ماء الورد في الورد، فيسمى الساري حالاً والمسري محلاً. وأما الحلول الجوارى، فمعناه كون أحد الجسمين طرفاً للآخر كحلول الماء في الكوز².

والحلول بالمعنى الأول معتقد النصارى فاليعاقبة من المسيحيين يقولون بأن "روح الباري اختلط ببدن عيسى عليه السلام اختلاط الماء باللبن"³ وبالمعنى الثاني، ما ذهب إليه المتصوفة من المسيحيين الذين يهدفون إلى الحياة فائقة الطبيعة الإنسانية، بحيث يشترك الإله في تلك الحياة، يقول أحد كتاب المسيحيين من المختصين في التصوف المسيحي "أودلف تانكره": "لما كانت الحياة فائقة الطبيعة اشتراكا في حياة الله بقوة استحقاقات يسوع المسيح، فإنها تحدد غالبا بحياة الله فينا أو بحياة يسوع فينا. هذه العبارات، إذا اعتنينا في شرحها حسنا أن نتجنب كل أثر للحلولية، ليس لنا في الواقع حياة الله ذاتها ولا حياة سيدنا يسوع ذاتها، بل عندنا شبه هذه الحياة، واشتراك محدود بها. لكنه اشتراك حقيقي بها، نقدر إذن أن نحددها" اشتراك بالحياة الإلهية يمنحها الروح القدس الساكن فينا بقوة استحقاقات سيدنا يسوع المسيح"⁴.

نلاحظ في هذا النص أن الكاتب يحاول أن ينفي الحلول ولكنه لم يوفق لذلك بسبب الاشتراك في حياة الإله، ذلك الاشتراك الذي تحدد بحياة الله في الصوفي أو بحياة يسوع فيه.

وربما قصد الكاتب من نفي الحلول السرياني، لكن حياة الإله أو يسوع يلاحظ فيها عدم التفرقة بين الإله ويسوع بالنسبة للصوفي المسيحي، ولو سلمنا نفيه للحلول، فكيف يعقل سكون الروح القدس في الصوفي دون القول بالحلول؟ لذا فإننا نرى أن الحلول بمعنييه قد وقع في المسيحية. فحلول الله في الكائنات واتحاده بها عُرف في كثير من المذاهب الفلسفية، مثل: الرواقية⁵، والهندوكية التي تزعم أن الكون بما يحتوي عليه ليس إلا مظهرا للوجود الحقيقي المطلق⁶. كما أن مذهب الحلول كان عقيدة طائفة من البوذية زعموا أن بوذا ليس إنسانا محضا، وأن روح الإله قد حلت فيه. كما عرفت الصابئة معنى الحلول، ولكن بشكل يختلف عما عرف في المذاهب السابقة. فمذهبهم في الحلول يبنني على حلول المعبود في صور الكواكب السبعة وفي أشخاص الأرضية الفاضلة⁷. كما أن مذهب الحلول قد عرف طريقه إلى بعض الفرق الإسلامية وذلك بسبب اختلاط المسلمين بغيرهم من أهل الديانات⁸، لاسيما النصارى الذين دخلوا مع المسلمين في جدال فكري عنيف حول ألوهية المسيح وطبيعة الكلمة. وقد ظهر ذلك في زمن مبكر من الدعوة الإسلامية، إذ تنقل لنا كتب السير أن وفدا من نصارى نجران قدم المدينة وجادل النبي صلى الله عليه وسلم في حقيقة المسيح بعدما علموا أن القرآن يصف يسوع بأنه عبد من عباد الله وسلب صفة الألوهية عليه التي أضفوها إليه، وقد عذب وصلب من أجل خطاياهم⁹. وقد اعتنق بعض الغلاة من الشيعة فكرة الحلول وقالوا بتجسد الجوهر الإلهي في شخص علي والأئمة من بعده، يقول الشهرستاني حاكيا عنهم: "هؤلاء ممن غالوا في حق أئمتهم حتى أخرجوهم من حدود الخليقة، وحكموا فيهم بأحكام الألوهية، وربما شبهوا واحدا من الأئمة بالإله، وإنما نشأت شبههم من مذاهب الحلولية ومذاهب التناسخية"¹⁰. ويلقبهم البغدادى بحلولية الرافضة¹¹.

ومن بين الفرق المبكرة التي قالت بالحلول فرقة السبائية أتباع عبد الله بن سبأ الذي نسب إليه أنه قال لعلي: "أنت أنت" أي أنت الإله¹²، وقال لأتباعه أن عليا يأتي من الأمور ما هو من خواص الألوهية¹³، وممن سلك طريق عبد الله بن سبأ فرقة البيانية، وهذه الفرقة يزعم أتباعها أن روح الإله قد حلت في علي ثم في محمد بن الحنفية ثم في ابنه أبي هشام ثم بيان ابن سمعان¹⁴، والخطابية وهم أصحاب أبي الخطاب بن أبي زينب من القائلين بألوهية جعفر بن محمد وآبائهم، كما عبدوا أبا الخطاب وزعموا أنه إله¹⁵، والشريعية، وهم أصحاب رجل يُعرف بالشريعي، وهذه الفرقة يزعم أتباعها أن الإله قد حلّ في خمسة أشخاص وهم: محمد صلى الله عليه وسلم، وعلي، والحسن، والحسين، وفاطمة، وهؤلاء في زعمهم آلهة¹⁶. ومن الفرق التي نُسب إليها القول بالحلول النصيرية والإسحاقية.

كما رمي بوصمة الحلول والاتحاد بعض الصوفية، وللنابلسي كلام طيب يخرج بعض ما قاله بعض الصوفية من كلام يوهم ظاهره الحلول، فيخرجها بذلك عن المعنى الفاسد الذي قال به بعض البوذية وغيرهم من الحلول الذي هو بعيد عن روح الإسلام، ولا يمتُّ بأي صلة إلى

عقيدته الصافية النقية، وحتى نبين رأيه في هذه المسألة يجب أن نتكلم عليها بشيء من التفصيل، وذلك بإيراد بعض النصوص التي ذكرها النابلسي في كتبه حتى نطلع على رأيه في المسألة بوضوح كامل لا لبس فيه.

النابلسي ورأيه في وحدة الوجود: إن ما ذكره النابلسي في تبرئة ساحة الصوفية من القول بالحلول والاتحاد ووحدة الوجود يلزمنا إلزاما معنويا أن نورد رأيه في وحدة الوجود.

أ- الفرق بين الوجود والموجود: فيقول: "إن الفرق بين الوجود والموجود عندنا أمر لازم متعين، فإن الموجودات كثيرة مختلفة والوجود واحد لا يتعدد ولا يختلف في نفسه وهو حقيقة واحدة لا تنقسم ولا تتجزأ ولا تتعدد بتعدد الموجودات فالوجود أصلا والموجودات تابعة له قائمة به وهو المتحكم فيها بما يشاء"¹⁷. في هذا النص الذي أورده الإمام النابلسي، يتبين لنا رأيه في وحدة الوجود الذي يقوم على التفرقة بين الوجود والموجود حيث صرح بأن الوجود أصل قائم بذاته لا يتغير ولا يتبدل وأن الموجود كثير متعدد مختلف، وعلى ذلك يظهر لنا الفرق بين الوجود والموجود، فالموجود غير الوجود لا ينقسم ولا يتعدد، فالوجود هو الذي يتحكم ويتصرف في الموجودات إيجابا وإعدامًا، بخلاف الموجودات، فإنها حادثة يؤثر فيها غيرها، لذلك فرأى النابلسي، أن الوجود أصل للأشياء وقد تفضل على الموجودات بالإيجاد، والموجود ليس واحدا بل فيه الكثرة والتعدد.

ب- معنى الوجود عند النابلسي: يقول في ذلك ما نصه: "إن من الافتراءات الواضحة البطلان من عوام المؤمنين على الخواص من أهل الله تعالى العارفين بفهمهم من قولهم: أن الله هو الوجود الحق - أن معنى ذلك أن الله هو الموجودات كلها وإقامة النكير عليهم بذلك، وقولهم أيضا بأن الله هو المخلوقات وحاشى لله أن العارفين يقولون بذلك، وإنما دخل الطعن عليهم من عدم فهم القاصرين لكلام العارفين وعدم تمييز الجاهلين بين القول بأن الوجود هو الله والقول بأن الموجود هو الله، فظنوا أنه لا فرق عند العارفين بين الوجود والموجود، والفرق واضح لا خفاء فيه: فإنّ الوجود عند العارفين حقيقة واحدة قديمة والموجودات كلها حقائق كثيرة مختلفة غير موصوفة بذلك"¹⁸. فالنابلسي يرى أنّ الوجود القديم لا يصح ولا يجب أن يكون صفة للحادث، فإنّ الوجود ذات مستقلة بنفسها تظهر بالحوادث للحوادث وتبطن بها، وهي ظاهرة لنفسها أزلا وأبداً وليست عرضا حتى تكون صفة للحوادث، كما أنه لا يصح للحادث أن يتصف بالقديم ولا يصح له أيضا أن يتصف بالوجود القديم، لأنه لولا الوجود القديم لما وجد حادث أصلا، ولهذا فالحوادث كلها تقتقر للوجود ولا يصح أن يكون الوجود صفة لها إذ من شأن الصفة الافتقار إلى الموصوف بها، فيلزم على قول الطاعنين الدور بالافتقار بأن يفتقر الوجود إلى الحادث من جهة كونه صفة لها، والصفة قائمة بموصوفها، وعلى ذلك فالعقل الذي حصل به تكليف المكلفين يحكم بأن الوجود صفة للحوادث، ويحكم بأنه غير الوجود القديم بطريق غلبة

الوهم عليه، فإنه يقتضي أن يكون الوجود اثنين: وجود قديم، ووجود حادث، وهذا حكم بديهي، وهو خطأ عند العارفين.

وفي رأي النابلسي لا يصح أن يتعدد الوجود أصلاً ولا أن يكون اثنين مستقلين كإلهين، وإن كان أحدهما مستقلاً وهو الوجود الحادث لزم انقسام الوجود القديم وانفصال الحادث منه، وأن ذلك دعوى النصارى في قولهم: ﴿وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾¹⁹. وإن كان الوجود الحادث غير منقسم من الوجود القديم وغير منفصل عنه وإنما هو مخلوق خلق الوجود القديم وصفاً للحوادث كما خلق موصوفة به (أي الوجود)، فإن الحوادث كلها ذواتها وصفاتها مخلوقة ومن جملة صفاتها التي هي مخلوقة بها الوجود الحادث والذي هي موصوفة به، فإن الله تعالى أوجد ذلك الوجود الحادث، فإن كان أوجده بوجوده تعالى أو بوجود آخر تسلسل الأمر وهو باطل، فتعين حينئذ أن يكون الله هو الذي أوجد الحادث.

وقد أورد النابلسي أبياتاً مفرقة فيها بين الوجود والموجود:

"إن بين الوجود والموجود حرف ميم مدار الشهود"

فالوجود والموجود يختلفان ويفترقان، ولا يجوز أن يكون الوجود هو الموجود، فالنابلسي يصرح أن الموجود كثير ووحدة الوجود في الأصل واحدة، ويفرق بين الحادث والقديم، فوحدة الوجود المقصود منها رؤية الله، يقول في ذلك:

كن عارفاً بوحدة الوجود وقاطعاً بكثرة الموجود
وميز الحادث من قديم وخلص الثابت من مفقود
فوحدة الوجود في اصطلاحنا كناية عن رؤية الودود²⁰

فهذه النصوص، يتضح لنا من خلالها، التفرقة التي يقيمها النابلسي بين الخالق والمخلوق، فوحدة الوجود في نظره هي رؤية الله رؤية شهود كما يؤكد ذلك بقوله: "إذا سمعنا نقول بوحدة الوجود فلا تعتقد أننا نقول بذلك على ما يعتقده أهل الجهل والعناد والجحود والضلال، وإنما نقوله فارقين بين وحدة الوجود وكثرة الموجود"²¹. وبهذا يرد الشيخ النابلسي على من زعم بأن الوجود والموجود شيء واحد، فوحدة الوجود في نظره مسألة عظيمة الشأن، فيقول:

"وإنما الأمر الذي نريده بوحدة الوجود في العهود
أمر عظيم خارج عن كل ما تدري ذوا الشقوة والسعود
نحن بهذا قائلون دائماً ونوره فينا بلا خمود
لأننا لا نقول بالمعنى الذي تقول أهل المذهب المردود
فالله من ضلالهم يعصمنا بفتح باب دونهم مسدود
ومن علينا يفترى بغير ما قلنا رهين يومه المشهود²²

فالنابلسي يعتبر أن أهل التصوف الحقيقي هم القائلون بالمعنى الصحيح من وحدة الوجود، وإن الأشقياء ما فهموا كلام العارفين، فراحوا يتقولون عليهم بما لم يعتقدوه فمن اتهم الصوفية بأنهم لا يفرقون بين الوجود والموجود فهؤلاء مخطئون فيما يقولون به، ومن قال بان الوجود والموجود شيء واحد، فالقائل بهذا متقول عن الصوفية ما لم يقولوه وجان عن روح الشريعة وحقيقتها.

فوحدة الوجود في رأي النابلسي، هي ما عليه أئمة المسلمين واتفق عليه الخاص والعام. فكل العوالم موجودة من عدم بوجود الله لا بنفسها، محفوظ عليها الوجود في كل لحظة بوجود الله تعالى لا بنفسها، وإذا كانت كذلك، فوجودها الذي هي موجودة به في كل لحظة هو وجود الله لا وجود آخر غير الله تعالى. فالعوالم كلها من جهة نفسها معدومة بعدمها الأصلي لا وجود لها أصلاً وأما من جهة وجود الله تعالى فهي موجودة بوجوده، فوجود الله تعالى ووجودها الذي هي به موجودة وجود واحد وليس المراد بوجودها الذي هو وجود الله عين ذاتها وصورها، بل ذاتها وصورها ثابتة في أعيانها وما ذلك إلا بوجود الله تعالى بإجماع العقلاء، وأما وجود ذاتها وصورها من حيث هي في أنفسها مع قطع النظر عن وجود الله فلا وجود لها أصلاً²³.

فوجود الله تعالى المراد به، وجود المخلوقات في كل لحظة بصر، لا وجود غير وجود الله، ولا يشاركه في ذلك مشارك. ويرى الشيخ النابلسي أن وجود الكائنات التي هي به موجودة، هو في الأصل، وجود الله تبارك وتعالى. ومعنى ذلك، أن المقصود من وجودها الذي هو وجود الله تعالى ليس عين ذاتها وصورها، بل المراد ما يخرجها من عدم إلى الوجود، ولا يصح بأن يقال أن هذه الكائنات أوجدت نفسها أو شاركت الخالق في الوجود فالناظر لنور الشمس إذا دخل شعاعها لغرفة بها عدة قوارير مختلفة الألوان، فإن المشاهد لتلك القوارير يلاحظ أن الضوء يختلف باختلاف تلك القوارير، فيشاهد أن ضوء الشمس بعضه أسود، وبعضه أحمر، وبعضه أخضر: فهل يعتبر أن ذلك وجود أصلي لتلك الألوان وإن كان شعاع الشمس لم يختلف في ذاته ولم يتعدد أصلاً، وإنما حصل الاختلاف والتعدد بسبب ما سطع من نور الشمس في تلك القوارير وليس في الغرفة إلا نور الشمس فقط، فهذه الأنوار المختلفة إذا نظر إلى ذاتها وقطع النظر عن نور الشمس علمنا أنه ليس لها وجود أصلاً.

ففي رأي النابلسي، أن وجود رب العالمين لما تجلى للعالم صار العالم موجوداً بوجوده لا بوجود آخر، ويختلف العالم بحسب تجليه له تبارك وتعالى، فالوجود الواحد وهو الله تعالى والألباس مختلفة بحسب التجلي، وعليه فإنه يترتب على هذا الكلام أن الله ليس داخل الله ولا خارجه، ولا متصل به ولا منفصل ولا في جهة ولا في مكان وإن جميع الأشياء موجودة بوجوده.

إن الإمام النابلسي، بما أورده من نصوص في وحدة الوجود، لم يدع مجالاً لطاعن أن يطعن في العارفين، فقد رفع الالتباس الذي قد يتوهمه بعض الناس الذين لا يقيمون فرقاً بين

وحدة الوجود وبين الحلول الذي ليس من قول العارفين وينبغي أن ننبه في هذا المقام، إن الإمام القشيري قد أورد كلاما يصف فيه حال المنتسبين إلى التصوف وليسوا منه، يقول في ذلك ما نصّه: "زال الورع وطوي بساطه، واشتدّ الطمع وقوي رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة فعدّوا قلة المبالاة بالدين أو ثق ذريعة ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، ودانوا بترك الاحترام وطرح الاحتشام واستخفوا بأداء العبادات واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات، وركنوا إلى إتباع الشهوات وقلة المبالاة بتعاطي المحظورات، والارتفاق بما يأخذونه من السوق والنسوان وأصحاب السلطان، ثم لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال، حتى أشاروا إلى أعلى الحقائق والأحوال وادعوا أنهم تحرروا عن رق الأغلال، وتحققوا بحقائق الوصال، وأنهم قائمون بالحق تجرى عليهم أحكامه وهم محو ليس لله عليهم فيما يؤثرونه أو يذرونه عتب ولا لوم، وأنهم كشفوا بأسرار الأحذية، واختطفوا عنهم بالكلية، وزالت عنهم أحكام البشرية، وارتقوا بعد فنائهم بأنوار الصدمية فالقائل عنهم غيرهم إذا نطقوا، والنائب عنهم سواهم فيما تصرفوا، بل صُرفوا"²⁴. فالنابلسي يتفق مع القشيري وغيره من جهابذة التصوف في التمييز بين الخالق والمخلوق ونفي مذهب الاتحاد والحلول، قال الجنيدي: "إفراد القدم عن الحدث"، وقال أبو طالب المكي: "ليس في مخلوقاته شيء من ذاته، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته" - ليس في ذاته سواء ولا سواه من ذاته شيء - ليس في الخلق إلا الخالق ولا في الذات إلا الخالق"²⁵. فأصول القوم لا يجب أخذها من بعض من أخطئوا الطريق، وكثير من الباحثين قديما وحديثا، يتهم الحلاج وابن عربي وابن سبعين بالقول بالحلول والاتحاد، وقد ذكر القشيري نصّا للحلاج يظهر فيه تبرئة الحلاج مما نسب إليه من القول بالحلول، قال القشيري: "أخبرنا أبو عبد الرحمن السلمي سمعت محمد بن محمد بن غالب سمعت أبا نصر أحمد بن سعيد الأسفنجاني قال الحسين بن منصور: "ألزم الكل الحدث لأن القدم له فالذي بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه والذي بالأداة اجتماعه فقواها تمسكه، والذي يؤلفه وقت يفترقه وقت، والذي يقيمه غيره فالضرورة تمسه، والذي الوهم يظفر به فالتصوير يرتقي إليه، ومن آواه محل أدركه أين ومن كان له جنس طالبه بكيف، أنه سبحانه لا يظله فوق ولا يقله تحت، ولا يقابله حد، ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحده أمام، ولم يظهره قبل، ولم ينفيه بعد، ولم يجمعه كل، ولم يوجد له كان، ولم يفقده ليس، وصفه لا صفة له، وفعله لا علة له، وكونه لا أمد له، تنزهه عن أحوال خلقه، ليس له من خلقه مزاج ولا في فعله علاج، باينهم بقدمه كما باينوه بحدوثهم، إن قلت أين فقد تقدّم المكان وجوده، فالحروف آياته، ووجوده إثباته، ومعرفته توحيده، وتوحيده تمييزه من خلقه، ما تصوّر الأذهان فهو بخلافه، كيف يحل به ما منه بدا، أو يعود إليه ما هو أنشأه، لا تمالقه العيون، ولا تقابله الظنون، قربه كرامته، وبعده إهانته"²⁶. يقول ابن تيمية معلقا على هذا النص: "فإن كان هذا الكلام صحيحا، فمعناه الصحيح هو نفي معنى الاتحاد والحلول الذي وقع فيه طائفة من المتصوفة ونسب ذلك إلى الحلاج، فيكون هذا الكلام من الحلاج ردّا

على أهل الاتحاد والحلول، وهذا حسن مقبول"، ثم يقول: "قول الحلاج -الذي بالأداة اجتماعه فقواها تمسكه- هذا ردّ على من يقول بقدّم الروح أو حلول الخالق في المخلوق، فإن أدوات الإنسان وهي جوارحه، وأعضاؤه بها يكون اجتماع ذلك، هي الأدوات تمسك ذلك فيكون مفتقرا إليها محتاجا، والمحتاج إلى غيره لا يكون حقا غنيا بنفسه فلا يكون هو الله"، وقول الحلاج -والذي يؤلفه وقت يفرقه وقت- يعلق ابن تيمية على هذا النص فيقول: "هذا منطبق على فساد مذهب الاتحادية. فإن الآدمي يكون تأليفه وتركيبه في بعض الأوقات، كما يكون تفريقه في بعض الأوقات فلا يكون التأليف ولا التفريق لازم به بل هو محتاج فيهما إلى غيره، وكذلك ما يقال أنه يتحد فيه أو يتحد به مثل اللاهوت، فإنه مفارق له في وقت آخر"، وفي قوله -الذي يقيمه غيره فالضرورة تمسّه- يقول ابن تيمية: "فهذا كلام حسن، وهو حق، فكل ما سوى الله فإن يقيمه غيره، والله هو الحي القيوم الذي لا تأخذه سنة ولا نوم، الذي يقوم بنفسه ويقيم كل شيء وكل ما يقيمه غيره فهو مضطر إلى ذلك الغير فلا يكون ربّا، وهذا فيه دلالة ليس في شيء من الألوهية والربوبية، إذ الضرورة ملازمة لهم كلّهم"²⁷.

لا شك أن الناظر في كلام ابن تيمية يلاحظ فيه محاولة واضحة من ابن تيمية في تبرئة الحلاج مما رمي به، والتماس العذر له فيما صدر منه من كلام اعتبره ابن تيمية من الشطح، فقال: "إن أحسن ما يقوله الناصر للحلاج، أنه كان رجلا صالحا صحيح السلوك، لكن غلب عليه الوجد حتّى عثر في المقال ولم يدر ما قال، وكلام السكران يطوى ولا يُروى". ثم يقول ابن تيمية: "وقد رأيت أشياء كثيرة منسوبة إلى الحلاج من مصنفات وكلمات ورسائل، وهي كذب عليه لا شك في ذلك، وإن كان في كلامه الثابت عند فساد واضطراب، لكن حملوه أكثر ممّا حمل، فصار كلّ من يريد أن يأتي بنوع من الشطح²⁸ والطّامات عزوه إلى الحلاج"²⁹. قد يستغرب القارئ هذا الكلام من ابن تيمية، إذ المعروف عنه مناهضته للصوفية والتصوف، والحقيقة أن ابن تيمية لا يذم رجال التصوف الحقيقي، وإنما ذمّ الذين ينسبون أنفسهم إلى التصوف وليسوا منه، فابن تيمية يرى أن ما حكي عن الحلاج فيه ما هو باطل، وفيه ما هو مجمل محتمل، وفيه ما لا يتحصل له فيه معنى صحيح بل هو مضطرب، وفيه ما ليس في معناه فائدة، وفيه ما هو حق، ولكن إتباع ذلك الحق من غير طريق الحلاج في نظر ابن تيمية أحسن، وإن كان ابن تيمية من ناحية أخرى قد شكك في النص الذي أورده القشيري للحلاج ولكن ابن تيمية لم يبين لنا ضعف ذلك الإسناد.

والذي يهمنّا في هذه المسألة ليس الاضطراب الذي نجده في كلام ابن تيمية حول الحلاج وغيره من الصوفية، إنما الذي يهمنّا هو أن ابن تيمية ينفي عن مشايخ الصوفية ما رموا به من القول بالحلول والاتحاد، وإن ذلك إن حصل فإنما حصل في البعض منهم ممن عرفوا بأهل الشطح، ولا ينبغي أن يؤخذ عموم كلامهم في سائر المشايخ. فيكون ابن تيمية بذلك متبعا لمشايخ الصوفية الذين ذمّوا مذهب الحلول والاتحاد. ومن ناحية أخرى، فإن الباحث المنصف يرى فرقا

واضحاً كل الموضوع، بين الفناء الذي يقول به بعض الصوفية وبين الحلول والاتحاد الذي هو عقيدة النصارى.

فاللغناء يعتبر تجربة صوفية فريدة من نوعها، فهذه التجربة فهمها بعض الباحثين فهما خاطئاً، فسرت بالاتحاد والحلول تارة، وتارة اعتبرت من وحدة الوجود التي يقول بها الهندوك. والذي يجب على الباحث المحايد، النظر إلى أطراف هذه القضية نظرة متفحصة حتى لا يوسع من رقعة الخلاف، ويعطي تصوراً خاطئاً لهذه القضية، إذ الملاحظ عند كثير من الباحثين، المقارنة بين الفناء والاتحاد والحلول والوحدة. وقد ذكرنا في صدر هذا البحث، الفرق التي تعتق الحلول مذهباً وعقيدة، وبيننا أن الحلول عقيدة يرفضها الإسلام. ولا شك أن فيه فرقاً بين الفناء والحلول، إذ الفناء: حياة أخلاقية للصوفي، وهو معاناة نفسية في سبيل الوصول إلى الحب الإلهي، أو ما يعبر عليه بعبارة أخرى: الفناء شدة المحبة لله تعالى التي تجعل المحب يشاهد أنوار محبوبه، يقول أحد الصوفية مفسراً الحالة التي تعتربه في هذا المقام: "يحار العبد حتى لا يعرف اسمه، ولا يشعر بمن حوله من الخلائق، فإن العقل يعجز هنالك عن الفهم ويتلاشى الكل في جنب عظمة الله تعالى". لا شك أن هذا غير الحلول الذي يقول به النصارى وغيرهم من الطوائف، الذي هو اعتقاد حلول الله في روح الذي يدعي ذلك. فلا يمكن أن القوم الذين وصلوا درجة العرفان، أن يقصدوا من كلامهم، أن روح الله تبارك وتعالى قد حلت فيهم. يقول أبو يزيد البسطامي: "قال: من أنت؟ قلت: من أنت؟ قال: إنا الحق، فقلت: أنا ربك" - ثم يقول: "قال: أنت الحق، قلت: بل أنت الحق، وبالحق يعرف الحق".

يلاحظ في هذا الكلام، أن الإمام أبو يزيد يبين لنا أن كل تغيير يحدث للصوفي أثناء تجربته للفناء يحدث في محيطه هو، في إرادته وشعوره لا في محبوبه، فهو باق في عزته، إنما التغيير يحدث للصوفي، فيروّض نفسه للوصول إلى قرب الله والخطوة بمشاهدة أنواره. وفي الفناء يسعى المحب لمرضاة محبوبه، وهو فقير ذليل متخلّ عن كل ما سواه، بخلاف الحلول، فإنه نزول الله للعبد حيث يحلّ فيه فيكون الذي حل به الإله جزءاً من الإله يفعل ما يشاء بقدرته. والفناء الذي عند الصوفية، لا يغير من حقيقة الألوهية، بل يؤمنون به في قيوّميته ووجدانيته، والحلول يجعل الله قابلاً للتغيير، ويجعله مثل الحوادث. فاللغناء يفقد الصوفي عالم الناس ليعيش في عالم آخر هو عالم الجمال المطلق، والخير المطلق، والحق المطلق. فيشاهد محبوبه وهو في حال أنس به ومناجاة له، وقد تصل درجة القرب عند الصوفي، فيتحدث عن الله بصيغة المتكلم، لأنه غاب عن نفسه وكونه ولم يعد يشاهد إلاّ الأول والآخر والظاهر والباطن، فيقول بعضهم: إني لا أرى شيئاً إلاّ وأرى الله قبله، وبعضهم يقول أنه لا يرى شيئاً إلاّ ويرى الله معه، ويقول غيرهم: ما رأينا شيئاً إلاّ الله. فاللغناء لا يشعر بما حوله، قد فني عما سوى الله. والفناء نوعان: أحدهما ذوقي، والآخر خلقي.

فالذوقي: هو عدم الإحساس بعدم الملك، والاستغراق في عظمة الباري، ومشاهدة الحق.

والخلقى: سقوط الأوصاف المذمومة، واستبدالها بالأوصاف المحمودة.³⁰

يقول الدكتور عزّام: "الفناء عند الصوفية، خلاص الإنسان من نزعاته وأهوائه وإرادته الخاصة، ويكون كلّ فكره وعمله لله وبالله... وليس حلول الله في الإنسان كما في بعض النحل". لقد تبين لنا الفرق الواضح بين الفناء وبين الحلول، فالفناء في حقيقة أمره حالة نفسية تعترى الصّوفي عند تجلّي النفحات الربّانية له، فيغيب عن الوجود في محبوبة ثم يفيق من ذهوله والحلول عقيدة ثابتة بحياة ذاتين في جسم واحد. والصوفي يدأب عن الفناء في الله، وذلك بأن يدع السنن الإلهية تغمره وتفيض عليه، فيخفي انفعالات الحواس ويظهر مشاعر الروح. فإذا صدرت من الصوفي بعض العبارات مثل: أنا الحق، فليست مقصودة لذاتها، إذ الصوفي ليس في حالة طبيعية، إذ نسي نفسه ولم يشاهد سوى الله لشدة ما استولى عليه من سلطان الحق وتلك الأقوال التي يقولها الصوفي في حالة الوجد، يتبرأ منها بعد إفاقتها، قال ابن تيمية: "إن هذه الكلمات تطوى ولا تحكى".

يقول السيد إقبال في معنى الفناء: "قد تطور معنى هذا المقام -أي الفناء- ذروته في تاريخ الإسلام في عبارة الحلاج المشهورة "أنا الحق" ولا مجال للشك، في أنّ الوليّ الشّهيد لم يكن يقصد من عبارته أن ينكر على الله صفة التنزيه، فالحلاج لم يستهدف بكلمته، فناء الذات الإنسانية واختفائها في ذات الله، ولكنه إدراك لحقيقة النفس الإنسانية، وتأكيد جزئي لدوامها في شخصية أعمق... وهذه التجربة في تاريخ الرياضة الدينية تجعل الإنسان كما قال الرسول يتخلق بأخلاق الله، وفي الإسلام الرفيع، ليس معنى إرادة الإنسان هي عين إرادة الله. إن الفناء تجربة روحية "ينتقي فيها إثبات الذات للمجرب، وتنقي الاثنينية بسبب عدم مشاهدة الصوفي سوى الله بما في ذلك نفسه، في حين أن الحلول إثبات لذاتين مشتركيتين بحياة واحدة، وكما سبق في موضعه أن الحلول عقدية يعتقد صاحبها، والفناء ما هو إلا تجربة يمر بها الصوفي في مرحلة من مراحل حياته، لا مجال فيها أن تخدش من وحدانية الله تبارك وتعالى. فالصوفي لا يعتقد أن أحدا يشارك الله في صفاته وأفعاله فهو لا يرى فعلا إلا الله، ولا يرى شيئا إلا بالله، والحلول في عقيدته يتصور صاحبه أن الله حال في الحوادث محدود في مكان، وذلك ما لا يعتقدّه الصوفي.

إن الفناء يصل بالصوفي إلى حد التخلي عن مشيئته وإرادته ليفنى في إرادة الله، ثم يتخلّق بأخلاقه فيتخلص من نطاق البشرية إلى أفق الربّانية العلوية التي تقوم بالله وتتكلم بالله وتحرك بالله، يقول ابن تيمية: "وقد يعرض لبعض العارفين، في مقام الفناء والسكر بقوة استيلاء التوحيد، من الحال ما يغيب فيه عن نفسه وغيره، فيغيب بمعبوده عن عبادته، وبمعروفه عن معرفته، وبمذكوره عن ذكره، وبموجوده عن وجوده...، وأما قول الشّاعر في شعره:

"أنا من أهوى، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا"

فهو إنما أراد به الشَّاعر، الاتحاد الوضعي كاتحاد أحد المتحابين، الذي يحبُّ أحدهما ما يحب الآخر، ويبغض ما يبغضه، ويقول مثل ما يقول، ويفعل مثل ما يفعل، وهو تشابه وتماثل لا اتحاد العين بالعين، إذا كان وقد استغرق في محبوبة حتى فنى عن رؤية نفسه"، ثم يقول: "وهذه الحال تعترى كثيرا من أهل المحبة والإرادة في جانب الحق، فإنه يغيب بمحبوبة عن حبه، وبموجوده عن وجوده، فلا يشعر حينئذ بالتمييز ولا بوجوده"³¹. ويقول ابن القيم: "الفناء الذي يشير إليه القوم ويعملون عليه، أن تذهب المحدثات في شؤون العبد، وتغيب في أفق العدم كما كانت قبل أن توجد، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل"³².

هذه حقيقة الفناء والفرق بينه وبين الحلول: فإذا صدر من الصوفي كلام يفيد ظاهره حلول الخالق في المخلوق، فلا ينبغي التمسك به، فإن المتصوف الحقيقي لا يقول به كما نصَّ عليه مشايخ الصوفية. فالأساس الذي قام عليه التصوف، التمييز بين الخالق والمخلوق، وقد قال الجنيد: إن التوحيد لا يكون عند العبد إلا إذا ميّز بين القديم وهو الله، والمحدث وهو المخلوق"، يقول ابن خفيف: "إن الباري واحد لا حالٌّ في الأشياء، ولا الأشياء حالةٌ فيه"، وقال الجنيد: "التَّوحيد علمك وإقرارك بأن الله فرد في أزليّته لا ثاني معه، ولا شيء يفعل فعله"³³، ويقول الشيخ النابلسي:

"إنما وحدة الوجود لدينا
وحدة الحق وحده لا سواها
وحدة الحق فافهموا ما نقول
شهدتها منا الكبار الفحول"
ويقول أيضا:

إنما وحدة الوجود فنون
ليس للكون غيرها من وجود
وهي أمر الإله بالخلق يبدو
إنما أمرنا لشيء إذا ما
وهو قول الإله كن فيكون
كل وقت له بها تكوين
مثل ما قاله الكتاب المصون
قد أردناه فالمقول شئون

هذه بعض الأبيات من ديوان النابلسي، وهي لا شك توضّح رأيه في وحدة الوجود، وهي بعيدة كل البعد عن الاتحاد الذي يقصد به حلول روح واحدة في جسدين مختلفين، ومن ثم فلا معنى لكلام الطاعنين في أهل التصوف الحقيقي، يقول النابلسي: "والحاصل أن جميع علماء الظاهر لا حق معهم في الطعن عن القائلين بوحدة الوجود من المحققين العارفين بذلك، على وجه الحق والصواب، وأما القائلون بوحدة الوجود من الجهلة والزنادقة الغافلين الذين يرون أن وجودهم المفروض المقدّر هو بعينه وجود الله، فيحتالون بذلك على إسقاط الأحكام الشرعية، وإبطال الملة المحمّدية، وإزالة التكليف عن أنفسهم فالطعن عليهم بسبب القول بوحدة الوجود على هذا المعنى الفاسد طعن صحيح، فعلماء الظاهر مثابون بذلك تمام الثواب ونحن معهم في ذلك الطعن بلا خوف"³⁴.

الخاتمة:

والخلاصة أن الإمام النابلسي قد أوضح في كلامه المقصود من وحدة الوجود ولم يدع مجالاً للمتقاولين، وفرّق بين الوجود والموجود والخالق والمخلوق، وساق أدلة عديدة توضّح مذهبه في ذلك. والذي نطمئن إليه في نهاية المطاف، ما ذهب إليه الإمام النابلسي ومشايخ الصوفية: تنزيه الله تعالى من أن يشاركه أحد من مخلوقاته في وجوده، أو يمنحه أحد الوجود، وإنما هو المتفضل عن سائر المخلوقات بالوجود. والذين يجعلون من بعض الكلمات التي يتقوه بها الصوفية أثناء فنائهم في محبوبهم، معاني دالة على الحلول والاتحاد، فلا ريب أن هذا فهم خاطئ. والصحيح، التفرقة بين الفناء وبين الحلول والاتحاد تفرقة حقيقية، إذ أن الحلول كما سبق أن ذكرنا، يراد به الاتينية، والفناء يحمل في طياته جملة من الأخلاق الإسلامية مثل اعتقاد الصوفي أنه خرج من حظوظ نفسه وشهواتها واهوائها، ولم يبق عنده متسع لغير الله فهذا التغير يحصل في نطاق الصوفي، وليس له علاقة بذات الله تعالى، فالاستغراق في الله تعالى يفني الصوفي عن ذاته ونفسه، ولم يقل أحد من الصوفية باشتراك حياتهم بحياة الله وامتزاجها بها، إذ معظم الصوفية يصرون بأن وجودهم مستمد من وجود الله، ولولا وجود الله لم يكن لهم وجود ولا لغيرهم. وفي النهاية الفناء تجربة روحية يؤمن فيها الصوفي بوحدانية الله تبارك وتعالى، ويحاول بها الغيبة عن أنانيته وحظوظ نفسه.

Conclusion :

En conclusion l'imam elnabulsi a clairement précisé dans son approche concernant le panthéisme et n a laissé aucune ombre de doute à ses antagonistes il a développé une très claire différence entre l'existence et l'existant entre le créateur et la créature et a abondé par divers arguments ce sens arguments dans ce sens clarifiant sa doctrine.

Celui dont on est convaincu en fin de parcours c'est ce qu'a rapporté l'imam elnabulsi et les cheikhs du soufisme. La transcendance de dieu saint et puissant de tout ce qui puisse lui être associée par quelque créature dans son existence ou de lui être associée par quelque créature dans même car lui seul le bienfaiteur qui offre à toutes les créatures l'existence et ceux qui tiennent des paroles prononcées par certains soufis pendant les périodes d'anéantissement devant leur adorer pour preuve d'envoûtement et de jonction sans doute c'est une pensée erronée.

La juste vérité c'est qu'il faut bien distinguer entre l'anéantissement l'envoûtement la jonction et faire une séparation très apparente. Car l'envoûtement suscite le doute et l'anéantissement porte en son sein nombre de mesures islamiques comme exemple le soufi de ce temps sort des limites de son âme ainsi que ses tendances ses désirs et ne lui reste que l'espace dieu dont il jouit. Ce changement se produit dans l'âme et le corps du soufi et n'a aucun rapport avec dieu même.

L'épanouissement du soufi en dieu l'anéanti de son corps de son âme nul des soufis n'a évoqué le doute ou la jonction de leur vies et celle de dieu ou que celles-ci se joignent et se convergent.

La plupart des soufis déclarent que leur existence est issue de l'existence de dieu et sans celle-ci ils n'auraient jamais existé ni les autres aussi.

En fin de compte l'anéantissement est une expérience spirituelle des soufis dont il croit en l'unicité de dieu le tout puissant essayant de s'éloigner de son ego et des opportunités de son âme.

— الهوامش:

1. لسان العرب مادة "حل".
2. تعريفات الجرجاني، ص 84.
3. اعتقادات فرق المسلمين والمشرّكين للرازي، ص 132، مكتبة الكليات الأزهرية، 1978.
4. خلاصة التصوف المسيحي، ترجمة الأرشمندريت يوسف فرج، ج 1، ص 26، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1956.
5. الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ص 223.
6. الديانة الكبرى لأحمد شلبي، ص 65-67.
7. أبقار الأفكار للآمدي، ج 2، ص 133. الملل والنحل للشهرستاني، ج 1، ص 111.
- 8.9. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. نشار، ص 46 — 47.
10. الملل والنحل للشهرستاني، ج 1، ص 154.
11. الفرق بين الفرق، للبغدادي، ص 71.
12. الملل والنحل للشهرستاني، ج 1، ص 157.
13. الفرق بين الفرق، ص 241. مختصر التحفة الاثنا عشرية، ص 55.
14. التبصير في الدين، ص 19. الفرق بين الفرق، ص 28-227. الملل والنحل، ج 1، ص 136.
15. مقالات الإسلاميين، ص 57. الملل والنحل، ج 1، ص 159.
16. مقالات الإسلاميين، ص 82-83. الفرق بين الفرق، ص 239.
17. كتاب الوجود ومرآة الشهود، للنايلسي، مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق، تحت رقم 6069، ص 8.
18. كتاب الوجود ومرآة الشهود، للنايلسي، مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق، تحت رقم 6069.
19. سورة الصافات، الآية 152.
20. ديوان النايلسي، ص 107، مخطوط بالمكتبة الظاهرية، دمشق، تحت رقم 7210.
21. كتاب الوجود ومرآة الشهود للنايلسي، ص 2.
22. ديوان النايلسي، ص 108-109.
23. إيضاح من وحدة الوجود، للنايلسي، ص 2، مخطوط بالمكتبة الظاهرية، دمشق، تحت رقم 5564.
24. الرسالة القشيرية، ص 3.
25. نفس المرجع. قوت القلوب، أبو طالب المكي، ج 3، ص 122، المكتبة الحسينية بالأزهر الشريف، القاهرة، 1351.
26. الرسالة القشيرية، ص 4.
27. الاستقامة لابن تيمية.
28. الشطح: لفظة مأخوذة من الحركة لأنها حركة أسرار الواجدين إذا قوي وجدهم، فعبروا عن وجدهم ذلك بعبارة يستغرب سامعها.
29. الاستقامة لابن تيمية.

30. التعريفات للجرجاني مادة "فناء".
31. مجموع الرسائل لابن تيمية، ص 44-46.
32. مدارج السالكين لابن القيم، ج1، ص 80.
33. القشيرية، ص3.
34. إيضاح المقصود في وحدة الوجود، للناقلي، ص 17، مطبوع بمطبعة العلم، بدمشق.

— المراجع:

1. لسان العرب
2. تعريفات الجرجاني
3. اعتقادات فرق المسلمين والمشركون للرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، 1978.
4. خلاصة التصوف المسيحي، ترجمة الأرشمندريت يوسف فرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1956.
5. الفلسفة اليونانية ليوسف كرم،.
6. الديانة الكبرى لأحمد شلبي
7. أبعاد الأفكار للآمدي.
8. الملل والنحل للشهرستاني،.
9. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، د. نشار.
10. الملل والنحل للشهرستاني.
11. الفرق بين الفرق، للبغدادي،
12. مختصر التحفة الاثنا عشرية،
13. التبصير في الدين
14. الفرق بين الفرق
15. مقالات الإسلاميين،
16. كتاب الوجود ومرآة الشهود، للناقلي، مخطوط بالمكتبة الظاهرية بدمشق، تحت رقم 6069.
17. مجموع الرسائل لابن تيمية،
18. مدارج السالكين لابن القيم،.
19. الاستقامة لابن تيمية
20. الرسالة القشيرية،
21. ديوان الناقلي، مخطوط بالمكتبة الظاهرية، دمشق، تحت رقم 7210.
22. سورة الصافات، الآية 152.