كتاب التجليات الالهية (تابع)

تصنيف الشيخ الاكبر محيي الدين بن العربي

تحقيق عثمان اسماعيل يحيى

عضو المركز القومي للابحاث العلمية في باريز
شعبة الحضارة الاسلامية

هيكل الولاية

وكذلك نستطيع ، على ضوء ما تقدم ، ان نتمثل « هيكل الولاية » ، اي « نظام التجربة التحريرية في الاسلام » ، في صورة مثلث ذي زوايا ثلاثة ؛ عن كل زاوية منها تنبثق ابعاد ثلاثة ، هي إما رمز لليقين في درجاته الثلاث ، او رمز للبقاء والفناء ، في صورهما الثلاث ايضاً .

فلنفترض زاوية الرأس من هذا المثلث رمزاً لليقين . فهناك ابعاد ثلاثة تنبثق عن هذه الزاوية : البعد الاول (في الوسط) يصور مرتبة حق اليقين ؛ البعد الثاني (على طرف اليمين) يصور مرتبة عين اليقين ؛ البعد الثالث (على طرف اليسار) يصور علم اليقين .

وكل بعد من ابعاد هذه الزاوية ، ينتهي بدائرة صغيرة : اعلاها يحتوي على رقمها العددي المتسلسل (= دائرة حق اليقين : 3 ؛ دائرة عين اليقين : 2 ؛ دائرة علم اليقين : 1) . واسفل الدائرة يحتوي على رقمها الاصلي (= دائرة حق اليقين : 1 ؛ دائرة عين اليقين : 2 ؛ دائرة علم اليقين : 3) . — اما داخل الدائرة فيحتوي على عنوان كل منها .

ولنفترض زاوية الضلع الايمن : من هذا المثلث ، رمزاً للفناء . فهناك ابعاد ثلاثة تنبثق عن هذه الزاوية . البعد الأول (في الوسط) يصور حالة الفناء الذاتي ؛ البعد الثاني (على طرف اليمين) يصور حالة الفناء الصفاتي ؛ البعد الثالث (على طرف اليسار) يصور حالة الفناء الفعلي .

وكل بعد من ابعاد هذه الزاوية ينتهي بدائرة صغيرة : اعلاها يحتوي

على رقمها العددي المتسلسل (= دائرة الفناء الذاتي : 3 ؛ دائرة الفناء الصفاتي : 2 ؛ دائرة الفناء الفعلي : 1) . واسفل الدائرة يحتوي على رقمها الاصلي (= دائرة الفناء الذاتي : 1 ؛ دائرة الفناء الصفاتي : 2 . دائرة الفناء الفعلي : 3) . — اما داخل الدائرة فيحتوي على عنوان كلٍ منها.

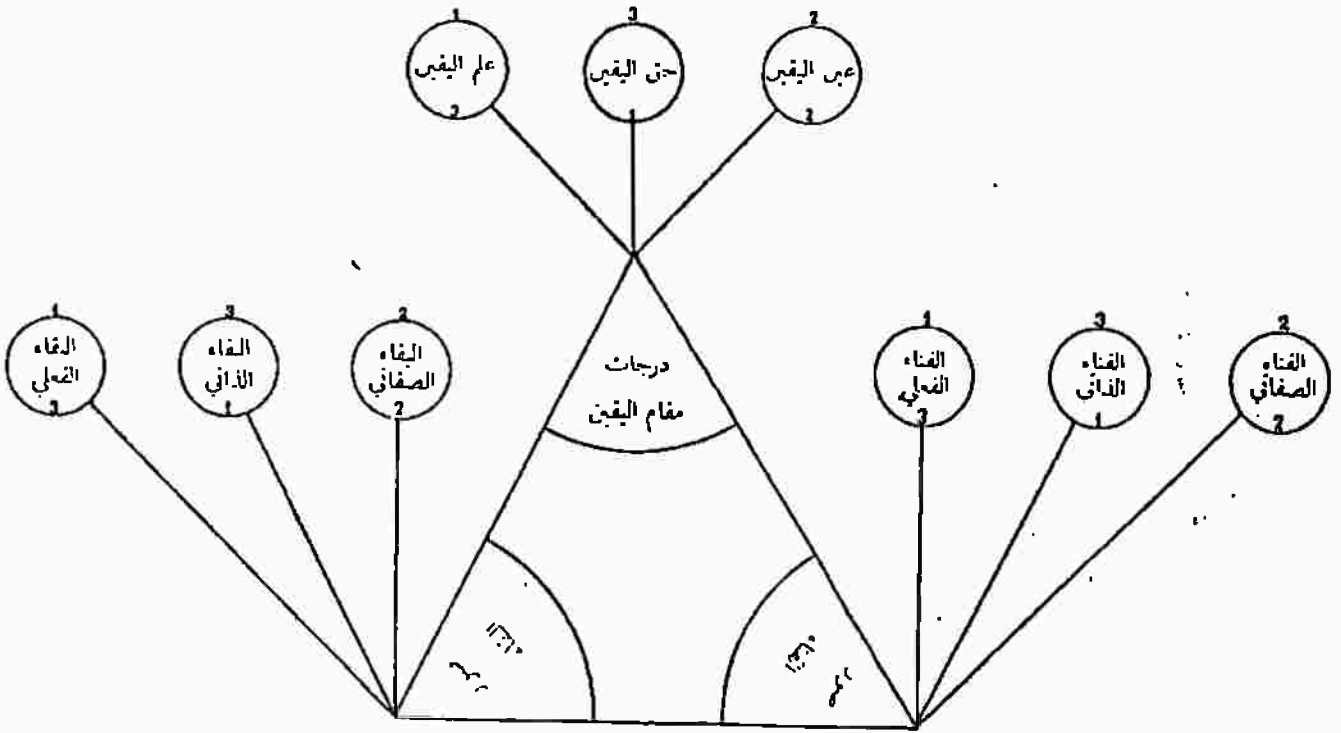
ولنفترض اخيراً زاوية الضلع الايسر . من هذا المثلث . رمزاً للبقاء . فهناك ايضاً ابعاد ثلاثة تنبثق عن هذه الزاوية : البعد الأول (في الوسط) يصور البقاء الذاتي . البعد الثاني (على طرف اليمين) يصور البقاء الصفاتي. البعد الثالث (على طرف اليسار) يصور البقاء الفعلي .

وكل بعد من ابعاد هذه الزاوية ينتهي بدائرة صغيرة : فالاول يحتوي على رقمها العددي المتسلسل (= دائرة البقاء الذاتي : 3 . دائرة البقاء الصفاتي : 2 ؛ دائرة البقاء الفعلي : 1) . واسفل الدائرة يحتوي على رقمها الأصلي (= دائرة البقاء الذاتي : 1 . دائرة البقاء الصفاتي : 2 . دائرة البقاء الفعلي : 3) . — اما داخل الدائرة فيحتوي على عنوان كلٍ منها .

والشكل التالي (= شكل رقم : VIII) يوضح جميع ما تقدم ويلخصه اتم تلخيص .

شكل رقم : VIII

هيكل الولاية وابعاده التسعة



« تجلي الكمال »

في احد الفصول الاخيرة[1] لكتاب « التجليات الالهية » (= تجلي الكمال) . يعرض الشيخ الاكبر امام انظارنا لوحة بيانية هي حقاً خالدة لا في الآداب الروحية للاسلام فحسب ، بل في الآداب الروحية للبشرية بأسرها . انها تحفة فنية في جمالها وبساطتها وعمقها . وفيها يصور صوفي الأندلس فكرته عن الله والكون ومصير الانسان ، اي عن الحقيقة الوجودية في روعة تجلياتها . والحقيقة الانسانية في أرقى اطوارها .

« اسمع يا حبيبي !
انا العين المقصودة في الكون
انا نقطة الدائرة ومحيطها
انا مركزها وبسيطها
انا الأمر المنزل بين الأرض والسماء
ما خلقت لك الادراكات إلا لتدركني بها
فاذا ادركتني بها ادركت نفسك
لا تطمع ان تدركني بادراكك نفسك
بعيني تراني ونفسك
لا بعين نفسك تراني .
حبيبي !
كم اناديك : فلا تسمع ؟
كم اتراءى لك : فلا تبصر ؟
كم اندرج لك في الروائح : فلا تشم ؟
وفي الطعوم : فلا تطعم لي ذوقا ؟
ما لك لا تلمسني في الملموسات ؟
ما لك لا تدركني في المشمومات ؟
ما لك لا تبصرني ؟
ما لك لا تسمعني ؟
ما لك ؟ ما لك ؟ ما لك ؟
انا الذ لك من كل ملذوذ
انا اشهى لك من كل مشتهى

١) رقم هذا التجلي : ٨١ وانظر تعليق الاستاذ الكبير المستشرق هنري كوربين على هذه القطعة الفريدة في كتابه الخالد : « *L'Imagination Créatrice...* » p. 131

انا احسن لك من كل حسن
انا الجميل ! انا المليح !
حبيبي !
حبني . لا تحب غيري
اعشقني . هم فيّ
لا تهم في سواي
ضمني . قبّلني
ما تجد وصولا مثلي
كلّ يريدك له
وانا اريدك لك
وانت تفر مني
يا حبيبي !
(انت) ما تنصفني :
ان تقرّبتَ اليّ
تقربتُ اليك اضعاف ما تقربتَ به اليّ
انا اقرب اليك من نفسك ونفسك .
من يفعل معك ذلك غير من المخلوقين ؟
حبيبي !
(انا) اغار عليك منك
لا احب ان اراك عند الغير
ولا عندك
كن عندي بي
اكن عندك
كما انت عندي
وانت لا تشعر
حبيبي !
الوصال . الوصال .....
تعالَ !
يدي ويدك
ندخل على الحق — تعالى ! —
ليحكم بيننا حكم الابد ..... »

لا تتعارضان ولا تتمانعان ؛ بل تتعانقان وتتحدان . — (وموقف شيخ الاسلام في هذه القضية يختلف تماماً عن موقف المعتزلة ؛ وهو في غاية الخطورة والأهمية) .

والسبب في هذا — اي في انسجام الوحدة والكثرة واتحادهما في مقام الالوهية — ان الجناب الالهي له من ذاته الاطلاق الكلي الشامل - وهو من ثم ينزه عن كل مزاحمة او معارضة او مناقضة .

وهذا السبب عينه ، وجب الايمان بصفات « التشبيه » الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة ؛ و « إجراؤها » على ظاهرها . مثل الاستواء على العرش . والتبشبش . والضحك . والغضب . واد له — سبحانه ! — يدين مبسوطتين . وقدمين ثابتتين ؛ وأعيناً ... الخ . فهذه : وامثالها . صفات وشؤون آلهية حقيقية ؛ غير مجازية . وهي في المخلوقات دالة على حدثهم وامكانهم . وفي الخالق دالة على ازليته وابديته : لانها حين تطلق على الذات الآلهية المقدسة ؛ ترتفع عنها سمات الحدوث والامكان والتحديد . وبتعبير اوضح : حين تطلق صفات التشبيه ، بلسان الشارع ؛ على الذات الآلهية : تستحيل خصائصها الامكانية والحدثية — بفعل معجز ... — الى خصائص ايجابية ؛ ازلية ؛ خالدة .

وكذلك الأمر ايضاً بالقياس الى « كثرة الصفات وتنوعها » في الجناب الآلهي . انها لا تتنافى مع « وحدة الذات » ؛ بل تكشف عنها وتدل عليها . ان كثرة الصفات وتنوعها . في هذا الموطن ؛ هي كثرة وتنوع من طبيعة « الكيف » لا من طبيعة « الكم » : فهي ليست بكثرة مادية او في ذي مادة ، بل هي روحية ، معنوية ؛ حقيقية تدل على غناء الذات الالهية .

توحيد الربوبية

والمظهر الثاني لمبدأ التوحيد ؛ عند شيخ الاسلام ابن تيمية ؛ هو ما يطلق عليه اسم « توحيد الربوبية » . وهذا اقرار من طرف العبد بوجود رب واحد ؛ واحساس عميق بشمول فعله لكل شيء وتقديره كل شيء وهدايته لكل شيء . — ولكن ما معنى هذا على سبيل التدقيق ؟ ما هو الفرق الحقيقي بين هذا اللون من التوحيد وبين سابقه ؟

تضطلع « فكرة الصفات » بدورين هامين وتقوم بالدلالة على امرين أساسين ؛ في المنهج التفكيري واللاهوتي لابن تيمية . فمن جهة : تظهرنا

التوحيد » . — « تجلي توحيد الفناء » . — « تجلي اقامة التوحيد » . — « تجلي توحيد الخروج » . — « تجلي تجلي التوحيد » .....

... وهكذا نحو من خمسين فصلاً ، كلها مخصصة لموضوع « التوحيد » في مختلف جوانبه ومشاكله[1] . وكذلك تبدو « قضية التوحيد » في صورة « الحقائق الكلية » ، بالقياس الى الضمير البشري ومصيره النهائي : ان « التوحيد » ينتظم كيان المرء كله : ارادة وفكراً . حساً ووجداناً ، روحاً وجسداً . في الحياة الدنيا وفي الآخرة ...

الظاهرة التاريخية . ثانياً . — لم يكتف الشيخ الأكبر باثارة مشكلة التوحيد في صورة « القضايا الكلية » ، بل عرضها ايضاً على صعيد التاريخ . وفي نطاق « المسائل الزمنية » ، مع « شخصيات تاريخية » هي موضع الاجلال والتقدير في العالم الاسلامي كله .

فابن عربي يروي لنا حديثه مع ذي النون المصري وابي القاسم الجنيد

---

١) يمكن تقسيم هذه الفصول الى قسمين : الأول ، كان الاسلوب فيها على شكل حوار . وهي الفصول الآتية : تجلي المناظرة (رقم ٥٤) ؛ — تجلي ثقل التوحيد (رقم ٥٦) ؛ — تجلي الملة (رقم ٥٧) ؛ — تجلي بحر التوحيد (٥٨) ؛ — تجلي سريان التوحيد (٥٩) ؛ — تجلي تجلي التوحيد (٦٦) ؛ — تجلي توحيد الربوبية (٦٧) ؛ — تجلي ري التوحيد (٦٨) ؛ — تجل من تجليات المعرفة (٦٩) ؛ — تجلي النور الاحمر (٧٠) ؛ — تجلي النور الأبيض (٧١) تجلي النور الاخضر (٧٢) ؛ — تجلي نور الغيب (٧٥) ؛ — تجل من تجليات التوحيد (٧٦) . — القسم الثاني من هذه الفصول كان اسلوبها عادياً ، على غير طريق الحوار . وهذا القسم يدور حول موضوعين اساسين : الأول خاصة بفكرة الشيخ الأكبر عن « وحدة الوجود » (وهذا هو الجانب النظري لمقالة التوحيد) ، وذلك بالفصول الآتية : تجلي الحق والأمر (رقم ٥٣) ؛ — تجلي لا يعلم التوحيد (رقم ٥٥) ؛ — تجلي جمع التوحيد (٦٠) ؛ — تجلي تفرقة التوحيد (٦١) ؛ — تجلي جمعية التوحيد (٦٢) ؛ — تجلي اقامة التوحيد (٦٤) ؛ — تجلي توحيد الخروج (٦٥) ؛ — تجلي الشجرة (٧٣) ؛ — تجلي توحيد الاستحقاق (٧٤) ؛ — تجلي العزة (٧٧) ؛ — تجلي الكمال (٨١) ؛ — تجلي خصوص المحبة (٨٢) ؛ — تجلي بأي عين تراه (٨٤) ؛ — تجلي من تجليات الحقيقة (٨٥) ؛ — تجلي تصحيح المحبة (٨٦) ؛ — تجلي كيف الواحة (٨٨) ؛ — تجلي الواحد لنفسه (٩٠) ؛ — تجلي العلامة (٩١) ؛ — تجلي من انت ومن هو (٩٢) ؛ — تجلي الكلام (٩٣) ؛ — تجلي الحيرة (٩٤) ؛ — تجلي الشان والسر (٩٥) ؛ — تجلي الوجهين (٩٦) ؛ — تجلي التقلب (٩٧) ؛ — تجلي خراب البيوت (٩٨) ؛ — تجلي الدور (١٠١) ؛ — الموضوع الثاني من هذه الفصول . يتصل بالسلوك الروحي والمعاملات الصوفية (وهذه هو الجانب العملي لنظرية التوحيد) . وهذا خاص بالفصول الآتية : تجلي توحيد الفناء (رقم ٦٣) ؛ — تجلي النصيحة (رقم ٧٨) ؛ — تجلي لا يغرنك (رقم ٧٩) ؛ — تجلي عمل في غير معمل (رقم ٨٠) ؛ — تجلي نعوت الولي (٨٣) ؛ — من تجليات الفناء (رقم ٩٩) ؛ — من تجليات البقاء (رقم ١٠٠) . — هذا ، وينبغي ان يلاحظ ان فصول التوحيد التي كان اسلوبها على شكل الحوار ، والتي سبق ان نوهنا بها ، كلها تدور حول فكرة « وحدة الوجود » كما يراها ويتصورها الشيخ الاكبر .

وابي سعيد الخراز وسهل التستري والحلاج وابن عطاء والمرتعش... الخ. ويقص علينا نبأه العجيب حين سرى في «النور الاحمر والابيض والأخضر»...حين التقى بالامام علي وابي بكر الصديق وعمر الفاروق — رضي الله عنهم جميعاً! —

مع كل هؤلاء «الاشخاص التاريخيين». نرى الشيخ الاكبر يحاور فيطيل الحوار. ويناقش فيطيل النقاش. ويتجاهل. ويتساءل. ويثير المشاكل. ويظهر المتناقضات... وقصده الوحيد من وراء كل ذلك: الكشف عن «حقيقة التوحيد» التي هي اساس الحياة الدينية والعقلية والروحية.

وهكذا تنجلي امام بصائرنا «قضية التوحيد» في اطارها الرمزي: ان «التوحيد» ليس مشكلة الزمان الحاضر بقدر ما كان مشكلة الزمان الماضي وبقدر ما سيكون مشكلة المستقبل. أجل! ان «التوحيد» هو مأساة الانسان في كل زمان وفي كل مكان. — لا! ان «التوحيد» هو عظمة الانسان في كل زمان وفي كل مكان. — وصدق الله — تعالى! — حيث يقول: ﴿وَلَقَدْ عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ (= امانة التوحيد والولاء لأئمة التوحيد) عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا[1]﴾.

الظاهرة الفكرية: ثالثاً واخيراً. — حين نقرأ بتأمل وامعان «نصوص التوحيد»: المنتشرة على صفحات «كتاب التجليات الآلهية»: ندرك مباشرة اننا ازاء تيارين مختلفين في البيئة الصوفية (وفي التفكير الاسلامي بوجه عام) تجاه مشكلة التوحيد.

ان الذي اراد ان يفصح عنه الشيخ الاكبر: من خلال محاوراته مع كبار الصوفية القدامى: هو ان هذه المسألة الهامة لم توضع: اولاً في نطاقها الصحيح: وثانياً لم تحدد ابعادها وموضوعاتها بدقة: واخيراً لم تنل ما تستحقه من عناية وتقدير واخلاص.

وفي نظر ابن عربي، ان الاوائل من الصوفية (وغير الصوفية... ايضاً) لم يتوفر لهم — او لم يكن في ميسورهم — ان يدركوا النتائج الحاسمة لمفهوم

---

١) سورة رقم ٣٣ «سورة الأحزاب» آية رقم ٧٢. — وانظر التفسير الرائع لهذه الآية الكريمة من مقالة الاستاذ المستشرق الكبير هنري كوربين بعنوان: «*Le Combat spirituel du shi'isme* (*Eranos-Jahrbuch*, XXXI). Zürich, Rhein-Verlag, 1962, pp. 69-125.

التوحيد في معناه الحقيقي . وبالتالي : لم يستطع الصوفية (وغير الصوفية) الوفاء بمطالب التوحيد كلها .

أجل ! ان الصوفية لم يكونوا « سلبيين » في موقفهم ازاء حقائق التوحيد : فهم لم « يعطّلوا » الذات الالهية عن حليّها وزينتها : اي عن صفاتها الثبوتية ، كما فعل بعض « المتكلمين » ذوي النزعة الفكرية المتطرفة . وهم لم يكونوا « نظريين » في هذا المقام ، كما كانت الأشاعرة والماتريدية . ان شيوخ التصوف اقتحموا « لجة التوحيد » وخاضوا غماره : بالفكر والارادة . بالحس والذوق . انهم جاهدوا في سبيله مخلصين ؛ وحاولوا ان يكونوا مثالاً صادقاً لحقائق التوحيد . وشهادة حية عنه .

ومع ذلك . يرى الشيخ الأكبر ان الصوفية الاوائل لم ينجحوا كل النجاح تجاه مقتضيات التوحيد الكبرى وامام مشاكله العويصة . بل هم — بغير قصد منهم — لم يتحاموا عن الوقوع في حبائل « الشرك الخفي » الذي هو في المستوى العقلي ، أسوأ سبيلاً من « الشرك الجلي » في المستوى الديني !

لا شك ان الصوفية قد جاسوا خلال ديار « التوحيد الالوهي » وتعمقوا معانيه واستطلعوا سرائره وكانوا مُثُلاً صالحة له . إلاّ انهم ، كما يرى ابن عربي ، لم يرتفعوا الى قمة « التوحيد الوجودي » : الذي هو « كمال » التوحيد الاول : اذ هو الذي يجعل هيكل التوحيد الالوهي مبنياً على اسس ثابتة وهو الذي يمنح الانسان حق جدارة واستحقاق لقب « الموحد الحقيقي » : اي كونه « من اهل التوحيد الحق » ؛ و « من اهل الحق في التوحيد » .

ولكن هذا كله يتطلب منا ، قبل كل شيء ، ان نستعرض باجمال موقف الاسلاميين في « مسألة التوحيد» لنقارن ذلك بموقف الشيخ الاكبر في الموضوع ذاته .

مكانة التوحيد في الدين الاسلامي

التوحيد هو عقيدة الاسلام الكبرى وشعاره المميز له : فقد اشتهرت الرسالة المحمدية في التاريخ الديني بكونها دعوة التوحيد ، كما ان علوم العقائد والتصوف في الاسلام قد عرفت بذلك ايضاً . — ولكن بينما كان « التوحيد » في « علوم العقائد » (عند الاشاعرة والماتريدية خاصة) مسألة نظرية بحتة ، اي دراسة الوحدة الالهية واقامة البراهين عليها من الوجهة النقلية والعقلية : كانت هذه القضية نفسها — اعني قضية التوحيد — في حقول

المعارف الصوفية بمثابة اختبار تام للوحدة ووعي عميق بها . ان الموقف الصوفي في « التوحيد » (كما سيتضح ذلك فيما بعد) هو بديا ذوق وتجربة مباشرة ، ان صح مثل هذا التعبير ، للوحدة الالهية . من حيث اطلاقها عن كل شيء ، وسريانها في كل شيء .

ومما لا ريب فيه ان عقيدة التوحيد هي اساس الاديان جميعاً ، فهي قدر مشترك بينها كلها . وفي نظر القرآن . ان هذه العقيدة هي الغرض الأصيل لوحي السماء وبعثة الانبياء[1] . بيد ان « التوحيد » قد اتخذ ، في ظلال الدعوة المحمدية ، مفهوماً جديداً وظهر بصورة مبتكرة متميزة : ان موقف الاسلام في مسألة التوحيد كان مصدر سائر عقائده اللاهوتية وظلمه التشريعية وشعائره الدينية . فالفكرة الاسلامية عن الألوهية والكون والانسان مصطبغة كلها بمبدأ التوحيد : فعن وحدة الخالق انبثقت نظريات الاسلام الخاصة بوحدة الأديان والأكوان والجنس البشري .

نظرية التوحيد عند الاسلاميين

حين يستعرض الباحث نظرية التوحيد وتطورها في التفكير الاسلامي (وخاصة في بيئة اهل السنة) يجد انها شغلت دوراً هاماً عند ثلاث فرق من الاسلاميين : وهم المعتزلة والسلفية واهل التصوف . فكل واحدة من هذه الفرق كان « التوحيد » ميداناً فسيحاً لنشاطها العقلي ، وحقلاً خصباً

---

١) لنستمع الى القرآن الكريم في هذا الموضوع : « واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم : ألست بربكم ؟ — قالوا : بلى ! شهدنا . — ان تقولوا (= هذا التذكير على لسان الوحي بذلك العهد الأزلي لئلا تقولوا) يوم القيامة : إنا لنا عن هذا (= عن معرفة هذا العهد) غافلين . — او تقولوا : انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم . افتهلكنا بما فعل المبطلون ؟ — وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون) ؛ — (سورة الاعراف (رقم ٧) آيات : ١٧١-١٧٣) . — هذه الآيات على جانب كبير من الخطورة ، اذ نجد فيها تحديداً واضحاً لـ « فلسفة القرآن الدينية » وتبريراً لبعثة الانبياء . فالتوحيد : الذي هو الموضوع الاساسي للوحي الالهي : مرتبط في نظر القرآن بواقعة (Evénement) غير زمنية ، وهي ميثاق الذر او ميثاق الارواح . فيكون « التوحيد » على هذا الاعتبار من مستوى القيم او الحقائق « غير الزمنية » التي لا تقبل « التطور » ولا « التغير » . وهذه الواقعة غير الزمنية تدل على مبدأ الانسان في غير الزمان واصله الازلي : فهي اذن تكشف عن معنى وجوده الحقيقي في هذه « الحياة الارضية الزمنية » ، اي عن وفائه بميثاق الارواح في « عالم الذر » . — انظر تفصيل هذا كله في :
« *De la philosophie prophétique en Islam shi'ite* », par H. Corbin, in *Eranos-Jahrbuch* XXXI / 1962, pp. 52-56; — « *Histoire de la philosophie islamique* » (I) Id. pp. 16 ss., Paris 1964.

لانتاجها الفكري . وقد خلّفت هذه الفرق الثلاث للاجيال من بعدها : تراثاً علمياً حول مسألة التوحيد يتصف حقاً بالاصالة والعمق والشمول .

ويستطيع مؤرخ الفكر الاسلامي ان يجد بغير عناء : من خلال اراء كبار المعتزلة والسلفية والصوفية في مباحث التوحيد ، صوراً واقعية لتفكير ايجابي أثيرت مشاكله وألفت مواده من مواضيع اسلامية صحيحة ثم صيغ منها نظرية عامة أمكن تطبيقها على مظاهر متعددة من الحياة الدينية والاخلاقية والاجتماعية .

التوحيد عند المعتزلة

كان رجال الاعتزال على ما يبدو اولَ من اثار مشكلة التوحيد في اجواء العالم السنّي[1] . كما كانوا من طلائع المفكرين المسلمين الذين ارسوا دعائم هذه القضية الهامة على اسس نظرية محكمة . وقد جاهدوا باخلاص في سبيل تحقيق مبدأهم التوحيدي في ميادين الفكر وفي السياسة على السواء.

فكلنا نعلم ان مقالة المعتزلة في التوحيد هي أولى مقالاتهم الخمسة الشهيرة التي لا يتم وصف الاعتزال إلا بها وبالدفاع عنها . وهي : القول بالتوحيد : — والعدل : — والوعد والوعيد ، — والمنزلة بين المنزلتين : — والامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومما هو جدير بالملاحظة في هذا الموطن : ان « مقالة التوحيد » عند المعتزلة كانت الأصل لآرائهم الدينية في مسألة الصفات والذات وخلق القرآن ونفي الرؤية الآخية . كما ان هذه المقالة نفسها هي على صلة وثيقة بأبحاثهم في العدل الالهي وحرية اختيار الانسان ولزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . — وهذا مصداق قولنا من قبل : ان مبدأ التوحيد ، الذي هو في

---

١) المراجع والدراسات عن فرقة المعتزلة كثيرة ومتنوعة ، نخص بالذكر منها : « دائرة المعارف الاسلامية » (النص الفرنسي) المجلد ٣/٨٤٣-٨٤٦ (المقالة بقلم المستشرق الكبير نيبرج ومذيلة بمصادر متعددة) ؛ — « فجر الاسلام » ، المجلد الثالث ، لاحمد امين ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٥٦ ؛ — « المعتزلة » لزهدي حسن جارالله ، القاهرة ١٩٤٧ ؛ — « كتاب الانتصار والرد على ابن الراوندي » لابي الحسين عبد الرحيم بن محمد ... الخياط المعتزلي ، نشر نيبرج ، القاهرة ١٩٢٥ واخيراً البير نادر ، بيروت ١٩٥٧ (مع ترجمة فرنسية) ؛ *« Le système philosophique des Mo'tazilites »* par A. Nadre, — Beyrouth 1956 ; *« L'histoire de la philosophie islamique »* (I) par H. Corbin, pp. 152 ss. (Paris 1964) ; — *« Le renouveau des Mo'tazilites »* par le R.P. Caspar, (in *M.I.D.E.O.* IV, 1957), pp. 141-201.

صميمه فكرة لاهوتية : كان الاساس لحلول عملية في مستوى اخلاقي واجتماعي : عند المفكرين الاسلاميين .

وفي الحقيقة : ان المعتزلة لم يبتدعوا القول بالتوحيد او ينفردوا به ؛ اذ هو شعار المسلمين جميعاً . ولكنهم امتازوا عن سائر الفرق الاسلامية ببذا الفهم الخاص للوحدة الالهية . وبهذا المعنى الدقيق الذي اطلقوه عليها . وهم من اجل ذلك قد عرفوا في تاريخ العقائد بأهل التوحيد ؛ وكان هذا في الواقع مبعث افتخارهم ومثار اعتزازهم .

ان محافظة على الوحدة الالهية في صفاتها وسموها كانت مدار ابحاث المعتزلة في الالهيات . واساس تفكيرهم العميق في مسائله . كما ان الحرص على انتصار المبدأ التوحيدي في حياة الفرد وفي حياة المجتمع ، كان الشغل الشاغل لهم — في الاخلاقيات والاجتماعيات . — وقد ابقى لنا الامام الاشعري في « مقالات الاسلاميين » نصوصاً عديدة تصور آراء الاعتزال في « التوحيد » وتلخصها أحسن تلخيص . نختار منها النص التالي :

« ان الله واحد ليس كمثله شيء . وليس بجسم ... ولا
« شخص ولا جوهر ولا عرض ... ولا يجري عليه زمان...
« ولا يجوز عليه الحلول في الاماكن . ولا يوصف بشيء
« من صفات الخلق الدالة على حدثهم ... وليس بمحدود .
« ولا والد ولا مولود .... ولا تدركه الحواس ... ولا يشبه
« الخلق بوجه من الوجوه ... ولا تراه العيون . ولا تدركه
« الأبصار . ولا تحيط به الاوهام . — شيء لا كالأشياء .
« عالم . قادر . حي . لا كالعلماء القادرين الأحياء . —
« وانه قديم وحده . لا قديم غيره . ولا اله سواه ... ولا معين
« (له) على ما أنشأ وخلق ما خلق ... ولم يخلق الخلق على
« مثال سبق[1] .... »

هذا النص ، وامثاله كثير في هذا الباب : على جانب كبير من الاهمية . انه ، من جهة ، يدلنا بوضوح على مدى سريان الالفاظ الفلسفية في الابحاث الاعتزالية . وعلى مقدار تلقيهم واستيعابهم للاتجاهات الفكرية السائدة في عصرهم . فمثل هذه المفردات : شخص ، جوهر ، عرض ،

١) نقلاً عن كتاب « تاريخ الفلسفة العربية » لحنا فاخوري وخليل الجر ، الجزء الاول ، ص : ١٤٥–١٤٦ (نشر دار المعارف ، بيروت ١٩٥٧) .

حلول ، قدم : مثال . — ذات معان فلسفية محددة : وهي منتشرة بصورة خاصة في الاوساط الفلسفية واللاهوتية في ذلك العصر وما قبله .

ومن جهة اخرى . يبين لنا هذا النص الهام موقف المعتزلة تجاه معضلة التوحيد بالقياس الى سائر الفرق والمذاهب :

فقولهم : « ان الله لا يوصف بشيء من صفات الخلق ... » : « ... ولا تراه العيون ولا تدركه الابصار » : — يخالف جمهور اهل السنة في هذا الموضوع :

وقولهم : « ... ولا والد ولا مولود » . يقصدون بذلك الرد على النصارى « الذين يؤمنون بان المسيح هو ابن الله . المولود من الآب قبل الدهور . والمساوي له في الجوهر[1] » :

وقولهم : « ... ولا معين له على ما أنشأ ... » . يريدون به استقلال الحق — تعالى ! — بالخلق : ونفي الوساطة عنه . مادية كانت او معنوية ؛

وقولهم : « ... ولم يخلق الخلق على مثال سبق ... » : يعارضون به

---

١) نفس المصدر المتقدم : ص : ١٤٦ . — طبعاً ، ان قيمة هذا « الرد » محدودة بالقياس الى ما فهمه « المعتزلة » من معنى « الولادة » القائمة بالذات الالهية المتقدسة : اي ان « الولادة الالهية » تتنافى حتماً مع وحدة الألوهية ؛ وبالتالي تتنافى مع عقيدة التوحيد . ومع ذلك : فالعقيدة المسيحية الثابتة التي تؤمن « بالآب والابن » ، تؤمن في نفس الوقت بالآله الواحد . — وهذا يدل في نظر الوعي المسيحي السليم : على عدم تناقض هاتين العقيدتين : عقيدة الوالد والمولود وعقيدة وحدة الآله المعبود . — هذا : ويلاحظ الآن كثير من الباحثين الغربيين ان النصوص القرآنية التي ترد على عقيدة بنوة المسيح الالهية او عقيدة الثالوث (= التثليث) تتعلق : في الحقيقة ، ببعض « البدع » المسيحية الخاصة بهاتين العقيدتين ؛ لا بالأساس الثابت للديانة المسيحية نفسها . فانه من المعروف تاريخياً ان عقيدة « التجسد » وعقيدة « الثالوث » : وغيرهما من العقائد الاساسية للمسيحية قد شوهتا وحرفتا عن اصلها الصحيح (اي فهمتا ونسرتا على وجه خاطئ) عبر التاريخ . وتوجد آثار هذا التحريف في بعض « البدع » المنتشرة في الجزيرة العربية وما حولها (= لدى بعض اليعاقبة والنساطرة وغيرهما) حول النوية العذراء : والتفسير الخطأ لمعنى بنوة المسيح الالهية وبالتالي لمعنى «سر التجسد» و«الثالوث الأقدس» . — انظر تفصيل ذلك في : « *Le Coran et la Révélation judéo-chrétienne* » par D. Masson, I, pp. 84-104 (Paris, Adrien-Maisonneuve, 1958)

وينظر بصورة خاصة المراجع العديدة المذيلة بها هذه الدراسة القيمة . — وهذه الملاحظة التاريخية القيمة : على جانب كبير من الاهمية . اذ هي تزيل بعض الاوجه « المتناقضة » ظاهرياً في نصوص القرآن وتعاليمه : فانه : من جهة : يؤمن القرآن نفسه بكل ما سبقه من وحي الانبياء : ومن جهة اخرى : يرد القرآن ايضاً على بعض « التعاليم » اليهودية والمسيحية . فلا بد في هذه الحالة ان يكون « الرد المنصب على بعض هذه التعاليم » : مقصوداً به لا « التعاليم الاساسية في اليهودية او المسيحية » ، بل ما اصابها من « تحريف » و « تزييف » (اي تفسير خطأ مشوه) على يد بعض « المبتدعة » من الفرق الضالة .

نظرية « المثل الافلاطونية » . التي ترى ان لكل شيء في الوجود المحسوس مثالاً في الوجود اللامحسوس : به ما وجد ما وجد ، وعلى حسبه انشأ ما انشأ[1] ؛

واخيراً ، قولهم : « ... خَلَقَ ما خَلَقَ ... وَيَخْلُقُ ... » . يردون بذلك على نظرية « الفيوضات » التي قال بها افلوطين ونقلها عنه فلاسفة المسلمين[2] .

ويجب ان لا يغيب على الاذهان ان غلوّ المعتزلة في تقرير الوحدة الالهية والدفاع عنها ، كان القصد منه ايضاً تحديد موقفهم من ثنائية المجوسية . التي تعتبر الالوهية مؤلفة من عنصرين متضادين : الخيرية او النورية . ويمثلها الاله أَرْمُزْدُ ، والشرية او الظلمة . ويمثلها الاله أهْرِمَنْ ؛ — ومن عقيدة الثالوث المسيحية ، التي تعتبر الالوهية مؤلفة من اقانيم الاب والابن والروح القدس[3] .

=

ومع ذلك ، ورغم الاعتراف بمجهود رجال الاعتزال في حقول الفكر والادب والعلم ، فان نظرتهم للذات الالهية قاصرة ، ونظريتهم في « الوحدة » هي جزئية غير شاملة . انهم عرضوا علينا فكرة عن الالوهية مقيدة في اطلاقها . وكان الأولى بهم تنزيه الالوهية عن كل قيد ، حتى عن قيد الاطلاق ...

هذا ، وقد تفرّع عن مقالة المعتزلة في التوحيد مشاكل كبرى ، كان لها اصداء عميقة في العالم الاسلامي كله ؛ وهي مشكلة الصفات الالهية ومشكلة خلق القرآن واخيراً مشكلة « الرؤية » .

فيرى علماء الاعتزال ان الصفات الالهية لا حقيقة لها فيما وراء العقل

---

١) انظر « تاريخ الفلسفة العربية » لحنا الفاخوري وخليل الجر ، ص : ١٤٦ (الجزء الاول) .

٢) انظر « تاريخ الفلسفة العربية » لحنا الفاخوري وخليل الجر ، ص : ١٤٦ (الجزء الأول) .

٣) انظر « تاريخ الفلسفة العربية » لحنا الفاخوري وخليل الجر ، ص : ١٤٦ (الجزء الأول) .

وانظر ما تقدم في الصفحة السابقة مباشرة التعليق رقم (١) . —

الانساني[1]. انها في جوهرها معان مجردة ينتزعها الفكر من تلقاء نفسه ويطلقها على الذات المقدسة : كنعوت لكمالها المطلق وشؤون لماهيتها المتعالية. اما وصف الحق – تعالى ! – بها او اتصافه فيها فهذا يؤدي الى ضرب شنيع من الكثرة تتنزه عنه الذات العزيزة الجناب !

ويعتبر المعتزلة الكتب السماوية : بما فيها القرآن الكريم : بمثابة «ظواهر» الاهية فائقة حقاً. إلاّ ان هذه «الظواهر» في مستوى «الظواهر» الكونية تماماً : اي انها مخلوقة وحادثة[2]. والقول بأزلية القرآن والتوراة والانجيل ؛ وغيرها من الكتب السماوية : يفضي الى تعدد القدماء. الأمر الذي يتنافى مطلقاً مع مبدأ الوحدة الالهية السامية.

أما مسألة «الرؤية» فقد انكرها المعتزلة اصلاً : في الدنيا وفي الآخرة. وقد لجأوا الى تأويل النصوص الدينية الواردة في هذا الموضوع : لأن ادعاء

---

١) ان المعتزلة بعد ان اتفقوا جميعاً على نفي الصفات ، اختلفت عباراتهم في هذه القضية : ١) فابو الهذيل العلاف يعتبر الصفات «وجوهاً» للذات الآلهية، فيقول : ان «الله عالم بعلم هو ذاته ، وقادر بقدرة هي ذاته ، وحي بحياة هي ذاته» ... الخ . يعني ان الذات الالهية الواحدة ، تسمى : باعتبار تعلقها بالمعلوم : علماً ؛ وبالمقدور قدرة ؛ الخ ... ٢) والنظام ينسر الصفات على نحو سلبي: فمعنى كونه – تعالى ! – عالماً انه ليس بجاهل ؛ ومعنى كونه قادراً انه ليس بعاجز ... ٣) وابو هاشم الجبائي يرى الصفات بمثابة «احوال» للذات الآلهية : فيقول : ان الله عالمية لا عالما ؛ وقادرية لا قدرة ... انظر «كتاب الملل والنحل» للامام الشهرستاني : القسم الاول : ص : ٢٥٣–٧٥ ؛ وما بعدها (نشر محمد بن فتح الله بدران ، القاهرة سنة ١٩٥٦) ؛ – وكتاب «التبصير في الدين» ص : ٤٢ ؛ – وكتاب «الانتصار» ص: ٧٥ ؛ – وه شرح المقاصد» ج ٢/٥٦ ؛ – و «منهاج السنة» لابن تيمية ، ج ١/٢٣٧ (نقلاً عن كتاب «ابن تيمية السلفي» لمحمد خليل هراس، طنطا سنة ١٩٥٢ ، ص ٩٧–٩٩) . – اما آراء الاسلاميين بعامة والسلفية بخاصة حول مسألة الصفات فتراجع في «الشرح والابانة عن اصول السنة والديانة» لابن بطة العكبري (الترجمة الفرنسية ص ٨٧ وما بعدها والتعليقات عليها للاستاذ المستشرق الكبير هنري لاروست (ط. المعهد الفرنسي بدمشق سنة ١٩٥٨) .–

٢) انظر «مجموعة الرسائل والمسائل» لابن تيمية : ج ١ ص ٤٢ ؛ ٤٣ ؛ ٤٤ ؛ ٩٦ ؛ ٩٨ . – و «منهاج السنة» لابن تيمية ايضاً ، ص ٢٣ (ج ١) (نقلاً عن «ابن تيمية السلفي» لمحمد خليل هراس ، طنطا ١٩٥٢ (ص ١٢٢–١٢٨) وانظر ايضاً «نظريات الاسلاميين في «الكلمة» (*The Logos*) لابي العلاء عفيفي : مجلة كلية الآداب : الجامعة المصرية ، المجلد الثاني ، الجزء الأول ١٩٣٤ ، ص ٣٧–٤٣ . – وبخصوص مختلف الآراء الاسلامية في هذا الموضوع الهام ، يراجع كتاب «الشرح والابانة ...» لابن بطة العكبري (الترجمة الفرنسية ص ٨٣–٨٦ والتعليقات الكثيرة على ذيل الترجمة للاستاذ لاروست ، ط. المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٥٨) .

« الرؤية » يلزم عنه استحالة عقلية : وهو تحديد الذات الالهية في نطاق الزمان والمكان والمادة[1] !

ه

ان كثرة « الصفات » ، على رأي المعتزلة ، تناقض وحدة «الذات» . ولكن « الصفات » في حقيقتها هي مجالي كمالات « الذات » ومظاهر وجودها ؛ فاذا « عُطِّلت » عنها الألوهية . فماذا يتبقى منها ؟

وبتعبير اكثر وضوحاً . اذا انتفت « الصفات الثبوتية » عن ذات الحق — تعالى ! — فكيف تُفهم صلات الانسان بخالقه : في أمله ورجائه . في عبادته ونسكه . في نجواه وتأملاته ؟ بل كيف تُفسَّر بالضبط ظواهر الخلق في الوجود ؟

ان تصورنا ذاتاً الاهية « معطَّلة » . اي بلا صفات ولا نعوت ولا شؤون . هو تماماً كتصورنا « بئراً معطّلة » ؛ اي لا ماء فيها ولا ظل لديها ولا زهر حولها : فكيف يجد ذو الغلة الصادي عندها اطفاء لهيب عطشه في صحراء الحياة ؟

تلك هي بعض النتائج الخطيرة لمقالة المعتزلة في نفي الصفات ؛ وموقفهم « السلبي » منها .

وكذلك الأمر بخصوص مسألة « خلق القرآن » . اذا كان الوحي السماوي — وهو رمز الصلة الحية بين الخالق والمخلوق ، ومظهر عناية الله الفائقة بالانسان — اقول : اذا كان هذا الوحي في مستوى الظواهر الوجودية الحادثة ؛ فما هي ثمراته في التفسير البشري بالنسبة الى مصيره النهائي وكماله المطلق ؟

فالمسلم الذي يتأمل في القرآن « حكمة مخلوقة » ، لا يتعدّى في تطوره الادبي حدود « العالم المخلوق » ، وبالتالي : لا يرقى الى « الآفاق اللامخلوقة » . ثم هو في ميسوره ان يجد مثل هذه « الحكمة المخلوقة » في نتاج الفكر الانساني . من خلال تجاربه الخاصة في معترك الحياة .

أجل ! ان القول بأزلية القرآن هو الذي يتيح للمسلم ، عبر تأملاته في صفحات الكتاب الالهي ، ان يكتشف « الناموس الأزلي » فيتخذه دستوراً

---

١) بخصوص مسألة « الرؤية » وآراء الاسلاميين فيها ، ، يراجع « كتاب الشرح والابانة .. » لابن بطة العكبري (الترجمة الفرنسية ، ص ٨٩—٩٠ ، والتعليقات على الترجمة . بقلم الاستاذ هنري لاووست ؛ ط. المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق ، ١٩٥٨) .

في الحياة ؛ وان يعثر على « الحكمة اللامخلوقة » لتقوده صعداً الى سماء الخلود . وهكذا يعيش المسلم حياة الملائكة الاطهار على هذه الأرض : ارض الدموع والآلام وعرق الجبين .

واخيراً : اذا امتنعت الرؤية الالهية في « نعيم الجنان » . كما يرى المعتزلة : فما هو هذا النعيم ؟ وما هي تلك الجنان ... ؟ أليس النظر الى « وجه الحبيب » هو وحده الجنة . وهو وحده النعيم ؟ اليس الحجاب عن « رؤية الحبيب » هو وحده العذاب ؛ وهو وحده الجحيم ؟

٥

ومهما يكن في الأمر من شيء ؛ فان نظرية المعتزلة في « التوحيد » اذا اخفقت في ميدان الآلهيات ، فقد كتب لها النجاح التام في ميدان الاخلاقيات والاجتماعيات . فمقالتهم في « العدل » . وهي متفرعة عن « مقالة التوحيد » . كانت مصدر رأيهم الجريء في اختيار الانسان ولزوم الامر بالمعروف ؛ والنهي عن المنكر . وكلا الأمرين ، اعني القول بالاختيار الانساني ولزوم الأمر بالمعروف ؛ هما حجر الزاوية للحياة الاخلاقية والحياة الاجتماعية على السواء .

فانه بفضل « الاختيار » او بتعبير ادق : بفضل « حرية الاختيار » يستطيع المرء ان يحقق تكوين شخصيته العالية في جانبيها الارادي والفكري . إذ الحرية هي عماد الارادة في نموها واساس التفكير في تطوره ؛ وبالتالي هي عنوان التكامل الذاتي للمرء والمعيار الصحيح لتبعاته الفردية والاجتماعية .

اما لزوم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ؛ فان هذا يعني مسؤولية الفرد عن المجتمع وامامه ومسؤولية المجتمع عن الفرد وأمامه أيضاً . فالكائن الانساني ؛ في نظر المعتزلة ؛ ذو مسؤوليات شخصية باسم حرية الاختيار ، وذو مسؤوليات اجتماعية باسم لزوم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . (وهذا ؛ بدون ريب ، مظهر بديع لما نسميه اليوم بـ « الروح العام » و « العدالة الاجتماعية ») . — وكل ذلك من شأنه ان يكفل للجماعة البشرية تقدماً مطرداً على ممر العصور والأجيال ؛ وان يشيع مبادئ النظام والتعاون بين سائر الأفراد والطبقات .

ومن الطرافة ان يلاحظ في هذا المقام ؛ ان المعتزلة كانوا « مَهيّائيين » (Essentialistes : من اتباع نظرية « الماهية المجردة ») في دائرة الآلهيات ، وكانوا وجوديين (بأدق معاني الكلمة وأتمها) في دائرة الاخلاقيات

والاجتماعيات . ولكن حرية الاختيار التي يدافعون عنها والامر بالمعروف الذي يطالبون به ؛ منبعثان كلاهما عن مبدأ « العدل الالهي » نفسه . ان فكرة رجال الاعتزال عن « العدالة الالهية » كانت الاساس لرأيهم في الاختيار الفردي ولزوم الامر بالمعروف الاجتماعي ؛ وهذا الطابع الخاص من التفكير يضفي على مبادئهم الاخلاقية والاجتماعية كل مظاهر السمو والكمال .

ففي نظر المعتزلة ؛ حرية الاختيار الانساني لم تدع اليها بواعث اخلاقية أو نفسية فحسب ؛ والامر بالمعروف والنهي عن المنكر لم تبرره ضرورات اجتماعية فقط . بل كلا الامرين قد انبثقا عن تصور عميق لمفهوم « العدالة الآلهية » . فهذا « العدل » الذي هو مظهر الالوهية في وحدتها المتسامية — اي مظهر وجودها المطلق — هو . في نفس الوقت . المصدر الأساسي لحرية الانسان على الأرض ولزوم امره بالمعروف ونهيه عن المنكر . وحرية الاختيار — كلزوم الأمر بالمعروف تماماً — هي المظهر الأتم للضمير البشري في « وجوده المطلق » ، ان في مستواه الفردي او في مستواه الاجتماعي على السواء !

التوحيد عند السلفية

قُدِّر لفكرة « التوحيد » ، في البيئة السلفية ؛ ان تقوم بنفس الدور الذي قامت به في بيئة المعتزلة ولكن على نمط آخر . كما اتيح لها ان تلقى لديهم ذات العناية التي لقيتها في أوساط المعتزلة . بل ، زيادة على هذا ؛ لقد ظهرت هذه الفكرة عند المتأخرين من كبار السلفية (عند شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية) في صورة جديدة تمثل الالوهية في مجالي عظمتها ؛ وتحيط بالنشاط الانساني من سائر جوانبه[1] .

ان الحركة السلفية قائمة على مبدأ التوحيد : كما لاحظ بحق ذلك المستشرق الفرنسي العظيم هنري لاووست[2] . والتوحيد ، في نظر علماء السلف : هو عقيدة وعبادة : وهذا هو الجانب الاخير فيه . كما هو ايضاً

---

١) بخصوص مسألة « التوحيد » عن السلفية بعامة . انظر « كتاب الشرح والابانة .. » لابن بطة العكبري . تحقيق الاستاذ هنري لاووست (قسم الاصطلاحات ؛ مادة : « توحيد » الترجمة الفرنسية) . —

٢) انظر الدرس الافتتاحي (ص التنشيئي) « لمحاضراته في كوليج دو فرانس عام ١٩٥٤ / ١٩٥٥ (الدراسي) . —

انا احسن لك من كل حسن
انا الجميل ! انا المليح !
حبيبي !
حبني . لا تحب غيري
اعشقني . همْ فيّ
لا تهم في سواي
ضمّني . قبّلني
ما تجد وصولا مثلي
كلّ يريدك له
وانا اريدك لك
وانت تفر مني
يا حبيبي !
(انت) ما تنصفني :
ان تقرّبتَ اليّ
تقربتُ اليك اضعاف ما تقربتَ به اليّ
انا اقرب اليك من نَفْسك ونَفَسك .
من يفعل معك ذلك غير من اخلوقين ؟
حبيبي !
(انا) اغار عليك منك
لا احب ان اراك عند الغير
ولا عندك
كن عندي بي
اكن عندك
كما انت عندي
وانت لا تشعر
حبيبي !
الوصال . الوصال .....
تعالَ !
يدي ويدك
ندخل على الحق — تعالى ! —
ليحكم بيننا حكم الابد ..... »

لا تتعارضان ولا تتمانعان : بل تتعانقان وتتحدان . — (وموقف شيخ الاسلام في هذه القضية يختلف تماماً عن موقف المعتزلة ؛ وهو في غاية الخطورة والأهمية) .

والسبب في هذا — اي في انسجام الوحدة والكثرة واتحادهما في مقام الالوهية — ان الجناب الآلهي له من ذاته الاطلاق الكلّي الشامل . وهو من ثَمَّ ينتزه عن كل مزاحمة او معارضة او مناقضة .

ولهذا السبب عينه . وجب الايمان بصفات « التشبيه » الواردة في القرآن الكريم والسنة المطهرة . و « إجراؤها » على ظاهرها : مثل الاستواء على العرش . والتبشش . والضحك ؛ والعجب ؛ واد له — سبحانه ! — يدين مبسوطتين ؛ وقدمين ثابتتين . وأعيناً ... الخ . فهذه . وامثالها . صفات وشؤون آلهية حقيقية . غير مجازية . وهي في المخلوقات دالّة على حدثهم وامكانهم . وفي الخالق دالة على ازليته وابديته : لانها حين تطلق على الذات الآلهية المقدسة ؛ ترتفع عنها سمات الحدوث والامكان والتحديد . وبتعبير اوضح : حين تطلق صفات التشبيه ؛ بلسان الشارع ؛ على الذات الآلهية ؛ تستحيل خصائصها الامكانية والحدثية — بفعل معجز ... — الى خصائص ايجابية ؛ ازلية . خالدة .

وكذلك الأمر ايضاً بالقياس الى « كثرة الصفات وتنوعها » في الجناب الآلهي . انها لا تتنافى مع « وحدة الذات » ؛ بل تكشف عنها وتدل عليها . ان كثرة الصفات وتنوعها . في هذا الموطن ؛ هي كثرة وتنوع من طبيعة « الكيف » لا من طبيعة « الكمّ » : فهي ليست بكثرة مادية او في ذي مادة ؛ بل هي روحية ، معنوية ؛ حقيقية تدل على غناء الذات الالهية .

توحيد الربوبية

والمظهر الثاني لمبدأ التوحيد ؛ عند شيخ الاسلام ابن تيمية ؛ هو ما يطلق عليه اسم « توحيد الربوبية » . وهذا اقرار من طرف العبد بوجود رب واحد ؛ واحساس عميق بشمول فعله لكل شيء وتقديره كل شيء وهدايته لكل شيء . — ولكن ما معنى هذا على سبيل التدقيق ؟ ما هو الفرق الحقيقي بين هذا اللون من التوحيد وبين سابقه ؟

تضطلع « فكرة الصفات » بدورين هامين وتقوم بالدلالة على امرين أساسين ؛ في المنهج التفكيري واللاهوتي لابن تيمية . فمن جهة ؛ تظهرنا

الصفات الآلهية على المعاني او الحقائق الذاتية لواجب الوجود بنفسه . وذلك كالحياة والقدرة والارادة والعلم والكلام ... وهلم جرا . وتسمى هذه المعاني او هذه الحقائق بالصفات الذاتية او النفسية ؛ وموضوعها الخاص هو «توحيد الالوهية» .

ومن جهة اخرى . تكشف لنا « فكرة الصفات » عن الشؤون والافعال للواجب بذاته . وهذه الشؤون والافعال تنقسم بدورها الى قسمين : في مستوى الوجود ؛ كالخلق والاحياء والاماتة ؛ وفي مستوى كمال الوجود : كالهداية والمغفرة والرحمة ... الخ. وموضوع هذه الشؤون والافعال الآلهية . هو « توحيد الربوبية » .

واذن . يختص توحيد الالوهية بالجناب المقدس من حيث وحوده الذاتي . اي وحوده من حيث هو في ذاته وصفاته النفسية . فتوحيد الالوهية : بهذا الاعتبار . هو توحيد نظري مجرد على صعيد التفكر والمنطق ؛ ان امكن مثل هذا التعبير ؛ في مثل هذا المقام .

اما توحيد الربوبية فيتعلق بالجناب الآلهي من حيث وجوده في شؤونه وافعاله ، عبر الاشياء والكائنات . فهو ؛ من هذه الناحية ؛ توحيد عملي تطبيقي على صعيد الوجود والواقع ؛ ان صح مثل هذا التعبير ؛ في مثل هذا المقام .

٥

ومرة اخرى ؛ أفعال وشؤون الاهية في مستوى الوجود ؛ افعال وشؤون في مستوى كمال الوجود : ما معنى كل ذلك ؟ ما هو اساس هذا التقسيم ؟ أليست افعال الله — تعالى ! — موصوفة جميعها بالكمال والاطلاق ؟ — والواقع ان هذه الاسئلة في غاية الأهمية ، والموضوع جد خطير . ولازالة كل لبس في الأمر ؛ نقول :

ان لله — بصورة عامة — تدبيرين في خلقه : الأول يتصل بوجودهم وحياتهم ؛ والثاني ببقائهم وحفظهم . فالكائنات جميعا موجودة بايجاد الله لها ؛ باقية بحفظه اياها ؛ وكل من الايجاد والابقاء ؛ مظهر للعناية الالهية العامة ؛ السارية في كل شيء ؛ الحافظة لكل شيء .

ولكن لله — تعالى ! — تدبير آخر يختص بالانسان وحده ؛ وبه يتميز عن سائر الموجودات الحادثة . وهذا التدبير الالهي الخاص يتعلق بكمال وجود الانسان وحياته ، اي بوجوده وحياته في الابد . — ومظهر هذا التدبير الخاص ،

أعني الأداة او الطريقة التي تتحقق بها رحمة الله الفائقة بالانسان وعنايته المميزة له . هو الوحي السماوي : النور الذي ينبثق عن ينابيع الحقيقة المطلقة ، ويهدي الانسان قدماً الى جناب الحق — تعالى ! — .

ذلك . لان الكائن البشري . كما نص على ذلك القرآن الكريم . فيه « الروح الالهي » . وهذه الروح التي من طبيعتها الخلود : هي قوام حياته المؤبّدة ومعنى وجوده المخلّد . فالانسان بروحه : من الله بدأ واليه يعود . فوجوده الحقيقي — اي كمال وجوده — لا يتحدد بسيره على ظهر الارض فقط . بل بعروجه الى اعالي السماء . وحياته الحقيقية — اي كمال حياته — لا تنحبر بنشاطه في ميادين الكون فقط . بل بتألقه في آفاق الأبد .

فصفات الافعال الآلهية : التي هي في مستوى الوجود ، تتعلق بحياة الانسان « الطبيعية » ووجوده « الطبيعي » : في عالم الكون والفساد . اما الشؤون الآلهية ، التي هي في مستوى كمال الوجود : فتتعلق بحياة الانسان « الفائقة » ووجوده « الفائق » ، في ظلال الخلود .

٥

ويلاحظ شيخ الاسلام ابن تيمية ان غرض الاديان جميعاً في تعاليمها وآدابها هو تقرير توحيد الربوبية والكشف عن حقائقه ومعانيه وجعله اصلاً لسلوك الفرد ونظرته في الكون والحياة . ذلك لان توحيد الالوهية في متناول العقل البشري ، اذ هو يستطيع من تلقاء نفسه ان يستقل بادراك الوجود الالهي عبر الاشياء والكائنات . ولكن مشكلة الانسان في كل زمان ومكان هي ان يعي تماماً بشمول « وحدة الفعل » الالهي لكل شيء ، وسيطرته على كل شيء ، وسريانه في كل شيء . فهذا الوعي الكامل تنوء به العصبة اولو القوة من ملكات الانسان او مدركاته . من اجل هذا ، تعددت الاسباب الفاعلة والخالقة في نظر الفكر الانساني ، وبالتالي تعددت الأرباب المعبودة طوعاً او كرها ...

فكما ان ذات الحق تعالى ! — في دائرة توحيد الالوهية : هي الوحيدة في الوجود المطلق والكمال السرمد : — كذلك : في دائرة توحيد الربوبية ، هي الوحيدة في الخلق وكمال الخلق : في الايجاد وكمال الايجاد : في الفعل وكمال الفعل ...

و « لا اله إلا الله ! » هو شعار التوحيد الالوهي . و « لا خالق ولا هادي سواه ! » هو شعار التوحيد الربوبي . وهكذا تتوحّد الالوهية : في

الضمير البشري ؛ وجوداً وفعلاً : فتزول الوسائط بين الله والانسان وترتفع الحجب بين الخالق والمخلوق .

توحيد العبودية

والمظهر الثالث والأخير لمبدأ التوحيد ؛ هو ما يسميه ابن تيمية بـ « توحيد العبودية » . وهذا يتناول امرين : وحدة العبودية لله — تعالى ! — ووحدة العبادة ؛ من اجل وجهه الكريم .

فالحقيقة الأولى لهذا التوحيد ؛ اعني وحدة العبودية ، تقتضي من المرء ان يكون خضوعه لخالقه وحده . وذلك بأن يدرك من اعماق كيانه طبيعة الصلة الحقيقية التي تربطه بموجده الاعظم . فيكتشف الانسان تمتّ امه من الله ؛ لا من غيره . يستمد عناصر حياته ؛ وبه ؛ لا بغيره ، يشيّد أسس بقائه ؛ وعنه ؛ لا عن غيره ؛ يتلقّى فيض انواره ؛ وفيه ؛ لا في غيره ؛ يستقر كهف ولائه ؛ واليه ، لا الى غيره ، تشرأبّ اعناق رجائه .

وفي الحقيقة ؛ ان وحدة العبودية لله هي التي تيسّر للضمير البشري وسائل تحريره من سائر القيود والاغلال التي تحيط به وتسيطر عليه سيطرة تامة . لان العبودية لله وحده ليست إلا العبودية للحق المطلق والكمال المطلق. أليس الله ، في ذاته ومن ذاته ، حقيقة ومحبة وحياة ؟ ثم أليس هو المصدر السامي والينبوع الفياض لكل حقيقة ومحبة وحياة ؟

اما «وحدة العبادة» فهي المفهوم الثاني لتوحيد العبودية ومظهره الخارجي وثمرته العملية الدالة عليه . فانه اذا كانت عبودية المرء لله وحده (او يجب ان تكون كذلك) ؛ فهو — سبحانه وتعالى ! — المرجوع الاسمى (او يجب ان يكون كذلك) لكل ما يقدمه المرء من خيرات ومبرات وقربات .

وفي نظر الاسلام ؛ معنى « العبادة » يستغرق جميع النشاط الانساني ؛ فردياً كان او جماعياً ؛ في الميادين الدينية وفي الميادين الدنيوية على السواء بشرط ان يكون هذا النشاط الانساني مبنياً على اسس ثابتة من العلم والخبرة ؛ وان تتحقق به مصالح الفرد او الجماعة ؛ وان يكون القصد من ادائه مرضات الله وحده والتقرب الى ذاته المقدسة .

ولكن رأس العبادات كلها وتاجها المرصّع هما المحبة والمعرفة ، او بتعبير أدق : المحبة التي هي معرفة ؛ والمعرفة التي هي محبة ! فالمظهر الاول لرأس العبادات هو محبة الحق — تعالى ! — والحق وحده في « سفر » الطبيعة

والوجود . من خلال كل متطور او متغير او فان ... وفي « سفر » الوحي ذي النور الممدود : من خلال كل حرف او كلمة او جملة . والمظهر الثاني لرأس العبادات هو معرفة الحق — تعالى ! — والحق وحده : في « سفر » الطبيعة والوجود . عبر سبحات انوار وحدته السارية في كل متطور او متغير او فان ... وفي « سفر » الوحي ذي النور الممدود : عبر سبحات انوار وحدته السارية في كل حرف او كلمة او جملة .

التوحيد في حقول المعارف الصوفية

اذا كان التوحيد عند المعتزلة مشكلة فكرية واخلاقية ؛ وكان عند السلفية مشكلة دينية واجتماعية : — فهو . في نظر رجال التصوف . قبل كل شيء : مشكلة روحية تتعلق بتحرير الضمير الانساني من سائر القيود المادية او النفسية .

فالتوحيد على ضوء الاختبار الصوفي ، هو امتحان شاق عسير ، من خلال الدموع والأحزان والآلام : لفكرة « الوحدانية » . انه ادراك ذوقي لمفهوم هذه « الوحدانية » ووعي تام بها : داخلياً في اعماق الكيان : وخارجياً في كل ما يحيط بالانسان . ان غرض الصوفي في حياته — وغرضه الوحيد — هو اكتشاف « طريق النجاة » والسير عليه دأباً . و « طريق النجاة » هو طريق الوحدة او الوحدانية : وحدة الخالق ووحدة المخلوق . — أليس عن الوحدة صدر كل شيء ؟ فالوحدة هي كل شيء ؛ او هي كل «الشيء» في شيء شيء[1] ...

---

١) المراجع التاريخية والعقائدية عن « التوحيد الصوفي » ، عديدة ؛ نختار منها :

ا) شروح كتاب « منازل السائرين » (الهروي الانصاري) لباني « الجمع والتوحيد (آخر ابواب « المنازل ») : شرح عبد المعطي بن محمد الفخي الاسكندري ؛ شرح عبد الرزاق الكاشاني ؛ شرح ابن قيم الجوزية — .

ب) كتاب « التوحيد والتوكل » من كتب الاحياء للغزالي (٤ / د ٢٤٢-٢٩٣) .

ج) « الاملاء في اشكالات الاحياء » للغزالي (دفع اشكالات واردة على مباحث التوحيد والتوكل في كتاب الاحياء) .

د) الفتوحات المكية : ٢ / ٢٨٨-٢٩٣ ؛ ٤٠٥-٤٢١ ؛ ٥٨٧-٥٨٢ ؛ ٣ / ٥٠٥ — ٥١١

هـ) « المقدمات من اوائل شرح الفصوص » لداود القيصري ، مخطوط ايا صوفيا ، ١٨٩٨ / ٨٣ب — ٨٦

« قـــال يوسف بن الحسين[1] : قام رجل بين يدي
« ذي النون المصري فقال : اخبرني عن التوحيد ما هو ؟ —
« فقال : هو ان تعلم ان قدرة الله في الاشياء بلا مزاج .
« وصنعه للاشياء بلا علاج ؛ وعلة كل شيء صنعه . ولا
« علة لصنعه . — وليس في السماوات العلي . ولا في الأراضين
« السفلى مدبر غير الله ... — ومهما تصور في وهمك شيء
« فالله — تعالى ! — بخلاف ذلك »[2] .

« وسئل الجنيد عن التوحيد الخاص . فقال : ان يكون
« العبد شبحاً بين الله — تبارك وتعالى ! — تجري عليه
« تصاريف تدبيره ؛ في تيار أحكام قدرته . في لجج
« بحار توحيده : بالفناء عن نفسه ؛ وعن دعوة الحق له .
« وعن استجابته لحقائق وجود وحدانيته في حقيقة قربه :
« بذهاب حسه وحركته لقيام الحق له فيما اراد منه . —
« و (التوحيد الخاص ايضاً) هو ان يرجع آخر العبد الى
« اوله : فيكون كما كان قبل ان يكون »[3] .

و) « كتاب في علم التصوف » نفس المؤلف السابق، نفس المخطوط : ورقات ١٩٩—١١٢
ز) « المقدمات من اوائل شرح القصيدة التائية » (للفرغاني) ، المخطوط السابق ؛ ورقات : ١٢٢ — ١٢٦ . —

هذا : واهم المراجع لمسائل « التوحيد الصوفي » هو بلا شك كتاب « مجمع الاسرار ومنبع الانوار » لسيد حيدر آملي (من اواخر القرن الثامن الهجري) مخطوط مدرسي (طهران رقم ١٧٤٣ / ٢٤ب — ١٧٣ب (والكتاب قيد الطبع الآن بعناية المستشرق الكبير الاستاذ هنري كوربين وعثمان يحيى ؛ في المعهد الفرنسي للدراسات الايرانية ، بطهران) . — اما اهم الدراسات عن فكرة « التوحيد الصوفي » فيراجع : (*Eranos-Jahrbuch*, XXX). Zürich, Rhein-Verlag, 1962, pp. 69-125. « *Le Combat spirituel du shi'isme* »

١) « يوسف بن الحسين : ابو يعقوب الرازي . شيخ الري والجبال في وقته . كان اوحد في طريقة في اسقاط الجاه وترك التصنع واستعمال الاخلاص ... » صحب ذا النون المصري وابا تراب النخشبي ؛ ورافق ابا سعيد الخراز في بعض اسفاره ...» (طبقات الصوفية لابن عبد الرحمن السلمي ؛ نشر الاستاذ نورالدين شريبه ؛ مكتبة الخانجي ؛ مصر ١٩٥٣ ؛ ص ١٨٥ وما بعدها ؛ — والمراجع في التعليقات على النص) . — اما ترجمة ذي النون المصري فسنأتي في نفس « كتاب التجليات » .

٢) كتاب « جذوة الاصطلام وحقيقة الاجتلاء » المنسوب الى ابن عربي ؛ مخطوط : Yale, Bible Univ. Landberg II, 64/25 a.

٣) المصدر المتقدم ، ورقة : ٢٥ب ؛ وانظر ايضاً بخصوص هذا النص : « *Lexique technique de la mystique musulmane* » par L. Massignon (Paris 1954) pp. 305-307; — « *Le Soufisme* » par A. J. Arberry, pp. 64-68 (trad. française, *Cahiers du Sud*, Paris, 1952)

« وقال رجل للشبلي : اخبرني عن توحيد مجرّد بلسان حق
« مفرّد . — فقال : ويحك ! من اجاب عن التوحيد بالعبارة
فهو ملحد . ومن اشار اليه فهو ثنوي . ومن أومأ اليه فهو
« عابد وثن . ومن نطق فيه فهو جاهل . ومن سكت عنه
« فهو غافل . ومن اوهم انه (اليه) واصل فليس له حاصل .
« ومن أومى انه قريب فهو (منه) بعيد . ومن تواجد
« (فيه) فهو فاقد . — وكل ما ميزتموه باوهامكم وادركتموه
« بعقولكم : في أتم معانيكم : — فهو مصروف . مردود
« اليكم . محدث . مصنوع مثلكم ! »[1] .

ه

وهذه نغمة جديدة في « باب التوحيد » ما سمعناها من قبل . لا عند المعتزلة المتقدمين ، ولا عند رجال السلفية المتأخرين[2] .

فالنص السابق المنسوب الى ذي النون المصري . يبدي بوضوح تام مدى سريان الالفاظ « الكيميائية » في البيئة الصوفية ، ومدى تفتّح رجال التصوف لها وتآلفهم معها واستيعابهم إياها ... ان كل جملة في جواب ذي النون المصري : بل كل كلمة فيه . تنطق بالدلالة على هذه الظاهرة الفذة : « القدرة في الأشياء » : — « مزاج » : — « الصنع للاشياء » : — « علاج » : — « علة كل شيء » : — « المُدَبِّر » : — فهذه جميعاً مفردات « كيمائية » مشهورة في بيئتها : معروفة لدى اهلها .

وجواب الشبلي حين سئل عن « توحيد مجرّد بلسان حق مفرّد » — يشير الى التمييز الدقيق بين الوحدة الآلية من حيث هي هي (ولسان هذه الوحدة الخاصة : اي المعبّر عنها والشاهد عليها ، هو « التوحيد الذاتي ») : — والوحدة الآلية من حيث هي في شؤونها وافعالها : اي من حيث تجلياتها في الكائنات المحسّة وغير المحسّة (ولسان هذه الوحدة هو « توحيد الافعال ») .

---

١) « كتاب جذوة الاصطلام وحقيقة الاجتلاء » المنسوب الى ابن عربي ، مخطوط : Yale, Bible. Univ. Landberg II 64/25a-25b.
اما ترجمة « الشبلي » فستأتي في حينها في « كتاب التجليات » . —

٢) لفهم هذا الجانب من « التوحيد » في التفكير الاسلامي : من حيث مقدماته ومبرراته و « الوسط » الروحي والعقلي الذي نشأ فيه ونما وتطور ، — يراجع :
« Histoire de la philosophie islamique » (I) par H. Corbin (Paris, 1964) pp. 41-151; 179-215.

فالتوحيد الذاتي (وهو لسان الوحدة الآلهية من حيث هي هي) : لا قدم للعقل البشري فيه مطلقاً : اذ هو توحيد قائم بالأزل : « اختصه الحق لنفسه ولا يسمحقه لغيره » . فكل « من اجاب (عنه) بالعبارة فهو ملحد ؛ و (كل) من اشار اليه فهو ثنوي ؛ و (كل) من أومأ اليه فهو عابد وثن ... »

أما توحيد الافعال (وهو لسان الوحدة الآلهية في تجلياتها الخارجية) . فهو الذي يصح صدوره من العبد ، وهو ميدانه الذي يصول فيه ويجول ... ومع ذلك ، فهذا الضرب من التوحيد هو الذي يقول فيه ذو النون المصري : « مهما تصور في وهمك شيء فالله — تعالى ! — بخلاف ذلك » : — وهو الذي يشير اليه الشبلي : « وكل ما ميزتموه بأوهامكم وادركتموه بعقولكم .. فهو مصروف ؛ مردود اليكم ... » .

فالسؤال أو الأشكال الذي يعتلج الآن في الصدر هو ما يلي : لماذا كان هذا اللون من التوحيد « معلولا ، محدثاً ، مصنوعاً » ؟ وبالتالي : لماذا كان هذا التوحيد مصروفاً عن « باب الحقيقة » ، مردوداً على « وجه الخليقة » ؟

للاجابة عن هذا الاشكال نقول : أولاً ، ان قوى الانسان الحسية وملكاته المعنوية قاصرة في طاقاتها ، محدودة في اكتساب تجاربها ومعارفها ؛ فليس باستطاعتها الادراك التام لـ « وحدة الفعل الآلهي » ، في شموله واطلاقه ولا نهائيته : فالتوحيد الصادر عن الانسان هو ولا شك متسم بهذه الصفة البارزة ، اي قاصر لقصور قواه الحسية ، محدود لحدود ملكاته المعنوية .

ثانياً ، ان الظواهر الكونية — وهي الحقل الخصيب التي يجري عليها المرء تجاربه العملية ويستمد منها معارفه النظرية — لا يتوفر فيها من ذاتها وجود العناصر التامة للدلالة على وحدة الفعل الالهي ، وبالتالي على تصحيح حقيقة التوحيد : فهي — اعني الظواهر الكونية — حادثة متغيرة والفعل الالهي قديم ازلي ؛ انها متعددة متنوعة وهو واحد ، بسيط ... الخ. فالهوة عميقة بين الظواهر الكونية من حيث هي هي ، وبين وحدة الفعل الآلهي من حيث هو هو : فكيف يقام « هيكل التوحيد » على مثل هذه الاوضاع ؟ ام كيف يبنى بمثل هذه المواد ؟

٥

واخيراً ، جواب الجنيد عن « التوحيد الخاص » مرتبط بنظريته ، « الفناء » ، الذي كان على ما يظهر اول من صاغها في صورة منهجية عقلية . غير ان

الفناء ، في نظر شيخ الطائفة ، لا يتم معناه الروحي الا بحقيقة ايجابية تقابل سلبية « الفناء » الذاتية . و « الفناء » فراغ يخالف منطق الحياة النفسية والوجود الصوفي . هذه الحقيقة الايجابية هي « قيام الحق فيما اراده منه » : في تضحيته ونسكه وجهاده . .

في نص شهير : يعرض الجنيد امامنا نظريته الكاملة عن التوحيد ومراتبه : والفناء ومظاهره : والبقاء وشواهده .

« اعلم ان اول عبادة الله — عز وجل ! — معرفته . واصل
« معرفته توحيده . ونظام توحيده نفي الصفات عنه بالكيف
« والحيث والأين . — فبه استدل عليه . وكان سبب استدلاله
« به عليه توفيقه . فبتوفيقه وقع التوحيد له . ومن توحيده
« وقع التصديق به . ومن التصديق به وقع التحقيق عليه .
« ومن التحقيق جرت المعرفة به . ومن المعرفة بـه وقعت
« الاستجابة له فيما دعا اليه . ومن الاستجابة له وقع الترقي
« اليه . ومن الترقي اليه وقع الاتصال به . ومن الاتصال به
« وقع البيان له . ومن البيان له وقع عليه الحيرة . ومن الحيرة
« ذهب عن البيان . ومن ذهابه عن البيان له انقطع عن
« الوصف له . وبذهابه عن الوصف وقع في حقيقة الوجود
« له . ومن حقيقة الوجود وقع حقيقة الشهود بذهابه عن
« وجوده . وبفقد وجوده صفا وجوده . وبصفائه غيب عن
« صفاته . ومن غيبته حضر كلّيته . ومن حضور كلّيته
« فقد كلّيته : فكان موجوداً مفقوداً ، ومفقوداً موجوداً :
« فكان حيث لم يكن ، ولم يكن حيث كان .... »[1]

التوحيد الاوادي

مرت فكرة التوحيد في حقول المعارف الصوفية بأدوار ثلاثة ، وكانت في كل دور على صلات وثيقة بروح العصر الذي ظهرت في اجوائـه : وبشخصية التصوف ذاته الذي بدأ رجاله يشعرون بوجودهم ورسالتهم في ضمير العالم الاسلامي .

---

١) مخطوط شهيد علي باشا (اسطنبول) رقم ١٣٧٤ /٦٢-٦٣ب . —

فهناك اولا ما يمكن تسميته بـ « التوحيد الارادي » . وهذا اختبار «الوحدة الالهية » وتذوقها ، في مستوى الارادة وعلى صعيد السلوك والحياة العملية . — وفي هذا الموطن ، تذوب ارادة العبد في ارادة الرب : فلا يريد الا ما يريده الله ؛ ولا يحب إلا ما يحبه الحق . وفي هذا « الفناء الارادي » ؛ بل في هذا « التسامي الارادي » يتحقق الاسلام في اكمل صوره العملية ؛ وفي اسمى معانيه الايجابية .

و « الاسوة الحسنة » لصاحب « التوحيد الارادي » هو ابراهيم — عليه السلام ! — في موقفه حين اكتشاف الحقيقة الكبرى : ﴿... يا قوم ! اني بريء مما تشركون : اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين﴾[1] . وأسوته الحسنة ايضاً وبصورة خاصة . هو المسيح — عليه السلام ! — عند قوله ، في لحظات حياته الاخيرة : ﴿أبتاه ، أبعد عني ان تشت هذه الكأس ؛ ولكن لتكن ارادتك انت لا ارادتي انا﴾[2] .

مما لا ريب فيه ان اساس الحياة الروحية ، في جميع المذاهب والاديان ، قائم على مبدأ « تجريد الارادة » ، اعني على تصحيحها وتركيزها ، وذلك يكون بجمع اشتات الهمة وحصرها كلها في موضوع واحد . وهذا « التجريد الارادي » هو السمة المميزة والطابع الصحيح لكل اختبار روحي اصيل وكل تجربة تحريرية سليمة . فانه عن طريق « تجريد الارادة » وبوساطتها ، تتحقق « الوحدة الشخصية » في تكاملها وازدهارها . بيد ان عبقرية التصوف الاسلامي في هذا الصدد ، هو ربطه وحدة الشخصية عن طريق الارادة ، بوحدة العقيدة عن طريق الايمان : فوحدة الالوهية في ميدان العقائد ، هو عماد وحدة الشخصية في ميدان الارادة والسلوك .

التوحيد الشهودي

ثم هناك ايضاً ما عرف باسم « التوحيد الشهودي » . وهو شعور تام واحساس عميق بالوحدة المطلقة ، في ذرى التأمل والمشاهدة . وهذا يعني اتحاد العبد ، بالكلية ، مع الله : في العيان (لا في الأعيان...) بعد فنائه عن الكون والاكوان . .

---

١) سورة الأنعام (٦) آية رقم ٧٨ : ٧٩ . —

٢) انجيل لوقا (٢٢ / ٤٢) . —

والفرق الاساسي بين التوحيد الشهودي والتوحيد الارادي . هو ان الحقيقة الالهية لا تظهر في هذا الموطن بصورة « أمر ونهي » : اي بصورة « شريعة » يخضع لها العبد طوعاً وتتلاشى ارادته فيها : — بل بصورة «ذات مشخّصة » : يهيم صاحب التوحيد الشهودي في جمالها ويتعشق كمالها ويفنى بوجودها . فوقفه تجاه « الحقيقة الالهية المشخّصة » هو كموقف قيس بن الملوّح تجاه ليلى العامرية — ﴿ ولله المثل الاعلى في السموات والارض ﴾ — ! اذا نطق لا ينطق إلا بحبها . واذا أبصر لا يبصر إلا جمالها . واذا سمع لا يسمع إلا حديثها . واذا تأمل لا يتأمل الا سبحات انوارها . انه ابداً فيها وبها ولها ومعها ومنها واليها ...

وفي الحقيقة . ان فناء ارادة العبد في ارادة الرب في التوحيد الارادي . هو تسامي الارادة البشرية الى سماء الارادة الالهية . وفناء وجود العبد في وجود الرب في التوحيد الشهودي : هو تسامي الوجود البشري المقيد الى قمة الوجود الالهي المطلق : بدون ان تحدث هذه الظاهرة المعجزة أيّ تغيير في طبيعة الذات الالهية او في كمالها اللانهائي . ولكن التغيير كلّه هو ما يحصل للعبد في هذا المقام : انه الآن انسان ربّاني ، وقد كان انساناً فقط .

٥

اذا سئلت : ما هو الموضوع الاسمى للتوحيد الارادي : الذي تفنى فيه ارادة العبد : بل تتسامى الى ارادة الرب ؟ — اجبت : هو وحي السماء . وهدى الانبياء : وسيرة الأولياء . الأوصياء : الامناء .

واذا سئلت : ما هو المجلي الاكمل للتوحيد الشهودي ، الذي يفنى فيه وجود العبد : بل يتسامى الى وجود الرب ؟ — اجبت : هو « الحقيقة المحمدية الازلية » . في ظهورها المطرد : عبر الزمان والمكان ، في اشخاص الانبياء والأولياء : الأوصياء : الامناء .

واذا سئلت : ما هي وسائل التوحيد الارادي ؟ — أجبت : الايمان والايقان والاحسان .

— والتوحيد الشهودي ؟

— الحب والهيمان . النابعان من اعماق الجنان : الصادران عن فَرْط العيان .

واذا سئلت : ما حقيقة كل من التوحيدين ؟ ما معناهما ومبناهما ؟ —

اجبت : هو « قيام الحق للعبد فيما اراده منه » : تضحية وفداءا : نسكاً وجهاداً . فحقيقة التوحيد الارادي هي شهادة الله لنفسه بنفسه ، في «مظاهر وحيه وشرعه » : على لسان عبده وجنانه وسائر كيانه . — ومعنى التوحيد الشهودي ومبناه هو شهادة الله — تعالى ! — لنفسه بنفسه . في « مجالي ذاته المقدّسة » : على لسان عبده وجنانه وسائر كيانه .

التوحيد الوجودي

وهناك ، اخيراً ، ضرب خاص من التوحيد : ظهر عند المتأخرين من الصوفية (عند ابن عربي واتباعه) : واشتهر في تاريخ الفكر الاسلامي باسم « التوحيد الوجودي » . ويقصد اصحاب هذا المذهب بمثل هذه التسمية معنى مبتكراً للوحدة ومفهوماً خاصاً بها : من الوجهة العقلية المحضة .

والواقع ، اننا امام هذا « اللون من التوحيد » بعيدون جداً عن ميدان الاذواق الصوفية ، وعن طبيعة الاختبارات الروحية بمعناها الصحيح . بل نحن بالحقيقة : تجاه نظرية معقدة في ماهية الوجود وأحكامه وشؤونه . ولكن اذا أمعنا الفكر في هذا المذهب : نرى ان اهتمام رجاله به لم يكن نظرياً فقط ، بل دينياً وروحياً ايضاً . فغرض انصار « التوحيد الوجودي » من هذه «النظرية» هو اولاً : ابراز فكرة « الالوهية » ووضعها في نطاقها الخاص : من حيث وحدتها المطلقة وكمالها اللانهائي : — وثانياً : الدفاع عن هذه « الالوهية » ذاتها : من حيث هي الموضوع الاسمى للايمان والمعرفة والعبادة والمحبة .

واذن ، فان مبدأ « وحدة الالوهية » في دائرة « الاثولوجيا » هو الذي دعا اصحاب هذا المذهب الى الاخذ بنظرية « وحدة الوجود » في دائرة « الانتولوجيا » . ومن هنا : استطاع هؤلاء الصوفية المفكرون ان يميزوا بين نمطين من « التوحيد » : « التوحيد الالوهي » وهو القول بالوحدة الالهية ، و « التوحيد الوجودي » وهو القول بالوحدة الوجودية .

ويترر دعاة وحدة الوجود ان « التوحيد الالوهي » لا يصح إلا على اساس « التوحيد الوجودي » ... اذ كل ثنائية او كثرة في مستوى الوجود هي في الحقيقة ثنائية او كثرة في مستوى اللاهوت . واذا كنا نسلم قطعاً بالوحدة الالهية في صعيد « الاثولوجيا » : فيجب ان نسلم ايضاً بالوحدة الوجودية : في صعيد « الانتولوجيا » : وذلك لسبب عينه .

ولكن ، ما معنى وحدة الوجود ؟ ما هو المقصود بهذا اللفظ على وجه التحديد ؟ وهل يلزم عنه اتحاد الخالق بالمخلوق في دائرة الوجود[1] ؟ يجيبنا اتباع هذه النظرية على هذه الاسئلة كلها بما يلي :

ان معنى « الوجود » ينبغي ان يلاحظ من جانبين ، وبالتالي ان يفهم

---

١) بعض المراجع عن وحدة الوجود : ١) « المقدمات من اوايل شرح فصوص الحكم » لداود القيصري ، مخطوط آيا صوفيا ١٨٩٨ /٢٧ب—٣٥ ب — ٢) « كتاب في عين الصواب » لنفس المؤلف ، نفس المخطوط : ٤ — ٢٥ ب ، — — ٣) « المقدمات من اوايل شرح القصيدة التائية » (للقيصري) ، نفس المخطوط ١—٣ ، ٢٠—٢٣ ب — ٤) « ابداء الحكمة ... » للكوراني ، راغب باشا ١٤٦٤ /٢١ب—٢٦ ب — ٥) « ازالة الاشكال ... » في التحقيق في النور ... » لنفس المؤلف ، عاطف باشا ٣٠٨ د /١—د ؛ ٠ — ٦) « تنبيه العقول عن تمويه التصوفية ... » ، نفس المؤلف ، راغب باشا ١٤٦٤ د ١٧٤—١٨٤ ؛ — ٧) « التوضيح ... » ، نفس المؤلف ، نفس المخطوط : ١٣٣—١٣٤ ب ؛ — ٨) « جلاء الانظار ... » ، نفس المؤلف نفس المخطوط : ١٦٣ — ١٧٢ ب ؛ — ٩) « جلاء الفهوم ... » ، نفس المؤلف ، نفس المخطوط : ١٣٥ — ١٦١ ب ؛ — ١٠) « اساس الوحدانية وبنى الفردانية » لداود القيصري ، مخطوط ولي الدين ١٨١٤ /١٤٤—١٤٨ ب ؛ — ١١) « اطلاق القيود ... » للنابلسي ، ولي الدين ٢١٣٨ /١٣٧—١٠٠ ب ؛ — ١٢) « اهل الوحدة » لعبد العزيز النسفي ، مخطوط شهيد علي باشا ١٣٨٠ /١٢٠ ... ؛ — ١٣) « رسالة في بيان انبساط الوجود المطلق على مظاهر الكائنات » لسعد الدين حمويه ، مخطوط سليم آغا ٤٩١ /١—٣ (بالفارسية) ، — ١٤) « رسالة في وحدة الوجود » للشريف الحسيني ، مخطوط شهيد علي باشا ١١٩٨ .—

اما الكتب او الابحاث في الرد على وحدة الوجود : ١) « الحجج النقلية والعقلية لما ينافي الاسلام من بدع الجهمية والصوفية » لابن تيمية (مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ، مطبعة المنار ١٣٤٩ هـ ؛ القاهرة) ؛ — ٢) « حقيقة مذهب الاتحاديين أو وحدة الوجود » نفس المؤلف والناشر ؛ — ٣) « اقوم ما قيل في المشيئة والحكمة ... وبطلان الجبر والتعطيل » ، نفس المؤلف والناشر ؛ — ٤) « الرد على المنطقيين » نفس المؤلف ، الناشر عبد الصمد شرف الدين الكتبي ، بمباي ١٩٤٩ (ابحاث : حقيقة توحيد الفلاسفة ، ص ٢١٤—٢٤٦ ؛ ٣٠٧—٣١٥ ؛ الفناء المذموم والفناء المحمود ، ص ٥١٦—٥٣٦) ؛ — ٥) « كتاب معيار المريدين » لابي محمد عبدالله بن محمد بن ايمن ، المعروف بقطب الدين ، مخطوط ولي الدين ١٨٢٤ /١٤٦ ... ؛ — ٦) « رسالة في منع اطلاق المطلق على وجود الحق » لعبدالله بن محمد بن عبد الرحمن ابن موسى الخلوتي ، مخطوط ولي الدين ١٩٨٥ ؛ — ٧) « رسالة في رد الوحدة » لعلي القاري ، مخطوط ولي الدين ١٨٠٩ /١—١٣٩ ؛ — ٨) « رسالة وحدة الوجود » لسعد الدين التفتازاني ، بايزيد ٣٨٩٠ (ط. ١٢٩٤ هـ) ؛ — ٩) « كتاب قواطع الادلة في الرد على الوجودية » لعلي القاري ، مخطوط جامعة اسطنبول ٣٤٦٢ /٢٨ب—٩٧ب ؛ — ١٠) « توضيح سبل الاحسان المحمود وتقبيح

على نحوين . فيجب اولا ان نلاحظ الوجود من حيث مظاهره وآثاره الخارجية ؛ وثانياً من حيث هو هو . أعني من حيث حقيقته ومفهومه الذاتيان .

فالوجود على الاعتبار الأول : هو بمعنى « الايجاد » . اي هو الفعل الوجودي الخلاق الذي تتحقق به الموجودات جميعاً في صورها الشخصية والنوعية . ابتداءً من المادة الصمّاء حتى الروح الأعظم . فكل ما في العوالم من كائنات منظورة وغير منظورة هي مظهر لهذا الوجود الواحد (= الايجاد الواحد) . وأثر من آثاره .

وهذا الوجود الواحد . الذي هو بمعنى الايجاد الواحد . ينتظم الاشياء الموجودة كلها ويحيط بها من سائر اقطارها : انه كل شيء فيها ؛ ظاهراً وباطناً . كلاً وجزء ؛ حقيقة وعيناً . اذ لا شيء في دائرة الموجودات يشذ عن اثر فعل الايجاد .

وهذا الوجود الواحد ؛ الذي هو بمعنى الايجاد الواحد ، يتميز تماماً ؛ من حيث طبيعته وماهيته ، عن سائر الاشياء الموجودة من حيث طبيعتها وماهيتها : انه واحد وهي متعددة ؛ قديم وهي حادثة ؛ باقٍ وهي فانية ؛ خالق وهي مخلوقة ؛ مطلق وهي مقيدة ... الخ .

٥

اما الوجود على الاعتبار الثاني ؛ أعني الوجود من حيث حقيقته الذاتية ومفهومه الخاص ، فهو بمعنى « المطلق الذي لا بشرط شيء » . فعلى هذا الاعتبار ؛ ليس هو الوجود الذهني ولا الخارجي ، ولا المطلق المقيد بالاطلاق... « وليس هو بكلّي ولا جزئي ؛ ولا عام ولا خاص ؛ ولا واحد بالوحدة الزائدة على ذاته » : اذ كل هذه الالوان من الوجود هي مظهر من مظاهر « الوجود المطلق الذي لا بشرط شيء » ، وأثر من آثاره .

الأقاويل بوحدة الوجود » لعبد الرحمن بن علي المرحومي ؛ مخطوط دار الكتب المصرية ؛ رقم ٢٩٩ تصوف / ١-٦٩ ... الى غير ذلك . اما الدراسات الغربية عن هذه القضية الهامة فتراجع في المقدمة الفرنسية لكتاب « المشاعر » لصدر الدين الشيرازي : بقلم الاستاذ المستشرق الكبير هنري كوربين ، وكذلك في المقدمة الفرنسية لكتاب « الجمع بين الحكمتين » لناصر خسرو بقلم الاستاذ المستشرق السالف الذكر . — (الكتابان المقدمان هما من منشورات المعهد الفرنسي للدراسات الايرانية في طهران) . —

والواقع : انه يمكن تصور ثلاثة أنماط من الوجود :

١) النمط الاول وجود بشرط شيء : وهذا هو الوجود الجزئي المقيد بحدود الزمان والمكان والمادة ؛

٢) النمط الثاني وجود بشرط لا شيء : وهذا هو الوجود الكلّي الذي هو مطلق بالنسبة الى الوجود الجزئي (فوصف الاطلاق فيه مقيد لا مطلق) ؛

٣) النمط الثالث وجود لا بشرط شيء : وهذا هو الوجود المطلق الذي هو غير مقيد بالاطلاق كالكلّي ، ومطلق عن التقييد كالجزئي .

فالنمط الأول من الوجود يصح ان يُعارض (او يزاحم او يمانع) النمط الثاني من الوجود ؛ وكذلك العكس . اما النمط الثالث من الوجود . فترتفع في دائرته كل مزاحمة او ممانعة او معارضة ؛ وبالتالي ترتفع في دائرته الكثرة . وهذه — اعني الكثرة — ميدانها « الثبوت » : اي ما هو ثابت بالوجود المطلق أو عنه . فالكثرة الثبوتية (= كثرة الموجودات) هي مظاهر الوحدة الوجودية (= وحدة الوجود المطلق) . والوحدة الوجودية هي الظاهرة في الكثرة الثبوتية .

وبديهي ان النمط الثالث من الوجود هو الذي يصح حمله فقط على الحق — تعالى ! — . وبالتالي : كان وجوده — سبحانه ! — واحداً ووحيداً .

٥

فوحدة الوجود ، على هذا المعنى ، هي « وحدة الوجود المطلق » : الذي هو وحدة ووجود مطلقان ، اعني ان « المطلق » هو واحد لا بوحدة زائدة على ذاته ، وهو موجود لا بوجود زائد على ذاته ايضاً . — ويمتنع في دائرة المطلق تصور اية ثنائية او كثرة . فالقول بتعدد الوجود او كثرته . في دائرة المطلق ، هو كالقول بتعدد الآله او كثرته في دائرة اللاهوت . فكلاهما شرك مذموم يجب التنزه عنه اصلاً . بل الشرك في مستوى الوجود المطلق ، أدقّ وأخطر من الشرك في مستوى اللاهوت المقدس : لان الأول شرك عقليّ خفيّ ، والثاني شرك دينيّ .

٥

يستطيع المفكر الاسلامي ، على ضوء نظرية وحدة الوجود ، ان يجد حلولاً منطقية لعداد من المشاكل اللاهوتية التي تعرض لها علم الكلام (او

تعثّر أمامها ...) في مراحل تطوره التاريخي . فلو ان المعتزلة مثلاً ادركوا ان الوجود الالهي في حقيقته هو وجود لا بشرط شيء : — لما استحال لديهم القول بتعدّد الصفات او ازلية القرآن أو إمكان الرؤية الاخية .

أليس وجود الحق — تعالى ! — مطلقاً : حتى عن قيد الاطلاق ؟ فكيف يمتنع عليه تجليه الذاتي : من خلال صفاته وكمالاته اللانهائية ؟او تجليه الخارجي ، من خلال الحروف والكلمات البشرية ؟ او ظهوره المعجز : عبر الصور الخالدة . في نعيم السماء ؟

الاصول الخطية

الاصول الخطية التي اعتمدنا عليها في تحقيق هذه الآثار الصوفية : هي ما يلي :

اولا : بخصوص كتاب « التجليات الالهية » للشيخ الأكبر : فقد رجعنا الى المخطوطات الآتية :

١) مخطوط خزانة ولي الدين : احدى الخزائن الحافلة في اسطنبول . ورقمه : ١٧٥٩ . وهو محفوظ ضمن مجموعة هامة كلها من آثار الشيخ الأكبر ، وهي على ما يبدو بخط يده . ويبدأ كتاب التجليات : في هذه المجموعة ، من ورقة ١٣٠ وينتهي فجأة بورقة ١٦١ . قبل تتمته . — ويحتوي هذا المخطوط على « سماعين » مسجلين على غلافه (ورقة : ١٣١) : ونص « السماع » الأول ، في اعلى الورقة : هكذا :

« سمع جميع كتاب التجليات على مصنفها الشيخ الامام
« العالم المحقق محي الدين ابي عبدالله | محمد بن علي بن
« العربي الحاتمي الطائي الاندلسي جماعة منهم الشيخ الصالح
« حسين بن علي بن محمد | النيتوفري والولد الصالح نور
« الدين ابو بكر بن محمد البلخي والولد الصالح قطب الدين
« محمد ولدالشيخ | العالم العارف شمس الدين اسماعيل
« يعرف بابن سودكين النوري وذلك بقراءة | العبد
« العبد الفقير الى الله ايوب بن بدر بن منصور المقري
« القاهري في الرابع عشر من محرم من سنة سبعة عشر
« وستماية بدمشق وذلك بمنزل المسمع . وكتب ايوب بن
« بدر » .

اما « السماع » الثاني (على اثر السماع الأول وبخط مخالف له) فنصه كما يلي :

« وكذلك سمع هذا الكتاب المسمى اعلاه على منشئه سيدنا
« وامامنا الامام العالم الراسخ ابي عبدالله محمد بن علي بن
« العربي | الطائي الحاتمي الاندلسي رضي الله عنه خادمه
« وربيبه محمد بن اسحق بن محمد سنة سبع وعشرين وستماية
« بدمشق » .

وابعاد هذا المخطوط : ٢٥ سم × ٢٠ سم ؛ مسطرته : ١٧ سطراً . باحرف عريضة . منسقة . بقلم مغربي . بحبر اسود . على ورق صقيل . متآكل . في حالة سيئة . — اما قلم « السماعين » فنسخي ؛ بحبر اسود ؛ بأحرف دقيقة ؛ مقروءة بعسر . — ورمز هذا المخطوط : ٧ . وهو الاصل الأم في تحقيق رواية كتاب التجليات .

٢) مخطوط ولي الدين الثاني ؛ ورقه : ١٦٨٦ . وهو ضمن مجموعة ايضاً . ويبدأ من ورقة : ٣٨ب وينتهي بورقة : ٥٢ب . وهو نسخة تامة للكتاب ؛ قرئ على الشيخ صدر الدين القونوي بمدينة قونية عام ٦٦٧ . — وهو بخط نسخي واضح ؛ بحبر اسود ؛ على ورق صقيل ؛ على هامشه تعليقات كثيرة بخط فارسي دقيق . — وابعاد هذا المخطوط : ٢٢ سم × ١٨ سم . مسطرته ٢١ سطراً ؛ — وهو في حالة حسنة . مغلف ضمن مجموعة كاملة . — وكان هذا المخطوط الاصل الثاني في الاعتبار في تحقيق رواية نص « التجليات » . — ورمزه : Y .

٣) مخطوط اسعد افندي (مكتبة السليمانية ، اسطنبول) ؛ رقمه : ١/٣٥٥٩—١٥ . نسخة كاملة ؛ ضمن مجموعة ؛ بخط نستعليق ؛ دقيق ؛ مقروء بعسر . ابعاد النسخة : ٢٥ سم × ٢٠ سم . مسطرتها : ٢١ سطراً ؛ نص المخطوط مقابل بالمنقول . ورمزه : E .

٤) مخطوط دار الكتب الوطنية في باريز ؛ رقم A ٦٦١٤ / ١٧٦ — ١١٠٥ . — نسخة تامة ؛ ضمن مجموعة كاملة ؛ بخط نسخي ؛ مقروء ؛ في حالة جيدة . — ابعاد المخطوط : ٢٢ سم × ١٨ سم ؛ مسطرتها : ١٨ سطراً . ورمز هذا الأصل : P .

٥) مخطوط دار الكتب الوطنية في باريز ؛ رقم A ٦٦٤٠ / ١٢٦ — ١٥٦ . — نسخة تامة ؛ ضمن مجموعة كاملة ؛ بخط ديواني ؛ واضح ؛

على اغامش تعليقات بقلم الناسخ الاصلي . — ابعاد النسخة : ٢٣ سم × ١٧ سم ؛ مسطرتها : ١٨ سطراً . — ورمزها : R .

٦) مخطوط مكتبة آصفية (حيدرباد) ؛ رقم : ٣٧٦ تصوف عربي ؛ بتاريخ ٩٩٧ . — وهي مطبوعة ضمن مجموعة : «رسائل ابن العربي» بعناية مطبعة جمعية «دائرة المعارف العثمانية» ؛ حيدر باد الدكن (الهند) ؛ سنة ١٣٦٧ هجرية (١٩٤٨ م) ، في جزئين . ويوجد كتاب التجليات في الجزء الأول من هذه المجموعة . رقم ٢٣ : وعدد صفحاته : ٥٣ . — وهذه المجموعة ما مقدمة بالانكليزية بقلم المستشرق المعروف الاستاذ A. J. Arberry . — ورمز هذا الأصل : H .

ثانياً . بخصوص كتاب «التعليقات على كتاب التجليات» للشيخ اسماعيل بن سودكين النوري ؛ فقد رجعنا الى الأصول التالية :

١) مخطوط خزانة الفاتح (اسطنبول) ؛ ورقمه ٥٣٢٢/١ — ١٣٧ . وعنوانه : «رسالة شرح تجليات شيخ الأكبر» . وهذا العنوان ثابت على غلاف النسخة وفي صدرها وغير مخالف للاصل . اما العنوان الذي في آخر النسخة وبخط الناسخ الأصلي فهو : «وهذا ما انتهى الينا من شرح التجليات» . — وهذا المخطوط موجود ضمن مجموعة كاملة معظمها من آثار الشيخ الأكبر ، وناسخها جميعاً ناسخ واحد ، وهو بخط نسخي دقيق مقروء بعسر ، مصحح على اغامش . بعناية الخطاط الاصلي . — وابعاد النسخة : ٢٨سم×٢٢سم ؛ مسطرتها : ٢٩ سطراً : بعض نسخ المجموعة بتاريخ : ٩٤٧ هجرية .. ورمز هذا الاصل : F . (وهذا الاصل هو عمدتنا في تحقيق رواية «التعليقات») .

٢) مخطوط مكتبة برلين الوطنية ، رقم ١٢٣٠ : (mass. or. oct. 1230, arab.) . — بعنوان : «شرح التجليات لابن سودكين النوري» . بخط نسخي ، واضح ، بقلم علي بن زكريا بن يحيى الآقسائي ، بتاريخ آخر جمادى الاولى سنة ٧٣٢ هجرية . — مسطرتها : ١٩ سطراً ، وهي في حالة جيدة ، مقابلة . — ورمز هذا الأصل : B .

٣) مخطوط مكتبة قينا الوطنية ، رقم : A ٣٨٩ ، بعنوان : «شرح التجليات الالهية للشيخ ابي الطاهر اسماعيل بن سودكين بن عبدالله النوري» — . بقلم : محمد بن محمد بن محمد الميداني ، الشهير باين زاده . — بتاريخ يوم الخميس : ٩ من شهر ربيع الثاني سنة ١١٤١ هجرية . — بخط نسخي

واضح ؛ عليه تصحيحات على الهامش بقلم جديد ؛ ــ مسطرته ٢٥ سطراً ــ ورمز هذا الاصل : V .

ثالثاً : بخصوص كتاب « كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات » ، فقد كان عمدتنا في تحقيق روايته المخطوط الوحيد المحفوظ في دار الكتب الوطنية بباريز ، القسم الشرقي ورقمه : A ٤٨٠١ /١ــ١٩٦ . وهو بخط نستعليق ، جميل ومتقن جداً . إلا ان الناسخ يهمل دائماً التنقيط الكامل للنص ، مما يجعل قراءته في حاجة مستمرة الى التركيز ... ومسطرته : ١٩ سطراً . ــ ورمزه . S