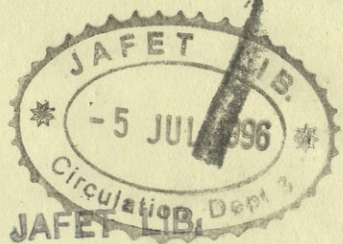
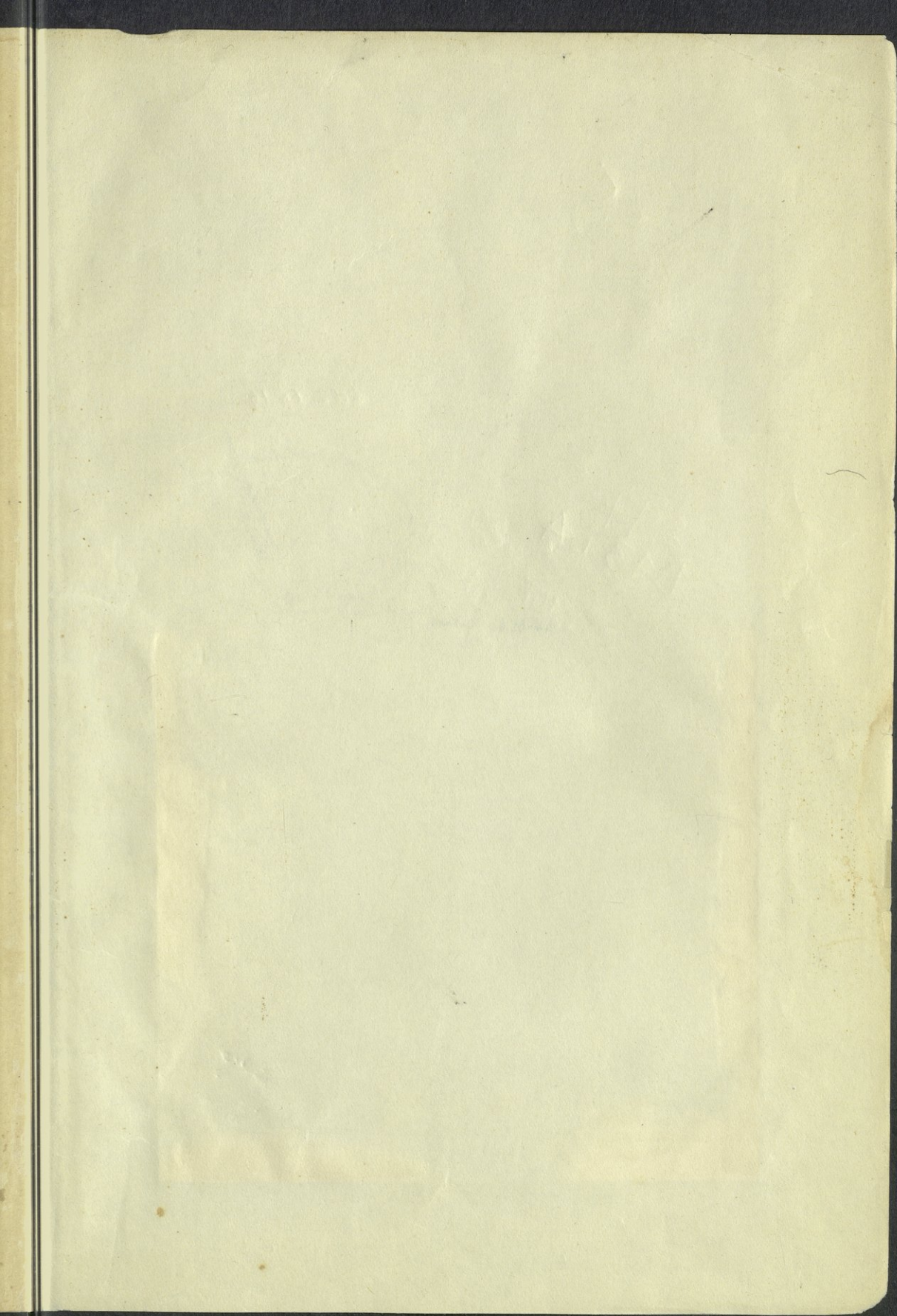


بديوي

الانسان الكامل في الاسلام



JAFET LIB. JAFET LIB.



مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوي

١ - مذكرات

- | | |
|--------------------|---------------------------|
| ١ - الزمان الوجودي | ٣ - مرآة نفسي (ديوان شعر) |
| ٢ - هموم الشباب | ٤ - الحور والنور |
| ٥ - رسائل سألوي | |

ب - دراسات أوربية

- | | |
|----------------------|-------------------|
| ١ - الموت والعبقريّة | ٢ - قلوب الفلاسفة |
|----------------------|-------------------|

مجموعة الفكر الأوربي

- | | |
|--------------|-------------------------|
| ١ - نيتشه | ٥ - أرسطو |
| ٢ - اشبنجلر | ٦ - ربيع الفكر اليوناني |
| ٣ - شوپنهاور | ٧ - خريف الفكر اليوناني |
| ٤ - أفلاطون | ٨ - برجسون |

ج - دراسات إسلامية

- | | |
|--|---------------------------------|
| ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية | ٨ - شهيدة العشق الإلهي |
| ٢ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام | ٩ - شطحات الصوفية |
| ٣ - شخصيات قلقة في الإسلام | ١٠ - روح الحضارة العربية |
| ٤ - الإنسانية والوجودية في الفكر العربي | ١١ - الإنسان الكامل في الإسلام |
| ٥ - أرسطو عند العرب | ١٢ - الإشارات الإلهية (للتوحيد) |
| ٦ - المثل العقلية الأفلاطونية | ١٣ - الآراء الطبيعية (لفلوطرخس) |
| ٧ - منطق أرسطو ، في ٥ أجزاء | ١٤ - أفلوطين عند العرب |

د - الروائع المأثورة

- | | |
|--------------------------------|-----------------------------|
| ١ - أيشندورف : من حياة حاربأر | ٥ - هيلدرلن : هيريون |
| ٢ - فوكيه : أندين | ٦ - نيتشه : زرادشت |
| ٣ - جيته : الديوان الشرق | ٧ - رلكه : صحائف مالتى برجه |
| ٤ - بيرن : أسفار اتشيلد هارولد | |

دراسات إسلامية

297-3
B131A
C.1

- ١١ -

الإنسان والحكام

في الإسلام

دراسات ونصوص غير منشورة

ألف بينها وترجمها وحققها

عبد الرحمن بدوي

ملتزمة النشر والطبع
مكتبة النهضة المصرية
٩ شارع عدلي باشا بالقاهرة

١٩٥٠

مجلس المطبوعات

- ١١ -

الكتاب الثاني



المجلد الثاني

قوله مشله برفه وصفه وتلما به

للقصه ليعا ولا ينفذ

في بيتهم

والماء القوي القوي

منه ما لا ينفذ

تصدير عام

بين تأليه الإنسانية وتأسيس الألوهية ، سَعَتْ فكرة « الإنسان الكامل » في الحضارة الإسلامية ، حتى تَعَبُرْهُوَ اللانهاية بين المخلوق والمخلوق ، تلك الهُوَّة التي انبثقت عن ينبوع الروح السحرية ، فكانت مصدراً مزدوجاً لقطبين متناقضين : لدياتها ، وإدانتها .

وفي حنايا هذا السعي الجليل تَلَبَّثَتْ مراراً لتستروح أنسام الانعتاق من أَسْرِ العبودية التي فرضتها على نفسها أزليّةً أبديةً ، حتى عُذَّت الحرية التي استباحتها لذاتها في لحظاتها العالية لوناً من التجديف ، بل الكفران .

فما من عَجَبٍ بعد هذا في أن يكشف لنا تطورُ هذه الفكرة عن مصير الوجود الإنساني في تلك الحضارة : أعنى عن مطامعه ومصارعه ، عن ملاهيهِ ومآسيهِ .

والفكرة بدأت دنيوية ، وانتهت أخروية ، في توازٍ تامٍّ مع مآل الروح العربية ، التي استهلَّت وجودها حياة قوية ، أعنى إنسانية ، ثم خَرَّت صريع العلة الأولى القاتلة ، علة الاستقطاب الذي مزَّقها فأسلمها في نهاية المطاف إلى قوى خارقة ، أعنى لا إنسانية .

أفما آن لنا اليوم ، مَعَشَرَ صَحْبِي ، أن نستنبط العبرة كلَّ العبرة ، من تطور تلك الفكرة ؟

عبد الرحمن بروي

بيروت (لبنان) في أيار سنة ١٩٤٩

فهرس الكتاب

صفحة

نظرية الإنسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعري

- تأليف هانز هينرش شيدر ١ — ٧٨
- ١ — كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلينية ... ٣ — ١١
- ٢ — الإنسان الأول في الكونيات الإيرانية القديمة ... ١١ — ١٩
- ٣ — التغيير الثنوي التشاؤمي الذي أصاب فكرة الإنسان الأول في نظريات النجاة عند الغنوصيين ... ١٩ — ٢٨
- ٤ — قبول النظرية في الغنوص الإسلامي ... ٢٨ — ٤٦
- ٥ — الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي ... ٤٦ — ٥٣
- ٦ — الإنسان الكامل مقصداً سائداً في أسلوب التعبير في الشعر الغنائي الفارسي ... ٥٣ — ٦٩
- ٧ — ملحق : نشيد مانوى ... ٧٠ — ٧٩

الإنسان الكامل في الإسلام

وأصالته النشورية

٧٩ — ١٠٨

تأليف لوى ماسينيون

- ١ — النظرية الأخروية للإنسان الكامل وبواعثها العصرية ... ٨١ — ٨٧
- ٢ — نشأة وتطور نظرية الإنسان الكامل ... ٨٧ — ٨٩
- ٣ — بذور النظرية في القرآن واعتناق الشيعة لها ... ٨٩ — ٩٤
- ٤ — العناصر الثلاثة المميزة للنصوص الملحمية وأنواع هذه النصوص ٩٤ — ١٠٢
- ٥ — كتب الملاحم ... ١٠٢ — ١٠٣
- ٦ — تحليل « خطبة البيان » ... ١٠٣ — ١٠٨

نص ملحق (حقه المترجم)

« خطبة البيان » ... ١١٢—١٠٩

ملحق

نصوص غير منشورة

١٧٣—١١٣

حققها المترجم

- ١ — من كتاب « مراتب الوجود » لصدر الدين القنوي ... ١١٥
- ٢ — « المواقف الإلهية » لابن قضيبة البان ...
- (أ) وصف المخطوطة : تصوف تيمور رقم ١٠٤ ... ١١٨—١١٦
- (ب) ترجمة المؤلف (عن « خلاصة الأثر » للمحبي) ... ١٢١—١١٨
- (ح) استهلال ... ١٢٢
- ٣ — نص كتاب « المواقف الإلهية » ... ١٧٣—١٢٣
- ١ — موقف نفس الرحمن ... ١٢٤—١٢٣
- ٢ — موقف البرازخ العرشية ... ١٢٤
- ٣ — موقف برزخ بين الغيب والشهادة ... ١٢٧—١٢٥
- ٤ — موقف الإيمان بالغيب ... ١٢٩—١٢٧
- ٥ — موقف الإسراء ... ١٣٥—١٢٩
- ٦ — موقف مقام العلي ... ١٣٦—١٣٥
- ٧ — موقف مقام الولي ... ١٣٧—١٣٦
- ٨ — موقف مقام الخلافة ... ١٣٨—١٣٧
- ٩ — موقف مقام المحبة ... ١٣٩
- ١٠ — موقف هوية الهواء ... ١٤١—١٣٩
- ١٠ — مكرراً — موقف كلمة تسوية مدينة الإنسان ... ١٤٣—١٤١
- ١١ — موقف العلم ... ١٤٧—١٤٤
- ١٣ — موقف سر قيام الحياة بالذات الوجودية ... ١٤٨—١٤٧

- ١٤ - موقف الأنانية ١٤٨-١٥٠
- ١٥ - موقف القطبية ١٥٠-١٥١
- ١٦ - موقف التصريف ١٥١-١٥٢
- ١٧ - موقف الفناء ١٥٢-١٥٣
- ١٨ - موقف الغوثية ١٥٣-١٥٤
- ١٩.٨ - موقف الحقيقة المحمدية ١٥٤-١٥٦
- ٢٠ - موقف الانسلاخ ١٥٦-١٥٧
- ٢١ - موقف مفاتيح الغيوب ١٥٧-١٥٩
- ٢٢ - موقف سفر السالكين ١٥٩-١٦١
- ٢٣ - موقف معارف مناهج العارفين ١٦٢-١٦٣
- ٢٤ - موقف الأسماء ١٦٣-١٦٤
- ٢٥ - موقف إيجاد الروح ١٦٥-١٦٦
- ٢٦ - موقف الفقر المطلق ١٦٦-١٦٧
- ٢٧ - موقف الاصطفاء ١٦٨-١٧٠
- ٢٨ - موقف الجنات ١٧٠-١٧٣
- فهرس الأعلام ١٧٥-١٨٠
- فهرس أسماء الكتب ١٨١-١٨٤

نظرية الانسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعري*

تأليف

هاتر هينسبرج

إهداء إلى الأستاذ يوسف مرّ كقرت

في ٩ ديسمبر سنة ١٩٢٤

(*) هذا البحث أصله محاضرة ألقى أمام شعبة برلين للجمعية الشرقية الألمانية في ٢٦ نوفمبر سنة ١٩٢٤ . ومداره الكشف عن اتصال تاريخي في الأفكار ذي أهمية نموذجية ؛ وأنا أعلم أن مراحل الجزئية لا تزال بحاجة إلى إيضاح خاص : لكن إذا استطاع هذا البحث أن يقدم الدليل على أن هذا الاتصال لا يمكن أن يؤقن البحث فيه ثماره إلا إذا جعلنا نصب أعيننا وحدة ارتباطه ، وإذا استطاع أن يحقق للبحث في تاريخ الأفكار ارتباطاً وثيقاً بين الدراسات الإيرانية والإسلامية ، أقول : لو استطاع هذا كله لكانت الغاية من هذا البحث قد تحققت . وفيما يتصل بالبحث التفصيلي في القسمين الثاني والثالث يخلق بي أن أشير إلى كتاب ظهر جزءاً سابقاً من مجموعة « دراسات مكتبة فاربورج » (ر . ريتسنشتين وه . ه . شيدر : « دراسات عن النزعة التلقيفية القديمة » *Studien zum antiken Synkretismus* . R. Reitzenstein, — H.H. Schäder :

وفيما يتصل بالمسائل الإسلامية خاصة سأتناول الأمر بالتفصيل في دراسة خاصة عن « ناصر خسرو والغنوص الإسلامي *Nasir i Chosrau und die islamische Gnosis* ، عرضت بعض فصولها أمام مؤتمر المستشرقين المنعقد في منشن (= ميونيخ) (انظر المجلد ٧٨ ، الكراسة ٢ ، صفحة عو [٧٦] LXXVI وما يتلوها) . ولا أستطيع هنا غير الاكتفاء بالإشارة إلى المدى الكبير الذي أدين به في هذا الاتجاه للأبحاث الجديدة ، خصوصاً أبحاث تور أندريه T. Andrae ولوى ماسينيون L. Massignon ور . أ . نيكولسون R. A. Nicholson وه . س . نيرج H. S. Nyberg .

تیمارهای گیاهی در ایران

- ۱- ...
- ۲- ...
- ۳- ...
- ۴- ...
- ۵- ...
- ۶- ...
- ۷- ...
- ۸- ...
- ۹- ...
- ۱۰- ...
- ۱۱- ...
- ۱۲- ...
- ۱۳- ...
- ۱۴- ...
- ۱۵- ...
- ۱۶- ...
- ۱۷- ...
- ۱۸- ...
- ۱۹- ...
- ۲۰- ...
- ۲۱- ...
- ۲۲- ...
- ۲۳- ...
- ۲۴- ...
- ۲۵- ...
- ۲۶- ...
- ۲۷- ...
- ۲۸- ...

فصل ۲۶ در مورد گیاهان دارویی و گیاهان صنعتی است. در این فصل به معرفی گیاهان دارویی مانند زعفران، کتان، و گیاهان صنعتی مانند پنبه و کتان پرداخته شده است. همچنین به روشهای کشت و پرورش این گیاهان اشاره شده است.

R. Reissnerstein - H. H. Schiller, "Studien über die Kultur der Pflanzen in Iran".

در این فصل به معرفی گیاهان دارویی و گیاهان صنعتی پرداخته شده است. همچنین به روشهای کشت و پرورش این گیاهان اشاره شده است.

H. H. Schiller, "Studien über die Kultur der Pflanzen in Iran".

١ — كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلنسية . ٢ — الإنسان الأول في الكونيات
الإيرانية القديمة . ٣ — التغير الثنوي التشاؤمي الذي أصاب فكرة الإنسان الأول في نظريات
النجاة عند الغنوصيين . ٤ — قبول النظرية في الغنوص الإسلامي . ٦ — الصورة الكلاسيكية
لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربي . ٦ — الإنسان الكامل مقصداً سائداً في أسلوب
التعبير في الشعر الغنائي الفارسي . ٧ — ملحق : نشيد مانوي

— ١ —

لن نتحقق عن الحضارة الإسلامية نظرة شاملة يمكن تبريرها علمياً إلا إذا أُقِرَّ واستقرَّ
هذا المبدأ ، وهو أن هذه الحضارة ليست مطلقاً « حضارة العرب » ، بل هي نتيجة عملية
تعادل كاملة ، أعنى التعادل بين أمة أتباع النبي العربي ، تلك الأمة التي سيطرت عليها فكرة
عظيمة — فكرة الإسلام الإيجابي لوجه الإرادة الإلهية ، إرادة الله الواحد — ، والتي كانت
تحكمها حكومة دينية ذات نزعة إلى التوسع عن طريق الغزو — نقول التعادل بين هذه
الأمة وبين الحضارات الأقدم التي وجدوها قائمة من قبل في البلاد التي غزوها . لكن ليس
معنى هذا أن هذا التعادل كان عملية موحدة نشأت مع الاحتلال العربي ثم ختمت في مدى
بضعة أجيال من الناس . وإنما الأخرى والأوضح أن يقال إنها تتبدى عن عملية منطقية ،
عن ديالكتيك باطن ، وإن رد فعل — بدأ بطيئاً مستوراً واستمر قرناً كاملاً من جانب
الحضارات المقهورة — قد تلا دخول العرب المسلمين وإنشاءهم لنظام حكومي واجتماعي ذي
اتجاه ديني جديد ، رد فعل يكشف عن اتجاهات وغايات متباينة تبعاً لاختلاف المناطق وما فيها
من أشكال محامية للحضارة ، ويعبر عن تأثيره في اتجاهين متعارضين ظاهرياً — وظاهرياً
فحسب — : فقد أوجد من ناحية التنوع الغني لأشكال حضارية فردية منظمة وفقاً
للاتنسب العنصري والتقاليد المحلية ، ومن ناحية أخرى أبدع — وكل هذا داخل مجموع
الحضارة الإسلامية — هذه الأشكال الحضارية نفسها في طابعها الموحد الرائع ^(١) . والحضارات

(١) وأوضح رمز لهذه الوحدة هو مكانة اللغة العربية في الحضارة الإسلامية ، بوصفها ليس فقط
لغة الكتاب المقدس (القرآن) ، بل وأيضاً لغة العالم كله والشعر الذي كانت كلاسيكيته (أى كونه واجب
الاحترام والتأثر والاتباع) ليست موضع شك حتى من جانب المسلمين غير العرب . وتتضح مكانة العربية
خصوصاً إذا ذكر المرء هذه الواقعة الفريدة جداً من الناحية التاريخية ، وهي أنه في زمان التوسع العربي
كانت اللغة العربية الفصحى هي لغة الاستعمال العام المحي الشامل ولم تكن وفقاً على طبقة معينة ، بينما نشاهد =

القديمة ، خصوصاً منذ القرنين التاسع (الثالث الهجري) والعاشر (الرابع الهجري) قد برزت وانتصرت على نحوٍ رائع جعل بعضهم يتحدث عن « نهضة » الإسلام ^(١) ، وهو تعبير يؤدي إلى سوء الفهم ، وليس ثمة من ناحية الواقع الموضوعي ما يبرر استعماله . ومن هنا كان أخطر واجب أمام الباحث هو أن يحاول الكشف أولاً ، في الميادين الجزئية وبالنسبة إلى الوقائع المفردة للحضارة المادية والروحية ، عن استمرار الاتصال بين الحضارة القديمة في عهدها الأخير وبين قبول (تلك الحضارة) في الحضارة الإسلامية . وهذا الواجب قد شرع في أدائه بنجاح كبير في ميداني تاريخ الاقتصاد والتشريع ، وكذلك أيضاً في ميدان العلاقات

== مثلاً أنه بدخول الجerman في العالم الروماني تم الفصل بين اللاتينية الكلاسيكية وبين تطور اللاتينية الشعبية إلى حد أن المساعي التي بذلت في دائرة كارل الأكبر (شارلمان) لاستعادة اللاتينية الخالصة ، تدل على ميول واضحة « النزعة الإنسانية » [أي تدل على أن هذه المساعي نشأت عند أناس شاعرين بأنهم يريدون استعادة شيء قديم ولي منذ عهد بعيد ولم يعد يربطهم به شيء] ، بينما الشعراء العرب المعاصرون لهم في بلاط الخلفاء العباسيين كانوا يشعرون بأنهم على اتصال مباشر مستمر بالشعر البدوي الجاهلي .

(١) آدم متس : « نهضة الإسلام » ، سنة ١٩٢٢ A. M. Metz : *Die Renaissance des Islam* . لكن من الطبيعي أن قيمة هذا الكتاب الكبيرة لا تتأثر باختيار العنوان . راجع ألوان التقدير التي أبدتها (عن الكتاب) كارل هينرش بكر C. H. Becker في مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٨ وما يتلوها ، ويوسف هوروفتس J. Horovitz في مجلة « قد الكتب الألمانية » DLZ سنة ١٩٢٣ ، ص ٩٧ وما يليها . [ورتشرد هرتمن R. Hartmaan في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧١٨ وما يليها] — و « النهضة » معناها : قبول مجموع النشاط الحضاري لأمة ذات حضارة أقدم من جانب حضارة أحدث تشعر بأنها على اتصال مستمر تاريخي بتلك الأقدم ، اتصال تاريخي سواء أ كان شعبياً أو فكرياً أو كليهما معاً . والنهضة لهذا تفترض مقدماً وعياً تاريخياً بوجه خاص ، والقدرة على التأمل التركيبي من بعد على أساس تاريخي ؛ وكذلك تفترض شعوراً جماعياً خاصاً ذا اتجاه أخلاقي إصلاحي (راجع عدا مؤلفات كارل بورداخ K. Burdach المشهورة خصوصاً : يوسف نادلر ، « الرومنتيك البرلينيون » J. Nadler : *Die Berliner Romantik* [سنة ١٩٢١] ، الفصل الأول) . وكل هذه المعايير تعوز الحضارة الإسلامية . وحسبما يترأى لي لا أجد فيها ميولاً إلى « نهضة » إلا في موضع واحد : هو تجديد السنة الإيرانية القديمة العظيمة ، التي ارتبطت بها وثبة الوعي القومي والحضارة الروحية العالية في عصر السامانيين بفضل عبقرية أمثال الشاعرين دقيق والفردوسي ، مما كانت « الشاهنامه » ثمرته . ويتحدث عن هذا العصر على أنه « عصر نهضة فارسية » Persian Renaissance إدورد . ج . برون في كتابه « تاريخ الفرس الأدبي » E. G. Browne : *Lit. Hist. of Persia* ج ٢ ص ١٣ . — وكان يمكن الحركة الطورانية في تركيا الجديدة أن تصبح « نهضة » لو أنها تطورت من علم رومنتيكي وسياسي إلى وعي تاريخي حقيقي بالتاريخ التركي القديم والحضارة التركية العتيقة — كما سعى لها رجال مثل كوبرلي زاده محمد فؤاد [راجع في هذا ورتشرد هرتمن في بحثه الجديد عن ضيا جوك آب Zija Gök Alp المنشور « بمجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٥٧٨ وما يتلوها] .

بين الإسلام والمسيحية^(١) ثم الصلات بين الإسلام واليهودية ، وذلك حينما يكون الأمر متعلقاً بنشأة الدين الإسلامي . وفيما يتصل بالحضارة الروحية الأكثر تأخراً في العهد ، لدينا سلسلة من الأبحاث الممتازة في تاريخ الطب والعلوم الطبيعية . لكن فيما يتصل — وهو أمر مفهوم بطبعه بالنسبة إلى نموذج حضارة كنموذج الحضارة الإسلامية — نقول ، لكن فيما يتصل بالميادين الرئيسية للنشاط الروحي : أعني تطور الفكر الديني والفلسفي ، لا يزال ينقصنا حتى الآن فيما يتعلق بالصلات مع الحضارة القديمة في عهدها المتأخر لا نقول ملاحظات وأبحاث جزئية جيدة ، وإنما ينقصنا الأساس العام التنظيمي الذي يهيئ في هذا الميدان بحثاً متعدد الجوانب شاملها ، ومضمون النتائج . والسؤال عن « الإمكان » المبدأ لربط الفكر الإسلامي بالفكر القديم المتأخر عهداً ، وعن صلة هذا التمييز للفكر الإسلامي من خارج ، صلته بمسكنات تطوره الذاتية الباطنة ، نقول إن هذا السؤال لم يوضع بالوضوح والتحديد المطلوبين إلا حديثاً بفضل لويس ماسينيون . ففي كتابه عن الحلاج والبحث المفرد المكمل له في « نشأة المصطلح الفني للتصوف الإسلامي » قد قدّم التوجيه الثابت لكل بحث يجري من بعد في هذا الميدان^(٢) . وما كان يمكن إلا مثل المعرفة الهائلة التي امتلك ناصيتها ولمثل الإدراك العبقري لعامة التطور الروحي للقرون الأولى للإسلام أن تضع تمييزاً واضحاً بين نماء الأراء المحلية وبين قبول أو تلقى المذاهب الأجنبية في الإسلام ، وعن هذا الطريق يُعطى للقول : « زعة التلقيق الإسلامية Synkretismus معنى إيجابي » . وهو يتبعه لفعل التفكير القديم — في عهده المتأخر — في التفكير الإسلامي عن طريق التوسعات والتعديلات التي أصابت جهاز التصورات العقلية عند المسلمين ، إنما يحقق واجباً لا مفر من مواجهته في هذا الميدان وهو : ألا يقال بوجود علاقات في تاريخ الأفكار إلا إذا ثبت بالدليل القاطع وجود علاقات كتابية ؟ لأن الأمر هنا أمر تأثيرات ، لا يكفي لها افتراض وجود رواية مباشرة شفوية .

وهذا المبدأ ينطبق كذلك على المحاولة التي نبذلها في هذا البحث ، وهي تخطيط صورة

(١) نوصي هنا بجملة بالرجوع إلى الملاحظات القيمة التي أبدتها اشتروطن R. Strothmann في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٤ ص ٤٦٤ وما يتلوها .

(٢) راجع المقال المسهب في مجلة « الإسلام » Der Islam ج ١٥ كراسة ١ .

إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة تبنتها وكيّفَتها الهلينية^(١) حتى تكونت على نحو كلاسيكي نظرى فى الغنوص الإسلامى ، وهى فكرة أَلقت عليها الأبحاث الحديثة جداً ضوءاً ساطعاً^(٢) ، ثم تتابعها إلى أن نبلى تأثيرها الفنى الشعرى ، وهذا الأخير أمر لم يقدر بعد . وتاريخ « فكرة الإنسان الكامل » تهيّئ لنا إيضاح مقصدين مميّزين لبناء الحضارة الروحية الإسلامية^(٣) : أولاً هذه الواقعة وهى أن ثمت ، فى تحليل سنة الأوائل التى تلقاها الإسلام ، يتبدى فى معظم الأحوال ارتباط لا يكاد ينحلّ وتبادل فى النفوذ والتداخل بين مقاصد شرقية قديمة ، وعلى وجه التخصيص إيرانية ، أو تشير فى نشأتها إلى نظر وتدين إيرانيين من ناحية ، وبين تيارات فكرية هلينية من ناحية أخرى ؛ ثم ثانياً هذه الواقعة وهى أن ثمت أفكاراً معينة تمثل مكانة ممتازة فى النظر الإسلامى قد انفرطت من عقد الفكر اليونانى وتقدمه وآلت — وليَقَسْ المرء بهذا البؤن الأساسى — بينه وبين تكوين التصورات فى الفكر « العلمى » الغربى ! — آلت إلى « رموز » ذات طابع جمالى فنى (استيتيكى asthätisch بارز ، ولذا تلقاها الشعر ورسخت على هيئة رموز تفتح للتصوير الشعرى ثروة من صِلات لا نهاية لها ، رسخت وتنوعت وأوّلّت ، ولكنها مع ذلك لم تفصل عن معناها

(١) عندى أن المعنى الوحيد الذى أفهمه من هذه الكلمة هى تلك العملية التى بدت مع « تأسيس دولة الإكمنين ، ... ومع الصدع العميق فى تاريخ الشرق الغرب » (إدورد ماير « المجلة الألمانية لنقد الكتب » سنة ١٩٢٤ ص ١٧٧٣ Ed. Mayer, DLZ) ، عملية النسوية المتبادلة بين تدين الشرق الغرب وبين التفكير المنظم اليونانى ، مما وجد العرب نتائجه فى البلاد الإيرانية الغربية والبابلية ، على صورة موسوعة من العلوم تحدت ونمت نمواً كاملاً وسجلت كتابة ، على أساس فلسفة واتجاه دينى خاص . كذلك تم هنا النحو الإسلامى الخاص لتلقى تراث الأوائل ، — بينما لا نكاد نشاهد ارتباطاً مباشراً بين العلم المدرسى الإسكندراني وبين الحضارة الإسلامية فى مصر . ولعنا نشاهد أن التأثيرات قد انصبت فى الحضارة الإسلامية فى مصر آتية من شرق البلاد الإسلامية .

(٢) ر . أ . نيكولسون : « دراسات فى التصوف الإسلامى » ، سنة ١٩٢١ : R. A. Nicholson .
 Studies in Islamic Mysticism ؛ ه . س . نيرج : « رسائل صغيرة لابن العربى » ، سنة ١٩١٩
 H. S. Nyberg : Kleinere Schriften des Ibn 'Arabi . وأرجو أن يسمح لى هنا بالإشارة إلى مقالات التنويه فى « مجلة الإسلام » Der Islam ج ١٣ ص ٢٩٠ وما يتلوها ، و « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ ، وما يتلوها .

(٣) التى ، هنا وفى مواضع أخرى ، تكشف عن قوتها الذاتية وقدرتها الخاصة على رفع الأنظار والأفكار من اختلاطها ، وعدم تجديدها إلى صورة تركيب دقيق منطقي متعمق ، والتى كانت مكانتها الخاصة بين حضارات آسيا الغربية لا أن تكون ورشة غصب ، بل وأيضاً مكملّة ، تقول إن هذه المسكنة تتبدى حتى فى الأحوال الجزئية كما هى الحال هنا .

الأصيل ، الفلسفى أو الدينى . وهذا يقودنا إلى مسألة من أجل المسائل المعروضة أمام البحث الإسلامى : وأعنى بها تحليل الإنتاج الفنى الذى كان أهم إنتاج من غير شك بعث فيه الإسلام الحياة ، وهو : الشعر الغنائى الفارسى فى أسلوبه المتميز كل التميز ، خصوصاً فى تلك الرابطة الغنية بالتوتر إلى درجة خارقة ، ومع ذلك فهى ، على الأقل عند كبار ممثليها ، قد سويت إلى أبعد حد من الانسجام ، رابطة الحسى والروحى التى تميز الفكرة الباطنة فيه تمييزاً فريداً خاصاً تجعله نسيجاً وحيده .

وما أشرنا به من قبل إلى أهمية السُّنة الإيرانية الأقدم عهداً ، بالنسبة إلى الإسلام ، لا يزال فى حاجة إلى فضل بيان . ومن الثابت أن التأثير الذى بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية ، يأتى فى المقام الأول فى البحث ، ويفوق كل ما عداه أهمية وعمقاً بمراحل عدة — هو ذلك الذى جاء من قِبَل الحضارة القديمة المتأخرة الهلينية كما تكونت فى بلاد آسيا الغربية ونمت . ومن هنا كانت عناية البحث متجهة على الأخص فى هذا الاتجاه ، وكانت النظرة منصرفة عن تلك الحضارة التى تأتى فى المقام الثانى فى التأثير بعد الحضارة اليونانية : أعنى الحضارة الفارسية فى العصور الوسطى ، أى فى عهد الساسانيين .

فعلى الرغم من أنه تجلّى أن كل التصويرات الحاسمة للحضارة الروحية الإسلامية قد تمت وأبدعت فى بلاد الإمبراطورية الساسانية المتداعية ، سواء فى بابل وفى إيران نفسها ؛ وعلى الرغم من أن الإنسان يلتقى بالتأثيرات التى جاءت منها فى الأدب الإسلامى فى كل خطوة وحالة — فإنه لم تقم مع ذلك إلا محاولات فردية جداً للوصول إلى نظرة عامة عن هذه الروابط ^(١) . والصعوبات هنا شديدة جداً ، نظراً إلى انعدام المصادر الأصلية عن التاريخ الحضارى للعصر

(١) لنذكر فى المقام الأول هنا أعمال الباحث الروسى ك . ١ . اينوسترا نشيف K. A. Inostrančev . ويجب أن توجه عناية خاصة إلى البحث المتصل بموضوعنا هنا الذى كتبه شيخ البحث الإسلامى اجنتس جولد تسير I. Goldziher بعنوان : « الإسلام والپارسية » فى « مجلة تاريخ الأديان » ، رقم ٤٣ سنة ١٩٠١ ص ١ وما يليها *Islamisme et Parsisme, in Revue d'Histoire des Religions* . فى هذا البحث عرض للمشكلة فى نطاقها العام واتضحت سلسلة من النقاط الحاسمة : مثلاً التأثيرات الفارسية الواضحة فى مذهب الدولة والسيادة عند العباسيين واتجاههم الدينى ، ثم التصورات والأعمال الدينية الفردية (فضيلة قراءة القرآن ، الحساب العددى للفضائل الدينية ، خمس الصلوات اليومية ، المغالاة فى قيمة السواك للأسنان) . بيد أن روابط الحضارة الروحية الحقيقية تختفى تماماً — ولا بد أن تختفى ، لأن الإسلام لم يتصل هنا إلا بالمذهب السُّنى البارسى . لكن تأثيره على الإسلام ، كما نستطيع أن نوّكد بكل يقين اليوم ، =

الساساني ، انعداماً يكاد يكون كاملاً . فلسنا نعرف عن التطور الروحي لذلك العصر إلا أخباراً موجزة غير مباشرة ؛ ولهذا فليست لدينا إلا تصورات غير واضحة ولا محدودة تماماً عن هذه الواقعة الثابتة — بوصفها واقعة — واقعة تَلَقَّى العلوم والآداب الهلينية الآرامية . وفيما يتصل بحادث ذلك العصر ، الحادث الأخطر أهمية بالنسبة إلى تاريخ الأديان ، وهو نشأة الديانة المانوية ، نشاهد اليوم خصومة يبدو أن التفاهم عليها يزداد كل يوم عُسراً . فبينما معظم الباحثين يؤمنون اليوم بأن المانوية هي النتيجة المنطقية لتنمية الثنوية الإيرانية ، وتبعاً لهذا تنسب إلى تاريخ الديانة الإيرانية — دون مساس بهذه الواقعة وهي أنها من حيث مضمونها وتبعاً لتكوينها وانتشارها (أو بعد انتشارها) قد طمحت إلى مرتبة فوق مرتبة أن تكون مجرد « فرقة » Sekte ، وإلى أن تعد ضمن الأديان العالمية — ، فإنه يشاهد من ناحية أخرى أن الاختلاف الواضح حقاً في الوعي الأصلي الديني بين الديانة الزرادشتية ذات النزعة الأخلاقية الفاعلية والداعية إلى توكيد الدنيا والحياة — وهي الديانة التي ينظر إليها هنا ، بطريقة لم تعد مقبولة اليوم ، على أنها الديانة الإيرانية (الحقيقية) عامة — وبين الديانة المانوية ذات النزعة الصوفية الزاهدة العازقة عن الدنيا الناشدة للخلاص عن طريق المعرفة ، نقول إن هذا الاختلاف قد جعل نقطة ابتداء منها ينكر كل ارتباط عميق^(١) . ولعلنا نستطيع

== يكاد لا يذكر إذا ما قورن بالتأثيرات التي جاءت من قبل البدع الغنوصية السارية موازية لدين الدولة الزرادشتي ، تلك البدع التي أطلق المسلمون على ممثلها لفظاً عاماً هو : زنديق . فإذا شاهدنا الثعالبي ونظام الملك ينظران إلى الباطنية على أنها استمرار لبدعة حمز دك ، فإنهما في هذا لم يكونا مخطئين من الناحية الموضوعية خطأ ظاهراً . [تشير فيما يتصل بمزدك إلى البحث الذي كتبه ارتور كرستسن بعنوان « حكم الملك قباد الأول والشيوعية المزدكية » (في أعمال الأكاديمية الدانيمركية الملكية ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية ، ج ٩ رقم ٦ سنة ١٩٢٥ Det kgl. danske A. Christensen : Le règne du roi ١٩٢٥) وتنتائج هذا البحث تفتح أفقاً جديداً : سواء من ناحية ما فيه من نقد أدبي وما يتضمنه من نواح سياسية تاريخية ودينية تاريخية] . وستحدث فيما بعد عن التأثيرات المانوية مرة أخرى . وجولدسبير يشير بنوع خاص (ص ٥ و ٩) إلى أهمية فتح العراق بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية .

(١) مثلاً في الأيام الأخيرة في أبحاث ا . هـ . فون فيزندونك بعنوان : « الإنسان الأول والنفس في الروايات الإيرانية » (١٩٢٤) A. G. von Wesendonk : Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung . ١ . شفتلوفتس : « هل المانوية ديانة إيرانية ؟ » : I. Scheffelowitz : Is Manichaeism an Iranian Religion ? (في « آسيا الكبرى » ج ١ Asia Major) . ولا يسعى هنا إلا الاجتزاء بالإشارة إلى البحث الأول وموضوعه في بعض النواحي هو موضوع بحثنا نحن هذا ، ولكن بطريقة في النظر مختلفة تماماً . ولا محل هنا لمناقشة التفاصيل ، لأن الاختلاف اختلاف =

هنا أن نتعلم على أيدي مؤرخي الأديان المسلمين : فهم يميزون بدقة بين «المجوس» والمناوية ، وذلك في تصنيفهم ووصفهم للأديان الأخرى غير الإسلام ، بيد أنهم كذلك يبرزون بطريقة ليست أقل وضوحاً ما هنالك من صلة قرابة بينهما : مما هو شاهد في الفكرة الرئيسية المشتركة القائلة بوجود قوتين كونيتين متعارضتين ، وفي إهابة ماني بزادشت ؛ ويحسبون أخيراً حساباً لهذه الواقعة ، وهي أن الميول التبشيرية عند ماني وأتباعه كانت متجهة أولاً وبالذات نحو إيران حيث ظفرت بنجاح مشهور — وهذا شاهد على القسب المختار بين الروح الإيرانية وبين مذهب ماني^(١) . ومع ذلك فإن التأثيرات المناوية ، كما تلقاها أحياناً الماسمون وأدانوها^(٢)

— مثلاً كما في الحالة التي سندكرها من بعد ، وهي مسألة الرازي الطيب العظيم — نقول إن هذه التأثيرات تنتسب من غير شك إلى السياق العام للتأثيرات الإيرانية في الإسلام^(٣) . وفي هذا علينا أن نلاحظ أمرين : الأول أن المناوية — كما يشاهد في مسألة الرازي مثلاً — قد أحدثت تأثيرها في الإسلام ، كما أحدثته في منطقة البحر المتوسط ، خصوصاً عن طريق أفكارها الأساسية النظرية ، وتفسيرها الكلي الرائع لمعنى العالم والإنسان^(٤) ، ولم تحدثه عن طريق جهازها الأسطوري الفضفاض المغرق في الخيال ، الذي يتبدى في المصادر الشرقية — في مقابل المصادر الغربية — بارزاً بدرجة غير مناسبة إلى الصدر ، ولهذا أيضاً يلعب دوراً خطيراً ، في الأبحاث الحديثة ، خطيراً جداً^(٥) . والأمر الثاني هو أن المناوية في

== في المبدأ قبل كل شيء ، ولأن المفترسات الفيلولوجية التي يبدأ منها فون فيزندونك ، هي من ناحية أخرى قد تجاوزها (تقدم البحث العلمي) .

(١) راجع : أبو العالي : « بيان الأديان » (أورده شيفر Ch. Schefer في «منتخبات فارسية» ج ١ Chrestomathie Persane) ص ١٤٥ ، حيث يلاحظ أن الفصل بين البابين : « مذهب ماني » و « مذهب ثنوي » وجعلهما ذا عنوانين مختلفين هو مجرد خطأ من الناسخ ، كما لاحظ أرتور كريستنسن Arthur Christensen (في «العالم الشرقى» ، ج ٥ ص ٢١٢ Monde Oriental) . كذلك راجع ابن حزم : « الفصل في الملل » ، ج ١ ص ٣٤ وما يتلوها ، والشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٨٨ .

(٢) راجع ما كتبه لوى ماسينيون استطراداً حول « الزندقة » في « عذاب الحلاج » ص ١٧١ وما يتلوها ، ١٨٦ وما يتلوها L. Massignon : Passion...

(٣) من المفيد ملاحظة أن ابن حزم في الموضع المشار إليه يريد أن يرد مذهب الرازي في المبادئ أو القدماء الخمسة إلى مذهب « المجوس » . ومذهب الرازي هو من غير شك في اتجاه مذهب المناوية في العناصر النورية الخمسة .

(٤) فيما يتصل بالمناوية الغربية علينا أن نشير هنا — إلى جانب فوستوس Faustus von Mileve خصم أوغسطين (القدس) — إلى عبارات القسم التي يجب ألا يبالغ في قيمتها والتي نشرها اليونانيون

تأثيرها لا يمكن فصلها عن الارتباط العام لتلك الحضارة الروحية المتجانسة التي امتدت قبل الاحتلال العربي بقرون في آسيا الغربية بما فيها المقاطعات الغربية لدولة آل ساسان^(١) ، والتي كانت قواعدها الحاملة لها مستعارة من الفكر اليوناني .

وهذا ينطبق كذلك على فعل الروح الإيرانية في القرون الأخيرة السابقة على مجيء الإسلام والقرون الأولى الإسلامية انطباقاً تاماً : فهو لا يمكن فصله عن فعل الهلينية^(٢) .

== نُ. كسلر في كتابه : « ماني » ص ٤٠٣ وما يتلوها K. Kessler : ونصها اللاتيني قد أبرزه من جديد ف . بانج في مجلة « موسيون » رقم ٣٨ (سنة ١٩٢٥) صفحة ٥٣ وما يتلوها : H. Bang . Muséon . والأمر عينه ينطبق على الحركات المانوية الجديدة (راجع اتسكلر في مجموعة هرتسوج هوك ج ١٣ ص ٧٥٧ Zöckler : in Herzog-Hauck و ر . ريتسنشتين : « تصورات انحلال العالم » R. Reitzenstein : Weltuntergangsvorstellungen في : « مجلة تاريخ الكنيسة » سنة ١٩٢٤ ص ٦٠ Kyrkohistorisk Arsskrift .

(١) إن الفصل في إبراز مشكلتها على نحو غني بوجهات النظر ممتاز مما اضطر البحث العلمي إلى إعادة النظر وتجديده في بحث المسألة كلها إنما يرجع إلى أوزفلد اشبنجلر O. Spengler ، راجع تقديرات كارل هينرش بكر C. H. Becker [لبحث اشبنجلر : « انحلال الغرب »] في هذه المجلة (أي « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG) ج ٧٧ ص ٢٥٥ وما يتلوها ، وإدورد ماير Ed. Meyer في « المجلة الألمانية لنقد الكتب » DLZ سنة ١٩٢٤ ص ١٧٥٩ وما يتلوها .

(٢) أبرز هذه الناحية من قبل كارل هينرش بكر في مجلة « الإسلام » Der Islam ج ١٣ ص ٢٧٩ . — وهناك نموذج شائق جداً لم ينظر إليه من هذه الناحية بعد على أنه رد فعل الفكر اليوناني الذي تلقاه الإسلام ، رد فعله على اللاهوت الإيراني ، وهذا النموذج هو الدفاع الذي كتبه ماردان فروكس Mardānfarrux ، ابن أوهرمزد داذ ، دفاعاً عن الديانة الزرادشتية ، كتبه في العصر العباسي على أكبر تقدير ، وهو كتاب « شكند — جانيك فزار » Skand-gumaniy vižār (« الفصل الحاسم للشك ») . وليقارن الإنسان قبل ذلك ترجمة وست E.W.West وهي ترجمة ممعنة في الغموض وعدم الدقة (« نصوص فهلوية رقم ٣ » = « كتب الشرق المقدسة » ، ج ٢٤ ، ص ١١٥ ، وما يتلوها Pahlavi Texts III Pazand Sacred Books of the East ، ثبت المحتويات الموجز الموجود في أول نشرته للرواية البازندية Pazand والسنسكريتية (بومباي سنة ١٨٨٧) . وهذا الكتاب الدفاعي تسوده في قسمه الدفاعي وبصورة أقوى في قسمه الجدل (الفصل ١١ ضد الساميين ، الفصل ١٣ و ١٤ ضد اليهود ، الفصل ١٥ ضد النصاري ، الفصل ١٦ ضد المانوية) تقول إنه تسوده تماماً تصورات الفلسفة الهلينية الغربية ومناهجها المنطقية . فبدلاً من العرض التقريري الخالص للكتب التعليمية الفارسية القديمة ، الذي كانت حجته الأخيرة هي : « مكتوب أنه ... » ، نجد هنا محاولة لإقامة العقيدة على أساس عقلي ، أي في المقام الأول لإقامة بحث عقلي في مشكلة التوديسيا (العناية الإلهية وما إليها) : فالمؤلف يبرهن على أن الفكرة الرئيسية القائلة برد الشر إلى قوة مستقلة خارج الله ، هي فكرة تقتضيها الضرورة العقلية . وهو يحدد موقفه من تيارات فلسفية خاصة : فهو يجادل في ٦ : ١ الذّهريّة (راجع إشارتي في « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » : OLZ ، سنة ١٩٢٣ ص ٤٦١) وفي ٦ : ٣٥ — السوفسطائية (في الرواية البازندية : سفتاي Swvastāi ، والسنسكريتية سفستايكا — تبعاً للعربي : سوفسطائي ، راجع مثلاً البيروني : « الآثار الباقية » ٨٢ : =

والواجب الرئيسى للبحث هنا هو إعادة تركيب الحضارة العامة الهلينية الآرامية ، تلك الحضارة التى ليس ثمت تعبير موجز عنها خيرٌ من : « الحضارة السحرية » .

وفكرة الإنسان الكامل التى بلغت كمال نموها فى الغنوص الإسلامى إنما هى من خلق هذه « الحضارة السحرية » ورمزٌ ملىٌ بالمعنى نسيجٌ وُحِدِه . وهى تعود فى ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول فى التفكير الإيرانى العتيق . وإنا لنجد فى الأستاق الأحدث ، فى السلسلة الطقوسية ودون تحديد أدق ، اسمه هكذا : جيا مريتَ *Gaya marətan* أى « الحياة الفانية » ، أو فى صورة أبسط جيا *Gaya* « الحياة » . والروايات المترابطة نراها لأول مرة فى الكتب المكتوبة باللغة الفارسية الوسطى المتأخرة ، وتبعاً لهذا فى الكتب العربية . ويسمى هنا جيو مرد *gayomard* (تكتب *gayokmart* : جيو كمرت) ، وفى العربية كيومرث ؛ وفى شذرات من طرفان لم تنشر بعد نشاهد الصورة جيمورد *Gémurd* (مكتوبة *gyhmwrđ* : ججمر د ، راجع *NGGW* سنة ١٩١١ ، ٤ تعليق) . والمصدر الرئيسى هو كتاب « التكوين » *Genesis* المكتوب بالفارسية الوسطى ، وهو كتاب عرّف به مؤسس الأبحاث فى الأستاق ، ألا وهو أنكتيل ديبرون *Anquetil Duperron* ، ويسمى عادة باسم بُنْدَهَشِن *Bundahishn* « الأساس » (بدلا من زنداجاسيه *Zandagasih* « الوثيقة المنقولة » وهى التسمية الصحيحة له) ، وهو كتاب لم توضح مكانته وأهميته الأدبية إلا فى الأعوام الأخيرة . فهو لم يصبح فى متناول الناس جميعاً إلا منذ سبعة عشرة عاماً وفى صورة كاملة ، وذلك بفضل النشرة الزنكغرافية الفوتوغرافية التى عملت على أساس مخطوط

(٢٢) ، وفى ١١ : ٢٨٠ يجادل المعتزلة (فى الرواية البازندية : مثرى *muθzari* والسنسكربتية : مثرجركا *Muthajarika*) . ومن المهم أن الفصل (المضطرب وبالأسف) الخاص بالمانوية (وقد بحث فيه حديثاً سيلمن *C. Salemann* فى « مذكرات أكاديمية بطروغراد *Mém. Acad. Pétersbourg* ، ٨ : ٦٦ : ٦٨ [١٩٠٤]) يبحث فى مذهب مانى من ناحية الأفكار التوجيهية النظرية وحدها ، ولهذا يظهر — بخلاف بقية ألوان العرض الشرقية — أنه يندرج فى سلسلة الردود الغريبة المسيحية ، وهذا من شأنه أن يكمل الملاحظة التى أوردناها من قبل فى ص ٩ تعليق ٤ .

هندي^(١)، بينما كانت النشرات والترجمات السابقة^(٢) التي كانت تستخدمه غالباً في الأبحاث المتعلقة بتاريخ الأديان تقوم على أساس نص مختصر مشحون بالأخطاء. أما الرواية الكاملة المسماة باسم البُنْدَهَشْن الكبير، ولا يزال يشار إليه بهذه الإشارة: Gr. Bd.، فلم تعرف حتى الآن إلا عن طريق ما أورده ج. درمستتر J. Darmesteter و أ. بلوشيه E. Blochet تبعاً لمخطوطة في باريس، وعن طريق الدراسة العظيمة التي عملها أ. جيتسه A. Goetze للفصل الثامن والعشرين^(٣)، لكن هذه الرواية لم تعرف بعد معرفة كاملة؛ ومن المعروف أنها تدل من بين الكتب المكتوبة بالفارسية الوسطى على مجرد قلة رموز قسم رئيسي من العمل. ومن ناحية أخرى جاءت أبحاث جيتسه Goetze بهذه الحقيقة النهائية — التي طالما أشار إليها أ. وست E. West من قبل مراراً^(٤) — وهي أن البُنْدَهَشْن يتضمن في جوهره منقولاً أبستاقياً لم يحفظ لنا في أصله^(٥). وبهذا يصبح لهذا الكتاب، بوصفه مرجعاً، نفس القيمة التي للكتب الأبستاقية^(٦)؛ ويمكن بسهولة أن يفصل ويميز بين الحواشي والإضافات وبين الرواية المنقولة القديمة.

(١) البندَهَشْن، نشرة بالزنگراف المخطوط TD رقم ٢... نشره المرحوم ارقدت. د. د. انكلسريا مع مدخل عمله ب. ت. انكلسريا، بمباي ١٩٠٨ *The Būdahishn, being a Facsimile of the TD Manuscript Nr. 2 ... ed. by the Late Ervad T.D. Anklesaria with an Introduction by B.T. Anklesaria*

(٢) ت. فستجورد: «بندَهَشْن الكتاب الفهلوي» سنة ١٨٥١: N. Westergaard *Bundehesh, liber pehlevicus* وفر. فندشمن «دراسات وآراء زرادشتية» سنة ١٨٦٣ F. Justi: *Der «اليندهش»* وف. ويندشمان: Fr. Windischmann: *Zoroastrische Studien* Bundehesh سنة ١٨٦٨. و أ. وست «نصوص فارسية» ج ١ سنة ١٨٨٠ «كتب الشرق المقدسة» رقم ٥ E. West: *Pahlavi Texts I, 1880 (Sacred Books of the East)*

(٣) «حكمة فارسية في ثوب يوناني» *Persische Weisheit im griechischen Gewand* (ZII, II 60 ff. 167 ff.)

(٤) راجع المواضع المذكورة في كتاب جيتسه المذكور، ٧٦ تعليق ٢ (حيث يجب أن يقرأ ١٣ بدلاً من ١٣٧، و ٤٦٥ بدلاً من ٤٦٣)، وكذلك أيضاً كتاب تياله وجيرش: «تاريخ الديانات في العصر» ج ٢: ٥، ٣٨، Tiele-Gehrich: *Gesch. d. Rel. im Altertum*.

(٥) هو مستخرج من الترجمة التلخيصية الفارسية الوسطى لقسم مفقود من الأبستاق هو: «داما ناسك» *Damaδ-Nask* («كتاب الخلق») حفظ لنا منه في مواضع أخرى فهرست مشتملته.

(٦) أما أن فون فيزندونك v. Wesendonk (راجع قبل ص ٨ تعليق ١) يرفض حجج جيتسه بدون برهان (في كتابه المذكور، ص ١٢٢) فإن هذا من أبرز عيوب كتابه.

فإذا ثبت الآن أن نظرية الإنسان الأول ، في ارتباطها بمذهب نشأة العالم ، تنتسب إلى الديانة الأبستاقية ، فعلياً بعد أن نتساءل ما إذا كان يمكن أن تؤخذ في الصورة الأقدم لها ، أى ديانة زرادشت كما تبدى لنا في الجاتا . لقد لاحظنا . كرسستن من قبل ملاحظة قيمة^(١) مفادها أن اسم الإنسان الأول الحقيقي^(٢) (« الحياة الفانية ») لا يمكن أن يفصل عن الأسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات محرّدة ، الأسماء التي وضعت للقوى الإلهية الروحية المدركة على أنها ذات فردية ، تلك القوى التي تميز الديانة الزرادشتية تمييزاً خاصاً . وهنا أود أن أضيف هذه الحجة ، ألا وهي أن صورة العجل الأول التي نصادفها مراراً في الجاتا ، العجل الذي يبدو في الجاتا الثانية ، هذا الكتاب العجيب جداً ، في صورة الشاكي ، نقول إن هذه الصورة تظل غامضة غموضاً كاملاً إذا لم يرم لها فيها صورة موازية لصورة الإنسان الأول^(٣) . وكلتا صورتين تظهر كذلك في كونيّات البُنْدَهَشَن في توازٍ دقيق . وفضلاً عن هذا فإن الفكرة المناظرة الفيداوية المشهورة ، فكرة الإنسان الأول الكوني (پروسا purusa) ، الذي تؤدى تضحية الآلهة به إلى إيجاد العالم (ريجفيدا ١٠ : ٩٠ ، Rgveda X 90) نقول إن تلك الفكرة ترد بالصورة الإيرانية للإنسان الأول إلى العصر القديم الأري .

وبهذا تتأيد النظرية التي قال بها منذ سنة ١٩٠٢ الباحث الدانيمركي أ . لين^(٤) و E. Lehmann والتي لم يذكرها كل من كرسستن (الكتاب المذكور ، ص ٣٢) وفون فيزندونك (الكتاب المذكور ص ١٧٣) ، تلك النظرية التي تقول إن الإنسان

(١) « الإنسان الأول والملك الأول في التاريخ الأسطوري للإيرانيين » ج ١ (سنة ١٩١٨) ص ٤٢ .
Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens . وليراجع في كل ما يتصل بهذا القسم هذا الكتاب الجيد الذي يؤلف ويحلل بوضوح وإيجاز نموذجيين المواد الفارسية الوسطى والعربية الخاصة بأسطورة الإنسان الأول ، وإن كان لم يحسب حساباً للرواية المأثورة ولم يقدّم من البندَهَشَن الكبير إلا بما نشره بلوشيه من ملخصات قبل .

(٢) صورة موازية ، يمكن بسهولة أن تفسر على أساس الميل الاجتماعي ، يتابعها زرادشت : فجهوده متجه حقاً إلى حت البدو الإيرانيين الشرقيين على الاستقرار والزراعة وتربية الماشية ومهمة التضحية بالحيوان في الطقوس . أما أن يكون هو الذي أبدع من جديد صورة العجل الأول الأسطورية — من تلك الصورة التي يعرف أنها أبرزت من بعد إلى الصدر تماماً في ديانة مترا ، فهذا أمر غير محتمل أبداً . بل الأحرى بنا أن نفترض أنه هو الذي جدد في صياغة أسطورة أقدم خاصة بالإنسان الأول وبالعجل الأول ، مما يتفق مع الفكرة التوجيهية للتناظر الكامل بين النماذج الروحية العليا وبين المخلوقات الجسمية .

(٣) Zarathustra. En bog om Persernes gamle tro, II 97 (٣)

الأول قد ورد ذكره في الحاتا . ولين يشير إلى الحاتا الثالثة ذات الأهمية من كل ناحية (« يسنا » ٣٠ Yasna) ، وفيها تتحدث الفقرة السادسة عن الديقيين Deven ، الذين عند القرار الأول للخلق انحازوا إلى صف الروح الشرعية . هنالك هرعوا معاً إلى إيشما [من اكشتم xišm ، وهو الغضب المتجسد على صورة جنّ ، وخصوصاً أخمار الطقوسى ، وهو الصورة المعارضة لقوهو مانا Vohu Manah ، المعنى الخير] الذى به يؤذون حياة الإنسان (يا بنين أهوم مريتانو ya banayēn ahum marətanō ^(١)) . ومن المؤكد أن لين على حق حين يرى في الكلمات الأخيرة — في تعارض مع ماورد في 12, 32 - Y Marətan — الإنسان بالمعنى الكامل ، وبهذا يشير إلى كون فكرة الإنسان الأول موجودة في الاستعمال اللغوى في الحاتا .

ولتحديده يكنى هنا أن نورد أن الإنسان الأول في المنقول الإيراني يؤدى أولاً وظيفة كونية ، ولم يتخذ بعد — كما حدث في العصر الهليني — صبغة دينية أو بتعبير أدق صبغة خلاصية . فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها ، نظراً إلى أن الزوج الأول نشأ بعد وفاة الإنسان الأول من أجزاء من جُثته غارت في تراب الأرض . وثمت رواية خاصة ^(٢) تقول إنه عن أجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية : وفي هذه الرواية لا بد أن نفترض تأثير التصورات التنجيمية وبالتالي البابلية ؛ لأن النظرة التنجيمية الصنعوية ترى أن الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة منها تكون العالم ، يضاف إليها هنا — معدناً ثامناً — أشرف المعادن وهو الذهب ، الذى ينشأ عن النفس (جيان gyan) — وذلك تبعاً لما أثبتته ر . ريتسنشتين حديثاً في مناسبات عدة بالنسبة إلى التفكير الإيراني ومنه المانوى من وجود فن للحساب يجمع الكل أو المجموع إلى الأجزاء ^(٣) . لكن في هذه الرواية أيضاً — وهى بالضرورة

(١) هذه النسخة تفترض مع برتولوميه Bartholomae وريشلت Reichelt أن marətanō هى في صبغة المفرد في حالة الملك genitif . أما أندرياس وفاكرناجل Andreas-Wackernagel (NGGW 1909) فيرون في هذه الصيغة أنها في حالة الفاعل الجمع nom. pl. (« وبهذا يؤذى الناس الحياة بواسطته ») . (٢) لم تعرف هذه الرواية حتى الآن إلا في الصورة الموجزة الواردة في « مقتطفات من زادسپرم » Exzerpten des Zadscherm (راجع كرستسن ، الكتاب المذكور ص ٢٣) ، لكنها توجد في صورة أكمل وقد عرضتها — في الكتاب الوارد ذكره هنا من قبل في التعليق الوارد في ص ١ ، — وذلك في « البندهشن الكبير » .

(٣) راجع ر . ريتسنشتين في : « المجلة التاريخية » ١٢٦ ، ١٧ ، ٢٧ وغير ذلك R. Reitzenstein

أحدث — يؤكد تصوير الإنسان الأول بوصفه ماهية كونية حيثما أمكن على نحو أقوى .
فهنا يلعب الإنسان الأول إذنب الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم ، كما
أوضح ذلك حديثاً بطريقة عجيبة هـ . يونكر^(١) تبعاً لعرض البُنْدَهْشَن . ففي الدورة الثانية
من الدورات العالمية ذات الثلاثة آلاف عام ، التي فيها يبرز الله خليقته من وجودها الروحي
اللامادى فى داخل روحه إلى صورة ظاهرة ، يُخْلَقُ الإنسانُ الأول صورةً نورانيةً غداً نِيَّةً .
وبكر هذه الدورة يقتحم المناقض الخليفة الإلهية ، فيرسل الله جنده السماوى ومعهم الإنسان
الأول لمحاربة الشر . وفي الوقت نفسه تبدأ الحياة الأرضية ، وهنا لا بد للإنسان الأول أن
يموت كما ينشأ الناس الأرضيون عن موته . وموته يتحقق بإرادة الخالق : فهذا يُرْخى عليه
نُعَاساً^(٢) . فإذا استيقظ رأى غزوة المناقض قد تمت فى العالم ، لكن موته لا يقع — وهنا
نجد مرة أخرى رواية تنجيية أحدث — ، إلا بعد مجيء مجموعة فلكية من النجوم معينة .
ولكى نقدر أهميته فى التفكير الإيراني قدرأ صحيحاً ، لا مندوحة لنا عن إلقاء نظرة
موجزة على مضمونه . فقد تبين بفضل جيتسه Goetze أنه قد تكون بصورة كاملة فى إيران
فى القرن الخامس قبل الميلاد تفسير للعالم شامل على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر
والكون الأصغر — أى المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير وبأن الإنسان عالم صغير — .
وفى خصائص هذا التفسير تتجلى هذه الحقيقة ، التى لعل ف.ك. أندرياس^(٣) F. C. Andreas
أن يكون أول من تنبّه لها ، ولكنها انكشفت فى الأيام الأخيرة وفى وقت واحد تقريباً من

(١) « حول المصادر الإيرانية لنظرية الأيون [= الدهر] الهلينية » (فى « محاضرات مكتبة
فاربورج » ج ١ ص ١٢٥ وما يتلوها » Ueber iranische Quellen der hellenistischen Aion =
Vorstellung (in Vortr. Bibl. Warburg) ولم ينتبه فيزندونك إلى هذا البحث الأساسى إلا بصورة
عابرة تماماً .

(٢) الكلمة الدالة على هذا (xvāβ) مشتركة المعانى فى الكتابة الفارسية الوسطى ، ولهذا قرئت حتى
الآن هكذا : xveð (« أبيض ») ، على الرغم من أنه يتبدى من مصدر متأخر لم ينتبه إليه حتى الآن
فى كتاب البُنْدَهْشَن الكبير ، تقول إنه يتبدى منه بوضوح أن المقصود هنا هو « النعاس » . نعم
إن هذه الكلمة يلوح أن النسخ الإيرانيين المتأخرين لم يفهموها ، بيد أن التفسير الخيالى لنظرية الإنسان
الأول ، هذا التفسير الذى أورده هـ . جنترت فى كتابه « السلطان العالمى الآرى وأرض الخلاص » ص ٣٤٨
وما يتلوها H. Güntert : Der Arische Weltkönig und Heiland هو تفسير غير مقبول على أى حال .

(٣) أورده ر . ريتسنشتين فى كتابه : « بيانات الأسرار الهلينية » ط ٢ ص ٩١ R. Reit =
zenstein : Die hellenistischen Mysterienreligionen [راجع الآن خصوصاً ١ . كرسستن فى
Act. Orient ج ٤ ص ١٠١ وما يتلوها] .

وجهات نظر متباعدة بفضل ر. ريتسنشتين^(١)، وه. يونكر^(٢)، وإ. جينسه^(٣)، و— هذا أمر يثير كل انتباه — الباحث في الصينيات ل. دي سوسير^(٤)، وهذه الحقيقة هي أن الأساس في هذا المذهب هو مجمل أو صورة إجمالية لتصوير أو تكوين ذى خمس سلاسل؛ ولا سبيل إلى الشك في ثبات هذه الحقيقة. ولما كان ر. ريتسنشتين قد أثبت في الوقت نفسه سيادة الصورة الإجمالية الخماسية في التفكير المانوي، فإننا هنا بإزاء سند ذى أهمية خاصة على وجود اتصال مستمر بين التفسير الكوني الإيراني القديم وبين التفسير الكوني المانوي.

وهذا النظام العالمى — وتحليله أهم بكثير جداً من التأملات في نشأة الأسماء الإلهية الإيرانية ورحلاتها — إنما يتسم بالحياة عن طريق فكرة الازدواج بين الخلق الإلهي والخلق المعارض الشيطاني، وما بينهما من كفاح ينتهى بانتصار قوى النور. وفي هذا الكفاح كما رأينا يكون الإنسان الأول، بوصفه ممثل الإنسانية ومعناها الباطن، بمثابة رسول الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة^(٥) — كما هي الحال في المانوية تماماً. وفي صفه يوجد جند

- (١) الكتاب المذكور سابقاً؛ وكذلك راجع: «سر الخلاص عند الإيرانيين» *Das iranische Erlösungsmysterium* ص ٦٢، «المجلة التاريخية» *Hist. Ztschr.* ١٢٦، ١١ وما يتلوها.
- (٢) الكتاب المشار إليه ص ١٣٥، ١٦٠ وما يتلوها، ١٦٤.
- (٣) المرجع المذكور، ص ٧٨. والاعتراضات التي وجهها شفتلوفتس J. Schefftelowitz (في مجلة «آسيا الكبرى» *Asia Major* ج ١ ص ٤٦٦ وما يتلوها) لن تبقى بغير رد.
- (٤) «النظام الكوني الصيني الإيراني» *L. De Saussure: Le système Cosmologique sino-iranien* (في المجلة الآسيوية *Journ. Asiat.* أبريل — يونيو سنة ١٩٢٣) ص ٢٣٥ وما يتلوها (راجع هناك أيضاً في ص ٢٣٨ تعليق رأى ه. يونكر).
- (٥) راجع البندهشن الكبير: ١٧، ١٢، كششمره اهراف داذ أو زداريه وأكاريهي أنراج مينوج وهست [١٩٢٨؟]، راجع «موجز الفيلولوجيا الإيرانية» *Gr. iran. Phil. Ia* 320 ط ٣٢٠١ [ديفان *šašom mard i ahrov dād o Zādarīh u akārīhi anray menuy u hamist de van* «وسادساً [بعد السماء والماء والأرض والنبات والعجل الأول] خلق الإنسان العادل لجندلة وسلب السلطة من الروح الشريرة وكل (?) الديف» (في الأستاق كذلك نجد الإنسان الأول يلقب بلقب «الإنسان العادل»). وفي الكتاب نفسه ٢١، ١١: جيو مرد دكسجو منديه إى كو مردم آز وى تو كسمج وپد — آن عتجو شيدج، [«موجز الفيلولوجيا الإيرانية» ج ٣٢١١١] زاذ هيند، وش داذ أو أذافريه إى آسانيه داذار *Gayomard daxsa yomandih e ku mardom az oy toxmay u* *paḍ-an, angōšidāy, Zād hend, uš dād o adyāvarīh e asanīh dādar* لجيو مردمى أن بنى الإنسان نشأوا من نطفته ووفقاً لنموذجه، وقد خلقه عوناً أعنى إيسعاداً [راجع الآن ه. يونكر في *Ung. JBB* ج ٥ ص ٤١١ وما يتلوها] للخالق».

الصُّور الأولى الموجودة سابقاً للنفوس الفردية ، الفرّقه^(١) . وبينما نرى عند مانى عرضاً تفصيلياً لكيفية خضوع الإنسان الأول لسلطان الجن — ولن يخلصه منها إلا رسول ثان يبعثه الله ، بيد أنه يخلف وراءه أجزاءً من نوره تستغل من أجل تكوين العالم المادى وبنى الإنسان — لا نكاد نجد شيئاً مفصلاً في الروايات الإيرانية القديمة عن سقوط الإنسان الأول . غير أننا نستطيع أن نستنتج ، مما يرد فيها من أن الله يرعى النفاس عليه ، أن موت الإنسان الأول — كما هي الحال عند مانى أيضاً — ينشأ عن إرادة الله ، لا نتيجة لارتكاب الخطايا . ولا حديث هنا عن خلاصه ، وإنما عن كونه أول الموقظين يوم البعث وأنه يوهب نصف مانى الشمس من نور ، بينما النصف الثانى يقسم بين سائر الناس . وفى هذا تعبير عن المكانة الممتازة التى له فى الأخرويات الإيرانية القديمة وعن أهميته الكونية الثابتة هنا . وعند مانى ، كما فى كل الديانات الغنوصية ، قد عدل من تأويل الجانب الأخرى خاصّة : فقبل نشأة العالم المادى تتم مسرحية الهبوط والخلاص للإنسان الأول ، والغنوص يجدد هذه المسرحية (الدراما) فى التأمل ، وذلك بأن يجد فيها تعبيراً عن وجوده الخاص : فكما أن الإنسان الأول ، ابن الله ، تقيده الجن فى الأصفاد ، كذلك روحه الخاصة التى هى جزء من الروح الإلهية ، تتجافى عن أصلها وترسف فى قيود ظلمة الوجود الأرضى الجسمانى . وكما أن الإنسان الأول قد حرّره الخلق ، الذى هو ذاته العليا نفسها ، من قيود الجن وأعادته إلى ملكوت النور ، كذلك يجب على الغنوصى أن يأمل ، عن طريق حشد قواه الروحية والتفكير فى الأصل الإلهى وتحديد ذاته الباطنة ، نقول : يأمل أن يجد طريق العود والخلاص^(٢) . ومهما يكن من كبر الفارق فى الموقف الدينى هنا وهناك ، فهل يمكن الإنسان أن يشك بجدٍ فى أن فكرة الإنسان الأول الإيرانية القديمة والمناوية ذواتا واشجة قري قوية جداً ، أعنى أن التفسير الإيرانى القديم للعالم والإنسان فى العالم تعود للظهور فى المناوية ، دون اختلاف

(١) راجع ما أورده كرستنسن فى كتابه المذكور ص ٢٣ قلا عن بلوشيه ، من فقرة مأخوذة من البندهشن الكبير سأعود إليها فى التو .

(٢) هذا السياق من الأفكار قد فصل فيه القول مزاراً وإحكام ر . ريتسنشتين . وأود أن أشير أو أجيل خصوصاً إلى المقال : « نظرات الخلاص قبل المسيحية » *Vorchristliche Erlösungslehren* (فى « مجلة تاريخ الكنيسة » سنة ١٩٢٢ ص ٩٤ وما يتلوها *Kyrkohistorisk Arsskrift* ، ويوجد منها مستخرج خاص فى كل مكتبات الجامعات الألمانية) : ففيه خير مدخل إلى هذا العالم الفكرى الذى يبدو أول الأمر غريباً عن فكرنا .

إلا في المظهر الديني ؟ إن استمرار هذا التفسير للعالم الذي أدلى به في إيران منذ أقدم الزمان والذي أثرت بساطته الرائعة وإحكامه الفائق — خصوصاً في الإجابة عن مسألة العناية الإلهية والخير والشر في العالم — أثرت في الأكاديمية الأفلاطونية كما بين ذلك فرنييغر^(١) ، نقول إن هذا الاستمرار هو السمة الرئيسية في تاريخ أديان آسيا الغربية ، ويؤكد نفسه في كل تغيير للمزاج الديني . وكل نظرة لا تستطيع أن تجعل هذا الاستمرار في الفكرة أمراً نصّب عينيها ، بل تنساق وراء التغير الدائم البراق للشكول والرموز في اختلاطها فلا تدرك الفروق من خلال الأمور المشتركة ، هي نظرة تقضي على نفسها بالعقم .

ولهذا فنحن نؤكد أن فكرة الإنسان الأول كانت ذات أهمية كونية (كوسمولوجية) خاصة بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة : فهي تفيد في « تفسير » نشأة الإنسانية بتصوير أسطوري . ونحن هنا — كما يقول ه . أولدنبرج — يزاء مذهب في « العلم السابق على العلم » . وكل منا يعرف أنه ليس ثمة فارق ، بالنسبة إلى هذا النوع من التفكير ، بين الوجود الفزيائي والوجود النفسي ، أو بين الوظيفة الكوسمولوجية (الخاصة بعلم الكون) وبين الوظيفة النفسية (الخاصة بعلم النفس) : ففكرة التناظر بين العالم الأكبر والعالم الأصغر تتحدث أو تنطق عن هذا بوضوح كافٍ . وبهذا المقدار يكون الإنسان الأول ، بوصفه النموذج الأول للإنسانية ، بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة ، على صلة مفهومة بطبعها ، صلة بمجموع النفوس ، أي القرقره . وجنوده يبدون في أول الكفاح ضد الجن^(٢) . وما ذكرناه قبل ص ١٦ تعليق ٥ عن الإنسان الأول من أوصاف ، ينطبق كذلك على النفوس ، — وصلتهم به ليست مشكلة مطلقاً في نظر التفكير الإيراني . إنما يصريح بوضوح لأول مرة في النصوص المانوية عن المساواة بين الإنسان الأول وبين مجموع النفوس الفردية . وهذا يُفسّر بأنه هنا كما في كل أديان الخلاص قد استيقظ التفكير في الأنا الفردية والنفرة أو التمييز بين العقل عامة أو الروح عامة وبين الروح الفردية ، وهو تمييز من المعروف أنه لا يُبلغ إلا في المراحل المتأخرة جداً من تطور الفكر الإنساني ، ويقوم خارج الفكر

(١) « أرسطو » ، سنة ١٩٢٣ ص ١٣٣ وما يتلوها *Aristoteles* : Werner Jæger .
(٢) راجع خصوصاً النص الذي أورده من قبل مشاراً إليه في ص ١٧ تعليق ١ ، والذي أتحدث عنه بتفصيل في البحث المشار إليه مراراً .

الإيراني القديم ، وكذلك خارج الفكر الهندي القديم واليوناني القديم^(١) . ولا شيء أبلى في الدلالة من هذه الواقعة وهي كون النعوت الإيرانية القديمة كل القدم الخاصة بـ « الشخصية ، الفردية » يعبر عنها بواسطة التصورات الموهلة في الموضوعية أو أكثر ما يمكن تصوره موضوعياً من التصورات ، وأعني بها التصورات الخاصة بـ « الدين ، الاعتراف » (دينا ، فرشتي daenā , Fravaši ، قارب الاسم الميدي : فرفرتش فرورتيس Fravartiš = Φραόρτης « قِيمٌ بأمر الاعتراف ») .

- ٣ -

والآن وقد استقرت لدينا الأهمية الكونية النفسانية للإنسان الأول بالنسبة إلى التفكير الإيراني القديم ، فإنه من المفهوم في الوقت نفسه أن فكرة الإنسان الأول هذه قد كانت ذات تأثير خارق في كل موضع تلقى التفسير الإيراني القديم للكون ؛ لكن ليس لنا هنا أن نخوض في أمر الروابط المعقدة بين فكرة الإنسان الأول وبين الأسطورة الموازية لها التي تعود هي الأخرى إلى العهد الآري ، أسطورة الناس الأول . فإن شاء المرء أن يرتفع من واقعة التأثير السياسي ، الذي كان لإيران في آسيا الغربية في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ، إلى الأسباب الباطنة للتأثير العميق الذي كان للأديان الإيرانية في ديانات آسيا الغربية ، فلا بد للمرء أن يُسلم بأن هذه الأسباب يجب أن يُبحث عنها في وحدة وبساطة ومنطقية التفسير « العقلي » للعالم الكلي على أساس وجهة نظر أخلاقية موجهة كتلك التي عرضتها الديانة الإيرانية . فليس من بين أديان آسيا الغربية ، بل ولا الديانة اليهودية نفسها ، من أبرز هذه المسائل : من أين أتى الإنسان ؟ إلى أين يذهب ؟ وماذا عليه أن يفعل ؟ ودفعها إلى الصدر وأجاب عنها بيقين وبساطة يشيعان الحرية ، وليس بينها من قدّم الجواب في صورة واضحة الفكر مستقصاة كما فعلت الديانة الإيرانية . وهنا كما في تاريخ الأديان عامة

(١) [راجع في هذا الآن البحث الرائع الذي كتبه يوليوس اشتنتسل J. Stenzel بعنوان : « حول تطور فكرة الروح في الفلسفة اليونانية » Zur Entwicklung des Geistesbegriffs in der griechischen Philos. Die Antike. المنشور في مجلة « الحضارة القديمة » ج ١ سنة ١٩٢٥ ص ٢٤٤ ، وما يتلوها] .

تنطبق هذه الواقعة ، وهى أن الدين الواحد يؤثر بمقدار ما يقدم تفسيراً عقلياً للعالم ، وبواسطة هذا التفسير نفسه ^(١) .

وبقدر ما اتضح تأثير تفسير العالم ، هذا التفسير الثنوى الإيراني القديم ، فى ديانات آسيا الغربية ، يتضح كذلك من ناحية أخرى تحول الموقف التقويمى عند الفرد بإزاء العالم ، هذا التحول الذى تم فى الوقت عينه . فبينما الديانة الإيرانية القديمة فى صورتها الكلاسيكية تقوم العالم الأرضى والوجود الإنسانى تقويماً إيجابياً متفائلاً تماماً فى معنى الكلمات العجيبة فى حمد الله التى يستهل بها معظم نقوش دولة الأكمنيين ، فإننا نشاهد اتجاهها مضاداً لهذا فى التصورات الدينية القائمة على تلك الديانة أولاً وبلا استثناء ، وفى الوقت نفسه تبدو الشخصية الفردية وحينها إلى الخلاص وطريقها إلى النجاة فى مقدمة المشاغل الدينية . وهذا التدين الجديد ، الذى سيطر من المستحيل تحديده زماناً ومكاناً نظراً إلى الانعدام المطلق لكل رواية كتابية كافية ، قد أمعن الباحثون فى عشرات السنين الأخيرة فى التنقيب عن ماهيته وتطوره فى كل اتجاه . ولأننا هنا إلتك التصورات الفردية التى تتجلى فيها من جديد صورة الإنسان الأول ، — وبخاصة فى ارتباط وثيق جداً بالصورة المركزية فى كل تلك الأديان ، أعنى صورة المخلص .

وإن فى الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول لتكن القسّمات التى ستصبح حيةً فى ديانات الخلاص الغنوصية : فهناك نشاهد الإنسان الأول كأنناً ذات طبعة إلهية ، وهو يمثل — بوصفه نموذجاً أول للإنسانية — مجموع النفوس ، لكنه يظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا πάρεδροι — فهو « الحياة الفانية » ، وليس واحداً من « القديسين الخالدين » . وفى مقابل هذا نرانا فى أديان الخلاص بإزاء ماهية إلهية ، أظلم معناها الأصيل — بل ووظيفتها بوصفها معنى باطنياً للإنسانية — تحت تأثير تعقد أنساب الآلهة ووشائجها فى الغنوص .

(١) ليس من المفهوم تماماً لماذا يشك فون فيرندونك (الكتاب المذكور ، ص ٣٤) فى هذه الواقعة . فتاريخ الأديان يقدم لنا شواهد عديدة على هذا ، أجتزئ بذكر واحد من أبرزها هو : تأثير مواعظ بوذا ، الخاصة بماهية الألم ، فى آسيا الشرقية والعليا .

وإنه لفضل^١ لريتسنشتين ومن بعده ف. بوست W. Bousset ، فضل يبقى أبداً ، أن
كانا أول من اعترف بأهمية نظرية الإنسان *Ἀνθρωπος* "الإلهي في الغنوص ، وبهذا حقاً
الفهم التاريخي الديني لأقدم غنوص . فبعد أن نمت ريتسنشتين هذا الفهم بفضل أهم وثيقتين
وهما : *الپويماندرس Poimandres* الذي يكون السفر الأول من مجموع الكتب الهرمسية ،
ثم الخطبة النعاسنية التي حفظها لنا هپوليت Hippolyt^(١) ، تابع ف. بوست هذا العمل
مستعيناً بمجموع الكتب الغنوصية ، وكشف عنه في الكتب المنداعية والمناوية بالقدر الذي
كانت به هذه الأخيرة معروفة ، وهو قد اعترف بأصولها الإيرانية^(٢) . وإنه لأجمل شاهد على
عبقريته أنه استطاع أن يستخلص الصورة الأصلية للمذهب الإيراني مما تيسر من ترجمات
ناقصة للكتب الفارسية الوسطى — يستخلصها استخلاصاً صحيحاً تماماً^(٣) . أما فيما يتصل
بالرواية الواردة في *الپويماندرس* والخطبة النعاسنية فقد قام الأستاذ ريتسنشتين بتفسيرها من
جديد في الكتاب الذي أشرنا إليه في مستهل البحث ، رابطاً إياها بالرواية الإيرانية ،
فنجتزى هنا بالإشارة إليه . إنما علينا هنا أن نعيد ذكر الفكرة الرئيسية في *الپويماندرس* .
هنا ينشأ عن أبي الأشياء كلها ، عن النوس *Noûs* (العقل) ، *الأنثروپوس Ἀνθρωπος*
(الإنسان) المساوي له في الماهية . وهو يهبط خلال أفلاك الكواكب السبعة ويتلقى
من كل مهيمن على فلك حظاً من طبيعته ، وهي نفس الفكرة التي يعبر عنها في الرواية
الثانوية الإيرانية (وهي كما رأينا من قبل ص ١٤ ، ليست أصلية ، لكن لعلها مع ذلك
أقدم بكثير من *الپويماندرس*) على هذا النحو : وهو أن الإنسان الأول يحتوي في داخل

(١) « *الپويماندرس* » ، سنة ١٠٠٤ *Poimandres* .

(٢) قد كتب ريتسنشتين يوجد في GGA سنة ١٩٠٥ ص ٦٩٧ وما يتلوه ؛ ثم « المشاكل
الرئيسية في الغنوص » سنة ١٩٠٧ *Hauptprobleme der Gnosis* ، والفصل الرابع منه كرس كله
لنظرية الإنسان الأول ؛ وأخيراً مادة « غنوص » *Gnosis* و « غنوصيون » *Gnostiker* في إنسكويديا
پولي وفسوفا Pauly-Wissowa .

(٣) « المشاكل الرئيسية في الغنوص » ، ص ٢٠٩ : « تمت دلائل عديدة على أن... الأسطورة
كانت في الأصل تجري على أساس أن الألوهية العليا نفسها تقتل الإنسان الأول أو تقدمه قرباناً حتى تهب
بجري العالم الحركة بفضل موته [راجع قبل ص ١٥ ، ١٧] ... والفكرة القائلة بأن الألوهية العليا نفسها
تسلم الماهية الأولى وتقتلها لكي تحقق مجرى العالم ، يمكن أن تكون في تماثل أدق مع توجيه الأسطورة في
الغنوص ، هذا التوجيه الذي يرى أن الإنسان الأول قد أدى إلى تحقيق استمرار تطور العالم بفضل فناءه
هو مختاراً مريداً في الهیولی » .

نفسه على المعادن ، المثلة للكواكب ، وحينما يموت يدعها تخرج من باطنه . ثم يشاهد — وهو ينظر إلى أسفل — صورته في المادة ، ويولع بها ، وينساق إليها — وبهذا يصبح في قيود الطبيعة الخسيسة . وعن طريق هذا تُفسّر طبيعة الإنسان المزدوجة : فهي ذات أصل إلهي وبطبيعتها حرة ، ومع ذلك فإنها مغلوطة إلى العالم السفلي — وهي فكرة تقوم نتيجة مباشرة للنظرة الإيرانية القديمة ، لكنها مع ذلك تدل على شيء جديد يازائها . — ومذهب هرمس يبدو في استقباله في العلوم السرية الإسلامية قد وضع تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية . فبدلاً من الأنثروپوس (الإنسان) — الذي هو في اليونان درس ممثل الروح الهابطة من عالم النور ، وممثل الذات الباطنة الخالصة في الإنسان — تصبح لروح « الطباع الثام » في الهرمسية العربية الأهمية الرئيسية ، كما أثبت هلموت رتر H. Ritter في بحثه في كتابين^(١) — وتلك فكرة شائعة جداً تتبلور فيها على نحو ما النظرة التنجيمية في الوجود : فهي تعبر عن المصير الشخصي للفرد ، كما يبينه الطالع — تعبر عن الجنى Δαίμων الذي تحدث عنه جيته Goethe في الكلمات الأولية الأورفية « Orphische Urworten » .

أما فيما يتصل بالخطبة النعاسية ، فليلاحظ هنا أنها تقدم لنا اللفظ الاصطلاحي : « الإنسان الكامل » τέλειος ἄνθρωπος لأول مرة ، هذا اللفظ الذي سيكون على درجة خطيرة من الأهمية في العصور التالية^(٢) . ومن المهم جداً في هذا الصدد دائرة من الكتب داخل الآداب المسيحية الأولى تبدو فيها فكرة الإنسان الأول في شكل مُعدّل جديد خاص مع ارتباط ببعض الأفكار الأخرى التي ستوقظ كلها في الإسلام إلى حياة جديدة وتلعب فيه دوراً خطيراً ، أفكار يمكن أن نجدها كذلك في المانوية ؛ — ودائرة الكتب هذه هي المعروفة بالكليمنتينيات Clementinen . والروابط بين مذهبها وبين النظرة الإسلامية إلى النبي والإمام قد لوحظت منذ زمن . لكن مسألة الانتقال التاريخي لم توضح بعد . ولا سبيل إلى التحدث عن تأثير كتابي مباشر : فالآراء التي نحن بصددّها يدلي بها في الكتب الكليمنتية في داخل إطار تاريخ الرسل منتحل ، ولهذا اختلطت بفيض من المذاهب

(١) « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ، ص ١٢١ وما يتلوها Vorträge Bibl. Warburg .

(٢) راجع النص في كتاب ريتسنشتين : « پويماندريس » ص ٨٣ وما يتلوها Poimandres .

المتنافرة كل التنافر ، ذات صبغة يهودية ومسيحية وغنوصية . وليس من المعقول أن تختار هي وحدها من بين النصوص المعروفة لنا من الكتب الكليمينية . ومن ناحية أخرى تعود للظهور في الأخبار المتراكمة عند آباء الكنيسة ومؤرخي البدع فيما يختص بالفِرَق اليهودية الغنوصية المختلطة مثل Elkesaiten و Ebioniten ، ولهذا كان علينا أن نفترض وجود سُنَّة موروثة منتشرة على نطاق واسع ، كانت نقطة ابتدائها ومستقر رأسها من المحتمل جداً أن يبحث عنهما في التربة الآرامية^(١) . ولا بد أن يكون استمرار تأثيرها من بعد في الإسلام إنما قام في جوهره على رواية شفوية من أفواه من آمنوا بالإسلام من يهود ونصارى مبتدعين — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن التأثيرات التي سنتحدث عنها عما قليل ، تأثيرات الأفكار المانوية والأفلاطونية المحدثة المشابهة في الإسلام ، يجب أن ينظر إليها على أنها انتقلت بطريق كتابي .

ومن الأمور المميزة لهذا المساق من الأفكار الصعب الإدراك تاريخياً الصلة المشار إليها في الخطبة النعاسنية ، صلة الإنسان الأول في معناه الكوني والخالصي بآدم « العهد القديم » الذي يبدو هنا بمثابة من تلقى الوحي الأول ؛ ثم صلته بالمسيح الذي تجددت فيه فكرة الإنسان الأول^(٢) .

(١) راجع بوست ، الكتاب المذكور ، ص ١٥٨ وما يتلوها (راجع قبل هذا ص ١٣٦ وما يتلوها من الكتاب نفسه ، فيها البيان التفصيلي للجانب الفارسي في الكليمينيات) . وتبناً للتحليل الأدبي الأساسي للكليمينيات الذي قام به هـ . فيتس H. Waitz (« نصوص ودراسات » ، سلسلة جديدة رقم ١٠ سنة ١٩٠٤ *Texte und Untersuchungen* ، راجع أيضاً هرتسوج وهو *Herzog-Hauck* ج ٣ ، ص ٣١٢ وما يتلوها) تنسب الثروة الفكرية التي تشغلنا هنا إلى واحد من كتابي المصادر — هو *Κρηρύματα* Πέτρον — اليهودية المسيحية الغنوصية ، مما يتفق مع النظرة المضادة للموسوية . وهذا الكتاب يجب أن ينظر إليه على أنه النموذج الرئيسي للمثل لكتب مفقودة .

(٢) كما بالنسبة إلى التأثير الذي لا سبيل للمبالغة في عمقه ، تأثير فكرة الإنسان الأول في الديانة اليهودية — الإنسان وابن الإنسان في أسفار دانيال والسفر الرابع من عزرا وفي هينوش — وتأثيرها في المسيحية الأولى — « ابن الإنسان » في الأناجيل — ، كذلك لا يمكن إلا أن يشار إشارة عابرة إلى التصورات المهمة جداً للإنسان الأول (آدام علائي ، آدام قديمون *ādām 'illāi, ādām qadmon*) على أساس أنه ماهية كونية ، تلك التصورات التي أبدعها التفكير القديم في الغنوص اليهودي ، أي القبالة ، راجع مثلاً ١ . فرنك و ١ . جلينك : « القبالة » صفحات ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٦٧ (نظرية العالم الأصفر) ، ٢٤٣ ، ٢٥٨ *A. Frank-A. Gelinck : Die Kabbala* . لكن لا يوجد مع الأسف أي عرض مكتوب وفقاً للمبادئ العلمية الحديثة . والترجمة العظيمة التي قام بها دي پول *de Pauly* وكريس *Karppe* لكتاب « زهر » بعنوان « دراسة عن نشأة وطبيعة الزهر » = *Etude sur les origines et*

لكن الله لا يقتصر على وحي واحد أوحى به مرة واحدة ، إنما هو يدعه يتجدد في كل زمان عن طريق نبي صادق *ἀληθὴς προφήτης* ، يعود للظهور في صور فردية لدور من الأنبياء يصل حتى المسيح ويحتم بوصفه خاتمهم ، وفي الوقت نفسه أولهم وأشرفهم . وعدم الاتفاق الذي نشاهده في عدّ هؤلاء الأنبياء — فهم سبعة ، يبدو المسيح تارة ثامنهم ، وتارة أخرى يُعدّ من بين السبعة — ، يمكن أن يفسّر بسهولة إذا قبل الإنسان أن يعد وفقاً لفن العدّ الذي أشرنا إليه من قبل في ص ١٤ ، أى أن يضيف الكل إلى أجزائه . ولقد عرض تور أندريه Tor Andrae في كتابه عن « شخصية محمد في مذهب أمته

واعتقاداتها » *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (سنة ١٩١٧) في الفصل السادس عرضاً رائعاً بين فيه كيف أن النظرية الغنوصية للنبوة في الإسلام تجددت : أولاً في سلسلة أسلاف النبي محمد التي وصفها هو ، وكان « خاتماً » ^(١) ، ثم خصوصاً في النظرية الشيعية القائلة بانتقال فضل الحكمة الإلهية من آدم إلى الأئمة العلويين مارة بالرسول محمد ، وهذه الحكمة الإلهية رمزها القائم هو النور ، وأخيراً في التكيف التدريجي للصورة الشّيعيّة لمحمد ، خصوصاً في النظرات الصوفية ، وفقاً لنظرية الشيعة في الإمام . وقد أشار تور أندريه في كل حالة حالة إلى الأمور الماثلة في الغنوص القديم .

ولقد وجد هذا كماله في ديانة ماني التي تحدثنا عنها من قبل . وبفضل أبحاث ريتسنشتين خصوصاً صارت مكانة الإنسان الأول في علم نشأة الكون المانوي واضحة يمكن إدراكها ، وقد أثبتنا نحن من قبل أن النظرية الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول — بوصفه التصور الباطن للإنسانية قبل بداية العالم ، والذي اختاره الله ليكون له عوناً على الجن يرسله في

= *la nature du Zohar* ، أى أن الكتائين اللذين إليهما يحال غير المختصين قبل كل شيء ، يصفهما ج . شولم G. Scholem (في MGWJ ج ٦٩ سنة ١٩٢٥ ص ١٣ وما يتلوها ، و ٩٥ وما يتلوها) في مقال له بعنوان : « علم الصنعة والقبالة » *Alchemie und Kabbala* بأنهما لا قيمة لهما . والتماثل بين الغنوص اليهودي والغنوص الإسلامي يقوم حتى في التفصيلات الجزئية ، كما يستتج هذا من من العروض التي بأيدينا للغنوص اليهودي : وسيكون إيضاح هذا التماثل وكذلك إيضاح التماثلات العجيبة بين القوى الصوفية وبين التفكير والآراء في مذهب الحسيديين (راجع كتابات مارتن بوبر M. Buber و ب . ليفرتوف P. Levartoff) ، كل هذا سيكون من أهم الواجبات الخليفة بعرفان الجميل على باحث يكون على علم دقيق بالمصادر في كلا الجانبين .

(١) كما بين في الوقت نفسه بطريقة جيدة أن نظرية الإنسان الغنوصية لم تؤثر مطلقاً في شعور محمد برسائله الخاصة .

الكفاح ضدهم — نقول إن هذه النظرية تتكرر بعينها قسمةً بقسمة في مذهب مانى^(١) ، اللهم إلا أن الإنسان الأول هنا كان عليه أن يتخذ طابع الخلق الغنوصى : فهو لن يُقتل ، بل يُنمّد ويخدّر ، ومن ذاته الخاصة الهابطة من عالم النور يوقظ ويؤوب إلى وطنه الإلهى . وهذا عدل من تفسير الحادث الذى قصد : فى الأصل أن يكون كونيا (كوسمولوجيا) فأصبح سرا ، وأصبح دراما الخلاص . ولا يمكن فى الوقت الحاضر إدراك كيفية تكوين مذهب مانى هذا بيقين . وكل شئ يدل على أن مصدره الرئيسى كان الغنوص الآرامى الشرقى (وإليه كما رأينا تنتسب الأفكار المميزة فى الكليمنتينيات) . ولا نعرف منه (أى من هذا الغنوص) بدقة إلا فرقة واحدة ، هى فرقة المنداعيين Mandäer ، بينما لانكاد نعرف شيئا عن فرقة كفرقة ابن ديسان وما يزعمونه عن نشاطها التبشيرية الواسع النطاق ، ولا نعرف فتىلا عن الفرق الغنوصية التى ذكرها كتاب الحواشى لثيادورس بركوفى Theodor bar Koni (أورده هـ . بونيون فى : « نقوش منداعية » H. Pognon, *Inscriptions* mandaites) . وتبعاً لهذا ، فإن اشتقاق مانى من فرقة معينة لا يكاد يكون ممكناً ، كما أنه من غير الممكن من ناحية أخرى بيان أنه تمسك باتجاهات غنوصية أقدم ، اتجاهات غنوصية فى الديانة الإيرانية . لكن لا بد من التسليم على كل حال بأنه فى مذهبه قد مزج أيضاً من العناصر الإيرانية الحقيقية لم يستطع أن يعثر عليها فى الوسط الغنوصى الذى نشأ فيه ، — وأنه بوصفه فرعاً من النبالة البارثية العالية جدا قد كان فى الوقت نفسه يمتد بأصوله فى تربة السنة الموروثة والتقاليد الإيرانية .

ومانى قد حى انتقال السيادة من البارثيين إلى الساسانيين : لكن بينما نعلم قدراً محتملاً من الأشياء عن الحركات الدينية فى أيام دولة آل ساسان ، فإننا لا نعرف شيئاً مطلقاً عن

(١) الاسم المذكور من قبل ص ١١ تبعاً لشذرة طرفان : « جيمرد » Gemurd لا ينتسب مع ذلك إلى الصورة الأصلية لمذهب نشأة الكون المانوى ، وإنما يستبدل بآدم . ومانى نفسه لم يتحدث إلا عن « الإنسان الأول » (أناشا قدامجا nāša qaḏmāja) . وبينما نجد الإنسان الأول يحتل فى المانوية مكانة مركزية ، نجد فى الديانة المنداعية — وهذا أمر لا يمكن المبالغة فى إبرازه — أنه يظهر خلف الصفوف تماماً . وفى السفر الثامن عشر من قانون جنزا Ginza [ص ٤١١ من نشرة لدتسبرسكى Lidzbarski] يبدو جيومرد فى صورة مزوقة على أنه الملك الأول ، كما فى كتاب « الملوك » المكتوب بالفارسية الوسطى والأخبار التى أخذت عنه . واسمه يكتب هنا هكذا : 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥 ولا أرى فى هذا ، كما يفعل كرسنسن ، (الكتاب المذكور ص ٣١) مجرد تحريف من الناسخ ، بل أرى فيه نتيجة عدوى من الاسم التالى فى سلسلة الملوك الأسطوريين ، ظههورط .

تطور الديانة داخل إيران في أيام دولة الأزرّكيين ، اللهم إلا بعض أخبار عن تثبيت ناموس الأبستاقى^(١) . ولهذا فليس ما يبرر بعد ردّ السُّنَّة المتصلِّبة لديانة الدولة الساسانية إلى العهد البارقي . أما أن تكون الحركة الدينية العامة التي زلزلت آسيا الغربية في القرون الأخيرة قبل الميلاد ، والأول بعد الميلاد ، لم تكن لتؤثر في تطور الديانة الزرادشتية عامة ، فهذا أمر من الصعب إدراكه . ومع ذلك فإن الأحوط والأصح منهجياً أن نقول باحتمال وجود ارتباط بين ماني وبين التصويرات والتشكيلات الموازية في الديانة الزرادشتية مما كان من تغذية الغنوص ، على نطاق واسع ، بدلاً من أن نستبعد ذلك من تاريخ الديانة الإيرانية ، وبدلاً من أن نفسره على أساس الرواية أو السنة الموروثة التي تصادف أن كانت معروفة لنا بدقة أكبر ، سنة فرقة المنداعيين ، — خصوصاً حيث كتبهم — والكتاب الرئيسي قد أصبح اليوم ميسوراً لنا بفضل عمل الترجمة الرائع الذي قام به لدسبرسكي Lidzbarski — تمثل مجموعة مُقَمَّنة بعد ماني بقرون عديدة ، مجموعة من الروايات التي بعضها متنافر تماماً ، لم ينتخب منها بعدُ كيانٌ يقيني من النظريات يمكن أن تكون قد سحت قبل ماني ومن ثم تكون أثرت فيه . وليس من شك في أن ماني قد مجَّده أتباعه منذ عهد مبكر على أنه كائن إلهي . وعن هذا الطريق انتقلت إليه صفاتُ الخلد والخلدُ الإنسان الأول كما تدل على ذلك شذرات الأناشيد التي اكتشفت في التركستان . ومن الشائق أن نشاهد ، مرتبطاً بهذا السياق ، أن نظرية الوحي الواحد المبلَّغ بواسطة دورة أو سلسلة من الأنبياء ، كما يرى في الكتابات السكيمنتية وفي الإسلام ، وأن المبدأ القائل بتثبيت السلطة الدنيوية والسلطة الروحية بواسطة تأكيد ارتباط علوي بين حامل السلطة وبين النبي ، كما يشاهد في نظرية الشيعة في الإمامة ، نقول إن هذا المبدأ وتلك النظرية كليهما كان قد نما وتطور تطوراً كاملاً في المانوية من قبل . والشواهد على هذا ليست عديدة — والأمر كذلك بالنسبة إلى الجانب «النظري» عامة في المانوية — ، لكنها كلها تترافاً على هذا الذي قلناه . فالبيروني^(٢) وصيغ القسم اليونانية^(٣) ينبئان أن

(١) راجع العجالة المتارة التي أتى بها ر . پتسون في كتابه : « ديانة زرادشت في التاريخ الديني لإيران » (سنة ١٩٢٠) ص ١٥٧ وما يتلوها R. Pettazoni : *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*

(٢) « الآثار الباقية » ص ٢٠٧ س ١٤ ؛ راجع ي . هوروفتس في مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٦٧ تعليق ٣ .

(٣) كسلر ، ص ٤٠٤ : Ἀναθηματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδᾶν : ٤٠٤ : Kessler, 404 : καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἥλιον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας .

مانى كان يحسب نفسه «خاتم» دورة من الأنبياء تتكون من زرادشت وبوذا والمسيح ، وأنه عدّ نفسه ذا نفس الماهية التي لهم وللشمس أيضاً. كما أن يزدانخت المانوى كان يقول بناموس للأنبياء يتكون من سُبَاع بإضافة آدم وشيث ونوح ^(١) . وما أورده كتاب «الفهرست» ^(٢) ، من موقف سلبي يبدو في كتب يزدانخت بإزاء الأنبياء السالفين ، لا يناقض ما نقوله هنا : إنما هو يتعلق في المقام الأول بموسى الذى أنكر ماني وكثير من الغنوصيين ^(٣) نبوته . كما يتعلق هذا الموقف السلبي بالمسيح الذى مجده النصارى على أساس أنه من صُلب وتحمّل الآلام ، بينما ماني — شأنه شأن محمد تماماً (سورة «النساء» : آية ١٥٦) — قد رفض فكرة الصلب وعدّها خرافة ، وقال بمسيح رُوحى خالص ^(٤) .

وإثبات الولاية الشرعية بانتقال اللطف (الإلهي) وراثته بين الولاة — إثبات هذا بواسطة الزعم أن تمت ارتباطاً صوفياً مع ماني — نجده عند الأسرة من الولاة التي دانت وحدها بالمناوية ، ونعني بها أسرة أمراء الدولة اليوجورية Uigurenreich في آسيا الوسطى (من سنة ٧٤٥ إلى سنة ٨٤٠) . والوالى الذى أدخلت المناوية في عهده سنة ٧٦٢ (وهو بقوشغن [مو — يو] Buqu Chayan [Mou-yü : ٧٥٩ — ٧٨٠) كان يحمل لقب : « زهغ ماني » *zahay i Mani* ، « انبعث عن ماني » ^(٥) . وهذه الواقعة وهى أن هذا اللقب ، بخلاف سائر الألقاب كلها ، لا ينتسب إلى اللغة التركية التى تتكلم بها الأسرة نفسها ولا إلى لغة البلاد الصفوية ، وإنما ينتسب بالأحرى إلى الفارسية الوسطى ، أعنى إلى لغة الكنيسة المناوية الخاصة ، نقول إن هذه الواقعة تلزمننا هذه النتيجة وهى أن هذا اللقب كان ثابتاً من

(۱) کسبلر : ۳۴۹ ش ۱۱ (عن ابن المرتضى) ، راجع أيضاً الشهرستاني : ص ۱۹۲ ش ۹ .

(٢) أورده فليجل : « ماني » ٦٩ ، ١١ ؛ راجع عن هذا ص ٣٣٦ وما يتلوها من « الفهرست »
 منشأة فليجل .

(۳) شهرستانی: ص ۱۸۸، س ۱۳.

(٤) فليجل : الكتاب المذكور ، ص ٢٥٤ وما يتلوها .

(٥) ف. ث. ك. ميلر: «يوجوريات» ج ٢ ص ٩٥، في *Uigurica* F. W. K. Müller, (١٩١١ Apr AW)؛ «كتاب تدكارى لقلهم تومسون» (سنة ١٩١٢) ص ٢٠٧ *Festschrift für Wilhelm Thomson*؛ «ورقة مزدوجة من كتاب أناشيد مانوية»: *Ein Doppelblatt aus einem manichäischen Hymnenbuch* 5. 38 (في 1913 Apr AW). وكذلك ي. صكرت J. Marquart في مجلة Sb Pr AW سنة ١٩١٢ ص ٤٩٠، ص ٤٩٣.

قبل ، وبالتالي أنه قد كان مستخدماً من قبل في أغلب الظن . وكان أحد الولاة التاليين ، وإن كانت درجته ليست إلا أخط درجة في السلسلة التصاعدية المانوية ، وهي درجة « المستمعين » (نيوشان ^١ *niyōsāyān*) تقول إنه كان يسمى باسم « الحلقة الالامعة لرسول النور » ^(١) . وكما أن عناصر النور الخمسة هي في علم نشأة الكون المانوي « حَلَقَات » الإنسان الأول الإلهي الذي يخوض غمار القتال ضد الجن مسلحاً بهذه الحلقات ، كذلك مانى نفسه يُنظر إليه على أنه البنية الصوفية *Corpus mysticum* لكنيسته التي أعضاؤها هم المؤمنون به — أو بعضهم ، مثلاً أبناء البيت المالك وحدهم ؟ — . ويكتفينا هذان اللقبان لتعرف هنا مذهباً في اللطف الإلهي غنوصياً كامل التكوين ، مذهباً ذا نسب قريب بمبدأ الشيعة في الولاية الشرعية أو الإمامة ، مما استند إليه قوم كالفاطميين ^(٢) .

— ٤ —

والمرحلة الكبيرة التالية في تطور فكرة الإنسان الأول هي التوفيق بين الصورة الكونية الخلاصية للأنتروپوس ^٣ *Ἀνθρώπος* في الغنوص وبين نظرية اللوغوس والنوس في الفلسفة اليونانية المتأخرة . وهذا التوفيق كان قد تم كله في الهلينية ، وتبعاً لهذا في العصر السابق على الإسلام ، وتلقاه الإسلام على أنه من نتاج الهلينية . ولا سبيل إلى المبالغة في تقدير أهمية هذه الواقعة التي تميز الموقف العام ، وهي أن التفكير الإسلامي لم يتلق التدين الشرقي القديم أولاً على النحو المختلط الأصلي العديم الصورة لثوبه الخرافي الخيالي ، وإنما تلقاه في صورة منظمة بواسطة التصورات الثابتة المتواطئة نسبياً التي كانت للفكر اليوناني ، وتبعاً لهذا تلقاه في صورة منظمة المذهب أو في القليل قابلة لهذا التنظيم المذهبي . وعلى هذا النحو كان مطلوباً من التفكير الإسلامي أن ينشئ مذهباً تنظيمياً من التراث الروحي الهليني الشرقي كله الذي انضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحي اللتان أتى بهما محمد ، فكان هذا نقطة اتجاه جديدة له . وكان لابد ، بادئ ذي بدء ، أن يكون ميل أمثال

(١) ف . ف . ك . ميلر : « ورقة مزدوجة » ٥ ، ٩ ، ٢٩ .

(٢) وتور أندرية في الكتاب المذكور (ص ٣٠٢) يؤكد بوجه خاص أن هذا المبدأ لم تكن له سابقة في الغنوص . لكني أظن أني أستطيع أن أثبت أن مثل هذا يمكن مشاهدته فعلاً في المانوية . وإذا كنت لا أرى الآن السياق التاريخي له ، فإنني مع ذلك أرى من المحتمل تماماً أن يوجد مثل هذا المبدأ .

هذه التكوينات المذهبية متجهة إلى النزعة الانسكوبيدية : هي تريد أن تظفر من مجموع المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله أجوبة عن المسائل النهائية الخاصة بحقيقة الألوهية ، وصلتها بالعالم ومكانة الإنسان . وكانت الصفتان المميزتان للديانة الغنوصية ، وهما : الثنائية السكونية النفسانية ، والعزوف المتشائم عن الحياة الدنيا ، نقول إن هاتين الصفتين كانتا غريبتين تماماً عن طبيعة الإسلام : فهما يكن من عمق نفوذها أيضاً في المشاعر الدينية لكثير من المسلمين ، فإنهما مع ذلك لم يوضعا مطلقاً بمثابة مبادئ نظرية ، أعنى أن المفكرين الذين فعلوا هذا — مثل الرازي الذي سذكركه عما قليل — عدوا من الملحدن . بيد أن المثل الأعلى للمعرفة في الغنوص وفي الأفلاطونية الحديثة قد احتل مكان السيادة في التفكير الإسلامي : فيقين المعرفة النظرية لا يقوم على التصورات المحددة ، بل على عيان أوبينة مباشرة مرتبتها تساوى مرتبة التجربة الحية للوحي الديني ، بينة لها هي نفسها أهمية دينية : فالمعرفة هنا أيضاً هي خلاص ، وهي ظفر جديد بوجود خالصٍ روي . وأهم أثر يفيد في تقدير تقبل الفكر الإسلامي للثروة العلمية الهلينية الشرقية كلها هو دائرة المعارف (« رسائل ») التي كتبها إخوان الصفا في البصرة في القرن العاشر^(١) ، (= الرابع الهجري) — وإنما تأتي أهميتها من كون المواد المنقولة فيها لا تزال في صورة أولية خامة ، لم تتشكل بعد ، كما سيحدث عما قليل ، بواسطة طاقة عظيمة من التفكير المنتظم مثل طاقة ابن سينا . وفضلاً عن هذا ، فحن بصدد مفكرين لم يتأثروا نسبياً بعلم الكلام الإسلامي المحلي الذي بلغ في القرن التاسع (الثالث الهجري) نفسه مرتبة رائعة ، وقام بأعمال ضخمة — مفكرين كانوا على أوثق الصلات بحركة التنوير الكبرى التي نشأت في القرن التاسع (الثالث الهجري) كما يتبين ذلك من ملاحظات جزئية حديثة^(٢) ، ومن مقارنة بمؤلفات ناصر

(١) خير ما كتب لبيان خصائصها العامة لا يزال حتى الآن مقالة أوجست ميلر A. Müller في كتاب ارش وجروبر Ersch-Gruber والمقالات النقدية التي كتبها هو ، وأشار إليها في المقالة المذكورة ، ونشرها في مجلة GGA . كذلك راجع ت . ي . دي بور « تاريخ الفلسفة في الإسلام » ص ٧٦ وما يتلوها T. J. de Boer : *Geschichte der Philosophie im Islam* ، وقد عني دي بور في أول عرضه الجديد وفي ختامه ببيان الارتباط الفكري بين إخوان الصفا وبين الباطنية .

(٢) اجنيس جولدسيهر : « مجلة الإسلام » ج ١ ص ٢٢ وما يليها J. Goldziher : *Der Islam* ثم پ . كازانوفا في « المجلة الآسيوية » ١١ ، ص ٥ وما يتلوها P. Casanova , in JA^{١١} (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ص ٣٥٧) . ثم لوى ماسينيون الذي استخدم التعبير الموفق : « دائرة معارف النزعة =

خسرو التعليمية على وجه التخصيص ، حركة التنوير التي كانت تهدف في آن واحد إلى هدف سياسي هو تثبيت الإمامة الفاطمية — التي أقامت من أول الأمر أحقيتها في الولاية الشرعية على أساس الأفكار الغنوصية التي ذكرناها — ، وإلى هدف آخر هو إذاعة العلم الهليني مكان علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميين المعاصرين ، تلك الحركة التي نسميها باسم « الباطنية » . وتبديداً لكل سوء فهم ، يجب علينا هنا أن نؤكد في الوقت نفسه أن فكرة الخروج المقصود عن الإسلام لم توجد أبداً في أذهان أتباع هذه الحركة التي كانت في أول أمرها جمعية سرية محضاً ، — سرية لا بحسب أقوال خصومها ، بل وفقاً لأقوال أصحابها أنفسهم وشهاداتهم ، مثلما بين أيدينا الآن من أقوال خاصة بناصر خسرو — وإنما كانت نقطة ابتدائهم هي الاقتناع بأن الوحي القرآني والعلم هما حقيقة واحدة بعينها ، فلم يثوروا إلا على خطأ علماء الكلام خطأ مزدوجاً : هو أولاً البحث المستقل في معنى الوحي (« الاجتهاد ») — بدلاً من الخضوع للسلطة التعليمية القائمة على اللطف الإلهي هي وحدها (« التعليم ») ؛ وثانياً إنكار هؤلاء العلماء « للباطن » ، للمعنى السري الباطن ، الذي هو الأساس في الأحكام « الظاهرة » للعبادات والمعاملات في التنزيل .

وكان لا مندوحة لنا عن رسم صورة إجمالية عابرة لهذا الوسط ، لأنه كان تربة ميلاد حركة روحية تختلف من الناحية الموضوعية عن علم الكلام الإسلامي وما يناظره محلياً من تصوف لم يتجه إلى الوجد والسكر إلا بطريقة ثانوية ، وإنما كان اتجاهه الرئيسي نحو تقنين منطق السلوك في الحياة وفقاً لأمر إلهي يجرب شخصياً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تختلف بوضوح عن التطور الفلسفي التنظيمي الحقيقي . وهذه الحركة الروحية هي التي علينا أن نسميها باسم « الغنوص الإسلامي » . وهي تجري في تطور يرجع الفضل في بيان استمراره إلى ميغيل

= الباطنية الإسلامية encyclopédie du Bâtinisme islamique وذلك في مجلة « الإسلام » ج ٤ ص ٣٢٤ — قول إن ماسينيون في كتابه عن الحلاج وفي مقاله « بالسفر التذكارى المهدى إلى أ. ج. برون » Browne قد تقدم بفهم « رسائل إخوان الصفا » تقدماً حاسماً . أما عرض ماكس هورتن الموجز كل الإيجاز (« فلسفة الإسلام » ص ٢٦٠ وما يتلوها Max Horten : Die Philosophie des Islam) فيقيس هذه « الرسائل » وفقاً للأعمال المعاصرة لها التي قام بها أصحاب المذاهب الكبار ، ويحكم عليها بأنها ضئيلة القيمة من الناحية الفلسفية ، لكنه لم يكن عادلاً في تقديره لأهمية هذه « الرسائل » الهائلة من ناحية التاريخ الحضارى .

أسين پلثيوس M. Asín Palacios^(١) ، تطور يبدأ من الحركة الروحية التي بينا منذ قليل خصائصها والتي كانت نقطة ابتدائها في العراق (بابل) وفي خراسان التي استعمرت من هناك ثقافياً أيضاً ، ويستمر هذا التطور حتى يبلغ المفكر التنظيمي المذهبي الكبير المكمل للغنوص الإسلامي ، ونعني به ابن العربي الأندلسي ، الذي أثر نظامه المذهبي في التصوف المتأخر كله ، وعن هذا الطريق أثر في الكتب الكلامية وفي الشعر منذ القرن الثالث عشر (السابع الهجري) خصوصاً عند الفرس والترك ، أثر تأثيراً حاسماً حقاً .

وفي هذا الغنوص الإسلامي صارت فكرة الإنسان الكامل — بوصفه قدرة كونية — الفكرة الرئيسية ، وهي نظرة غربية عن علم الكلام الإسلامي بقدر ما هي غربية عن المذاهب الفلسفية الكبرى . وفيه تتلاقى صورة الإنسان الأول في الغنوص مع التصورات العليا في علم ما بعد الطبيعة والنفس الأفلاطونيين المحدثين ، وإلى جانب ذلك تتبدى الأنظار المتعلقة بحقيقة النبوة والإمام « والولي » . لكن بينما نشاهد أن الأبحاث الجديدة قد أوضحت الصورة النهائية لهذا المذهب عند ابن العربي ، نجد أن بواكيره لا تزال في حاجة إلى فضل إيضاح .

وعلينا في المقام الأول أن نوجه انتباهنا إلى الكتاب الذي صار — أكثر من غيره — أهم كتاب لإبلاغ الأفلاطونية المحدثّة إلى العرب : ونعني به الكتاب الموسوم باسم « أثولوجيا أرسطاطاليس » الذي ترجمه حوالي سنة ٨٤٠ م (= ٢٢٦ هـ) عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصي إلى العربية على أساس ترجمة سريانية — لم تحفظ لنا — لأجزاء من « تساعات » أفلوطين ألف بينها أحد السريان ، ونسب تأليفها إلى أرسطو^(٢) . أما أن مصنفها أو صانعها لم يختر ما اختار عن غير قصد وخطة ، بل فعل ما فعل مستهدفاً وجهة نظر معينة : فاستخرج مسائل بعينها استهوت ، فهذا أمر قد عبر عنه ر . فولكن بعبارة جيدة فقال عنه إنه « كان رجلاً ... قليل البضاعة من العلم ، لكنه كان يملك منه ما يكفي لتكوين فكرة عامة عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثّة . وكان متبحراً على العموم في معرفة نظرية العالمين : المعقول والمحسوس ،

(١) « ابن مسرة ومدرسته » ، مدريد سنة ١٩١٤ *Abenmasarra y su escuela* .

(٢) راجع ١ . بومشترك في « الشرق المسيحي » ج ٢ ص ١٨٧ وما يتلوها . A. Baumstark .
in, *Oriens Christianus* ؛ ثم كتابه : « تاريخ الأدب السرياني » ص ١٦٦ وما يتلوها . *Gesch. syr. Lit.*

والواحد، والعقل، والنفس، وعود النفس إلى العالم العلوى، حتى إنه لم يتردد في نسبة ذلك إلى أرسطو^(١). إذ يشاهد المرء أن اختياره كان موجهاً بدوافع « شرقية » متميزة تماماً: النظرية الثنوية في العالم وفي النفس، التفسير الروحاني للخلاص على أساس أنه عود النفس إلى ملكوت النور بمعونة المعرفة الصحيحة. وهنا تتساءل: ما الباعث له على الإهابة بالتفكير « اليوناني » هنا؟ لا شك في أن الدافع لديه كان اهتماماً فردياً قوياً ببناء نظريته في العالم على أساس نظري حتى يخرج عن نطاق التفكير الأسطوري، وكان كذلك ما تبدى له هنا (أى في الأفلاطونية المحدثة) من نظرة واحدة جامعة مع الاحتفاظ في الوقت نفسه بالتعارض بين المملكتين (العالم والنفس) احتفاظاً كاملاً، — وكل مذهب واحد له تأثير لا سبيل إلى دفعه في كل تفكير غير علمي من ناحية، ومقيد بعقيدة دينية راسخة من ناحية أخرى. وإنا لنجد في كتابه هذا («أثولوجيا أرسطاطاليس»)، إلى جانب التعارض الوارد مراراً بين الإنسان العقلي والإنسان الحسي (= νοητὸς αἰσθητικὸς ἄνθρωπος)، فقرة موضوعها «الإنسان الأول»، فقرة تستحق منا هنا أن ننظر فيها عن قرب. فهو بعد أن تحدث عن صنم (= تمثال) الإنسان الجسماني وكيف أنه دون هذا الإنسان وأحسن منه بكثير « وذلك أنه ليس فيه كلمات الإنسان الفواعل، ولا حياته، ولا حركته، ولا حالته، ولا قواه » قال: « فكذلك هذا الإنسان: هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق، إلا أن المصور هو النفس، وقد خرجت لأن تشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق، وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره. وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة، وهى في الإنسان الأول قوية جداً. وللإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى وأبين من حواس هذا الإنسان، لأن هذه إنما هى أصنام لتلك كما قلنا مراراً. — فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول فينبغى أن يكون خيراً فاضلاً، وأن يكون له حواس قوية لا تنجس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها. وذلك أن الإنسان الأول نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى. — وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حدّه أفلاطن الشريف الإلهي، لأنه^(٢) زاد

(١) « تساعات أفلوطين » (نشرة مكتبة تينبر) ج ٢ مقدمة ١٢. Plotini Enneades (Bibl.

(٢) صوابها: إلا أنه.

(Teubneriana).

في حده وقال : إن الإنسان الذي يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية فما هو إلا نفس تستعمل البدن أولاً . فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً ، أى بتوسط النفس الحيوانية^(١) . « يقابل هذا في الأصل اليوناني (« التساعات » ، « التساع السادس » ، م ٧ ف ٥ ؛ ج ٢ ص ٤٣١ من نشرة فولكن) نص مختلف ويمتاز خصوصاً بالإيجاز : « إن النفس ... تهب البدن صورة تناسبه ، وتحدث فيه انعكاساً عن الإنسان [العقلي] ، بقدر ما يسع البدن قبوله ، كما أن الرسام ينتج إنساناً بدوره دون هذا الانعكاس هو الآخر . والنفس تولد في هذا الانعكاس استعدادات وقوى (الإنسان العقلي) ، وكلها باهتة ، لأن هذا الانعكاس ليس هو الإنسان الأول . وكذلك تولد فيه مختلف أنواع الأحساس التي وإن بدت مرهفة ، فإنها مع ذلك أضعف إذا ما قورنت بالأحساس العليا التي هي صنم لها . والإنسان الأعلى (من الإنسان الحسى) يمتلك نفساً أكثر إلهية ، وإنسانية أفضل وأحساساً أشد إرهافاً . وهذا هو ما عناء أفلاطون بقوله في تعريفه [إن الإنسان نفس] ، وزاد على هذا بأن قال : « نفس تستعمل البدن » ، لأن (هذه النفس الأكثر إلهية) فوق مكانة تلك التي تستعمل البدن أولاً ، فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً » . ولن نخوض هنا في بيان ما في النص العربي من إضعاف للدialektik الأفلاطيني المحكم الموجز الدقيق . وأهم من هذا أن نلاحظ أنه من الواضح جداً أن معنى الأصل قد عدل ليستقيم مع تأويل غنوصي ، وهذا يظهر خصوصاً في الفقرة المتهمة التي وضعنا تحتها خطأ ، فهي تقدم لنا نظرة غريبة تماماً تقطع على السياق الفكري مجراه . فهذه النقرة المتهمة تتحدث عن الإنسان « الأول » الذي هو نور محض ، ولهذا فإن نظرتة تقوى من تطور القوى الروحية خاصة . فبينما نجد في النص اليوناني أن العبارة *ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος* هي في نفسها ذات أهمية ثانوية جداً ، يتعلق النص الشرقي (السرياني والعربي) باللفظ *πρῶτος* ويكرره عدة مرّات : فمن الواضح أنه يرتبط بهذه الكلمة في ذهنه معنى أخص وأعمق . أما ما هو هذا المعنى فهو ما يتضح لنا في الحال إذا ما عدنا فترجماً العبارة العربية : « الإنسان الأول »

(١) ص ١٤٨ س ١٥ إلى ص ١٤٩ س ١٠ . وترجمة ديترى Dieterici (س ١٤٨ وما يتلوها) هنا كما في كل موضع ليست بمنأى عن الاعتراض . والفيلولوجيون الكلاسيكيون (المختصون باليونانية واللاتينية) يحسنون صنفاً إذا لم يحملوا النص العربي كل مسئولية غموض الترجمة ، كما فعل فولكن .

إلى أصلها السرياني هكذا : أناشأ قذمايا : لأن هذا التعبير معناه « الإنسان الأول » (بالمعنى الذى حدد قبل فى الفكر الإيراني) ويناظر التعبير العبرى : آدام قذمون^(١) . وبهذا تبسّر الدليل على أن المؤلف السرياني المجهول لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » قد صدر عن تأملات وآراء غنوصية ، فيها لعبت نظرية الإنسان الأول دورها ، وأنه قام بهذا التصنيف مقوداً بأغراض غنوصية حاول أن يحققها فى هذه المناسبة عن طريق ألوان من الإضافات إلى التعبير . كما أصبح لدينا فى الوقت نفسه شاهدٌ جميل على الحكم الذى أبديناه من قبل (ص ٢٥ وما يتلوها) حيث قلنا إن الفكر الهليني الفلسفى قد جرى فى تيار واحد مع الفكر الشرقى الغنوصى فى مجرى الكتب الفلسفية التى تلقاها الإسلام — ونحن نعرف الأهمية المنقطعة النظير التى كانت لكتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » بالنسبة إلى الفلسفة الإسلامية — نقول : جرى كلا الفكرين غير متميّز أحدهما من الآخر ، أو على الأقل غير ممكن التمييز بينهما بالنسبة إلى العرب .

ومن ناحية أخرى نكون قد وجدنا النقطة التى منها يصير من المفهوم فى مجرى السُّنة العربية استمرارُ تأثير التفكير الخاص بالإنسان الأول مرتبطاً بالمذهب القائل بعالمين : « العالم الأعلى » ، عالم الصور المجردة الأزلية ، و « العالم الأسفل » الراسف فى قيود المادة ؛ ومرتبطة كذلك بالإنسان بوصفه حلقة ارتباطٍ بين كلا العالمين .

ورأينا فى هذه الفقرة المُقحّمة التى تحدثنا عنها يتأيد كذلك إذا تأملنا المواضع الموازية التى لا بد أن نشير إليها هنا إشارة موجزة . ففي « أثولوجيا أرسطاطاليس » ص ٥٨ س ١٦ وما يتلوها (= « التساعات » ، التساع السادس ، م ٧ ف ٢ ؛ ج ٢ ص ٤٢٧ من نشرة فولكن) يظهر مرة أخرى التعارضُ بين الإنسان الحسى والإنسان العقلى . فأفلوطين يبحث بحثاً منطقيّاً وجوديّاً فى المبدأ القائل بأن الروح تحمل أسبابها فى داخل نفسها حتى إنه

(١) ترجمة ديتريشى للعبارة : « إنسان أول » باللفظ Urmensch أصابت وجه الحق دون شعور منه . لكن يجب أن يلاحظ أن المترجم العربى نفسه لم يفهم تمام المعنى الموجود فى التعبير السريانى ، ولهذا ترجمه بالعبارة الباهتة : « الإنسان الأول » ، بدلا من « الإنسان القديم » . ومن هنا يستنتج أولاً أن هذه الفقرة المقحّمة من وضع المؤلف السريانى لا من وضع المترجم العربى أو مصححه الكندى ؛ وثانياً أننا بهذا نظفر بحجة جديدة تؤيد ما ذهب إليه بومشترك (راجع قبلُ ص ٣١ تعليق ٢) من وجود أصل سريانى للنص العربى .

لا يمكن التفرقة بين ماهيتها وبين علتها (بين ما الشيء ولم هو) ، وهذا بخلاف الحال في الأمور الحسية . وهنا يستبدل المصنف الشرقى ، الذى ظل يتابع النص اليونانى حتى سطر ١٥ ، يستبدل بالجل التالية ، حتى سطر ٢٤ فى النص اليونانى ، عرضاً موسعاً حرّاً يسمح له بإدخال التعارض المذكور مصبوغاً من جديد بصبغة غنوصية زاهية قوية إذ يقول : « وأقول إن الإنسان الحسى إنما هو ضم الإنسان العقلى . والإنسان العقلى روحانى ^(١) ، وجميع أعضائه روحانية . ليس موضع العين غير موضع اليد ، ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها فى موضع واحد » ^(٢) .

والخطوة التالية لهذا تقودنا إلى « رسائل إخوان الصفا » التى أشرنا إليها من قبل . ونشأتها ترجع قطعاً إلى ما قبل سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م (راجع بعد) . وعندهم قد ثبت ذلك التفسير الشامل للكون الذى تقوم فكرته الرئيسية على أساس عمليتين عظيمتين تناظر كل منهما الأخرى : عملية هابطة هى عملية تفاضل الواحد الأول الإلهى خلال ثمانى درجات للوجود تنازلية ^(٣) ، وعملية عود تصاعدى للتكامل فى نفس الإنسان التى هى واسطة الوجود فى الدنيا وغايتها وهى بوصفها العالم الأصغر ضم للعالم الكلى ، — وهذا التفسير الكونى سيجد تمامه من بعد عند ابن العربى فى مذهب يقول بوحادية أساسية تقوم على مبدأ وحدة الوجود . ومعنى هذا التفسير ، وتبعاً لهذا القصد من العلم ، كما مارسه إخوان الصفا وضموه على هيئة دائرة معارف ، هو التحرر من « بحر الهوى وأسْر الطبيعة وظلمة الجسم » . وخير وسيلة لهذا التحرر هى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه ، وتقوم على أساس نقط أربع : الارتباط بين النفس الروحانية وبين الجسم المادى ، والعلة والغاية من هذا الارتباط ، وحالة النفس قبل هذا الارتباط ، ثم مُستقر النفس بعد انحلال الارتباط ^(٤) . وبهذا نكون قد بينا المكانة المركزية

(١) هذه الكلمة (= فى السريانية : روحانا ، روحانيا = πνευματικός) وخصوصاً ذكر « الأعضاء الروحانية » (المعروفة جيداً فى التصوف الهلنى والإيرانى يكفيان كلاهما لإدخالنا من جديد فى عالم الغنوس .

(٢) العبارة الأخيرة مضطربة فى النص .

(٣) للتوجه فى هذا البحث يراجع : ت . دى بور : « تاريخ الفلسفة فى الإسلام » ص ٨٤ .

T. J. de Boer : *Gesch. der Philos. im Islam.*

(٤) ليتذكر المرء هنا ، من أجل تقدير المسافة الأساسية بين التفكير الإسلامى والتفكير الهندى ، النظرة « البوذية » إلى الغاية من المعرفة ، تلك النظرة التى تشبه من الناحية الشكلية النظرة الواردة هنا ، =

لمذهب الإنسان ، بوصفه عالماً بالإنسان والنفس ، في داخل هذا المذهب التنظيمي . ومن الثابت أن إخوان الصفا قد عرفوا كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » وقدروه^(١) . أما نظرية الإنسان بوصفه « العالم الصغير » فقد بحثوا فيها في الفصل الخامس والعشرين أغنى الرسالة الخامسة والعشرين من مجموع رسائلهم (الرسالة رقم ١٢ في القسم الثاني) كاشفين عن ثروة هائلة مختلطة من العلاقات بين الإنسان وأجزائه من ناحية ، وبين الأشياء كلها في العالم بأسره من ناحية أخرى^(٢) ، بيد أني لا أعثر في ثناياها على عناصر غنوصية حقاً^(٣) . على أن العنصر التنجيمي يلعب دوراً خطيراً : ففي الرسالة المذكورة نشاهد قد استقصوا العلاقات بين الكواكب وبين الإنسان خلال كل مراحل حياته ابتداءً من الحمل به^(٤) .

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى المكوّنات الإيجابية التي تتفق وزوال التفكير الغنوصي الحقيقي في « رسائل » إخوان الصفا ، بالرغم من الاعتراف « النظري » بالخلاص بواسطة العلم ، أغنى الاعتراف إذن بالمقصد الدافع في الغنوص ، وتلك هي أنهم أرادوا أن يقدموا (للناس) تفسيراً « عقلياً » منطقياً بقصد تنويري وفي كفاح ضد الجهل والاعتقاد الأعمى . والذي يستر

= ونعني من البوذية المذهب القائل « بالحقائق الأربع الممتازة » : الألم ، أصل الألم ، القضاء على الألم ، المؤدى إلى القضاء على الألم .

(١) راجع ديتريشي : « فلسفة العرب » ج ١ ص ١٨٣ *Dieterici : Philosophie der Araber* .

(٢) طبعة بمباي ج ٢ ص ٢٩٧ وما يتلوها . مختصر منترع منها في : ديتريشي : « علم الإنسان عند

العرب » ، ص ٤١ وما يتلوها *Dieterici : Anthropologie der Araber* .

(٣) يبحث عنها خصوصاً في القسم الرابع من « رسائلهم » المشتمل على « الإلهيات » ، وهو قسم

لم يبحث فيه ديتريشي إلا بصورة عابرة ولم يدرس بعد (دراسة عميقة) .

(٤) أود انتهاز هذه الفرصة لإيضاح اصطلاح تنجيمي أخطئ في فهمه اليوم كما أخطأ إخوان الصفا

من قبل . ففي طبعة بمباي ج ٢ ص ٢٩٠ س ١٤ تقرأ : « إن لكل مولود من الحيوان أبوين في الفلك ،

كما أن له والدين في الأرض : أحدهما دليل عمره ، يسمى : كسخدای ، أي رب البيت والآخر يسمى

« هيلاج » ، أي ربة البيت . « ووليتو في « البتاني » أو الكتاب الفلكي (زيج) للبتاني ج ٢

ص ٣٥٥ تحت مادة هيلاج = αἰθέτης يشتق هذه الكلمة من الفارسية هيلج رب البيت ، رب المنزل

ص ٢٥٠ — وبالمثل *dominus domus* و *dominus aedis* ، (هـ . رتر في مجلة « الإسلام » ج ١٢ ص ٢٥٠ — وبالمثل

ديتريشي : « علم الإنسان عند العرب » ص ٩١) . فأقول إن هذا التفسير غير صحيح ، إذ هيلاج — ومنها

هيلج ، وهي ليست إلا مجرد تحريف — ليس معناها « رب البيت » وإنما هي الترجمة الدقيقة بالفارسية الوسطى

للكلمة اليونانية αἰθέτης : « هيلاك » « حال » (من يحل الشيء المربوط) = « هيل » — (بالفارسية

الوسطى ب والفارسية الوسطى ت ١٧٦ التي لعلها تكتب بمقطع طويل ، وبالرغم من الفارسي الحديث

هيل — ، إذا لم يشأ المرء أن يرى في الكلمة المعربة مجرد تعريب ونقل للكتابة الفارسية الوسطى)

+ أك ، المقطع المضاف إلى آخر المصدر المضارع . (راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢٧٨١١) .

هذا هو في المقام الأول التجربة الحية القوية لثقافة العلم الهلنيين ، تلك التجربة التي كانت من نصيب طائفة قليلة من الرجال عاشوا في البصرة في القرن العاشر (= الرابع الهجري) ، والبصرة مدينة كانت قد فقدت أهميتها السياسية والإدارية القديمة كلما ارتفعت مكانة بغداد ، لكنها مع ذلك ظلت محتفظة بأهميتها سوقاً نافعة للتجارة ومركزاً للثقافة . وقد بلقنا أسماء أولئك الإخوان ، لكننا لا نستطيع أن نحدد بالدقة شخصياتهم ، كما لا نعلم شيئاً عن كيفية تأليف مجموع رسائلهم هذا . أما عن نظامهم فلا نعرف إلا البرنامج النظري الخالص ، لا العملي . وقد وصل إلينا عن سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م رأى تفصيلي فيهم أبداه الكاتب الكبير أبو حيان التوحيدي ، ورد إلينا منقولاً منتزعا من أصله^(١) ، يبين بوضوح تام أن نقطة البدء عند إخوان الصفا كانت تجربة الثقافة اليونانية (الموضع المذكور ، ص ٨٤ س ٢) . ثم إنه يقدم لنا نقداً — من حيث المبدأ ، وكان هذا بمثابة تقرير عن مناظرة شهدا التوحيدي — نقداً أقيم على وجهات نظر واسعة المدى إلى درجة مذهشة ، موضوعه محاولة إخوان الصفا المزج بين الفلسفة والدين المنزل . وبالرغم من هذا كله لا نظفر من هذا الرأى بصورة عن الشخصيات التي حملت لواء هذه الحركة الثقافية التي وإن هوجمت في العصر التالي ومزقت شرّاً بمزق ، فإنها مع ذلك كان لا يتاجها المكتوب أثر بالغ المدى استمر عدة قرون .

وهنا نصل إلى شخصيتين خطيرتين لهما رَحْمٌ مائة — روحياً — بهذه الجماعة ، تتجلمان بوضوح أمام أنظارنا وإن لم نظفر عنهما بعدُ بصورة كاملة القسامات والتفاصيل . أولاهما شخصية سبقتهم زمنياً ، ونعني بها شخصية الطبيب العظيم والفيلسوف الطبيعي محمد بن زكريا الرازي (المتوفى حوالي سنة ٩٣٠ م = ٣١٨ هـ) ؛ وثانيتها شخصية الداعي الفاطمي ، الشاعر ، المتكلم الفيلسوف ، الكاتب ناصر خسرو (المتوفى سنة ٤٨١ هـ = ١٠٨٨ م) الذي عاش بعدهم بأكثر من مائة سنة . وكل منهما وثيق الارتباط بالآخر ، وكلاهما ذو نسب (روحي) قريب بإخوان الصفا ، إلى حد أن ناصر خسرو في كتابه الرئيسي « زاد المسافرين » —

(١) أوردته ابن القفطي : « طبقات الحكماء » ص ٨٢ وما يتلوها . [راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG ج ١٣ ص ٣٨ وما يتلوها] . وراجع كذلك آسبن بلايوس : « ابن مسرة ومدرسته » ، ص ١١ تعليق ٤ ، وكذلك « دائرة المعارف الإسلامية » ج ١ ص ٩٣ وما يتلوها . [راجعه الآن في أصله في « الإمتاع والمؤانسة » لأبي حيان التوحيدي ، ج ٢ ص ٤ — ٩ . القاهرة سنة ١٩٤٢ . — المترجم]

أى السائرين فى الطريق إلى الخلاص عن سبيل المعرفة — ، وهذا الكتاب من الناحية الموضوعية ليس شيئاً آخر غير موجز « لرسائل » إخوان الصفا^(١) ، لا يفترق عنها إلا فى كونه أوضح نظاماً وأحكم فى إيراد البراهين والأفكار مع إلحاح أحياناً فى تأكيد مسائل معينة تشغل المؤلف بنوع خاص ، مثل بيان الأساس النظرى للنبوة والإمامة — نقول إن ناصر خسرو يناظر الرازى بالتفصيل ، ومن حسن الحظ أنه يفعل ذلك مورداً نصوصاً كاملة خاصة بآراء الرازى الرئيسية ، نقلاً عن كتاب الرازى الرئيسى فى علم ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب « العلم الإلهى » ، وبهذا تُثرى معرفتنا بهذا الرجل العجيب (الرازى) فى نواح جوهرية . والرازى يقيم مذهبه فى تفسير العالم — وهو فى هذا يخالف أستاذه حكيم إيرانشهرى^(٢) — على أساس مبادئ قديمة أبدية خمسة ، كما يتفادى فكرة الإبداء (= الخلق من العدم) الذى قال به المتكلمون ورافأهم عليه ناصر خسرو^(٣) : فإلى جانب الخالق الحكيم توجد الهوى الأولى التى ينظر إليها نظرة المذهب النذرى ، ثم المكان المطلق (بوصفه مبدأ التتالى) ثم الزمان المطلق (بوصفه مبدأ التوالى) ، ثم النفس^(٤) . ويتجه رد ناصر خسرو خصوصاً إلى نقض نظرية قديم الهوى ، والمهم كذلك أنه يتخذ هنا حجج إخوان الصفا : فعند نهاية الرسالة التاسعة والثلاثين (الثامنة من القسم الثالث ، طبعة بمبائى ج ٣ ص ١١١ س ١٠)

(١) البرهان على هذا موجود فى البحث الذى أشرنا إليه فى مستهل هذا المقال . وهو يتضمن البرهان على أن هذه الرسائل يجب أن ينظر إليها على أنها ناموس الباطنية .

(٢) لم أجد ذكر هذا الرجل العجيب الذى يعود بنا ، بوصفه أستاذ الرازى ، إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) . والذى يهمننا عن طريق التفسير الفلسفى الطبى الذى قام به للعقائد الكلامية ، وهو تفسير رائع أورد لنا ناصر خسرو بعضه فى مناسبات (مثال هذا التفسير تسويته بين القدرة الإلهية وبين المكان المطلق ، « زاد المسافرين » ٩٩ ، ١٠٢ ، بين العلم الإلهى وبين الزمان المطلق ، الكتاب نفسه ، ص ١١١) ، حتى إنه ليعد من أوائل ممثلى الأفكار الباطنية ومن أعظمهم — أقول إنى لم أجد ذكر له إلا عند البيرونى الذى ذكره مرتين فى كتابه « الآثار الباقية » بمناسبة مسائل خاصة بالتقويم الإيرانى ، ونفته فى مقدمة كتابه « ما للهند من مقولة » (ترجمة سخاو ج ١ ص ٦ وما يتلوها) بأنه من الكتاب القلائل الذين بحثوا فى شئون الهند بطريقة علمية جديدة ، ونعته كذلك بأنه خير جيد بمذهب المانوية . والبيرونى يذكر إلى جانب نسبته كنيته : أبو العباس . راجع كذلك « سخاو » : « كتاب الهند للبيرونى » ج ٢ ص ٢٥٢ وما يتلوها ؛ وماسينيون : مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ٣ ص ٤٠٨ ، « بحث فى نشأة المصطلح الفنى الصوفى ... » ص ٦٤ .

(٣) يشار إلى نقض الرازى لمذهب الإبداء فى « زاد المسافرين » ص ٧٤ وما يتلوها .

(٤) توجد لغة جيدة فى كتاب « تحقيق ما للهند » للبيرونى ، ترجمة إنجليزية ج ١ ص ٣١٩

وما بعدها Ed. Sachau : *Hind* .

توجد مناقشة موجزة وعظيمة قائمة على الحجة الشخصية تدول حول الأضرار التي يلحق المرء بها نفسه إذا لم يؤمن بخلق العالم في الزمان . ولنورد هنا مستهل كلامهم هذا ، لأنه ينطوى على صورة غنوصية معروفة : « إن من يعتقد أن العالم قديم غير مصنوع ، أو يظن ذلك ، فإن نفسه نائمة نوم الغفلة ، ويموت بموت الجهالة . وذلك أنه لا يخطر بباله ، ولا يحول في خَلده ولا في فكره كيفية صناعة العالم وتكوينه ، ولا يسأل عن صانعه (صانع = τεχνίτης) من هو ، ولا مَنْ خلقه ، أو متى أحدثه ، ومن أى شيء خلقه ، وكيف صورّه ، ولم فَعَلَ بعد أن لم يكن فَكَلْ ، وما الذى أراد بما فعله — وما شا كل هذه المباحث والسؤالات ، التى فيها وفى أجوبتها انتباه النفس من نوم الغفلة وحياة لها وخلاص من البؤس والشدة — فإذا لم يخطر بباله ، لا يسأل عنه — وإذا لم يسأل عنه ، لا يُجَاب — وإذا لم يجب ، لا يعلم ؛ وإذا لم يكن عالماً ، فنفسه تنام فى غفلتها ، وتَعْمَى عن الاعتبار للمشاهدات وتصمُّ من استماع الأذكار والخطاب ، وتموت فى ظلمات الجهالة » . والتشبيه بنوم الغفلة وموت الجهل قديم قدم ديانة الخلاص وما يقوم على خدمتها من وعظ يبحث على الفضيلة . وسرد الأسئلة التى على الساعى إلى العلم أن يضعها ، يذكر المرء بالترتيب شبه الكاتشسمى لأمثال هذه الأسئلة فى الكتب التعليمية الزرادشتية^(١) . لكن يلوح كأن هذا الرد الذى قام به إخوان الصفا إنما هو مَوْجَّهٌ ضد شخص (أو جماعة) بالذات لم يذكر من هو : ففيه من الحياة ما يجعلنا نعتقد أنه موجه إلى ممثلين قداماء لهذا المذهب وحدهم ، عرفهم إخوان الصفا من كتبهم ، أعنى قبل كل شيء أن يكون هؤلاء فلاسفة وأطباء يونانيين . ومعنى ردهم يتضح أكثر ، إذا نحن تأملنا الرد المناظر له الذى وجهه ناصر خسرو ضد الرازى : فالمهم عند ناصر خسرو فى المقام الأول أن يتمسك ، فى تفسيره للكون ، بالفكرة الإسلامية الرئيسية فى الوحدة المطلقة والواحدية التى لا شرك فيها بالنسبة إلى الله ، أعنى أن الله واحد (بسيط) أحد (= لا شريك له) ؛ وأن يتجنب القول بالثنوية فى النظرة إلى العالم (« إلحاد فارسى » ، « زندقة ») مما هو نتيجة قريبة لقول الرازى بقدم الهيولى . والعقيدة الأساسية المشتركة فيما بين إخوان الصفا وناصر خسرو — وبالتالى الفكرة الموجهة للباطنية — التى تبدو هنا

(١) راجع هـ . يونكر : محاضرات مكتبة فاربورج سنة ١٩٢١/١٩٢٢ ص ١٣٢ وتعليق ٢١ ، كما يمكن النظر أيضاً فى استهلال الرسالة البارسية المتأخرة : « علماء إسلام » .

وتفصلهم عن الرازي هي الإيمان باتفاق المعنى بين التنزيل (= الوحي) والحكمة (= الفلسفة) ، بينما الرازي — بالقدر الذي نستطيع أن نراه حتى الآن — يقيم مذهبه على أساس العلم التجريبي ، وينشئ من فوقه فلسفة طبيعية ، ويظهر أنه لا يهتم إلا قليلاً جداً بالحفاظ على العقيدة الإسلامية^(١) .

على أن للرازي أهمية أخطر في هذا الباب من وجهة نظر أخرى : فإذا كنا قد رأينا من قبل أن مصنف « أتولوجيا أرسطاطاليس » قد استوحى الفلاسفة الهلينية من ناحية ، والغنوص من ناحية أخرى ، فإننا نجد لدى الرازي حالة « مماثلة » تماماً ؛ فإلى جانب تأثير العلم الهليني في الرازي نجد في المقام الأول تأثير المانوية ، ولا بد أن يُعَدَّ واحداً من أخطر رسل الأفكار المانوية إلى التفكير الإسلامي ، نظراً لما أثارته كتبه من اهتمام بالغ^(٢) . وعلينا أن نشير في هذا المقام على وجه التخصيص إلى هذه الواقعة ، وهي أن القوم في أسبانيا أيضاً (= الأندلس) قد عنوا بالرازي عناية فائقة : فحتى بعد وفاته بمائة عام وجه المتكلم الأندلسي الكبير ابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) ضد الرازي نقداً مفصلاً^(٣) — وبهذا عينه ثبت وجود صلة مباشرة بينه وبين ابن العربي^(٤) الذي تخرج في السنة الكلامية التي أنشأها ابن حزم ، — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن « رسائل » إخوان الصفا كان قد عرّفها إلى أبناء الأندلس الرياضي المعروف الجريطي (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ / ١٠٠٥ م) أو تلميذه السكرماني (المتوفى سنة ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م)^(٥) .

(١) والبيروني (راجع بعد ص ٤٢ تعليق ١) يحكم عليه بهذا المعنى ، ويستشهد على هذا خصوصاً بكتاب « في النبوات » . فلو أضيف هذا إلى ما يورده ناصر خسرو مزاراً لكان من المحتمل أن يكون الرازي من غير المصدقين بالنبوة . [راجع في هذا كله الآن كتابنا « تاريخ الإلحاد في الإسلام » ، ص ٢٠٥ ص ٢٠٨ . القاهرة سنة ١٩٤٥ — المترجم] .

(٢) يأتي معه في المقام الأول هنا ابن المقفع طبعاً . وبعد ميكنجلو جويدي Mich. Guidi نشرة لرد القاسم الزيدي (المتوفى سنة ٢٤٦ / ٨٦٠) على ابن المقفع ، وهو رد « يؤيد ويوسع معارفنا الخاصة بانتشار ومدى معرفة العالم العربي بالمانوية » (راجع لجويدي : « الكتاب الزيدية وتفسير المعتزلة للقرآن » [١٩٢٥] ، ص ١١ *Gli scrittori zayditi e l'esegesi coranica mu'tazilita* .

(٣) « الملل والنحل » ج ١ ص ٣٤ ، ١٤٤ وما يتلوها ؛ راجع إجنس جولدسيهر « الظاهرية »

I. Goldziher : *Die Zāhiriten*

(٤) هنريز صمويل نيرج : « رسائل صغيرة لابن عربي » ص ٢١ وما يتلوها : H. S. Nyberg

Kl. Schriften des Ibn 'Arabi

(٥) راجع جوستاف فليجل في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ج ١٣ ص ٢٥ G. Flügel, in

ZDMG ولم يستطع البحث أن يتجاوزه بعد في هذه النقطة . وحاجي خليفة في « كشف الظنون » تحت =

ويظهر المزج بين المسائل الهلينية والغنوصية الخاصة عند الرازي واضحاً خصوصاً في مذهبه في النفس ، وها نحن أولاء نورد هنا رواية ناصر خسرو لهذا المذهب . قال ناصر خسرو^(١) : « وها هنا قال (أى الرازى) : وذلك القديم الآخر هو النفس التى كانت حية جاهلة . وقال : إن الهىولى كانت أيضاً أزلية » ، حتى إن النفس بسبب جهلها افتتنت بالهىولى وتعلقت بها وصنعت منها صوراً لكى تحصل منها على اللذات الجسائية . ولما كانت الهىولى امتنعت عن التصوير^(٢) ، وهربت من ذلك الطبع ، وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفس ليخلصها من ذلك البلاء . وكانت تلك المساعدة منه سبحانه للنفس بأنه خلق هذا العالم ، وأحدث فيه صوراً قوية طويلة العمر كى تحصل النفس فى تلك الصور على اللذات الجسائية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الإنسان . وأرسل العقل (= vous) من جواهر إلهيته إلى الإنسان فى هذا العالم لكى يوقظ النفس من نومها فى هيكل الإنسان ، ولكى يريها — بأمر البارئ سبحانه — أن هذا العالم ليس مكاناً وأنه وقع لها خطأ — على النحو الذى ذكرناه — كان بسبب خلق هذا العالم . وأن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس تعلقت بالهىولى فلتفكر أنه إذا فارقتها لن يبق (لتلك الهىولى) وجود ؛ حتى إذا علمت نفس الإنسان تلك الحال التى أشرنا إليها فإنها تعلم العالم العلوى ، وتحذر من هذا العالم إلى أن ترجع إلى عالمها الذى هو مكان الراحة والنعيم . وقال (أى الرازى ، أيضاً) : إن الإنسان لا يصل إلى ذلك العالم إلا بالفلسفة ، وإن كل من تعلم الفلسفة وعرف عالمه ، وصار قليل الاضطراب ، وكسب المعرفة ، فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى فى هذا العالم إلى أن تنتبه جميع النفوس التى فى هياكل

= رقم ٦٤٣٩ يضمن لنا وجود صلة بين الجريطى ورسائل إخوان الصفا (ضد ما ورد فى « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ص ٩٨) [نشر الدكتور جميل صليبا « الرسالة الجامعة » للجريطى وهى مجموعة رسائل على غرار رسائل إخوان الصفا كماً وموضوعاً ، وظهر الجزء الأول فى دمشق سنة ١٩٤٨ ضمن مطبوعات المجمع العلمى العربى بدمشق — المترجم .]

(١) « زاد المسافرين » ص ١١٥ س ٤ وما يتلوه ، ويتكرر بصورة أكثر إيجازاً فى ص ٣١٨ س ١٨ وما يليه وص ٤٢٣ س ٤ وما يليه .

[قلنا ترجمة هذا النص عن ترجمة ياول كراوس له فى كتابه « رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى » ، ج ١ ، ص ٢٨٤ — ٢٨٦ هامش أسفل . القاهرة سنة ١٩٣٩ ، مطبوعات جامعة فؤاد الأول — كلية الآداب رقم ٢٢ — المترجم .]

(٢) أى أن الهىولى أرادت أن تظل على حالها الأولى المختاطة عديمة الصورة .

الآدميين بعلم الفلسفة إلى ذلك السر، وتقصد إلى عالمها، وترجع هناك بكليتها. إذن فسيرتفع هذا العالم وتنطلق الهيولى من قيدها كما كانت في الأزل» .

وليس هاهنا مجال تفسير هذا النص تفسيراً كاملاً ؛ على أنه يلوح من النظرة الأولى أن لغته هي تمامها لغة الغنوص والأسطورة الغنوصية خاصة . فالهيولى والنفس والعقل (vous) تبدو أقانيم شخصية، إذ النفس قد أضلتها الشهوات الحسية، فأنحدرت من عالمها الأصيل إلى عالم الهيولى، وما نتج عن اختلاط النفس بالهيولى من تكوين العالم، ثم استيقاظ النفس بفضل العقل النازل من عالم النور، وانحلالها من قيود الدنيا مما هو في الوقت نفسه نهايتها، ثم أولاً وقبل كل شيء هذا التداخل الفريد بين النفس الكلية والنفس الفردية — كل هذه الأمور عناصر مميزة للأسطورة « الغنوصية » وإن كانت تسامت بفضل إدخال التصورات الفلسفية الهلينية . وأنا لم أكد أقرأ هذا النص لأول مرة حتى ثبت لدى صلة القاربة المباشرة بين هذه الأسطورة وبين الأسطورة المانوية الخاصة بالإنسان الأول . ولهذا كان تحقيقاً لأعز آماني أنى عرفت من نشرة يوليوس روسكا للفهرست الذى وضعه البيرونى ثبثاً بمؤلفات الرازى^(١) — مما نهينى إليه، متفضلاً كل الفضل، الأستاذ ريتسنشتين — ما كان هناك من صلة وثيقة إلى أبعد حد بين الرازى وبين المانوية . والمهم خصوصاً فى هذا الصدد أن البيرونى — وقد كان ذا اطلاع على مذهب مانى وشخصيته فى مصادرهما الأصلية — يقيم اعتناق الرازى للآراء المانوية على أساس « إلهيات » (رسالة الرازى فى « العلم الإلهى ») الرازى نفسها^(٢)؛ أى على أساس الكتاب نفسه الذى نقل عنه ناصر خسرو والذى عنه أوردنا النص المذكور منذ قليل . كما أن هذا الكتاب (« العلم الإلهى ») قد عرف فى أسبانيا (الأندلس)، إذ يرد ذكر كتاب الرازى

(١) يوليوس روسكا : « البيرونى مصدراً لحياة الرازى ومؤلفاته » ، فى مجلة « إيزيس » ج ٥ (بروكسل سنة ١٩٢٢) ص ٢٦ وما يتلوها J. Ruska : *Al-Biruni als Quelle für das Leben und die Schriften al-Razes, in Isis*

(٢) راجع النص فى نشرة سخاو Sachau « للآثار الباقية » للبيرونى ص لط XXXIX س ٤ و س ١١ Sachau : *Chronologie... von Alberūnī*

[راجعه الآن فى « رسالة أبى ريجان البيرونى فى فهرست كتب محمد بن زكريا الرازى » ، نشرة كراوس Kraus ص ٣ س ١٢ ، باريس سنة ١٩٣٦ ؛ وفى نشرة كراوس : « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى » ، ص ١٨٥ س ٩ — س ١٠ وتعليق ٢ ، ٣ ؛ القاهرة ١٩٣٩ — المترجم] .

في الكتاب العربي الأندلسي الكلاسيكي في السحر ، « كتاب غاية الحكيم » ، عند ذكر الأدعية والقرايين الموجهة إلى الكواكب السبعة ، — وهذا أمر خطير الدلالة على مميزات مذهبه العام^(١) .

وهذا يفسر لنا أيضاً لماذا اختار الرازي العدد : خمسة عدداً لمبادئه القديمة ، إذ أن العدد : خمسة يحتل مركز السيادة في التفكير المانوي . وثمت حالة شائعة مناظرة لهذا هي الصورة القديمة لمذهب الباطنية التي نستطيع حتى اليوم إدراكها ، أعني مذهب أحمد بن الكيال^(٢) الذي (قال إن العوالم ثلاثة : العالم الأعلى ، والعالم الأدنى ، والعالم الإنساني و) أثبت في العالم الأعلى خمسة أماكن : الأول « مكان الأماكن » ، (وهو مكان فارغ لا يسكنه موجود ، ولا يدبره روحاني ، وهو محيط بالكل ، قال [أي الكيال] والعرش الوارد في الشرع عبارة عنه ، (ودونه) مكان النفس الأعلى ، (ودونه) مكان النفس الناطقة ، (ودونه) مكان النفس الحيوانية ، (ودونه) مكان النفس الإنسانية . وهذا أيضاً هو تماماً مذهب المانوية في القول بعناصر النور الخمسة ، « أماكن » (« مساكن ») الله الأصيل ، ومجموع هذه الأماكن هو جنة النور . ولقد ذكرت هذا الرجل (الكيال) هنا لأنه كان على صلة بالرازي . ذلك أن الكيال قد ادعى دعاوى في الإمامة أقامها على أساس نظام يتصل بالحروف والأعداد عجيب جداً ، فدفع هذا الأمر أبا بكر الرازي إلى كتابة رسالته الموسومة : « في الإمامة على الكيال »^(٣) .

وبينا شاهدنا أن مذهب النفس عند الرازي تحيا فيه الأسطورة الغنوصية المتصلة بسقوط

(١) دوزي ودي خويه : « وثائق جديدة لدراسة ديانة الحارانيين » ، ص ٣٢ ، ص ٧٤ — Dozy
هذا الفصل في كتاب « غاية الحكيم » وأحق النتيجة بالتقديم « المنسوب إلى أبي القاسم مسامة بن أحمد
المجريطي (نشرة هاموت رتر H. Riter ، همبورج سنة ١٩٣٣) ص ٢٠٦ ؛ وراجع كذلك في نشرة
كراوس : « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي » ، ص ١٨٦ — ص ١٨٧ . القاهرة ١٩٣٩ —
الترجم [.

(٢) الشهرستاني : « الملل والنحل » ، ص ١٣٨ — ص ١٤١ . وقد رأى هاربروكر
Haarbrücker (في ترجمته للشهرستاني ، ج ٢ ، ص ٤١٢) أن الكيال هذا هو أحمد ، ابن المؤسس
الروحي لحركة الباطنية القرمطية ، عبد الله بن ميمون القداح . راجع بخلاف هذا بحث ماسينيون في الكتاب
التذكاري المهدى إلى إدورد . ج . براون Massignon, in Browne-Festschrift .

(٣) هكذا يفهم عنوان الكتاب الذي ورد تحت رقم ١٤٨ في مقال روسكا المذكور (ص ٤٦) .

النفس في الهيولى مُبَطَّنة بنظرة في الوجود ذات نزعة ثنوية تشاؤمية واضحة ، نجد ناصر خسرو يقول — في اتفاق مع إخوان الصفا — بسلسلة متصلة ، ذات تطور تاريخي ، من صور الوجود تمتد من أعلى المبادئ : العقل الكلي (عقل كل) والنفس الكلية (نفس كل) ، مارّة بالأفلاك والعناصر والطبائع والمواليد (— المعادن والنبات والحيوان والإنسان) . كذلك يتجلى إطلاعه المتصل على الغنوص من سرد التصورات الرمزية التي تناظر المبدأين الأعلىين المذكورين ، والتي يذكرها في الموجز المنظوم الصغير الذي يعرض فيه مذهبه ، وهو « كتاب الإشراف » (روشنائى نامه)^(١) ، البيت رقم ١٨٨ وما يتلوه : فالعقل الكلي يسمى ، من بين ما يسمى ، باسم « آدم المعنوي » (آدم معنى) أيضاً ، والنفس الكلية باسم « حواء المعنوية » . (حواء معنى) — وهو تشبيه نجده عند ابن العربي يتكرر مراراً^(٢) .

هذه الملاحظات ، التي أرجو تناولها بالبحث في مجال أوسع مرة أخرى ، تكفي لبيان أنه منذ النصف الثاني من القرن التاسع في بابل وفارس نشأت حركة روحية قوية جداً استطاعت أن تضم تحت لوائها أبرز العقول المفكرة في ذلك العصر ، حركة روحية ذات ميول تنويرية سعت إلى التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين العلم اليوناني واستمدت الوحي في الوقت نفسه وبدرجة عالية من الغنوص المانوي . والارتباط التقليدي بين ممثلي أوحاملي لواء هذه الحركة وثيق كل الوثاقة . أما أن هذا الارتباط قد عبّر عن نفسه خصوصاً في صورة مناظرات ، فهذا أمر ليس من شأنه أن يخدعنا عن هذه الحقيقة ، ألا وهي أن هذه الخلافات في التفاصيل كانت تقابلها قرابة وثيقة كل الوثاقة في المذهب عامة وخصوصاً في الموقف الروحي المشترك . فإذا وجدنا ناصر خسرو يحكم على الرازي بالإلحاد في عبارات قاسية كل القسوة ، فقد حدث الشيء عينه بالنسبة إلى ناصر خسرو من جانب رجل أقرب رحماً بالإسلام الشني ، وأعني به المؤلف الأحداث عهداً (من ناصر خسرو) لأقدم تاريخ للأديان عند المسلمين

(١) نشرة إييه Ethé في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG ٣٤ ص ٤٣٢ وما يتلوها = ص ١٣ من الطبعة الواردة ذيلاً لكتاب « سفر نامه » في النشرة الجيدة الجديدة التي نشرها الناشر كفياني Verlag Kaviani في برلين سنة ١٣٤١ هـ .

(٢) نيرج : « رسائل صغيرة لابن العربي » ص ١٣٠ Nyberg : *Kleinere Schriften des Ibn* al-'Arabi

حفظ لنا ، وهو أبو المعالي^(١) — على الرغم من أن هذا الأخير ، كما بين ذلك أرتور كريستنسن بيان ناصع^(٢) ، كان إمامياً . وإلى جانب هذا لنذكر أن ثمت معاصراً لناصر خسرو أصغر سناً منه يدخل في هذا المجال هو الرياضي الطيب ، والشاعر الخالد ، عمر الخيام (عمر خيام) ، الذي صورته نجم الدين الرازي ، برغم كراهيته له ، أصدق تصوير ، حينما نعتبه بأنه « بيتشار فلسفي ودَهْرِي وطبيعي » (— فيلسوف مسكين وملحد ومادى)^(٣) ، — بخلاف ما يفعله المحذون من عدِّ عمر الخيام داخلًا ضمن تاريخ التصوف الفارسي . وأنا أميل إلى أن أجد في الرباعية المنسوبة إليه — رقم ٣٩٩ من نشرة وفلد Whinfield — إشارة إلى ناصر خسرو . وهذه الرباعية تقول :

ياقوتِ آبِ ي لَعَلِ بَذْخْشَانِي كُو ؟
وَأَنْ رَا حَتْ رُوحَ وَرَاحَ رَيمَانِي كُو ؟
جَوَيْنَد : حَرَامِ دَر مُسْلَمَانِي شُد ؟
تَوَمِي خَفَرِ وَغَمِ م — خَفَرِ ، مُسْلَمَانِي كُو ؟

« أين اللعل وياقوت الشفاه من (جبل) بَذْخْشَان ؟ وأين راحة الروح وريحان الراح ؟ قالوا : هي حرام عند المسلمين ؛ أنت تشرب الخمر ولا تحفل — فأين المسلمون ؟ » والبيت الأول يمكن أن يفسر بسهولة على أنه يكنى فيه عن الحبيب . لكننا نرى أن العطار (فريد الدين) ، لما أن اضطر إلى الرحيل عن وطنه تحت ضغط اضطهاد أهل السنة له ، يشبه نفسه بناصر خسرو ويصفه في هذا الموضع بأنه « ياقوت بذخشان »^(٤) . وهذا التعبير المجازي الدال على الأمر النفيس العزيز المنال في البلاغة الفارسية يلوح أنه كان يستعمل .

(١) شيفر : « منتخبات فارسية » ج ١ ص ١٦١ س ٢٠ وما يتلوه Schefer : *Chrestomathie*

Persane

(٢) مجلة « العالم الشرقي » *Monde Oriental* ج ٥ ص ٢٠٥ وما يتلوه .

(٣) راجع ادورد . ج . برون ، « تاريخ فارس الأدبي » ج ٢ ص ٢٤٩ وما يتلوه : E. G. Browne : *Literary History of Persia* ، وراجع كذلك النشرة التركية التي قام بها حسين دانش وقدم لها رضا توفيق لمؤلفات عمر الخيام (استانبول ، مطبعة الأوقاف ، سنة ١٣٤٠/١٩٢٢) ، ص ٢١ . (وراجع الرباعية الواردة بعد ، في تلك الطبعة تحت رقم ٣٦٢) .

(٤) « دراسات عن الرباعيات » ، ص ٣٠ A. Christensen : *Recherches sur les*

Ruba'iyat .

الإشارة إلى ناصر خسرو الذى نفى إلى يُمُنجان فى إقليم جبل بَدْخْشان ؛ ووفقاً لهذا تكون رباعية عمر الخيام هى أقدم شاهد لدينا على هذا الاستعمال . نعم إن هذه الرباعية ، كما لاحظ أرتور كرستنس ، تنسب أيضاً إلى الشاعر المتأخر فى العهد جداً : سلمان ساوجى ، لكن هذا ليس دليلاً ضد صحة نسبة تأليفها إلى عمر الخيام ، الذى يعبر النصف الثانى من هذه الرباعية عن رأيه أصدق تعبير .

ولقد كانت لنا فيما سلف هنا فُرْصٌ عديدة للإشارة إلى أن الغنوص الإسلامى الذى نشأ فى بابل متكوّناً عن عناصر مانوية وهلينية قد نقل إلى أسبانيا فى عصر مبكر . وهنا وجد كماله عند (الصوفى) الكبير ابن العربى (المتوفى سنة ٦٣٨/١٢٤٠) الذى يعد من أكبر الرجال تأثيراً فى التاريخ الروحى الإسلامى : وعلى الرغم من أن النزاع حول استقامة عقيدته لم يجد حتى اليوم حلاً إيجابياً مقبولاً من الجميع ، فإنه كان صاحب الفضل فى توجيه التصوف الإسلامى — وهو الاتجاه الروحى الذى يجب أن يُعَدَّ أهم وأخصب مظهر للتدين الإسلامى ؛ كما أنه وضع مكان تحقيق الوحي الإسلامى عن طريق الاستسلام المطلق للحب الإلهى — هذا الأمر الذى يمتد بجذوره فى أعماق عرائق الإسلام الأول ، واتخذ مظهر الوعى الكامل بفضل الحلاج الذى حققه فى حياته وفى البطولة التى أبداها فى استشهاد — نقول إن ابن عربى وضع مكان هذا كله مذهباً منظماً فى تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملى من التقوى ، لا بالجانب العملى العقلى ، وجذور هذا التفسير للعالم لم تعد التجربة الدينية ، بل عقلاً بارداً مرهفاً يبذل كل طاقته فى تشييد مذهب منظم على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجيمية وما أشبهها ، مذهبٍ هدفه النهائى هو رفع كل تعدد وتكثر فى الحقيقة العقلية إلى الوجود الأول الإلهى الواحد . وللإحكام السائد فى مذهبه وما فيه من جسارة فكرية ، وللهالة من الاستسرار التى عرف كيف يحيط بها عَرَضُه الدقيق الواضح مع ذلك ، وأخيراً — وليس آخر — للجهاز الهائل من المجازات والتصورات الرمزية ، نقول إن ابن العربى يدين لهذا كله بتأثيره المنقطع النظير ، خصوصاً فى الأدب الفارسى الذى كان فى عهده قد استولت عليه المحسّنات البلاغية والبديعية استيلاءً تاماً ، فكان يتوق إلى

كل ما يُمكنه من توسيع جهازه البلاغى . ولقد قضى ابن العربى السنوات الأخيرة من حياته فى دمشق حيث توفى . ثم إن تلميذه صدر الدين القونوى قد أمضى من بعده عهداً امتد ثلاثين سنة وهو يلقى دروساً فى دمشق أولاً ثم فى قونية من بعد ، عن أحد الكتائب الرئيسيين لأستاذه ، وهو كتاب « فصوص الحكم » ، دروساً لقيت رواجاً هائلاً . وبه تأثرت شخصيتان عظيمتان من حملة لواء الشعر الفارسى فى القرن الثالث عشر (السابع الهجرى) ، هما فخر الدين العراقى ، وأوحد الدين الكرمانى . وثمت موجز رائع عظيم المكانة من الناحية الشعرية ، يتمثل فيه الأسلوب الجديد الذى أوجده مذهب ابن عربى فى الشعر الصوفى الفارسى ، كتب سنة ٧١٠هـ / ١٣١١ م ويوجد له عدة مخطوطات ، ألا وهو ديوان جُلسَن راز لـحمود شَبَسْتَرَى^(١) . وحوالى ذلك العهد نفسه بدأ الشعر التركى فى الظهور بأسيا الصغرى ، هذا الشعر الذى كان كلما حاول أن يربط نفسه ، عن وعى ، بالسير على آثار الفن الشعرى الفارسى بعد محاولاته الأولى فى سبيل إيجاد أسلوب ذاتى خاص ، ازداد امتساحاً من منهل الأفكار والصور الفارسية التى صارت تحتل مركز الصدارة بين موضوعات الشعر الفارسى بفضل تأثير ابن العربى ومروّجى مذهبه . وقليلون هم الشعراء الفرس الذين مجدهم الأدباء العثمانيون والذين أثروا بعمق فى أسلوب هؤلاء الآخرين — وكذلك فى فن الشعر التركى الشرقى (الشغطى çayataischen) فى القرن السادس عشر (العاشر الهجرى) — مثل ما فعل چامى (المتوفى سنة ٨٩٨ / ١٤٩٢) ، وإن كان بالنسبة إلى ذوقنا الأدبى لا يبدو إلا فناً عديم الروح ، على الرغم من أنه لا يبارى فى البراعة الشكلية وفى القدرة على كل تأنق Raffinement . بيد أن الشكل الفكرى واللغوى عند چامى غارق تماماً فى غنوص ابن العربى . يضاف إلى هذا أيضاً أن تأثير ابن العربى قد تجاوز الشعر كثيراً : فلا يأخذ المرء كتاباً لأى مؤرخ أو متكلم أو أديب عثمانى ممن ينتسب إلى العهد الذى تلا النجاح النهائى للمثل الأعلى الفارسى فى الأسلوب فى ميدان الأدب العثمانى — أى منذ عهد بايزيد الثانى تقريباً (١٤٨١ — ١٥١٢) — حتى يجد الإنسان أن لغته ، إذا اتصل الأمر بموضوعات

(١) نشرة ١٠ هـ . وشيلد E. H. Whinfield ، لندن سنة ١٨٨٠ . فيما يتصل بما سبق راجع إدورد . ج . براون : « تاريخ فارس الأدبى » ، ج ٢ ص ٤٩٧ وما يتلوها ، خصوصاً ص ٥٠٠ ؛ ج ٣ ، ص ٦٣ ، ١٢٧ ، ١٤٦ .

دينية ، خصوصاً في المقدمات التي يعنى فيها بالثوب البلاغى ، ممزوجة تماماً برموز ذلك الغنوص وألفاظه^(١) .

وهذا التأثير الهائل لفكر ابن العربى يوضح لنا فى الوقت نفسه كيف أن فكرة الإنسان الكامل قد أصبحت هى الفكرة الموجهة للتصوف الإسلامى المتأخر ذى النزعة الغنوصية . ذلك أن هذه الفكرة هى حجر الزاوية والمعنى الباطن الجوهرى فى مذهب ابن العربى كله . ونشأة هذه الفكرة قد اتضحت اليوم بفضل الأبحاث الممتازة الجديدة التى استقرت دقائقها الجوهرية . فقد أثبت تور أندريه^(٢) أن تشييد مذهب الإنسان الكامل كان يسير موازياً لتطور النظرية الغنوصية للنبوة فى الإسلام ، وهذه الأخيرة كانت من جانبها مرتبطة بغنوص الإمامة عند الشيعة ، وعن طريقه ارتبطت بتصورات الغنوص السابق على الإسلام مما ذكرناه من قبل مراراً — أعنى « النبى الصادق » الموجود منذ الأزل الذى تتوارث روحه وفضله سلسلة الأنبياء التاريخيين ، ويرمز إلى تلك الروح والفضل charisma بالجواهر النوراني الإلهى ، — هذا النبى الصادق الذى تخلع عليه فى الوقت نفسه صفات الكلمة (اللوغوس) الإلهية . هنالك يصبح النبى أنموذج الإنسان الكامل الذى ينظر إليه على أنه الغاية من حوادث العالم ومعناها ، وأنه الوسيط بين الكل الواحد الإلهى وبين مظهره « الخارجى » : تعدد الظواهر وتأثيرها . ولقد خطا ابن العربى — كما بين ذلك هينرش صمويل نيرج^(٣) فى تحليل مستقصى الأطراف — خطوة حاسمة حيناً فلك فكرة الإنسان الكامل من القيد العينى بالنبى ، وعن هذا الطريق أمكنه أن يضعها فى نظرة عامة جداً على قمة مذهبه حتى يعطيها انطباقاً وتفسيراً يمتدان إلى كل اتجاهات بنائه المذهبى ، مستمراً فى

(١) من الشائق حقاً أن تتأمل الترجمات العثمانية المتأخرة للكتب العربية أو الفارسية القديمة ، تتأملها من وجهة النظر هذه . وأذكر هنا مثلين فى متناول يدي فعلاً : الأول ترجمة الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصرى فى فضائل مكة ، وقد طبعت مع رسائل عديدة أخرى تركية خاصة بالحج فى مجموع باستانبول سنة ١٢٨٠ هـ (دار الطباعة العاصرية) — والثانى الترجمة التركية لكتاب « مناقب العارفين » للأفلاكي وقد نشرها أحمد عونى (« مناقب حضرت مولانا جلال الدين الرومى سبىسلر ترجمى » ، استانبول ، مطبعة أرشق غرويان سنة ١٣٣١ هـ) .

(٢) « شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقادها » (سنة ١٩١٧) فصل ٦ .

(٣) « رسائل صغيرة لابن العربى » (سنة ١٩١٩) ، ص ٩٠ — ص ١٢٠ . راجع ملاحظاتي فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ وما يتلوها .

هذا كل ما وصله من روايات وأقوال تتعلق بالإنسان الأول ، وبالكلمة (اللوغوس) بوصفها حاملة الوحي الإلهي ، وبالعالم الأصغر ، وبالنبي والولي مفهوميين بالمعنى الغنوصي . فهذه هي الفكرة السائدة التي تتخلل الرسائل الثلاث التي نشرها هينرش صمويل نيبرج كلها . وكان في وسع نيبرج أن يثبت أن ملامح الإنسان الأول ، بوصفه جوهرًا نورانيًا^(١) ، وملامح القسمة الثنائية بين النموذج الأصلي السماوي والأرضي ، هذه القسمة التي تشير إلى التصوف المرتبط بآدم ، بل وأيضاً ملامح نظرية هبوط الإنسان الأول^(٢) — تعود كلها إلى الظهور هنا (في مذهب ابن عربي) . كذلك نجد أن « إنسان » ابن العربي قد حُدّد على أساس أنه ماهية كلية تنطوي في وعيها — وهنا تؤخذ كلمات الحديث القائل ، وهو حديث قديم : « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » ، بحرفها — على كل ما هو إلهي قديم وكل ما هو مخلوق حادث معاً ، وهو إذن كامل من كلتا الناحيتين (اللاهوتية والناسوتية) ، حتى إن « الله والإنسان والعالم كلها في جوهرها ومضمونها شيء واحد تماماً . إنها ليست إلا ثلاثة مظاهر لفكرة أو معنى واحد ، على هذا الأساس خصوصاً وهو أن الإنسان هو حلقة الوصل المتوسطة (بين الله والعالم^(٣)) » و « الإنسان » ، مفهوماً على هذا النحو ، بمثابة « خليفة » عن الله ، فيه تتجلى الألوهية أو يستمر تجليها خلال العصور ، أولاً — بعد النبي — في الولي خصوصاً ، وللاولياء طبقات مرتبة يقوم على ذروتها « القطب » — و « القطب » ، كما بين نيبرج فأجاد^(٤) ، يحمل تماماً نفس ملامح وصفات « الإمام المستور » عند الشيعة — وهذا القطب يمثل الوحي الإلهي في كل جيل جيل . « إن الولي الكامل هو بعينه الإنسان الكامل تماماً ، وهو الخليفة (لله) في الكون^(٥) » .

(١) الكتاب نفسه ص ٩٣ ، حيث يجب أن نضع الآن خصوصاً الحالة المناظرة المأخوذة من « أنولوجيا أرسطاطاليس » مما ذكرناه قبل ص ٣٢ وما يتلوها .

(٢) ذكر نيبرج هنا بالأسطورة المانوية . ولما كنا قد أثبتنا من قبل ص ٣٧ وما يتلوها تأثر الإيرانشهرى والرازي وخصوصاً الكيال تأثراً مباشراً بالأفكار المانوية ، وكنا رأينا من ناحية أخرى أن الكتاب الغنوصي الرئيسي للرازي كان معروفاً في الأوساط الأسبانية الثيوصوفية التي فيها نشأ ابن العربي ، فقد تحقق بهذا بيان بلوغ الأفكار المانوية بطريق مباشر كتابي إلى ابن العربي ، — حتى إن الصعوبة التي كنت قد توقفت أمامها في مجلة « الإسلام » *Der Islam* (ج ١٣ ص ٢٩٥ ، تعليق رقم ٤) قد زالت .

(٣) نيبرج : الكتاب نفسه ، ص ١٠١ .

(٤) الكتاب نفسه ، ص ١١٣ وما يتلوها .

(٥) الكتاب السابق ، ص ١١٧ .

وبينا نشاهد أن نظرية الإنسان الكامل عند ابن العربي — وهذا اللفظ : « الإنسان الكامل » لا يرد في كتبه إلا مفصلاً ، وإنما يتحدث هو عادة عن « الإنسان » بالمعنى الأسمى ، كذلك يرد أيضاً اللفظ الوارد في « أنولوجيا أرسطاطاليس » (راجع قبل ص ٣٢) وهو : « الإنسان الأول » في مواضع رئيسية (« عقلة المستوفز » ص ٩٤ س ٥) — نقول بينا نشاهد نظرية ابن العربي في الإنسان الكامل تكون الفكرة السائدة في بناءه الذهبي ، وإن كانت في العرض الكتابي ليست إلا واحداً من بين موضوعات عديدة^(١) ، نراها النفحة القوية السائدة basso ostinato في كتاب لمؤلف متأخر بمقدار ٢٠٠ سنة تقريباً هو كتاب « الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل » لعبد الكريم الجيلي (المتوفى حوالى سنة ١٤١٠ م = ٨١٣ هـ) ، كما يدل عليه عنوانه . وهذا الكتاب الذى حلله رينولد ألن نيكولسون فأبدع في تحليله^(٢) هو ، على الرغم من ، أو بغض النظر عن ، محاولة المؤلف أن يحدد بالدقة فكرة العلو المطلق لله في مقابل الإنسان الكامل أيضاً ، ليس شيئاً آخر غير عرض أوجز وأعم لغنوص ابن العربي أعد إلى حد كبير من أجل تيسير فهمه . بيد أنه لا يقدم جديداً في موضوعنا هذا .

وبهذا نكون قد بلغنا النقطة النهائية للتطور « النظرى » لمذهب الإنسان الكامل : فقد أتم ابن العربي التفكير الخاص بالإنسان الأول مما كان في أصله إيرانياً غنوصياً ، ثم عدل عن طريق ميتافيزيقا العقل (النوس) والكلمة (اللغوس) الملمينية ، وربط بينه وبين

(١) يجب أن يلاحظ مع ذلك هنا أن هذه المسألة تبرز بوضوح في مستهل الرسائل الثلاث التى نشرها نيرج : « إنشاء الدوائر » ص ٤ س ٣ وما يليه (خصوصاً س ٩ : الإنسان الأرفع) ، « عقلة المستوفز » ص ٤٢ ، س ٢ وما يتلوها ، « التدبيرات الإلهية » فى أولها ص ١٠١ .

(٢) « الإنسان الكامل » فى : « دراسات فى التصوف الإسلامى » (١٩٢١) ص ٧٧ وما يتلوها R. A. Nicholson : *The Perfect Man, in Studies in Islamic Mysticism* . والمقدمة من ص ٧٧ إلى ص ٨٩ هى خير مدخل إلى غنوص ابن عربى لدينا حتى الآن . وقد أورد ماكس هورتن فى كتابه « الفلسفة فى الإسلام » ص ١٥٤ — ص ١٧١ مستخلصاً من كتاب الجيلي هذا — وإن كان من غير المعروف جيداً على أنه كذلك — . بيد أن هورتن يحشوه بمجموعة من الأخطاء : مثل أن يقول إن نظرية « الإنسان المثالى » — بالرغم من تحذير نيرج فى كتابه « رسائل صغيرة لابن العربى » ص ١٠٨ تعليق ١ — « تقوم على أساس أسطورة فلكية » ، وإن « الطابع الموحد للوجود فى مذهب (ابن العربى) هو برهمى » (ص ١٥٦) ، إلى آخر ذلك . — راجع كذلك الخلاصة التى كتبها نيكولسون فى « دائرة المعارف الإسلامية » ج ٢ ص ٥٤٤ وما يتلوها .

نظرية النبي والولي . فلنأتى الآن مرة أخرى نظرة موجزة نعود فيها إلى التشكيلات التي أصابت معنى هذه النظرية ، نظرية الإنسان الكامل ، خلال رحلة استمرت قروناً متطاولة . فنقول إنه قد كانت لها في الديانة الإيرانية القديمة أهمية هي في المقام الأول عقلية كوسمولوجية (كونية) (راجع ما قلناه قبل ص ١٨) ، ثم عانت في ديانة اخلاص الغنوصية — وخصوصاً في المانوية — انحرافاً مماثلاً إلى الناحية الصوفية الخلاصية : فأصبح الإنسان الأول هو النموذج الأول للنفس القائمة بين العالم العلوى النورانى وبين الهوىل الظلمانية صادرة عن الأول مقيّدة في هذه الأخيرة ، وتصبح على وعى بمصدرها ومصيرها في حياتها من بعد لمقدورها الأسطورى . فلما انتقل هذا المذهب على هذه الصورة إلى العالم الإسلامى كان على صورته هذه أن تعدّل تعديلاً أساسياً مرة أخرى ، خصوصاً وطابعه الأساسى الثنوى التشاؤمى كان من غير الممكن مطلقاً أن يتفق مع ما فى الإسلام من تقويم إيجابى للحياة الدنيا ومن نظرة إلى الله تتنافى مع كل ثنوية . نعم إننا نجد تلك النعمة الأساسية (المانوية أو الإيرانية الاخلاصية) تتردد على أفواه بعض المفكرين المسلمين المتفردين مثل الرازى . لكننا نجدها يحكم عليها هناك بالكفر والإلحاد . وإننا لنجد عند إخوان الصفا وناصر خسرو — وتناظرها النظرة الأساسية في الفلسفة الهلينية التي استلهموها — نظرة تقوم على أساس تدرج عضوى في صور الوجود ، لا تقطعه الهوة المطلقة الموجودة بين العالم النورانى والعالم الظلمانى . والأمّر لا يختلف عن هذا عند ابن العربى ؛ وفي مقابل هذا يحتفى عنده ذلك الاهتمام الحى الشديد الموجود عند أولئك المفكرين السابقين ، يحتفى وراء العرض المتفتح الديالكتيكى لمذهب محكم عقلى في تفسير العالم يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفى ، لكنه في الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب (التصورات) ببرود . لهذا فإن في وسع المرء أن يقول ، بحق إلى حد ما ، إن البداية والنهاية في خط التطور هذا تتماسان — نظراً إلى أنه في كلتا الحالين يُنظر إلى « الإنسان » على أنه ، في المقام الأول ، مبدأ « تفسير العالم » .

وبهذا يتبين أن المعنى « الدينى » حقاً لمذهب الإنسان الكامل عند ابن العربى قد نَقَصَ إلى أدنى درجة ممكنة ، — إذا كان الدين في أعمق عمائق جوهره لا شأن له مطلقاً بـ « النظرة في الوجود » Weltanschauung ، وإنما معناه في المقام الأول هو السؤال عن الإرادة الإلهية والسير في الحياة الشخصية وفقاً لأوامر تلك الإرادة . ولم يأخذ إنسان « هذه »

النظرة إلى الدين ، من بين كبار ممثلى أو حاملى لواء الفكر الإسلامى ، مأخذ الجد عن وعى ومنطقية فى المسلك مثلما فعل الخلاج ، — ولهذا فمن الطبيعى أن يقارن ابن العربى بالخلاج ونظرتيه فى الإنسان . وهذا هو ما فعله لوى ماسينيون فى دراسته العظيمة الأولى ^(١) . فبينما نرى الخلاج يتمسك تمسكاً دقيقاً بفكرة علو الله ، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول فى بعض اللحظات إذا نزل الله فى وعى العاشق المولّه به فيُحلّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية ، — وبينما عنى الخلاج بالإفصاح عن هذا اليقين مستخدماً كل الوسائل بطريقة مباشرة دون تهاويل وتراويق نظرية ^(٢) ، نجد ابن العربى قد جعل من هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة : ” « فالطبيعة الإلهية » و « الطبيعة الإنسانية » ليستا بعدُ هنا إلا المظهرين المتماثلين للمذهب فى الواحدية قَبلى واحدٍ والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية مطلقة واحدة بعينها ؛ فالفكرتان المتقابلتان قد صُيرتا شيئاً واحداً ، وفقاً للمنهج المألوف لدى الصوفية المتأخرين من أجل حل المتقابلات ” . لكن هذا التقابل نفسه بين اللاهوت والناسوت ، هذا التقابل الذى لا يمكن القضاء عليه إلا مؤقتاً بفضل لطف إلهى فى « المقام المطلق » للتسليم الكامل الذى يتيسر عن طريق أشد مخاطرة بالشخصية الكاملة التى تجعل من الحياة توتراً مستمراً للإرادة وتهدياً للذات ومجاهدة ، — نقول إن هذا التقابل قد كشف عنه الخلاج فى حياته ومماته متجاوزاً كل ديالكتيك عقلى . فإذا يقابل موقفه هذا عند ابن العربى ؟ اعتداد بالذات مُتهم صادر عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه ، وعن ذاتية تنشد فى ذاتيتها اللازمة الضرورية للألوهية والتجلى الذاتى الإلهى ومعنى العالم كذلك ، ذاتية لا تعرف شيئاً غير نفسها وترتفع هى نفسها إلى مرتبة الكل . وكون هذا كله ليس تجربة حية ، بل تركيهاً عقلياً ، هو الذى يفسر كيف أن هذا الفكر ليس هو الذى يحطم نفسه ، — بينما نلاحظ عند سائر الصوفية ،

(١) « كتاب الطواسين » (سنة ١٩١٣) ، ص ١٣٩ وما يتلوها .
 (٢) تحقق هذا خصوصاً فى أشعاره الخالدة التى وجد فيها ، على نحو لا يكاد يجاريه فيه أى شاعر صوفى آخر ، اللغة الطاهرة المحض للعشق الإلهى ، تلك اللغة التى لم تختلط مطلقاً بلغة الحب الأرضى — ويضاهى هذا الموقف الدينى الأساسى مذهب مستعار من الموضوعات القرآنية خاص بالتجلى الذاتى لله أو المظهر المتوجه نحو الإنسانية (ناسوته) فى آدم الأزلّى ، وهذا المذهب لا يمس التفكير الغنوصى الخاص بالناس الأول إلا مساحياً ؛ راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ، ص ١٢٩ وما يتلوها ؛ « عذاب الخلاج » Passion ص ٥٩٩ وما يتلوها .

كبايزيد البسطامي مثلاً ، ممن نزعوا إلى اغتصاب الاتحاد بالله ، نقول إننا نلاحظ لديهم تحولاً رهيباً وتردداً قوياً بين تأكيد الذات لا حذله وتحطيم (وإفناء للذات) لا حذله أيضاً^(١) .

لكن ، لأن كان المعنى الديني الحقيقي كاد أن يزول في نظرية ابن العربي في الإنسان الكامل ، فقد تفتحت لهذه الفكرة من ناحية أخرى إمكانية التعبير التي هي أقرب ما تكون إلى الذاتية المنعزلة المنعكسة بنفسها على نفسها ، أعنى إمكانية التعبير بواسطة الشعر الغنائى . فاحتلال القصيدة الغنائية — بوصفها شكلاً فنياً للتفكير الوجدانى أو الوعظى المؤثر — مركز السيادة المطلقة في شعر الشعوب الإسلامية ، وانعدام أو ضعف تطور أشكال الملحمة والدراما (المسرحية) التي عنيت بتصوير الفعل والآلام « المشتركين في الجماعة كلها » ، لا بوصف الأحوال النفسية المؤقتة وتفسيرها^(٢) ، كل هذا ليس إلا قليلاً من كثير من العلامات المميزة للطابع الاجتماعى العميق جداً للفكر الإسلامى .

وها نحن أولاء أمام هذه الواقعة وهى أن تطور الشعر الفارسى يتلاقى على نحو عجيب مع تطور نظرية الإنسان الكامل حتى ابن العربى . وبهذا يتضح كذلك كيف أن غنوص ابن العربى — كما أشرنا إلى هذا من قبل ص ٤٧ — قد وجد له صدى مباشراً قوياً فى الشعر الفارسى ، إلى حد أننا نرى هنا تأثيره فى أوضح صورة . والمهم فى هذا أن فكرة الإنسان الكامل نفسها هى التى اتخذها الشعر الفارسى بعجزها وبجرها ، — ذلك لأن هذه الفكرة تضم كل منازعة فى التعبير تحت لواء رمز واحد .

— ٦ —

وهنا نصل إلى ناحية لا مندوحة لنافيها عن الاختصار على بعض الوقائع البارزة ، ولو كنا

(١) راجع ما سينيون : « بحث فى نشأة المصطلح الفنى للصوفية المسلمين » ص ٢٤٣ وما يتلوها . ومن الأمور الحاسمة فى هذا الباب قد الحلاج لقول بايزيد : « سبجاني ! » — بدلا من « سبجاني الله » — ، راجع الكتاب المذكور ص ٢٥٠ ، « وكتاب الطواسين » ص ١٧٧ .

(٢) عند الفردوسى نفسه ، وإن اتخذ الموضوعات المعدة من قبل الملحمة الشعرية ، شاهد بوضوح الفيض الغنائى للملحمة ، فى مقابل مثلاً ما نجده عند هوميروس أو فى نشيد النيبيلجن *Nibelungenlied* — ولا حاجة مطلقاً إلى التحدث عما فى تمثيلات خيال الظل من مجافاة تامة لكل روح مسرحية .

في مجال آخر كانت خليفة بكل استقصاء^(١). وإن الشعر الغنائي الفارسي ليتبدى لنا أيضاً في شخص أول حاملي لوائه الكبار، وهو الرودكي (المتوفى سنة ٩٥٤/٣٤٣)^(٢)، على نحو تام ناضج، إن فيما يتصل باللغة والموضوع أو فيما يتعلق بالشكل (القصيدة، الغزلية، الرباعية) والأغراض (المديح، وصف الطبيعة، الخمرات، الغزل، النظم التعليمي). وتطوره يتجلى حتى أعظم أعلامه، وهو حافظ (الشيرازي، المتوفى سنة ٧٩١/١٣٨٩)، على أنه عملية «تكمال» تدريجي للأشكال والأغراض: فيينا عالج القصيدة وحدها نفر كبير من الشعراء، واقتصروا عليها تقريباً، ولكن في مدح الأمراء فحسب، وبينما شعر الوعظ والحكم قد خلق لنفسه، خارج الغناء، شكلاً ذاتياً خاصاً هو المثنوى، استحال الغزل إلى شكل غنائي كلاسيكي حقاً، وعن هذا الطريق أصبح أحب الأشكال إلى الشعر، إلى جانب الرباعية التي أبدعت في أسلوبها العبقرية الفارسية خير تعبير موافق لنفسها وطبيعتها. وبينما فن العروض والقافية في الغزل قد ثبتت قواعده واستحكمت^(٣) منذ عهد مبكر، تبدى في الوقت نفسه مجهود للمداخلة بين الأغراض المتباينة التي ذكرناها. فخل محل الوصف الحكم للمناظر الطبيعية أو العربة مثلاً سرّده غير محكم لعناصر «تزييقية»، لا «مليئة بالصور» بعد، جامع الصلة بينها إما عامل «الموسيقى»، وذلك بأن تكون كلها من وزن واحد وقافية واحدة، أو «صنعة» سارية، أعنى لوناً محلياً بدرجة واحدة فوق التزييقات

(١) الأفكار التي نعرضها فيما يلي — وقد توسعنا في بعضها في رسالتنا لنيل دكتوراه التأهيل للتدريس Habilitation التي لم تطبع بعد وموضوعها حافظ الشيرازي، — لا مندوحة لنا عن عرضها هنا دون شواهد خاصة ووثائق، إذ لا يزال يعوزنا تماماً وجود أبحاث خاصة بنقد الأسلوب في الشعر الغنائي الفارسي يمكن الإشارة إليها هنا. وإن من عني عناية خاصة بالشعر الغنائي الفارسي ليسهل عليه أن يوجد لنفسه النظرة العينية المطلوبة. وفي الترجمات، حتى في أفضلها (ريكرت Rückert)، يضع تماماً ما يتصل بالنظر في الأسلوب. راجع بعض ملاحظات خاصة بسعدى في مجلة «الإسلام» ج ١٤ ص ١٨٥ وما يتلوها.

(٢) بعد البيان التفصيلي الذي ساقه ا. د. روس E. D. Ross (في مقاله «رودكي ورودكي المنحول» المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية للمسكية» سنة ١٩٢٤ ص ٦٠٩ وما يتلوها Rudaki and Ethé: Gr. ir. Phil. Pseudo-Rudaki, JRAS) — راجع أيضاً إيثيه في «موجز الفيلولوجيا الإيرانية» Ethé: Gr. ir. Phil. — علينا الآن أن ننسب أغلب ما حفظ لنا من شذرات شعره إلى قطران، أحد معاصري ناصر خسرو.

(٣) فيما يتصل بتاريخ فن العروض والقوافي عند الفرس راجع في المقام الأول مقدمتي إدورد ج. براون ومحمد قزويني لنشرتهما لشمس قيس (في سلسلة جب التذكارية Gibb Mem. Series ج ١٠ سنة ١٩٠٩).

الأر بسكية المتوالية . والغرض من هذه القصائد ليس التعبير أبداً عن تجربة حية عينية آنية ، بل التعبير عن أمرٍ يتجاوز نفسه ، عن شيء لم يقل ولا يمكن أن يقال ، يعطى للظاهرة المنحلة العُرى العديمة الرابطة ، قوامها ويعطيها معنى مُوحّداً . ولا شيء أبعد عن الشعر الفارسي من « قصيدة المناسبات » Gelegenheitsgedicht بالمعنى الذى لهذا الاصطلاح عند جيته : فالشعر الفارسي لا يسمح للشاعر إلا بالاختيار الشخصى بين وسائل للتعبير موجودة معدّة مرّخص بها من قبل ، وبتهديب هذه الوسائل عن طريق اكتشاف استعارة أو مجاز جديد مدهش ، أو اكتشاف تلاعب لفظى جديد ، وما أشبه هذا .

ويوازى هذا التكامل فى الصياغة أيضاً تكاملٌ فى الموضوعات . ففى وسع المرء أن يقول بوجه عام ، دون أن يحتمل الوقائع ما لا طاقة لها به ، إن الموضوع الدائم فى الشعر الغنائى الفارسي الكلاسيكى هو بمثابة نوع من الحديث النفسى Monolog ، لا يحاول فيه الشاعر ، « منظوياً على نفسه » ، أن يغوص إلى عمائق باطنه الذاتى ، إنما يتوجه بالخطاب إلى ذات أخرى بجوار ذاته ، يتحدث إليها ، مستعيناً حقاً بلغة العشاق . لكن يجب هنا مرة أخرى أن نتخلص من فكرتنا عن الأشكال الجارية الاستعمال للشعر الغرامى : فإن الأمر هنا ليس مطلقاً أمر أناس أحياء يقفون فى مواجهة بعضهم بعضاً : هنا الشاعر الذى وهب القدرة على أن يرتفع بالجانب الشخصى فيه إلى موضوعية النفس الشعرى ، وهناك الشخص المحبوب الذى يعترف له الشاعر بحبه إياه . وإنما الأحرى أن يقال إنه كما أن الشاعر وإن ذكر اسمه بطريقة تقليدية متوارثة فى المقطع الأخير من قصيدته ، فإنه يظل عدا هذا غير ممكن إدراكه على أنه شخصية ، لا هو ولا التجربة الحية التى تقوم من وراء قصيدته — وإذا وجدت إشارات عينية إلى شيء من هذا ، فإنها تكاد كلها أن تكون دائماً مجرد عُرْف فى الأسلوب — ، كذلك نرى بالمثل أن الأنت الذى يتوجه إليه الشاعر بالخطاب هو مجرد مقابل غُفْل من الاسم ، وكأنه مجرد صدى لوحده خالٍ من الشعور . إنه الصديق أو المحبوب على وجه الإطلاق .

لكن ما معنى هذه الصلة بين ذات الشاعر وبين الأنت المطلق — إن صح هذا التعبير — الذى يوجه إليه الشاعر الخطاب ؟ إن النعمة السائدة فى هذا الشعر الغنائى هى الشكوى المبالغ فيها ، الشكوى التى لا تحجل من الإفراط المضحك فى التعبير ولا من أوقح أنواع

التعبير المكشوف الفاضح ، الشكوى من فراق الحبيب ومن جفائه وقسوته ؛ ثم الحنين إلى الوصال — إلى جانب التفجع على النعيم المفقود ، دون الفرح بالنعيم الحاضر اللهم إلا نادراً جداً ، بل هو يحاول أن يكدره بالخوف من فقدان .

وبهذه النظرة في الميل التعميمي الإطلاقي الموجود في تصور (الشاعر ل) لمحبوب ، وللعلاقات الغرامية ، يكون الطريق قد فتح أمامنا الإجابة عن هذا السؤال وهو : ما إذا كان الشخص المحبوب المشار إليه في الشعر الفارسي الغنائي الكلاسيكي هو امرأة أو غلاماً . ولا خطأ أقبح من الإجابة عن هذا السؤال بالمعنى الثاني (أى أن المحبوب غلام) على وجه الإطلاق وبالتالي إدراج الشعر الغنائي الفارسي ضمن نطاق نموذج شعر الغزل بالمذكر ، كما هو مشاهد في الكتاب الثاني عشر من « منتخبات القصر » *Anthologia Palatina* أوفى « مذكرات » أبى نواس . نعم إن تمت شواهد محلية وأجنبية على انتشار حب الغلمان انتشاراً واسعاً في إيران منذ أقدم الأزمنة (إذ نجده في الجاتا ، رقم ٥١٧ ، ١٢) حتى العصر الحاضر — وحسب السلطان محمود الغزنوي لصفية أياز قد دخل في الموضوعات التقليدية للملحمة الرومنتيكية ، وأوضح من ذلك يظهر في مذكرات الإمبراطور بابر Babur التي ألقت حوالى نهاية القرن السادس عشر الميلادى (العاشر الهجرى) ، لكن هذا كله لا يوضح مطلقاً ولا يفسر مشكلة الأسلوب في الغزل ، خصوصاً إذا لاحظنا أن حب النساء احتفظ دائماً بمكانة لا يزحزحه شيء عنها في شعر الملحمة الرومنتيكية التي عنى القوم بها إلى جانب شعر الغزل . لهذا فإن الأحرى بنا أن نرى غرضاً أسلوبياً معلوماً تماماً في هذا الأمر ، وهو أن الشاعر الفارسي يدع مسألة الجنس الذى ينتسب إليه الشخص المحبوب الذى يخاطبه ، يدعها غامضةً — وهو يجد في لغته التى لا تفريق فيها ، لافى الضمائر ولا فى الأفعال ، بين المذكر والمؤنث ، مجالا لهذا لا حد له . فإن ميل هذا الأسلوب إلى « سلب الشخصية » وتجريدها هو الذى يرتفع بصورة المحبوب فوق نطاق هذا التمييز (بين الذكورة والأنوثة) . حقاً إن من المسلم به أن الأشكال التى يبدو عليها المحبوب تدل دائماً على صورة غلام — الملوك التركى ذى الأربعة عشر عاماً ، الغلام النصرانى ، الساقى ، إلى آخره ، — لكن هذه ليست إلا مجرد أشكال نموذجية تقليدية ، وتزيينات أسلوبية — إن شاء المرء أن ينعتها بهذا النعت — لا تسمح مطلقاً أينما وردت بأن نستنتج منها أنها تشير إلى تجربة حية حقيقية عاناها الشاعر .

يبد أننا إذا أردنا أن نقدّر حقيقة هذا الشعر حق قدرها فإن علينا أن نعرض لأهم عنصر يدخل في تركيبه ، ولم نذكره حتى الآن ، ونعني به ما تم في الشعر الغنائي الفارسي من تأليف تركيبي بين الشعر الديني والشعر الدنيوي ، بين الحب السماوي والحب الأرضي ، أو بتعبير يتصل بتاريخ الأساليب : استخدام الأسلوب المكتمل التكوين للشعر الغرامي في التعبير عن الحب الإلهي ، لكن لا على أساس أنه نشأ تيار خاص إلى جانب شعر الغزل المتوارث ، وإنما بالأحرى على أساس أن أسلوب الغزل قد مزج بعناصر دينية على وجه العموم ، صوفية على وجه التخصيص . أما أن المؤسس الحقيقي لهذا الأسلوب الجديد الذي يعبر عن الحب الإلهي — بوصفه المعنى الباطن في الشوق الصوفي — بلغة العواطف الأرضية — يجب أن يعدّه هو الشيخ الخراساني الكبير أبا سعيد بن أبي الخير (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ — ١٠٤٩ م) ، فتلك حقيقة لا تزال ثابتة حتى اليوم ، على الرغم من أن صورته المكتوبة كادت أن تصبح أسطورية^(١) شأنه شأن عمر الخيام . ما مقدار الرباعيات الصحيحة بين ما ينسب إليه من رباعيات رائعة ؟ هذا أمر لا يعلمه أحد : لكن كما أن عمر الخيام قد صار الحامل في المقام الأول لكل تلك الرباعيات التي تعبر خصوصاً عن النظرة إلى الحياة على أساس أنها « باطل الأباطيل ، وكل شيء باطل » وما يواكب هذا من دعوة إلى انتهاب الذات اليومية العاجلة (« تمتع بيومك » carpe diem) ، فإنه يشبه أن يكون قد ربط باسم أبي سعيد بن أبي الخير كل تلك الرباعيات المجهولة المؤلف التي تتغنى بالحب الإلهي . ثم إنه بعد أن قام العطار في القرن الثاني عشر (السابع الهجري) بتنمية الأسلوب الجديد إلى أعلى درجات الكمال ، أصبح ثروة مشتركة بين كل الشعراء الناطقين بالفارسية ، وعن هذا الطريق بلغ حقاً نهاية ذلك التكامل في الأسلوب : فقد اتخذت لغة الشعر الفارسي آنذاك مظهرين ؛ وكل رمز من رموزها أمكن أن يفهم سواء بحروفه ، وبمعنى أعمق ؛ والصلة بين الأنا والأنت الذي يتحدث هذا الأنا عنه صار لها وجه مزدوج : حب حقيقي وحب مجازي . ومن ذا الذي لا يتذكر في هذا المقام تلك المسألة الزائفة الوضع زيفاً تاماً والتي تثار دائماً أبداً ، مسألة ما إذا كانت قصائد حافظ يجب أن تفهم بمعنى « صوفي » أو بمعنى « دنيوي » ؟ ! إن ازدواج الدلالة الذي

(١) راجع رينولد أن نيكولسون في « دراسات في التصوف الإسلامي » الفصل الأول :

أدى إلى وضع هذه المسئلة ، فهو بعينه أهم أداة للتعبير والأسلوب استعمالها عن وعي ومهارة تامة صاحبها حافظ . لكن على الرغم مما في تأويلات الشراح الشرقيين الذين ترجحوا كل تعبیر عند حافظ إلى لغة الاصطلاح الصوفي وفقاً لطريقة أشبه ما تكون باللوحات الآلية ، نقول إنه على الرغم مما فيها من تحذلق وفقدان ذوق ، فإنها مع ذلك أغنى دلالة من المحاولات القريبة لجعل حافظاً من الناسجين على منوال الشاعر أنا كريون . ويكفي في هذا الموضوع أن نورد الأوصاف المميزة الرائعة المنطبقة بكل دقة على النقطة الجوهرية التي أبرزها رينولد ألن نيكولسون فقال : « إن كبار شعراء فارس ، باستثناء القليلين ^(١) ، استعاروا لغة التصوف ونطقوا بلسانه . وهؤلاء ينقسمون أيضاً إلى طائفتين : فبعضهم ، مثل حافظ ، يستخدمون المصطلح الصوفي ، والذي اتخذته فرقة من أجل أن تحقّق على غير العارفين معرفة هذه العقائد ، ليقوم بوظيفة القناع أو مروحة السيدة في القرن الماضي . فهم بتعذيبهم القارىء ، وبجعله كأنه معلق بين المادة والروح ، إنما يستثيرون براءته ويضاعفون من لذته . فكل بيت يكاد يكون مسرحية لاذعة الفهم a play of wit . والحب والخمر والجمال ترسم كلها بأشدّ الألوان حرارة وإغراءً ، لكن مع أناقة في العبارة بلغت حدّاً يجعل القصيدة الواحدة بعينها تولد في أحيان كثيرة نشوة « في نفس المذنب وسبّحات سامية في نفس القديس » ^(٢) .

فمن الجليّ الآن إذن أن صورة « الخليل » قد ظفرت بمعنى جديد تماماً بانحياز الشعر الغرامى ناحية دائرة الدين ، فمن ناحية نشاهد أنه سيخلع على الطبيعة الإلهية التي يسعى الصوفي إلى أن يحتجبها إلى وعيه أو أن يسمو إليها ، كلّ الخصائص والنعوت الخاصة بالحبوب الأرضي ، بينما يتبدى هذا على العكس الآن بمثابة تجلّي الجمال الإلهي الخالد . وينضاف إلى هذا أخيراً عامل اجتماعي : هو الشكل الخاص بالحياة الاجتماعية عند الصوفية الذين بينهم يتوارث المذهب وتُلقن الطريقة الصوفية ، ومن المعروف أن هذا الأمر قد اتخذ شكل الصلة بين الشيخ (شيخ ، پير ، أستاذ مُرشد ، إلخ) وبين المريّد . ومن هنا أخذت صورة « الخليل » ملامحها الحاسمة التامة : فهو ليس فقط الحبوب الأرضي ، وليس

(١) لست أعرف أن ثمة استثناءاً لهذا فيما بعد القرن الثاني عشر (السادس الهجري) .

(٢) « قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز » (سنة ١٨٩٨ ص XXV وما يليها : R. A. Nicholson

فقط حامل الجمال الإلهي ، وإنما هو أيضاً في الوقت نفسه الشيخ المحبوب المجد غالباً إلى درجة تقرب من التأليه . وبقدر ما تعددت جوانب الفكرة عن الشيخ ، تعددت الجوانب كذلك بالنسبة إلى الفكرة الخاصة بـ «الصديق» : وهو إما أستاذ حاضر — مثل شمس الدين التبريزي بالنسبة إلى مريده جلال الدين الرومي — أو أستاذ ماضٍ إما أن يكون مؤسس الطريقة ، أو يكون — بالنسبة إلى الشيعة — الإمام أو علياً ، أو يكون النبي أو حتى ولياً من الأولياء السابقين ، يربط الشاعر نفسه به برباط روحي ، مثلما تعلق العطار بالخلاج^(١) ، وإن لم يكن ولد إلا بعد استشهاد الخلاج بمائتي سنة .

وهذه العوامل كلها تجعل من المفهوم الآن كون الصلة بالمرأة قد اختفت تماماً في الشعر الغرامي الفارسي ، — بعكس الشعر عند العرب ، إذ اتخذ من الأسماء التقليدية في التشبيب وفي الشكوى الغرامية في مطلع القصيدة العربية القديمة رموزاً على المحبوب الإلهي — ، بينما نجد أن «الخليل» لما يرمز إليه برمز أرضي لا يبسود إلا في صورة غلام . بيد أنه ليس هنا مجال بيان النتائج التي نجمت عن استبعاد المرأة والغرام الذسوي من الشعر الغنائي الفارسي ، و — عن طريقه — من الشعر الغنائي التركي الكلاسيكي هو الآخر ، فلما هنا أن ننظر في هذا الأمر بالتفصيل . إنما نكتفي بأن نلاحظ خلوا الملحمة الرومنتيكية أيضاً من الحديث عن الشعور باحترام خاصٍ وقداسة نحو المرأة ، وما يستتبع هذا من موقفٍ قبلها إنساني خالص . ومن المفيد كل الفائدة أن نقارن ، من وجهة النظر هذه ، بين ملحمتين شهيرتين ذواتي موضوع واحد ، هما قصائد كل من الفردوسي والچاي في يوسف وزليخا . وبهذا نكون قد بينا واحداً من أهم الأسباب في وجود الزخرف العديم الحياة الذي لم يستطع أن يتخلص من تحجره كأنه قناع له ، تحجره الذي لم ترفع من قناعه وفرة الصور والأنغام ،

(١) راجع ماسينيون : «عذاب الخلاج» ص ٤٣٦ وما يتلوها . وفي هذا الصدد تفضل الأستاذ ماسينيون فد كرني بما شهد به جلال الدين الرومي وأورده الأتلاكي (ثم عنه نقل چاي ، راجع ج . روزن : «الثنوى» كه G. Rozen, Mesnevi XXV) . ولقد وجدت ذلك في نشرة رد هوس («الثنوى» ، الكتاب الأول ، سنة ١٨٨١ J. Redhouse : The Mesnevi) ، ص ٩١ وما يتلوها . — ولم يتيسر لي الاطلاع على النشرة الجديدة التي قام بها كليمان هيوار Cl. Huart (راجع مجلة «الإسلام» ج ١٣ ، ص ٣٨٠ ، تحت رقم ٢٦٤) . ويلوح أن هذا النبا غير موجود في الترجمة التركية التي أشرنا إليها من فوق ص ٤٨ تعليق ١ . فجلال الدين قبل وفاته بقليل يتوجه بالخطاب إلى تلميذه قائلاً : «وأصبحت المرشد الروحي والأستاذ لهذا الشيخ ، كذلك أنت كن مي أبداً مهما يحدث ، وتدكرني حتى أتجلى أمامك ، على أية صورة كان ذلك التجلي » .

هذا الزخرف الموجود في الشعر الغنائى الفارسى ؛ وبيننا كذلك في الوقت نفسه العلة في غرابته الشديدة ، أجل بل فقره إذا ما قورن بالشعر الغربى الذى فيه منذ هوميروس أصبح الاعتراف بالأنوثة ، بما هى أنوثة وبكل خصائصها الذاتية التى لا تقهر ، واحداً من الشروط الأساسية لتكوين صورة طاهرة عضوية عن الإنسان وما هو إنسانى عامة ، وتبعاً لهذا أصبح واحدة من بين نقط البدء فى التحرر الروحى والمعنوى للإنسانية الغربية .

ومن النقطة التى تابعتها إليها تطور صورة « المحبوب » (الخليل ، الصديق) ، يتجلى بوضوح الآن أن ثمت اتفاقاً مطلقاً فى المضمون بين هذه الصورة وصورة الإنسان الكامل . فكما أن الإنسان الكامل يحمل ملامح الولى ، كذلك يحملها « المحبوب » . وغنوص ابن العربى لم يقدم إلى الشعر الفارسى شيئاً آخر غير التأسيس النظرى الكلى والتفسير لرمزه (رمز هذا الغنوص) المركزى الكامل التكوين من ناحية الأسلوب . وبهذا يفسر التأثير الهائل الذى كان لابن العربى فى الشعر الفارسى .

وقبل أن نوضح هذا التأثير بضرب مثالين عليه ، علينا أن نقدر بإيجاز جانباً من هذا الأمر لم يبرز إبرازاً كافياً بوجه عام . فقد رأينا أنه سار مع تناقص الجانب الدينى الخالص فى فكرة الإنسان عند ابن عربى جنباً إلى جنب تشكيل نظرى ومغلاة فى تلك الفكرة أفضيا بها إلى طبع الإنسان بطابع المطلق : فالله قد استحال إلى تصور أجوف غير شخصى ملازم للإنسان الكامل ، ولم يعد إلا مجرد اسم تعسفى للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لا رب الخلق ذا الجلال والإكرام والرحمة . ونحن لم نظفر بنظرة كاملة عن الفارق الأساسى بين التقوى الصوفية وبين التفسير الغنوصى للعالم فى الإسلام إلا بفضل كتاب ماسينيون عن الحلاج . والأمر ليس على خلاف هذا فيما يتعلق بالطابع الدينى للشعر الغنائى الفارسى : فقيه نرى تقدماً فى التصاعد بالشعور الذاتى بالشخصية الشعرية من ناحية ، وبخلع صفة المطلق على المحبوب ومن خجل بعد مما يجر إليه هذا من تجديف كامل (فى حق الألوهية) . وليس من الممكن مطلقاً أن نتحدث بعد هنا عن موقف دينى بالمعنى الحقيقى : فاللغة والرموز الدينية لم تعد بعد من جانبها إلا مجرد أدوات للتعبير فى يد ذاتية تصاعد إلى اللامحدود ، بل إلى ما هو قفل جاف ، ذاتية لا ترى بعد غير نورها هى ، ولا تسمع غير صوتها هى ، فاخفى عندها الله والعالم والإنسان . وما على الإنسان إلا أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو — وهى

قصائد فريدة في بابها ، وإن كانت ليست من طراز عال كثيراً من الناحية الفنية الخالصة — نقول أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو في تقواها القلبية الطاهرة المستقيمة وبين الشعر الغنائى الصوفى المتأخر فى أوج كماله الشعرى ، كما يرى أن بينهما بُعداً ما بين السماء والأرض . ومن الأمور المميزة هنا على وجه التخصيص تطور كتب مناقب الأولياء : فيينا نجد فى مجموعة الأساطير التى رواها العطار — وإن كان ذلك ليس بدون استثناء — رجالاً ممثلين بالحياة وبالوجد الإيمانى الملتهب والحب الإلهى المتقدم — وإن كنا مع ذلك نشاهد بوضوح كبير ميلاً عنده إلى الرد إلى نموذج واحد وأسلوب عام واحد (مشترك بين جميع أولئك الرجال) ، نشاهد عند الأفلاكى ، واضع تراجم أتباع جلال الدين الرومى ، وعند چامى فى « نفحات الأنس » أن الصورة فوق الإنسانية واللاإنسانية للإنسان الكامل السائد المنتظم العالمين الروحى والأرضى هى التى على غرارها ترسم صور الشخصيات المفردة ، ترسم على نحو يمحو ملاحظها الفردية الإنسانية^(١) .

ويمكن أن نعد القصيدة التعليمية ، المشار إليها من قبل ص ٤٧ والى نظمها محمود شبسترى ، موجزاً لهذه النظرة فى الكون ، هذه النظرة الرائعة برغم كل شىء ، وموجزاً يظهر بوضوح مضمونها النظرى كما يظهر أيضاً ممكنتها الخاصة بالتعبير الشعرى ؛ وهى قصيدة ذات قيمة شعرية رفيعة ، بعكس غالبية القصائد التعليمية فى الأدب الفارسى . فالنزعة الإطلاقيه عند ابن عربى قد طومن من جذتها ، كما هو الشأن أيضاً عند الجليل : فالفكرة

(١) هذه الأشياء كلها تحية من جديد اليوم بين ظهرانينا — وليمح لنا بالإشارة فى هذه المناسبة إلى الانطباق حتى فى التفاصيل بين نظارة الغنوص الإسلامى فى الوجود ، وبين مذهب دائرة (أتباع) استفن جيورجه ، كما يبدو معبراً عنه فى الكلمات القدسية *teoi logoi* لقولتز (« السيادة والخدمة » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٠ F. Wolters : *Herrschaft und Dienst*) وفريدريش جوندولف (« جيورجه » ، ١٩٢٠ F. Gundolf : *George*) . فالنظرة الشاملة الممزوجة بعناصر شعرية ودينية ، واللغة المستمرة ذات الجهاز الضخم من الرموز ، والافتعال المستمر العاطفى فى داخلها ، مما هو متحقق خصوصاً فى الكتاب الأول — وهو كتاب ترجمته إلى العربية أسهل من ترجمته إلى اللغة الألمانية الجارية — وفن التأويل الرضى لمؤلفات جيورجه ، ويمكن أن يقوم إلى جوار « تفسير » ابن عربى ، ثم التصورات الأساسية (عند جوندولف Gundolf) ، مثل الإنسان الخالد " *Ewiger Mensch* " (= الإنسان القديم) و « الإنسان الشامل » " *Gesamt - mensch* " (= الإنسان السكى) ، ثم أخيراً وقبل كل شىء السر الذى يقوم فى مركز المذهب وهو عبادة — عبادة غير مجازية — صورة غلام مؤلمة ، — كل هذه التهاويل لا نجد نظائرها فى الحضارة اليونانية القديمة أو عند أفلاطون كما يزعم حواريوه ، إنما توجد هذه النظائر فى انحلال الغنوص الشرقى .

السائدة (في قصيدة شبستري) هي النظرة الواحدية الدقيقة إلى الوجود الإلهي الأوحد ، وما الوجود الفردي في مقابله إلا مجرد وهم يجب القضاء عليه عن طريق معرفة الحقيقة . وهو في المسألة الرابعة من المسائل الخمس عشرة التي منها تتكون هذه القصيدة يعرف الإنسان الكامل (« مرَدِ تمام » في البيت رقم ٣١٢ ، « إنسان كامل » في البيت رقم ٣١٧) بأنه ذلك الذي يسلك الطريق المزدوج ويحترقه : نازلاً إلى عالم الكثرة والتعدد في الظواهر والذنوب حتى يبلغ أعماق عمائقه ، ثم صاعداً إلى النور والوحدة الإلهية . والنص يقول (أبيات من ٣١٧ إلى ٣٣٩) :

« أَلَا فَلْتَلَمْ إِذْنِ مِنْ ذَا الَّذِي أَتَى الْوُجُودَ ، وَقَدْ وَلَدَ لِيَكُونَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلَ . بَدَأَ يَتَجَلَّى فِي الْقَالِبِ ، ثُمَّ وَهَبَتْهُ رُوحُ (الْحَيَاةِ) قُوَّةَ الْإِسْتِعْدَادِ . وَتَلَقَّى مِنْ لَدُنْ الْقَدِيرِ حُرِّيَّةَ الْحَرَكَةِ . فَرَفَعَهُ اللَّهُ إِلَى مَكَانَةٍ حَامِلِ الْإِرَادَةِ . وَفِي الطُّفُولَةِ انْكَشَفَ لَهُ إِدْرَاكُ الْعَالَمِ ، وَتَحَقَّقَ فِيهِ بِالْفِعْلِ هَمْسُ الْكَوْنِ . فَلَمَّا تَرْتَبَتْ لَدَيْهِ الْجُزْئِيَّاتُ ، شَقَّ الطَّرِيقَ مِنَ الْمُرَكَّبَاتِ إِلَى الْكَلِّيَّاتِ . هُنَالِكَ تَوَلَّاهُ الْغَضَبُ وَالشَّهَوَاتُ ، وَغَنَّا انْبَثَقَ الْبَخْلُ وَالطَّمَعُ وَالْكَبْرِيَاءُ . فَتَوَلَدَتْ فِيهِ الصِّفَاتُ الذَّمِيمَةُ ، وَصَارَ أَسْوَأَ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالْجِنِّ وَالِدُّوَابِّ . كَانَ هَذَا هُوَ الدَّرَكُ الْأَسْفَلُ فِي انْحِدَارِهِ ، فِي الطَّرَفِ الْمُضَادِّ لِمَقَامِ الْوَحْدَةِ (الْإِلَهِيَّةِ) . فَخَدَّثَتْ عَنْهُ جَمَلَةٌ مِنَ الْأَفْعَالِ ، كَانَ فِيهَا عَلَى النَّقِيضِ مِنْ نَقْطَةِ الْإِبْتِدَاءِ . فَإِنْ بَقِيَ مَغْلُولاً فِي هَذِهِ الْأَحَابِيلِ ^(١) ، يَبْقَى فِي ضَلَالِهِ فِي مَسْتَوَى أَقْلٍ مِنَ الْحَيَوَانِ ؛ أَمَّا إِذَا لَقِيَهِ نُورٌ وَارِدٌ مِنْ رُوحِ الْعَالَمِ ، صَادَرَ عَنْ فَيْضِ الْأَلْطَافِ الْمُنْجِيَّةِ أَوْ مِنْ انْعِكَاسِ الْبِرْهَانِ [أَيْ إِشْرَاقٍ أَوْ إِقْنَاعٍ الْبِرْهَانِ الْعَقْلِيِّ] ، صَارَ قَلْبُهُ مِنْ أَصْفِيَاءِ الْخَيْرِ الْإِلَهِيِّ وَعَادَ أَدْرَاجَ السَّبِيلِ الَّذِي أَتَى مِنْهُ . فَبِإِغْرَاءِ اللَّطْفِ أَوْ بِيَمِينَةِ الْبِرْهَانِ يَجِدُ الطَّرِيقَ إِلَى بَيِّنَةِ الْإِيمَانِ . فَيَقِفُ رَاجِعاً مِنْ سَجْنِ الْجَحِيمِ ، جَحِيمِ الْفُجَّارِ ، وَيَتَوَجَّهُ بِنَفْسِهِ إِلَى عَلَمَيْنِ الْأَبْرَارِ . هُنَالِكَ يَبْلُغُ حَالَ التَّوْبَةِ وَيَصْبِحُ مِنَ الْمُصْطَفَيْنِ مِنْ بَنِي « آدَمَ » ،

(١) من الأمور التي تسترعى الانتباه تماماً اختلاف زمان الفعل ابتداءً من هذا البيت (رقم ٣٢٦) . وترجمة وتقليد قد أغفلت هذا الجانب : ذلك أن العملية الموصوفة هنا هي من ناحية حدث أسطوري وبالتالي زماني — لأن « الأسطورة » تجري دائماً في زمان شبه تاريخي — ، وهي من ناحية أخرى حاضرة وفوق الزمان ، بوصفها موضوع « معرفة الإنسان لنفسه بنفسه » γνῶσις ἑαυτοῦ ، وإذن هي « سر » Mysterium . فجن هنا بإزاء نفس الازدواج في المظهر ، الذي بينه ريتسنشتين بالنسبة إلى أسطورة الإنسان الأول الماوية .

فيتطهر من السيئات ، ويصعد إلى الأفلاك السماوية كما صعد النبي « إدريس » (= هينوش) . وإذا ما تحرر من الصفات الذميمة ، ظفر مثل نوح بالحياة . هنالك لا تكون له قوة جزئية (أى وجود ذاتي) إلى جانب الكل ، ومثله مثل « خليل الله » (= إبراهيم) يوهب الخلقة الكاملة بينه وبين الله . وترتبط إرادته بمراد الله ، فيدخل الباب الأعلى مثل « موسى » . ثم يلتمس التحرر من علمه الذاتي ويصبح كائناً سماوياً مثل النبي « عيسى » . ثم يدع وجوده نهياً للفناء الكامل ، ويقوم بالمعراج على آثار « أحمد » (= محمد) . فإن اتحدت نقطة ابتدائه مع نقطة انتهائه ، لم يبق ثم (أى فى مقام القرب من الله الذى وصل إليه) مكان لمالكٍ أو نبي .

تلك الفقرة أوردناها هنا — بلا تفسير تفصيلي يجزئ بنا بعيداً جداً — لأنه لا تزال ترف فيها أسطورة المهبوط والإيقاظ والعود للإنسان الأول ، بالرغم مما علاها من طلاء شعري ، إلا أن هذه الأسطورة تتراءى فيها على نحو لا سبيل معه إلى النكران . وما ورد فيها من ذكرى أسطورة المعراج — ويلاحظ أن الأنبياء السبعة قد انتظمهم سلسلة تصاعدية بوصفهم ممثلي مقامات الغنوص — إنما مصدره ابن العربي ، حيث تلعب عنده فكرة المعراج دوراً خطيراً : فكتابه المقروء أكثر من غيره ، وهو « فصوص الحكم » ، يتحدث عن مراتب الوحي الإلهي (التنزيل) ، وكل مرتبة منها يمثلها نبي ، ولهذا نراه يضع كل فصل (أو فص) تحت اسم نبي من الأنبياء .

والمسائل الثلاث الأخيرة من قصيدتنا هذه تعالج الرموز الغرامية الصوفية وتفسيرها . ولن نستطيع هنا الخوض في هذا ؛ وهو في هذا الصدد يتناول بالتفصيل هذه الرموز على أنها تدل على صورة « المحبوب » . بيد أننا نفضل الإهابة ، في سبيل إيضاحها ، بأعظم شاعر صوفي عند الفرس ، ألا وهو جلال الدين الرومي ، وهو في الوقت نفسه يهيئ لنا الفرصة لتحقيق مسألة تاريخية تقليدية ليست بعيدة الأهمية .

وليس من شك مطلقاً في أن جلال الدين الرومي — وهذا أمر لم يُفصح عنه بعد ، فيما أعلم — قد خضع لتأثير ابن العربي المباشر . فقد روى لنا الأفلاكي^(١) ، ومن الواضح

(١) ردهوس : المثنوى ، ٢٤ : فارن نيكولسون ، « قصائد مختارة » ص ٣١٥ تعليق ٣ XV .

أن ذلك كان بعد وفاة والد جلال الدين في سنة ١٢٣١/٦٢٨ ، أن جلال الدين قد خرج من قونية قاصداً دمشق فأقام في دمشق سنوات عديدة ، — حيث كان ابن العربي في ذلك العهد نفسه يقضى السنوات الأخيرة من حياته . ويؤيد هذا ما ورد صراحة في النسخة التركية من « المناقب » (انظر قبل ص ٥٩ تعليق ١) ص ٢٦ من أن « سيدنا » (هنكير من) لما أقام في دمشق كان على صلة وثيقة بالشيوخ الذين كانوا هنا ، ومن بينهم يذكر أسماء ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي وأوحد الدين الكرماني (راجع قبل ص ٤٧) . كما يروى الأفلاكي أيضاً إنه التقى في دمشق أيضاً لأول مرة بشمس الدين التبريزي الذي أصبح شيخه فيما بعد . وبعد وفاة ابن العربي (سنة ١٢٤٠/٦٣٨) ارتحل صدر الدين القونوي إلى قونية — وهناك كان فخر الدين العراقي ممن حضروا مجلسه ، راجع قبل ص ٤٧ — وبقى فيها يتولى التدريس إلى أن أدرسته المنية في نفس السنة ، سنة ١٢٧٢/٦٧٣ ، التي توفي فيها جلال الدين الرومي قبله بقليل . ومعنى هذا أن جلال الدين وأهم مفسر لابن العربي قد عاشا أكثر من جيل الواحد قرب الآخر مباشرة ، والنسخة التركية من « المناقب » تقدم شواهد عديدة على وثاقة الصلة بين كلا الشيخين : صفحات ٨٨ ، ٩١ وما يليها ، ١١١ وما يليها ، وفي هذا الموضع الأخير يرى أنه حدث ، أثناء تهيئة دفن جلال الدين الرومي ، أن كان الصدر الرومي (= صدر الدين القونوي) يتبياً للصلاة على جلال الدين صلاة الجنائز ، فسقط مغشياً عليه ، لأنه رأى طائفة من الملائكة يشاركون فجأة في الصلاة . والسّر في الغفلة عن هذه الصلة الوثيقة الخطيرة الأهمية بين جلال الدين وبين ابن العربي ، بالرغم من وضوحها كل الوضوح ، هو فقط أن الاهتمام بابن العربي ودراسته لم ينشأ إلا متأخراً في السنوات الأخيرة . ذلك أنه بإثبات هذه الحقيقة أصبحنا مطالبين بأن نرد إلى ابن العربي تلك العناصر الغنوصية البارزة في شعر الجلال الرومي ، كما هو ظاهر خصوصاً في أشعاره الغنائية ، بينما هو استوحى في « المنشوى » « الخديقة » لسنائى و « منطق الطير » للعطار .

وآية هذا كله غزليتان من أجمل غزلياته تقدمهما هنا في ترجمة حرفية ، هما الغزليتان رقم ١٧ و ٤١ في المجموعة المختارة البديعة التي اختارها رينولد ألن نيكولسون . وفيها تصوير عيني للغنات الرئيسية السائدة في الشعر الغنائى الصوفى الكلاسيكى ، يواكب بعضها بعضاً :

في الأول منهما الأنا المتكلم هو بعينه الإنسان الكامل ، وفي الأخرى تحتل صورة « المحبوب » مركز الصدارة ، لكن على نحو يجعل صورة الشيخ تبدو في النهاية في كلتا الحالتين : هناك مكان الأنا ، وهنا مكان الأنثى . والقاعدة الراسخة تقضى على الشاعر الفارسي بأن يذكر اسمه المستعار في الزوج الأخير من الغزلية . وجلال الدين في غالب قصائده يضع ، مكان اسمه هو ، اسم ذلك الشيخ (الدرويش) العجيب ، شمس الدين التبريزي ، الذي يطلق عليه جلال الدين اسم « شمس تبريز » [« شمس (مدينة) تبريز »] ، والذي كان أصغر من جلال الدين نفسه بعشرين سنة ودخل حياة جلال الدين « كشمس بدلت عنده وجه الدنيا » ^(١) . وهو يقصد من هذا أن يقول إنه يريد أن ينسب قصائده كلها إلى شيخه الذي عن روحه انبثقت ، فهي ملكه ، وفي الوقت نفسه يتمكن بهذا من أن يضم القصيدة الواحدة تحت لواء موجة شعرية واحدة : فالقصيدة كلها فيض زاخر من الحماسة تجرى إلى مستقر له هو ذلك الاسم الذي تبلغ الذروة فيه . ونعود فنؤكّد مرة أخرى أنه ليس في وسع أية ترجمة أن تعطى صورة ، ولو تقريبية ، عن روعة هذه الأشعار الفارسية ^(٢) .

— ١ —

كُنْتُ فِي الْيَوْمِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ
فِيهِ إِسْمٌ بَعْدَ أَوْ مَنْ يَكْتَنِي .

مِنْ لَدُنَّا قَدْ تَجَلَّى

كُلُّ إِسْمٍ وَمُسَمًّى ، ^(٣)

(١) فلنبرز هنا عبارة من بين الأوصاف المميزة الجميلة التي كرسها نيكولسون في الكتاب المذكور ، ص ١٧٨ : « كانت حماسته الروحية الهائلة ، القائمة على أساس الاقتناع بأنه كان لسان الألوهية المختار وأداتها ، تلقى مسا من السحر على كل أولئك الذين كانوا يدخلون في الدائرة السحرية لقدرته » .
(٢) أجل وأدقّ ترجمات للشعر الغنائي الفارسي عرّفها هي ترجمات رينولد نيكولسون في ملحق نشرته : « قصائد مختارة » ص ٣٤٢ وما يتلوها ، وفي كتابه « ترجمات لشعر ونثر شرقيين » (سنة ١٩٢٣) .
(٣) فيما يتعلق بالمعاني التي بحث فيها ابن عربي بالتفصيل لكلمتي : « اسم » و « مسمى » راجع نيكولسون : « دراسات في التصوف الإسلامي » ص ٩٣ ، ونيرج : « رسائل صغيرة لابن عربي » ص ٥٧ ، وكذلك ماسينيون : « كتاب الطوايسين » ص ١٥٣ ، و « عذاب الحلاج » ص ٦٩٨ وما يتلوها .

ذات يوم يستكنُّ

لا «أنا» فيه و «نحن» .

كُشَّةُ المحبوب كانت آيةً

في تجليها، ولكن لم تكُنْ^(١) .

قد تقصيتُ النصارى والصليب،

وحبيبي لم يكن فوق الصليب .

وإلى المعبد والدير قصدتُ^(٢) ،

بيد أنى أثراً ، لا ، ما وجدتُ .

قندهاراً ثم أجبالَ هرات

زرتُ ، لم أبصره في تلك الجهات .

يائساً صَعَدْتُ في أجبال قاف :

لم أجد ثمَّ سوى العنقا أناف^(٣) .

وإلى الكعبة أسرجتُ المطايا

لم أجده ثمَّ مقصودَ البرايا^(٤) .

وبحثتُ في ابن سينا ،

لم يكن عند ابن سينا^(٥) ،

(١) اقرأ مُظْهِر (أو مُظْهِر) بدلا من «مظهر» ؟ — الكُشَّة (سرر زلف) وهي الخصلة من الشعر في مقدم الرأس ، وتغطي الوجه — هي كما يفسرها محمود شبستري في البيت رقم ٧١٩ وما يتلوه — رمز للظاهر الذي يحجب الوجود الحقيقي .

(٢) «بتشانا» و «دير كهان» هما مزاران إلى الديانتين البوذية (أو المانوية ؟) والزرادشتية .
(٣) هذه الفكرة لا يمكن هي الأخرى أن تفهم إلا على أساس غنوص ابن العربي ، فعنده — راجع نيكولسون ، «دراسات في التصوف الإسلامي» ص ٨٣ ، ٩٣ — أنه بالنسبة إلى الله وحده تكون الماهية هي الآنية (الوجود) ، والاسم (الله) هو المسمى ، بينما نشاهد أن الماهية التي لا وجود لها يمثل لها دائما وبصورة مطردة باسم العنقاء ، وهي طائر أسطوري يسكن فوق جبل قاف ، وهي اسم على غير مسمى .
فان شبستري ، البيت رقم ٧٠٥ وما يليه : « لا فاصل بين القديم والحادث ، لأن الوجود لا يستمد البقاء إلا من الموجود . الأول هو الشكل ، وهذا (أى الحادث) يشبه العنقاء ؛ وكل اسم ما خلا الله هو بلا مسمى » .

(٤) «مقصود البرايا» وصف للكعبة (الترجم) .
(٥) ابن سينا يذكر هنا بوصفه ، مثل الحكمة الدنيوية التي تحلت من آراء الوحي والإشراق .

صرتُ حتى «قَاب قَوْسَيْنِ»^(١) فما
شَمَّتْهُ بالعِشْرَش في أعلى السما؛
عندها أَبْصَرْتُ في قلبي أَنَا
فَتَجَلَّى فِيهِ لَافِي غَيْرِهِ :
ليس سَكْرَانٌ يَضَاهِي في الدُّنَا
شَمْسَ تَبْرِيزٍ بِصَافِي طُهُرِهِ^(٢) .

— ٢ —

شَاهَدْتُ ، لما غدا للبيت ، محبوبي
يَشْدُو بِقِيثَارِهِ أَلْحَانَ تَطْرِيبِ .
بَنْقَرَةٍ كَلْهَيْبِ النَّارِ تَضْطَرُّمُ
تلك الأَغَانِي ، وَلَيْلُ اللهِ مَحْمُومُ .
بِالسَّاقِي غَنَى عِرَاقِيَا^(٣) ، يَغَاذِلُهُ
وَقَصْدُهُ الْخَمْرُ ، بِالسَّاقِي تَعَلُّهُ .
السَّاقِي بَدَرٌ ، وَفِي يَمْنَاهُ إِبرِيقُ
أَتَى بِهِ مِنْ زَوَايَا الْأَرْضِ ، مَصْفُوقُ
وَصَبَّ خَمْرًا بِكَاسٍ شَعٍّ أَوْلَهَا ، —
فَهَلْ رَأَيْتَ الْمِيَاءَ ، النَّارُ تَشْعَلُهَا؟

(١) راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٦٦ ، و « عذاب الحلاج » ص ٨٤٦ وما يتلوها ، لبيان التأويل الصوفي لهذا اللفظ المستعار من وصف المعراج في سورة النجم (آية ٩) على أساس أنه رمز لمنزلة القرب من الله التي يبلغها الإنسان الكامل . وراجع ، فيما يتصل بتكوين ابن العربي لمذهبه الغنوصي في المعراج ، أسين بلاثيوس : « أخرويات إسلامية في الكوميديا الإلهية » ص ٦١ وما يتلوها Asin Palacios : *Escatologia* . وشبستري في البيت رقم ١٩٩ يتلاعب بالألفاظ على نحو لا يمكن ترجمته (في الألمانية ، لا العربية) حين يقول : « أهرج » كاف « زاوية الكونين ، وأهبط إلى « قاف » قرب قَاب قَوْسَيْنِ » .

(٢) يشرح نيكولسون المقطع الأخير شرحاً جيداً فيقول : « لما كانت الذات والموضوع ، المحب والمحبوب ، شيئاً واحداً حقاً . . . ، فإن الحب نفسه لا يمكن أن يحمل على أي كائن فيما عدا الأحد ، الذي يرمز إليه هنا بشمس تبريز » .

(٣) يقصد أنه عزف لحناً من نوع اللحن العراقي (المترجم) .

وقدم الكأس للعشاق عُنَاباً
ثم انثنى لاثماً أرضاً واعتاباً.
تناول الكأس من ساقيه محبوبى
ثم احتسى فَجَرَى في الوجه تلهيبٌ
لما رأى حُسْنَهُ أنحى على اللاحى :
« ما كان مثلى ، ولن يُلْقَى مدى الدهر ؛
إني أنا الشمس ، « شمسُ الحق » ، يا صاحى !
عَشَقُ المحبين ، تبدو الروح في سيري »^(١)

وجيته في القسم الثالث من « الأمثال والتأملات » *Maximen und Reflexionen*
يقدم تعريفاً للتصوف عامة ، وتحديدًا للفارق بين النوع الشرقي منه وبين النوع المسيحي ،
فيقول : « كل تصوف علوٌّ *Transzendieren* وتحلل من كل الشؤون الدنيوية التي يعتقد المرء
أنه تركها وراءه ظَهْرًا . وكلما عظم ما يعزف عنه المرء وأثرى ، ازداد الثراء في إنتاج
الصوفي ، — ولهذا فإن الشعر الصوفي الشرقي^(٢) هذه الميزة الكبرى وهي أن ثروة
العالم التي يزهد فيها المرید تظل دائماً مع ذلك طوع أمره . ومن هنا فإنه يجد نفسه دائماً
أبدًا غارقاً في الفيض الذي يهجره ، ويرتفع في مجبوحة ما يود التحرر منه . — ولا مجال لوجود
صوفية مسيحيين ، لأن الدين (المسيحي) نفسه يقدم أسراراً . ولهذا تراهم يوغلون دائماً
في التجريد الأجوف الجاف ، وفي هاوية الذات » .

(١) سحر هذه القصيدة آت خصوصاً من توالى صور مختلفة في الظهور ، ولكنها واحدة في نهاية
الأمر : المحبوب الذي يدرك نفسه على أنه بعينه شيخ العصر وشمس الحق — أى « الشمس التي تشرق من
تبريز » ، كما يرد في موضع آخر — ، والساق الذي يقدم خرة الحب الصوفي وهو أيضاً في الوقت نفسه
صورة المحبوب والشيخ ، لكنه هنا يجثو أمام « المحبوب » ، — والعشاق ، وأخيراً أنا (ذات) الشاعر
الذي يتعد بهؤلاء جميعاً ويضمهم معا .

(٢) لعل جيته يفكر هنا لا في حافظ وحده بل وأيضاً في جلال الدين ، وقد عرفه جيته عن طريق
كتاب « تاريخ فنون القول الجميلة في فارس » ليوستف فون همر ، سنة ١٨١٨ ، : Hammer
Geschichte der schönen Redekünste Persiens ، وكذلك عن طريق الأشعار الرائعة التي نظمها
ريكرت Rückert سنة ١٨١٩ على غرار أشعار جلال الدين .

وهذه الكلمات الأخيرة تنطبق على أشكال التصوف النظرى التى عرضناها هنا
آخر الأمر — وهى لم تعرف لأول مرة إلا بفضل كتاب « التصوف » لتولك : Tholuck
Ssufismuns وقد ظهر سنة ١٨٢١ و « مجموعته المختارة » *Blüthensammlung* التى ظهرت
سنة ١٨٢٥ فلم يكن لهما أن يدخلوا بعد فى دائرة نظر جينته — ، نقول إنها تنطبق عليها إلى
حد ما ، ولا يكاد يشاركها ، فى هذا الانطباق ، أية ظاهرة روحية أخرى فى داخل دائرة
حضارة البحر المتوسط . ولو شاء المرء أن يقول عن أية حركة روحية فى هذا العالم (عالم حضارة
البحر المتوسط) الذى وُحِّدَتْ بينه مشاركته فى التراث اليونانى المشترك ، إذا شاء أن يقول
عنها إنها تغرق فى « هاوية الذات » وتنتهى ، فتلك هى حركة التفكير الدائر حول الإنسان
الكامل . وليس ثمَّ سبيلٌ يُؤدى من هذا التفكير إلى الفكرتين الرئيسيتين فى الحضارة
الغربية وهما « حرية الرجل المسيحى » والشكل الإنسانى النزعة للعلم والحياة ، كما أنه ليس
ثمَّ سبيل يفضى من الولّى والشيخ ، الذى يحمل طابع الإنسان الكامل ، إلى الشكل
المشروع الوحيد للسلطة الروحية فى الغرب : وهو « المُعَلِّم » *Lehrer* ، كما يتمثل فى سقراط ،
— فى سقراط هذا الذى يتبدى منذ أوائل أوروبا الحديثة لكل جيلٍ من جديد على أنه
المعلم وكفى ، بينما هو قد نظر إليه فى الإسلام على أنه زاهد متبتّل تروى عنه ميثافيزيقا
تهويلية وزوج من الأمثال (الشهرستانى ، ص ٢٧٨ وما يتلوها) . وفى نفس الوقت الذى
احتلت فيه صورة الكون كما رسمها ابن العربى مركزَ الصدارة والسيادة فى العالم الإسلامى
كان أعظم شعراء الإنسانية فى الغرب يقوم برحلته خلال الممالك الثلاث ، ويخيل إلينا أن
تحديد الأماكن يدل على وجود أشياء مشتركة بعيدة المدى بينه وبين صورة العالم كما رسمها
ابن العربى ، — لكن (يجب أن يلاحظ أن) دانتة Dante لم يسلك هذا الطريق
كما يُفنى نفسه فى الشعور الكلى للإنسان الكامل ، وإنما (فعل ذاك) « طاهراً متأهباً
للسمو إلى الأفلاك » *“puro e disposto a salire alle stelle”* .

ملحق : نشيد مانوى

استطاعت الأبحاث التى قننا بها هنا أن تلقى بعض الضوء على مشكلة تأثيرات المانوية فى الإسلام . ومن بين المسائل المهمة الغنية بالنتائج جداً التى يمكن أن نبحث فيها هنا ، وهى مسألة التأملات فى الميولى الأولى الروحية للغنوص الإسلامى ، الذى يشاهد فيه ، إلى جانب العناصر « الأنباذوقليسية المنحولة » التى تعمق بحثها أسين پلاثيوس^(١) والعناصر الأفلاطونية المحدثة التى أبرزها نيرج^(٢) ، استمرار وإتمام لاشك فيه « للأرض النيرة^(٣) » (« روشن زمين » وغيرها فى شذرات طرّفان ، و « أثرا ضهورا » عند ثيودورس برّكونى ، و « الأرض النيرة » فى « الفهرست » لابن النديم) .

نقول إن هذه المسألة هى من التعقيد بحيث لا يمكن هنا الخوض فيها . وفى مقابل هذا أودّ أن أدرس قطعة ثمينة من الشعر المانوى ، فيها أرى سلفاً للشعر الصوفى الغرامى فى الإسلام الفارسى . ولقد اتضحت فى الأيام الأخيرة الأهمية الكبرى التى للمانوية بالنسبة إلى الفن الإسلامى ، اتضحت من وجوه عديدة . فقد أصبح من اليقين — بفضل الأبحاث الممتازة التى قام بها A. von Le Coq^(٤) فى ميدان فن المصغرات المانوى ، أن فن المصغرات Miniaturen فى الإسلام قد نشأ عن فن المصغرات المانوى . كذلك أرى من المحتمل أن يكون قد حدث تأثير مانوى فى إدخال الموسيقى الصوتية والآلية (السماع)^(٥) فى مجالس

(١) « ابن مسرة ومدرسته » ، فى مواضع مختلفة .

(٢) « رسائل صغيرة لابن عربى » ، ص ٥٤ وما يتلوها ؛ ١٤٥ وما يتلوها .

(٣) راجع فى فيلجبل : « مانى » ، فهرس الأعلام تحت المادة .

(٤) « المصغرات المانوية » (١٩٢٣) Die manichäische Miniaturen ، خصوصاً ص ٢٠ ،

وراجع فى هذا ارنتس كينل : « فن رسم المصغرات فى الشرق الإسلامى » E. : Kühnel : Miniaturmalerei im islamischen Orient ص ١٨ . وأكمل أن أقدم بمجديد عما قيل فيما يتصل بـ « مانى

الرسم » ، ومن بين ذلك أسطورة شائعة تدور حوله واردة فى « اسكندر نامه » لنظامى .

(٥) راجع فيما يتصل بهذا فى المقام الأول ماسينيون « بحث فى نشأة المصطلح الفنى الصوفى عند المسلمين » ص ٩٥ ، ص ٢٧١ وما يتلوها . ومعلوم أن جلال الدين الرومى والطريقة التى أسسها (المولوية) يعلقون أهمية كبرى على مسألة « السماع » . وهو نفسه يقدم لنا التأويل الروحى للسماع فى غزلياته من غزلياته (حرقم ٥٢ ، و ٥٦ فى المختارات التى اختارها روزنشتيخ واشقنوس [سنة ١٨٣٨] ص ١٥٤ ، ١٦٤ وما يتلوها (Rosenzweig-Schwannaus : Auswahl

الذكر عند الصوفية : فكتاب « الفهرست » يذكر من بين عناوانات كتب ماني « رسالة مَهْر السماع » ، كما يذكر لنا القديس أوغسطين أن المانوية يرجعون الموسيقى إلى أصل إلهي^(١) ، — وهذه الفكرة عينها يعبر عنها مراراً كافية بعض المدافعين عن « السماع » في الإسلام ، بينما نشاهد من ناحية أخرى أن الكفاح الحار الطويل الأجل الذي تولاه أهل السنة في الإسلام ضد الموسيقى الدينية يدل وحده على نشأتها الأجنبية . كما نعلم كذلك مما حكاه أوغسطين أن الأناشيد المانوية كانت ذات طابع غرامي شهواني : وهو يذكر على الخصوص منها « نشيد العُشَّاق » *Canticum amatorium* الذي يتغنى بأبي النور « على شكل نشيد غرام وزفاف تماماً »^(٢) ، وأوائل الأناشيد التي بقيت لنا في شذرة طرفان (M1) تشير إلى أناشيد من هذا الطراز^(٣) .

والأشودة المانوية المذكورة تقوم على أساس ورقة الشذرة TM 419 اليوجورية (١) . فون لوكوك ، « مانويات تركية » ج ٢ ص ٧ *Türkische Manichaica* (A. von Le coq) وعلى أساس « نشيد أرين تشورتجن »^(٤) *Lied des Aprin čur tegin* الذي فسره الأستاذ ف . بانج حديثاً على نحو رائع (« أناشيد مانوية » ، في مجلة « موسيون » ج ٣٨ [سنة ١٩٢٥] ، ص ٥٠ *W. Bang, Manichäische Hymnen, in Muséon*) . وقد كشف فيه عن ثلاث مقطوعات كل منها من أربعة أبيات ذات قوافٍ متقاربة . والمقطوعتان الأوليان منها فيهما حديث متبادل بين أتباع بوذا — لا يذكر اسمه ، ولكنه ينعت برمزتين

(١) فون لوكوك ، الكتاب المذكور ، ص ١٣ . والعنوان المذكور — فليجل : « ماني » ، ص ٧٦ س ٤ — يثير صعوبات . وفليجل يترجمه هكذا : (über die Vortrefflichkeit) (« حول مهارة [براعة] الموسيقى ») (ص ١٠٥) ، لكن كلمة « مهر » لا تدل على ذلك . فهل يقال إن صاحب « الفهرست » ، الذي استقى ثبت مؤلفات ماني من كتاب فارسي في أغلب الظن ، قد أساء فهم الكلمة الفارسية الوسطى : « مهر » أي « نشيد » (= في الأستاقية : « مَثْرَا » ، راجع « مَهْر نَمَغ » *Mahrnāmay*) ؟ [هذه الصعوبات تتحل بفضل ما اقترحه كسلر Kessler (« ماني » ص ٢٣٨ *Mani*) من قراءتها هكذا . « رسالة مَهْر السماع » (الرسالة إلى مَهْر السامع [أحد المستمعين]) ، حتى إنني لأرى تفضيل هذا التفسير — ، وهذا يجعلنا نستبعد ذكر هذه الرسالة وهذا الموضوع من هذا المجال هنا] .

(٢) فليجل ، الكتاب المذكور ، ص ٣٨٤ .

(٣) ف . ف . ك . ملر : « ورقة مزدوجة » *Doppelblatt* F. W. K. Müller ، راجع خصوصاً سطر ٢٩١ مثلاً . وراجع كذلك ب . ألفاريك ، « الكتابات المانوية » *P. Alfarié : Les écritures manichéennes* (سنة ١٩١٨) ، ج ٢ ص ١٢٤ وما يتلوها .

(٤) أي « الأمير آفرين نثر » *Āfrīn čur* .

• من رموزه على نحو لا شك فيه ، هما : ريذنى — رتنا ، وقظير — فيرا rāḍni-ratna, važir

vajra - و بين أتباع مانى ، الذى تمدحه المقطوعة الثالثة عل صورة سلسلة متوالية من المدائح . وتحتها يرد التوقيع : « انتهى نشيد أرين تشورتجن » والتوقيع نفسه يدلنا كذلك ، وإن كان مطموساً تقريباً ، على أن النشيد الموجود على الوجه الآخر من الورقة هو تكملة لهذا النشيد أو على كل حال مرتبط به — راجع اللوحة ، فى كتاب فون لوكوك — ، حيث لا يزال انحاء حرف ذ (فى : تيكيدى tükädi « انتهى ... ») واللذان تشورتجن čur tegin كلها واضحة للعيان . والمقطوعات تتكون هنا كل منها من ييتين طويلين ، كما أثبت ذلك الأستاذ بانج Bang ، لكن راجع بعد ص ٧٥ ، — ومن بين المقطوعتين الأوليين فى هذا النشيد البيتان الأولان يكادان أن يكونا مزمّرين ؛ لكن يبدو — كما فى النشيد الأول — أنهما يعبران عن تعارض ومقابلة ، كما يستنتج من بقايا المقطوعة ، : أذ ينتشيع أمرق adinčir amraq « حبيب آخر... » وأمرق أوزوم (؟) amraq özüm « ذاتى المحبوبة » . وهذا الأسلوب فى المقابلة — وهو موجود ييقين فى النشيد الأول كما أثبت ذلك الأستاذ بانج — أسلوب شائق إذا نظر إليه من ناحية الشعر الفارسى ، لأنه يذكر بشكل « المناظرة » ، راجع إليه ، « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٢٢٦ وما يتلوها .

ونظرتى فى النشيد تبدأ من افتراض أن الكلمة « بئش » bac التى لم توضح والموجودة فى المقطوعة الخامسة (السطر ١١ من الشذرة) هى كلمة فارسية مستعارة . وقد تفضل الأستاذ بانج فأرسله إلى ، وأفادنى الكثير فيما يتصل بتفسير النشيد بما بعث به إلى من رسائل عديدة ، ثم زود المسوّدة الأولى لهذا البحث لما أن عرض عليه بسلسلة من الملاحظات أودّ هنا أن أُجزل له من أجلها خالص شكرى .

وما حفظ لنا من هذا النص يرد فيه :

qasınčiyimīn ü [čün] qadγurarmān,

— ٣

qadγurduq [int]a, qaši körtlām, qavišuγsayurmān.

(١) [أود أن أقترح القراءة özküyām ، بمعنى « نفيسى » (تصغير نفس) تقريباً ، راجع ف . ث . ك . ملر : « يوجوريات » Uigurica ج ٣ ص ٢١ س ١١ : (mün) iə vipulačantri özküyām-a . أى : يا قلىسى — ملاحظة للأستاذ ف بانج] .

- öz amraqımın öyürmän, öyü önärmän (örämän أو) — ٤
ödü [n] üçün öz amraqımın öpügsäyürmän.
- barayin tisär, bāc' amraqım, — ٥
barü yimä umaz-män, bayırsaqum !
- kiräyin tisär, kiçigkiyäm, — ٦
kirü yimä umaz-män, kin-yıpar yidliyim !
- yaruq täərilär yarlıqazunin — ٧
yavašım birlä yaqışıpan adrılmalım !
- küclüg brištılär küc birzünin (١) — ٨
közi qaram birlä k[ül]üsüg[in ?] külüsügin (٢) oluralım

وترجمتها :

- ٣ — لعظمتي (٣) أنا في هموم .
ومن همومي أحنُّ إلى الاتحاد ، يا مليح الأهداب (٤) .
- ٤ — إني لأذكر حبيبي ، فإذا ذكرته خرجتُ من البيت (أو : أسمو بنفسي ؟) .
ولما علمنيهِ (٥) (نَهْنِي إِلَيْهِ) أتَحْرَقُ شَوْقاً إِلَى تَقْبِيلِ حَبِيبِي .

(١) في النص : bir' ög ، وفون لوكوك يفضل : birüə . لكن تبعاً للتوازي الدقيق ينتظر المرء الشكل المضاهي له VIII yarlıqazunin .

(٢) يفترض الأستاذ بأنَّ أن الناسخ كرر هنا حروفاً عند نهاية س ١٩ — حيث يقرأ بوضوح « üsüg . . . » وبداية س ٢٠ . وهذا الحل مقنع لأن السطر ، ويتكون بعد تقطيعه من ١٧ مقطعاً ، بدون هذا الاقتراح أطول مما عسى أن ينتظر في هذا الشعر .

(٣) [قراءة ومعنى هذه الكلمة ثابتان هكذا بمعنى : « سام » عظيم ، قدير ، عزيز » وأمثلة ذلك . راجع رادلوف : « كون — شي — إم بسر Radloff, Kuan- šī-im Pusar (المكتبة البوذية ج ١٤ Bibl. Buddh) ص ٣٨ تعليق ٤٦ ؛ وكذلك في الملف المتكون من شذرات برلين بأرقام ٥٤ T II y 54 و ٣٢ ، س ٤٠ . وعند رادلوف أن qasīnčiy uluy تكون Hendiadyoin في س ٣٨ ؛ وفي سطر ٧٠ لا يوجد في الموضع الناظر إلا uluy ، حيث كرن Kern يفسرها بمعنى قدير mighty في مقاله المنشور في SBE ج ٢١ ، ص ٤٠٩ . ويؤيد هذا أيضاً موضعان في Suvarnaprabhāsa (المكتبة البوذية ، ١٧) : ص ١٧٢ س ١٧ qorqīnčiy qasīnčiy šmnu xan « ششمونخان (!) القادر الرهيب » وص ٤١٩ ص ١٤ čoyi yalinī qasīnčiyqamayqa bir yaəliḡ ayayuluy äəitgölüg bolur » بريقهم (أي جلاله ملوك شكر فرت čakiravart) قديرة وخليقة بالتبجيل عند الجميع » — تعليق كتبه ف . بأنج .

(٤) قارن هذا بالصيغة : xvašabūr في الشعر الفنائى الغرامى الفارسى الحديث ، فلها نفس المعنى .
(٥) [المقصود طبعاً هو : öt بمعنى « مذهب تنبيه ، إرشاد » (ف . بأنج ، « كتب التوبة المانوية لغير الكهنة » ، مجلة « موسيون » ج ٣٤ سنة ١٩٢٣ ص ٢٣٤ W. Bang : Manichäische Laten-Beichtspiegel, in Muséon ، ويظهر هذا اللفظ أيضاً بشكل : öd (راجع ف . ف . ك . =

- ٥ — يا حبيبي! إذا شئتُ الذهاب
لم أستطعه ، يا أخلص أصفياي (حرفياً: يا أحشائي) !
- ٦ — وإذا شئتُ الدخول ، أيها الأُمُداني ،
لم أقدر على الدخول ، يا عاطر^(٢) !
- ٧ — و بفضل آلهة النور
أود الوصول إلى الاتحاد (بحبيبي) الناعم ، على ألا أفصل [عنه] أبداً .
- ٨ — و بفضل ما تهيه الملائكة الأقوياء من قوة
أود الثواء في الابتسام^(٣) مع (حبيبي) ذى العينين السوداوين^(٤) .

= ملر . « يوجوريات » ج ٢ ص ١٠٤ د . ويضاف إلى هذا الفعل ötlä- و ödlä- و ötlä- : « يزجر ، يرشد » توجد أيضاً في تمثال أونجن Ongin . ص ٢٥١ من Oa 3 Radolf ؛ وراجع بخلاف هذا كاتونا Katona في 5-41 K Cs A I . وأشابهها في Qut. Bil. في موضع آخر . — تعليق كته ث . بانج .

(١) حرفياً : محبوبي الغلام ، فإن bāc' = في اللغة الفارسية الحديثة بَنَش (راجع في الشعر الغنائي muḡbača بمعنى « غلام مجوسى » ، tarsābača « غلام نصراني » للدلالة على الساقى ، وراجع الاستعمال العام الجارى اليوم في شرق إيران وفي التركستان للفظ bācā بمعنى « نيراناوس » ؛ راجع مثلاً س . هـ . يونكر : « ثلاث روايات عن يغني Yaḡnābi B. H. Junker : Drei Erzählungen auf H. Krafft, A travers le Turkestan russe » « جولة خلال التركستان الروسية » ص ٧ ، وهـ . كرفت : « H. Krafft, A travers le Turkestan russe » « جولة خلال التركستان الروسية » ص ١٧٧ وما يتلوها ، وراجع الآن على وجه التخصيص ث . بانج ، التقويمات السنوية الهنغارية Ung. Jbb. ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ، ص ٢٤١ وما يتلوها) . وقد وضعت الكلمة هنا على نحو من الترتيب يسمح بالتعبير عن « المحبوب » المذكر تعبيراً صريحاً لا لبس فيه [كما يمكن أن يفعل الإنجليز مثلاً بقولهم he-friend . أما في التركية ، فكان يجب أن يقال urī amraq ، لكن كان من شأن هذا أن يفسد القافية — تعليق كته ث . بانج .] ولنشر أيضاً إلى اسم العالم التركى Bācā Apa İcrāki الوارد في ثبت جوازات مرور (a 21) من تون هوانغ Tun- Huang ، ذكر ذلك وليم تومسون Wil. Thomson في « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩١٢ ، ص ١٨٦ = Saml. Afh ج ٣ ص ٢٢٣ .

(٢) حرفياً : « يا عاطرى المعطر بأجود المسك » ، راجع في الفارسية الحديثة yāliyaboy في مقابل muškboy البسيطة . kin هو «سُرَّة حيوان المسك ، مُحق المسك » ، (راجع السعوى : « مروج الذهب » : ج ١ ص ٣٥٣ وما يتلوها [في الترجمة الفرنسية]) وعلى ذلك فإن kin-yīpar معناها تقريباً : « أجود المسك » . تعليق كته ث . بانج .

(٣) [küli-sük أو süg — لأن كلا الشكلين يوجد في الشذرات المانوية ، وأصله من küli- « يضحك » = küli- — كته ث . بانج .]

(٤) [الشكاوى kirü yimā umaz-mān, baru yimā umaz-mān التى تصف عجز الشاعر عن الوصول إلى « محبوبه » ، تعطى للأستاذ ا . فون لوكوك الحق فيما يذهب إليه من تفسير bulunčsuzum في النشيد الأول بمعنى « يا (حبيبي) العزيز النال » . ومع ذلك راجع شكوكى التى أبدتها في « التقويمات الهنغارية » Ung. Jbb ج ٥ سنة ١٩٢٥ ص ٤٠١ — ٤٠٢ — كته ث . بانج .]

وليسمح لنا هنا بإضافة جملة من الملاحظات . فنقول إن هذا النشيد يُبين عن توازٍ كامل بين كل زوج زوج من المقطوعات المتوالية ، راجع قبل ص ٧٣ تعليق ١ . وهذا التوازي له من الطابع ما يجعلنا نرى في علامات الترقيم « الدقيق » بين المقطوعات نوعاً من تعسُّف الناسخ وسيره على هواه ، ولهذا يحقُّ لنا أن نضم كل مقطوعتين فنجعل منهما واحدة : هنالك تكون لدينا ثلاث (أو أربع) مقطوعات رباعية الأبيات مثلما في النشيد الأول .

وإنّا لننيز في هذا النشيد جانباً فريداً مكمّلاً لتلك القطع الثمينة من « الشعر الشعبي التركستاني القديم » ، الذي كشف عنه كارل بروكمن اعتماداً على معجم كاشغري (١) Kāshgari ذلك أن هذا النشيد قريب الشبه بهذا الشعر لغوياً وعروضياً ثم خصوصاً من ناحية استعمال الحروف والمقاطع المتشابهة Stabreim ، بينما هو قد تأثر من ناحية الأسلوب بالأنشيد المانوية — والصُّغدية المانوية (٢) على وجه الخصوص . أما أننا بصدد قطعة من الشعر الغنائي الديني في شكل قصيدة غرامية ، فهذا أمر واضح . إلى من وجهت ؟ لا شك في أن في النشيد الأول تمجيدَ ماني ؛ فإن كان هذا هو المقصود أيضاً في النشيد الثاني ، فإننا سنكون بإزاء ترجمة للأسلوب الغرامي إلى أسلوب الدين ، — لكن الأكثر احتمالاً ، بحسب شكل الحديث الوارد في ٣ ب و ١٦ ب و ٧ ب و ٨ ب وكذلك بحسب الفكرة الواردة في ٤ ب ، أن يقال إن المخاطب هو غلام ، وأن الصورة التي يتجلى عليها ليست شيئاً آخر غير صورة « الصديق » في الشعر الغنائي الفارسي الكلاسيكي . وفي Xvastuvānīft (ف . بانج « كتب التوبة لغير الكهنة » ، ص ١٥٢ أو ١٥٥ و ١٩٨ وما يتلوها) يحرم حب الغلمان بصراحة تحريماً شديداً ؛ وما يوجهه الخصوم إلى ماني من لومٍ على زعم أنه أحلَّ حب الغلمان — وهذا اللوم يعد من الدعائم الراسخة في كتب تاريخ البدع والرد عليها — ، ينكر البيروني صحته بكل شدة (« الآثار الباقية » ص ٢٠٨ س ٤ وما يليه) استناداً إلى معرفته بكتب ماني ، لكن دون أن ينكر هذه الواقعة وهي أن المانوية كانوا يتخذون خدماً من

(١) في : « آسيا ، مجلد تقديمي » (المجلد التخليدي لهرث) Asia, Introductory Volume (Hirth anniversary Volume)

(٢) إلى هذا يشير الشكل brīstīlār « ملاك » = في اللغة الصغدية المسيحية : فريشيط (frešte-t) (راجع ف . ف . ك . ملر ، « نصوص صغدية » Soghd. Texte ص ٢٢ ، ١٨) ، — في مقابل الفارسية الوسطى . freštay و freštay mpt .

العلمان المُرْد الناعى البَشَرَة^(١). وليذكر الإنسان أيضاً أنه تبعاً للفكرة الرئيسية في المذهب المانوي لا تُحرَّم عملية الاتصال الجنسي نفسها، وإنما — على نحوٍ طبعى خالص — عملية التوالد، لأنه في التوالد تثبت أجزاء من النور في الهيولى. ومن ناحية أخرى تدل الرسالة الصينية على أن الزهد الجنسي المطلق هو أحد الأوامر الأساسية الأخلاقية التي تلتزم «الصفوة» بإطاعتها: فمن الخطأ أخش الخطأ أن يحاول المرء أن يجد في هذا الشيد دليلاً على الترخيص بحب العلمان ترخيصاً دينياً. وإنما الأمر هنا أيضاً هو في المقام الأول أمر اصطلاحات أسلوية، (تواضع الناس على استعمالها في النظم)، وليس أمر تعبير عن تجربة حية فردية.

ولهذا أود أن أنعت نشيدنا هذا بأنه أول مثال معروف لدينا للشعر الغرامى الصوفى في داخل نطاق أدب دينى سبق الإسلام، وأثر فيه، وخصوصاً في التصوف الإسلامى، تأثيراً قوياً مؤيداً بالأسانيد والبراهين. أما أنه يضاهى شعر الغزليات الفارسية، سواء في الصنعة الرئيسية وفي الفكرة الأساسية (الفراق — الاتحاد، راجع قبل ص ٥٥ — ٥٦)، يضاهيه تمام المضاهاة وبكل دقة، فهذا أمر يسلم به كل عليم بشعر الغزل الفارسى.

(١) ولهذا فإنى أميل إلى أن أرى في «رهبان الزنادقة» الذين يدون دائماً مثنى مثنى تبعاً لقول الجاحظ، أرى فيهم بكل يقين، ووفقاً لاسمهم، رهباناً سياحاً «مانوية»، بينما نجد أن لجنس جولدسمير في كتابه «محاضرات في الإسلام» ط ٢ ص ١٦٠ لا يشاء أن يفهم هذا الاسم بهذا المعنى الحرفى. [في الشذرة المضطربة كل الاضطراب وبلا للأسف، التي أوردتها ١. فون لوكوك في «مانويات تركية». *Tür. Manich.* ج ٣ ص ٣٨ برقم ٢٠ لا أستطيع على أى حال أن أميز فيها ذكراً صريحاً لحب العلمان. فأنا أقرأ: *tarqaru tutzun ... yimä ovutsuz* : أو، إذا كانت *e* التي قبل *uzuntonluyda* (أى: *arī-yī* : *arī-yī*) *biligdä* (= — *dän*) *arī-yī* (لكن يلوح أن هذه طويلة جداً) *uzuntonluyda* (الحرم صحيحة *yimä uzuntonluy ärsär* ... ومعناه: *ardä* ... *yimä özlärin saqlanu aritī täzgürü tutzunlar* (بأنفسهم؟) منفصلين الواحد عن الآخر؛ وأولئك الذين يتطهرون من القسق (أى الذين يبرأون منه)، ومن المرأة (أو: من النساء)؛ وإذا كانت زوجة، فمن الرجل؛ وعليهم أن يبرسوا أجسامهم فيباعدوا بينها وبين (عدم العفة) مباحة تامة مطلقة (= *arit-ī*) (أى أن يتخلصوا من القسق). راجع الآن التفصيل الكامل المدعم بالأسانيد لهذا الرأى في «التقويمات الهنغارية» *Ung. Jbb.* ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٣٨ وما يتلوها. — تعلية كتبها. ف. بانج.]

ملحقات أضيفت عند تصحيح تجارب الطبع

(١) عن ص ٤٠ وص ٤٢ : تتأيد أهمية الرازي من ناحية التاريخ المكتوب (راجع أيضاً يوليوس روسكا ، « الرازي رائداً لكيمياء جديدة » ، المجلة الأدبية الألمانية DLZ سنة ١٩٢٣ ص ١١٧ وما يتلوها J. Ruska : *al-Razi als Bahnbrecher einer neuen Chemie*) بوصفه وسيطاً في نقل السنة المانوية عن طريق عامل جديد . ذلك أن ابن بابويه (٩٩١/٣٨١) يذكر سنداً للرواية التي استثمرها ، رواية برلعم ويواصف ، شخصاً اسمه محمد بن زكريا حاول كل من ث . فون روزن V. von Rosen وف . هومل E. Kuhn, B. u. J., أن يجد فيه محمد بن زكريا الرازي (راجع ١ . كون F. Hommel أن يجد فيه محمد بن زكريا الرازي (راجع ١ . كون A. v. Le Coq (*Abh. Bay. Akad.* 1897, 14) غير أن فون لوكوك كان قد نشر في سنة ١٩٠٩ أسطورة بوذستفاوية Bodhisattvalegende في نسخة مانوية تركية ، على ارتباط واضح بالرواية الغربية (وأصلها إسلامية) الخاصة ببرلعم (« محاضر جلسات أكاديمية برلين » سنة ١٩٠٩ ، ص ١٢٠٤ وما يتلوها *Sitzber. Berl. Akad.*) . فضلاً عن هذا فإن س . فون أولدنبرج (*S. v. Oldenburg: Izv. Imp. Akad. Nauk*) ج ٦ سنة ١٩١٢ ص ٧٧٩ وما يتلوها) قد تحقق من وجود أسطورة في شذرة تركية مانوية من شذرات طرفان (*A. v. Le Coq, Turk. Manichaica aus Chotscho*) ج ١ سنة ١٩١٢ ، ص ٥ وما يتلوها) ، تظهر في الرواية التي أوردها ابن بابويه (راجع كذلك ه . ليدرز في « محاضر جلسات أكاديمية برلين » *H. Lüders: Sitzber. Berl. Akad.* سنة ١٩١٤ ، ص ١٠٠) . وبهذا كاد يصبح من المؤكد أن الذين نقلوا هذه القصة إلى الغرب قد كانوا « مانوية » . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى يكمل الخبر الذي أورده البيروني (راجع قبل ص ٤٢ تعليق ٢) ، وآراء الرازي في العلم الإلهي (ص ٤١ ، وما تلاها) والخبر الذي أورده ابن بابويه ، نقول إن هذه يكمل بعضها بعضاً على نحو كامل ما يمكن أن يكون ، كما تجعل من المحتمل أن تكون الرواية في قصة برلعم ويواصف التي بلغها الرازي إلى ابن بابويه قد استقاها الرازي من الروايات المانوية .

(٢) عن ص ٤٣ تعليق ٣ : كان ماسينيون قد فسر هذا العنوان — وهو أمر قد غفلت عنه — تفسيراً صحيحاً من قبل في الموضع المشار إليه في التعليق رقم ٢ (بالصفحة عينها أي ص ٤٣) على أساس الاقتباس الأوضح الموجود في ص ٣٠١ ، س ٩ من « الفهرست » لابن النديم .

(٣) عن ص ٦٣ : إن عرض صعود النفس خلال مقامات النبوة (والأنبياء هنا يقومون مقام أرواح أو روحانيات الأفلاك في الغنوص الهرمسي) على الصورة التي تبدو لدى شبستري وابن العربي ، من الطبيعي أنه موجه « أولاً » في اتجاه التصوير الأسطوري المستند إلى الأحاديث المنسوبة إلى النبي ، المتصل بمعراج محمد والإسراء به ، راجع في هذا ب . شريكه B. Schrieke في مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ٦ ص ١٦ وما يتلوها ؛ وراجع فيما يتصل بالسياق التاريخي الديني له ف . بوسيه « معراج النفس » (« محفوظات في علم الأديان » ج ٤ ص ١٣٦ وما يتلوها وص ٢٣٩ وما يتلوها

W. Bousset: (*Archiv f. Rel.-Wiss.*) *Die Himmelsreise der Seele*

الانسان الكامل في الاسلام

وأصاليته النشورية*

تأليف

لوى ماسيفيون

(*) بحث نشر في *Eranos-Jahrbuch* 1947 سنة ١٩٤٧ وطبع في اتسورش Zürich بسويسرة سنة ١٩٤٨ ، وعنوانه الأصلي : *L'Homme Parfait en Islam et son originalité eschatologique* « والنشورية » نسبة إلى النشور أى الإحياء فى الآخرة ، وقصد بها الأخروية وما يتصل بالعالم الآخر من حساب وثواب وعذاب ، الخ .

قبل الخوض في الروايات الإسلامية عن « الإنسان الكامل » ، أودّ ، كما يقول يونج^(١) ، أن « أضرب بسهمي في اللعب » : بأن أهني الأسباب للدخول في « ميدان العقولية » الذي فيه تصدق تلك الموضوعات ذات الطابع النموذجي المتفاوت الدرجات . ألا فيسمح إذن لعالم اجتماعي يعنى بالإسلاميات أن يتعرّف ، على الطريقة « الوجودية » ، ماهذه الموضوعات من أهمية حيوية عصرية عامّة ، وذلك في الوقت الذي اقتربت فيه ساعة « الحساب الأخير » لأوروبا الاستعمارية (وللصهيونية التي تحاكيها) ، وأفصححت عن أشراطها في الصيحة الصاعدة من أفواه الشعوب التي ابتليت بالاستعمار ، وقد حرّمنها نحن من حظ الإفادة من مزاياها الثقافية والحضارية فاندفعت تطالب بحقوقها .

« الحساب الأخير » ، إى والله . فقد لاحظ منذ قليل فيلسوف هو الوجودي المسيحي جبريل مرسل في مقال له بعنوان : « الصناعة الفنية والخطيئة »^(٢) ، أن حرب اللاويثانات^(٣) قد أصابها من الشمول ما جعلها بمثابة جريمة عامة ضد الحياة ؛ وإن « القنبلة الذرية » قد ارتفعت بالتهديد بالإفناء إلى سلّم كوكبي^(٤) . أجل ، لا يزال ثمت

(١) [كارل جوستاف يونج Carl Gustav Jung عالم بالفس والأمراف النفسية ، سويسرى ، ولد فى بازل فى ٢٦/٧/١٨٧٥ ودرس الطب فى بازل وباريس . وشغل من سنة ١٩٠٠ إلى سنة ١٩٠٩ منصب مساعد ثم أستاذ فى عيادة الأمراض النفسية فى اتسوريش . ومن سنة ١٩٠٥ إلى سنة ١٩١٣ كان مدرساً لعلم الأمراض النفسية فى جامعة اتسوريش . وهو من أوائل أتباع فرويد ، ثم انفصل عن مدرسة التحليل النفسى لفرويد من أجل تكوين مدرسة خاصة هى المعروفة بمدرسة اتسوريش — المترجم] .
(٢) راجع ، 1947 ، « le cheval de Troie » ، ap. G. Marcel : « Technique et péché » ، p. 76-94 ، [وجبريل مرسل فيلسوف وجودى ذو نزعة دينية بارزة عبر عن مذهبه فى صورة خواطر أودعها كتاب « يوميات ميتا فيزيقية » ، باريس ، جاليمار سنة ١٩٢٨ و « الوجود والملك » Etre et Avoir باريس ، أوبييه ، سنة ١٩٣٣ . وقد ولد سنة ١٨٨٩ . وهو فضلا عن هذا مؤلف مسرحى ملحوظ المسكاة — المترجم] .

(٣) [Léviathans : وفى العبرية لويثانان ، ومعناها فى « الكتاب المقدس » الذى يظهر فيه هذا اللفظ ست مرات ، حيوان خيالى أو حقيقى : فى سفر « أشعيا » (٢٧ : ١) هو حيوان على هيئة أفعى ملتوية ، وفى « الزمير » (زمور ١٠٤ : ٢٦) حيوان يعيش فى المياه ، وفى سفر « أيوب » (٤٠ : ٢٥) يفسره الفراع بأنه التمساح] .

(٤) [أى بعد كوكبي ، بمعنى أنه شامل للأرض كلها] .

احتجاج ينطلق في استحياء هنا وهناك باسم « الشفقة على الحياة » ، لكن الصناعة الفنية التي لا ترحم يرى أصحابها الصفوة أن هذه الشفقة على الحياة صارت أمراً تتضاءل أهميته يوماً بعد يوم حتى لم يكن إهماله . ولهذا فقد دخلنا فعلاً — آمناً بذلك أو لم نؤمن ، مادامت الإنسانية أضحت على أهبة الانتحار — نقول إنا دخلنا فعلاً في عصر « نشورى » .

هذا من حيث المظهر الخارجي ؛ — ومن حيث الباطن إن كنا ممن يحتملون ، من غير تسليم بذلك ، سماع صرخة العدالة من حناجر البائسين الذين احتوت عليهم المصانع الحاشدة فأوقعتهم في مضايق مشابكها ، هنالك نستشعر لمس خطر الخلاص يقبل علينا من العالم الآخر . وهذا جانب رؤياوى^(١) تعنى بدراسته المجلة الباريسية^(٢) : « الله حى » ، من بين ما تعنى به من آفاق فلسفية ودينية . وبينما نشاهد أنه قد أنشئ حديثاً في باريس أيضاً « لجنة مسيحية للتفاهم » بين فرنسا والإسلام ، في نفس الوقت الذى تدأب فيه أقلية من الزعماء الاستعماريين في أمريكا وأوربية على معاملة الـ ٤٠٠ مليون مسلم الذين في العالم (والـ ٨٠٠ مليون هندوكى وبوذى) معاملة المنحطين ، بينما يحدث هذا كله يحكُّ في صدورنا الشعور بأن « الإنسان الكامل » لن يكون هذا الإنسان الآلى الذى توجده « الهندسة الصناعية » المغرورة التي يهين أسبابها التقدم الفزيائى الكيمائى ، بل إنه سينشق من الأوساط الإنسانية ، متخذاً صوت قاضٍ « حاكم » قد ألجئ إلى النطق بالحكم الفصل^(٣) .

وأيّاً ما كان الأمر ، فإن فكرة الإنسان الكامل إنما نشأت ، حسب رأينا ، في الرؤى السامية ، لا في الفلسفة الهلينية التي تمجرت فيها (من بعد) في قالب تنظيمى .

(١) [نسبة إلى سفر الرؤيا *Apocalypse* وهو آخر أسفار « الكتاب المقدس » ، وينسب إلى يوحنا ، وكله ملء بالرموز التي يرجع تأويلها إلى إشارات إلى وقائع تاريخية عصرية (عهد نيرون باضطهاداته الشديدة للمسيحية) وإلى أفكار أخروية تتحدث عن البعث والنشور والحساب والمسيح بوصفه الحاكم العادل المثيب المعاقب — المترجم] .

(٢) [*Dieu Vivant* مجلة دينية يشرف عليها خصوصاً الأستاذ ماسينيون وجنديك Gandillac وجبريل مرسل G. Marcel . وتتماز بأنها تحاول المزج بين إشاعة الروح الدينية الصادرة عن تجربة مباشرة وبين الإجابة عن المشاكل الروحية العصرية من وجهة نظر الحياة الروحية المسيحية — المترجم] .

(٣) الكراسية ٧ من مجلة « الله حى » ، باريس نفرة Seuil ؛ راجع « الشهادة المسيحية » *Témoignage Chrétien* [جريدة مسيحية] باريس في ١٩٤٧/٦/٢٧ ، و ١٩٤٧/٨/١٥ ، و *Combat* « كونا » باريس في ١٩٤٧/٦/٢٢ ، وفي ١٩٤٧/٧/٢٣ .

فهي عند أنبياء بني إسرائيل فكرة «عبد يهوا» ، فكرة «العاذل» المبثلي بالآلام ، والذي يكشف الردّ الظافر لكرامته إليه ، في نهاية الأزمان ، عن «سر مجد العادل»^(١) ، هذا السرّ الذي أخفاه الله عن الملائكة ؛ عن «الأمانة» التي لا يستطيع حملها غير القلب الإنساني (القرآن : سورة «الأحزاب» : ٧٢ ؛ «ذهاب الأمانة» ، «سنن» ابن ماجة ج ٢ ص ٤٩٩) . وهي في المسيحية الإيمان بعوّد المخلص^(٢) ، والتبويج (المثلث المملوكوت) للكنيسة ، والتأليه لكل أولئك الذين أدركوا الله الحى بقلب واحد ، والتمجيد المنتقم لكلمة الحضرة ، «كُنْ» ، العذراوية . وهي في الإسلام «شاهد القِدم» ، صوت «الروح» الذي سيُحطّم فعله الرجعى كلّ الرموز الوثنية «فيملأ الدنيا عدلا كما مُلئت جوراً» — هذا النشيد الموحى الذي يدوّى من استشعار الجمال الأزلّى المستعاد .

يعكس الملهدي
المنشور ؟؟

والفكرة الساميّة عن الإنسان الكامل وثيقة الصلة بالأسلوب النبوى . فعلى الرّغم من الأحكام السابقة الهندية — الأوربية ، فإن النبوة ليس من شأنها أن تندرج ، عند الساميين ، في قالب الفعل المستقبل وما يتفرع عليه من أحوال للاستقبال ، تُصبغ بـ «اللون المحلى» الخاص بنا ، وبـ «زماننا الذاتى» نحن معاشر الآدميين ؛ وليس من شأنها أيضاً أن تندمج في سياق التتالى الوضعى العرّضى لتلك الأحداث المنفصلة التي تعبّر عنها اللغات الالتصاقية .

في اللغات الساميّة نشاهد الأسلوب النبوى يولج الجانب التام للفعل في الجانب غير التام ، والمطلق في النسبى ؛ و «معجزة» النبوة تعبّر عن نفسها ، — لا بتقسيم الفرار الخطئى للزمان (بواسطة حوادث منفصلة ، عارضة ، نُقطيّة ، دقائق الساعة ، يضاف بعضها إلى بعض لعدّ الحركة ، مثلاً في الساعة الرملية الأرسططالية) ، — ولا بقلب الدّورية الجَمعيّة للزمان المتعدد الأوجه ، زمان الكواكب ، هذا الانعكاس ، في مذهب أفلاطون ،

(١) سفر «أشعيا» ، أصحاح ٢٤ آية ١٦ ، ليون بلوا Léon Bloy رسالة إلى هلو Hello بتاريخ ١٨٨٠/٨/١٨ (في : «السائل الجود» ، ٢ : ٧٩)

(٢) [παρουσία = Parousie ومعناها في الإنجيل «العود الماجد للمسيح» على أساس الاعتقاد أن المسيح سيعود إلى الدنيا من جديد (أربع مرات في الإنجيل متى ، وسبع مرات في رسائل القديس بولس) — المترجم] .

للسرمدية (بمشاهدة عَوْدَاتِهِ وَسَبَقَاتِهِ وَخُسُوفَاتِهِ ، فِي الْجَنُومِ) ^(١) النصف كروى الكلداني) وإنما بوقف البندول (الرَّقَاصُ فِي الْعَرَبِيَّةِ) عند درجة الصفر لِسَعَةِ الذَّبْدَةِ (التي تَرْقُصُ ، مع نبض الحياة ، حول اللحظة الحاضرة) : عند نقطة البيكار لدى الدروز ، عند النهاية القصوى للمسارعة ، عند نقطة الوصول ، غير المتوقعة ، في «مقام الخلاص» (القدّيس أوغسطين) .

وهذه الوَقْفَةُ هي «المصيبة» ، ذلك العنصر الأول لكل «ملحمة» ، مصيبة عدالية تُفَكِّكُ جهاز التركيب الفاني للطبيعة بمنحها صفة القداسة ، وتشفي طَبِيئًا غَرِيزَةَ القداسة ، لدينا . وتلك المصيبة المذكورة تَفْجُرُ فِينَا غَائِيَتَنَا النّهائية ، حيث نتعرف علّة وجودنا ، وذلك بتفاهم فُجْأَى قُرْبَانِي ، يَحَقِّقُ فِينَا ، شَخْصِيَا ، هذا الرمز أو ذاك أو ذلك الموضوع النموذجي للتاريخ الإنساني . وهذا التضامُّ المحوري للزمان البندولي ، هذه الملحمة تكشف «بطريق القهقري» عن غائية التاريخ (التضامن في شخص آدم ، وقابلية العود في شخص المسيح) ، وتؤدي إلى عَوْدٍ لانبثاق ما أهمل من قبل من أحجار الزاوية وتعرُّفها بمنظرتها بـ «لبنة الفضة» المفقودة ، وبمفتاح القبة المقدّس «للبنين المرصوص» («سورة الصف» : ٤) ؛ و «تقلب» فَوْهَهُ «الصُّور» الداعي في اتجاه الأصول الأولى ، و «تعود» بنظرة «الحاكم» في ميل النتائج المضادّ صوبَ الأسباب ، وتوضّح العلامات المتقاطعة باستعادة ذكر العلامات النموذجية ؛ وإن ميول العناية (الإلهية) البادية في الحن والطامات والأحقاد لتفصح وتقطع وتعزل وتهدّم مَنْ قَدَّرَ عَلَيْهِم «العشق» (الإلهي) وقد صاروا بمثابة أهداف أمام الملا : «لا شخصٌ أُغَيِّرُ مِنْ اللَّهِ» («سنن» البخاري ، باب «التوحيد» عند نهايته) ؛ «قُلْ إِنِّي لَنْ يُغَيِّرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ» (سورة «الجن» : ٢٢) .

ومهما قيل ، فإن نبرة حارة صادقة تخرج من هذه النصوص وإن بدت منافرة لأفهامنا بما فيها من تمزيق لوجه المكان وتبديل في الأزمنة واضطرابات مقصودة ، ترتبط بالاستعمال المُعْتَزَم ، النموذجي ، لبعض الأعداد الصحيحة : مما يولّد تداخلا في الأعصار ، وتقاربات في المنظورات ، ابتغاء «إيلاجنا من جديد» في محور الإرادة الإلهية . والصور

(١) [آلة تتكون من قضيب يلتقي ظلا على سطح مستو أفقي ، الغاية منها معرفة ارتفاع الشمس والقمر فوق الأفق بحسب مقدار طول ظل القضيب ، وذلك لمعرفة الساعة — المترجم] .

الشاذة ، الوحشية في مساقها ، التي تتبدى في هذه النصوص تحتدع حاستنا الجمالية ، فتفضى بنا إلى أن نفهم أن كتابها « الموحى إليهم » هم مُقدِّمًا شهود القلب النهائي للقيم الإنسانية ، ولا يحاولون مطلقاً أن يأخذوا بنا من « الخيوط الغليظة » للتكتل الغائى « للخدعة الكتابية^(١) الكبرى » (grosse Täuschung [الخدعة الكبرى] التي تحدث عنها افرنس دليتس^(٢) Fr. Delitzsch) . وهم يحققون في الله الهئية الجوهرية للتوقّعات التي تمرق أفئدتهم ، والنبؤات السابقة التي حققها من قبل أسلافهم ؛ فذا كرتهم تستحيل رجاءاً ، ومن أجل هذا « يُدخلون » فيها ، بالاستخراج المتكرر ، بعضاً « مما يقع » (من أحداث) .

والنبوة هي البلاغ الملائكى إلى الطبيعة الإنسانية بالإتمام الخارق (للطبيعة الإنسانية) لغائيتها . وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا بنوع من الإهلاك الظاهر : الإهلاك لـ « المعبد » البدنى ، وتحليص النية الروحية والغاية من العبادة في النفس التي تنجرد أمام الله فتجد في ذلك النوع المعقول الذى تُتمِّمه وهى تموت به ، الشاهد الأعلى للحق الذى يجب عليها التعبير عنه : وذلك بالتفوه بعبارة خالقة ، الضمير فيها ، الضمير المبتدأ ، هو « أنا » ، أى بصيغة المتكلم ، وهو هو الله بعينه وهو يوكِّد ذاته مباشرة من خلال تحطيم الأيقونة وعن طريق التحطيم المادى للصليب ، إنه هو الله ، ولكنه هو أيضاً الإنسان الكامل ؛ فهو لم يعد بعدُ اللاهوت وقد اتخذ مظهر الناسوت ؛ بل هو الناسوت وقد تدر بثياب اللاهوت .

وعلى هذا النحو نرى أن الملحمة (الرؤيا الأخروية) الحققة تصبح مُحَقَّقة ، لا باستعمال طارئٍ لحمل باهظ مُعْرِض ، ولكن حينما تنقطع أوصال الاشتراك (اللفظى) المبدأى تحت التأثير الباطن لمُحَلِّل (بالمعنى الكيميائى) حاد ، أعنى لتفسير روحى يُسْتَشْعَرُ بألم ، وتمرَّق

(١) [نسبة إلى الكتاب المقدس — المترجم] .

(٢) [افرنس دليتس : لاهوتى وفيلولوجى ألمانى . ولد وتوفى فى ليبستك (١٨١٣ — ١٨٩٠) ، وأصبح أستاذاً لللاهوت فى روستوك (سنة ١٨٤٦) وارلنجن (سنة ١٨٥٠) وكان من خيرة رجال هذه المدرسة الأخيرة . ومن بين مؤلفاته : « تاريخ الشعر اليهودى » (سنة ١٨٣٦) ؛ « مرسم الجسد الصحيح والدم للمسيح » (سنة ١٨٤٤) ؛ « أبحاث جديدة عن أصل الأنجيل القانونى » (سنة ١٨٥٣) . وابنه فريدريش دليتس ولد فى ارلنجن سنة ١٨٥٠ وتوفى فى لنجسفالباخ سنة ١٩٢٢ ، وكان أول أستاذ للأشوريات فى ألمانيا . وأشهر مؤلفاته : « بابل والكتاب المقدس » (سنة ١٩٠٢) وهو كتاب يمتاز بالنقد الحر . وله أيضاً : « ملحمة الخلق البابلية » (سنة ١٨٩٧) ؛ « المعجم الأشورى » (سنة ١٨٩٦) — المترجم] .

للصدر (« شرح الصدر ») : فها هنا قلبٌ للقيم « يوقظ النائم » (ابن سبعين) ، وصرخة الأمة وهى تلد (الجبل)^(١) ؛ وإنما التواضع وحده ، تواضع العهد على الفقر ، يرشح المرء لكيما يكون « حاكما » ، واليتيم الأب هو وحده ، وقد ولد من كلمة الحضرة : « كُن » هو الذى يستطيع أن يبعث الموتى . وفى الإنجيل نصّان لا تزال لهما قيمة رؤياوية (ملحمية) منقطعة النظير ، لأنهما غير متحققين وهما : طوبىات موعظة الجبل ، ودعاء التمجيد^(٢) Magnificat (إنجيل لوقا ، الأصحاح الأول : ٤٦ — ٥٥) ؛ وما يبشران به من مجىء الإنسان الكامل ونصر المظلومين ليسا ، فى نظر صنّاع التفسير الحرفى الشرعى ، إلا نسيجا من الترهات ؛ أما أولئك المحرومون من كل شيء ، اللهم إلا من التعطش اللامادى للعدالة ، فيستمسكون بعروتهما الوثقى من أعماق رجائهم لا يقهرهم شيء .

نعم ، إن المنحولات والمزيّفات عديدة فى الكتب المنسوبة إلى الأنبياء ، حتى بمناسبة بعض الأمور الصحيحة . فقد حدث فيما يتصل بجان دارك مثلاً أن عدل ، سنة ١٤٢٩ ، فى نبوءة ميرلان^(٣) Merlin عن « العذراء من الخشب الناصع » الكتبية ، وذلك باقتطاع جزئية طوبوغرافية . لكن فيما عدا هذه الجزئية ، فإن الموضوع النموذجى كله قد بقى ، وهو أن من الممكن تصديق جان دارك بدون كذب ولا تمويه ، كما يفهم من قضية سنة ١٤٣١ .

أما النبوءات الكاذبة التى صنعت من أجل سياسيين دنيويين فإنها تتهافت من بعد

(١) عبد الكريم الجبلى (المتوفى سنة ٨٣٢ هـ = ١٤٢٨ م ؛ راجع كتابنا : « مجموع نصوص غير منشورة » ، باريس سنة ١٩٢٩ ، ص ١٤٨) فى « الإنسان الكامل » ، طبع القاهرة سنة ١٣٠٤ هـ ج ٢ ص ٥٠ : « تلد الأمة ربتها » ؛ فإرن الكلمة « صيحة » (سورة « ق » : ٤١) .

(٢) [تطلق هذه الكلمة على نشيد من أناشيد مريم العذراء هو نشيدها عند أليصابات حينما حيتها هذه مبشرة بإياها بأنها « امرأة مباركة من بين النساء » . (إنجيل لوقا ١ : ٣٩ — ٥٥) . وفى هذا النشيد المتأثر بنشيد حنة أم شمويل (١) ، « الملوك » (أصحاح ٢ : ١ — ١٠) تعبير عن تواضع مريم ورحمة الله بها وبإسرائيل — المترجم] .

(٣) [ميرلان Merlin أو ميرلان الساحر . شخصية فى الأساطير الكتبية وأساطير الملك أرتور ؛ ويلوح أنه كان محارباً وشاعراً ، عاون الملك أرتور فى كفاحه ضد السكسون . ويقال إنه ولد من راهبة وحنى أراداً منه أن يكون المسيح الدجال ، لكنه ألقه من الشيطان بفضل العمودية ، بيد أنه حافظ على مواهبه الخاصة بالسحر والتنبؤ حتى عاون بسحره الملك أرتور على امتلاك Yguerne الجميلة . وقد انتشرت نبوءاته فى النصوص الوسطى واختلطت بها أفكار يواقيم القلورى — المترجم] .

بسبب ما فيها من تناقض باطن . فإن هذه النبوءات لا تؤمن بالرموز التي تريد منا أن نقدر مستثمرها المزعومين . ففي سنة ١٩١٧ خُيِّلَ إلى المكتب العربي البريطاني في القاهرة أنه يستطيع أن يؤيد ويركِّى هجوم جيش النِّبى Allenby على القدس باستغلال هذه المصادفة وهي أن اسم النِّبى بالخط العربي يمكن أن يقرأ أيضاً « النَّبى » ويتنبأ بالاستيلاء على المدينة (مدينة القدس) . لكن العالم العربي لم يستغ إلا نادراً هذا « النبى » الكاذب الساذج ، هذا « النبى » رغم أنفه ، الذى لم يعمل شيئاً ، مثله مثل « الدجال » ، غير أن أتى باليهود فأقطعهم القدس غير حافل بمسيحهم^(١) .

— ٢ —

وفكرة « الإنسان الكامل » قد بدت في تاريخ مذاهب الإنسانية من عهدٍ موغلٍ في القدم . وكتب المتنون في الدين المقارن ، وقد جعلت نقطة ابتدائها من أساس سكونية (استاتيكية) آرية ، إنما ترى فيه خصوصاً أنه « الإنسان الأول » و « الجيومرث » عند المزدكية ، و « آدم قدمون » في كتب القبالة اليهودية ، و « الإنسان القديم » عند المانوية المستعربة . وعلينا أن نعترف بأن ضرباً من وحدة الوجود العقلية الإسلامية قد انتهت ، في عهد متأخر ، إلى تكوين تصور « للإنسان » على أساس أنه « إنسانٌ عين الوجود » ، فأحلَّ محل « الكلمة » المتجسدة عند النصارى « صورةً نموذجية » هي الأثر المعقول الذى تركه الخالق في المخلوق ، مع وضع نوعٍ من الاقتران المجرّد بين كليهما (على حساب العلو الإلهي) ؛ وهذه « العين » ، هي النبى محمد ، هذا النور النبوى الأزلّى الذى يقال إن الله قال له : « كوني ! فلولاك ما خلقت السموات^(٢) » . وفي هذا قولٌ بنوع من الحَمَل الطاهر للأمة الحمديّة المُصْطَفَيْن (ونحن نعلم في الواقع أن القرآن [سورة آل عمران : ٣١] لا يقول هذا إلا عن عيسى ومريم) ، دون أن يناظر هذا الدور الأزلّى (للنبى محمد) دوراً آخرى نهائى . فبينما نجد في المسيحية أن هذا النوع (من الحَمَل الطاهر) لا يوجد

(١) [كلمة مسيح هنا مستعملة بالمعنى الأصلي لها عند اليهود ، وهو البشير الذى تنبأ بظهوره أشعيا ، وخصوصاً سفر دانيال الذى تنبأ بمسيح ، أو بشير ، يتبدى في الغمام ويلبس ثوب الناسوت ، وقد وكلت إليه مهمة حكم العالم وحسابه (راجع سفر دانيال ، أصحاح ٧ : آيات ١٣ وما يليها) — المترجم] .
(٢) [الخطاب موجه إلى قبضة النور التى منها خلق النبى والأمة الإسلامية عامة — المترجم] .

إلا مرتبطاً بالدور النهائي « للحاكم المخلص » (= يسوع) ، فإننا نشاهد عند هؤلاء المسلمين القائلين بوحدة الوجود أنه لا يتضمن مطلقاً أن النبي (محمداً) هو الحاكم في يوم الحساب (الأخير) . ولما كانت النهاية المبرمة ، عند الساميين ، عنصراً جوهرياً في فكرة « الإنسان الكامل » ، فإن خلو النظرية الواحدية القائلة بـ « عين الوجود » (الإسماعيلية ، ابن عربي) من الطابع الديناميكي النشوري قد سلبها كل تأثير في التطور الاجتماعي للعالم الإسلامي ؛ وهذا من شأنه أن يعيقنا ، هنا ، من تمحيصها بالتفصيل ؛ وهي قد انبثقت عن تأليه فلسفي « للعقل الفعال » ، مع أن « الإنسان الكامل » الحقيقي الذي ينتظره المسلمون هو نوع من البشير (un Messie) .

وهنا يتدخل الاعتراض التقليدي ، ألا وهو : أليست الفكرة اليهودية عن البشير (المسيح) ترجع إلى أصل إيراني ، وتبعاً لهذا إلى أصل آري (رييتسشتاين Reitzenstein) ؟ والفكرة الديناميكية الإسلامية عن الإنسان الكامل ألم تكن ، منذ البداية ، ذلك « المهدي » المنتظر الذي قالت له الشيعة الإمامية ، وهم كان معظمهم من الموالي الداخليين في الإسلام وكانوا من الفرس ، وبالتالي كانت هذه الفكرة آرية الأصل ؟

أجل ، إن التاريخ الإيراني كله في العهد التالي للعهد المزدكي قد نَمَّى نزوعاً خارقاً إلى العدالة (المُخْلِصُونَ المنتظرون ، سَآوَشِينَت ، مِثْرَا ، بَهْرَام ؛ سَرُوش ، « الرُّسُل » legati المانوية) . لكن يلاحظ مع ذلك أن إيران قد ضَمَّت دائماً عنصراً ، طبقة من الكُتَّاب المُسْتَسَامِين^(١) ، من الممكن جداً أن يكونوا هم الذين ألهموها هذا المعنى في القرن السادس قبل الميلاد ، وهو العصر الذي نمت فيه النزعات القائلة بالبشير (Messie) ، تحت تأثير « المنفي » ، في الجالوت (= الجالية) البابلي ، بين أولئك المشردين الذين أُجِلُّوا عن أرض الميعاد ؛ وإيران في ذلك العهد قد تكشفت عن تسامح وتفهّم للنزعات القائلة بالبشير الناشئة آنذاك حتى سمحت بالعود إلى القدس وإعادة بناء الهيكل . كذلك نشاهد منذ فجر الإسلام نشأة الفكرة البشيرية ، في اليمن العربية ، لاسية الفكرة القائلة « بمخلص » منتظر « يعيد العدل إلى نصابه » ، في صورة القحطاني ذى العصا ، « منصور اليمن » ؛ ولما كانت الجاليات

(١) [sémitisés أى الذين صاروا ساميين أو كان قد كانوا كذلك ، كما يقول : عرب عاربة ،

وعرب مستعربة — المترجم] .

هنا أيضاً
لو تناول
الهم
المنتظر
ركان أصول
والمسألة
تزداد

اليهودية والإيرانية ، وكانت موفورة العدد آنذاك في اليمن ، لم تتدرج ، عن طريق الولاء ، في القبائل العربية إلا بعد إسلامها ، ولما كان هذا القحطاني ، منصور هذا ، قد عُذَّ ، على التوالي ، كما فعل بنو كندة بالنسبة إلى ابن الأشعث ، وكما فعل بنو همدان بالنسبة إلى دعاة الشيعة (عبد الله بن سبأ ، منصور القرمطي) ، وبنو الحارث (بلحارث) بالنسبة إلى أحد الأئمة الكيسانية العباسيين (السَّمَّاح ابن الحارثية) ، فإن هذه الصور الإجمالية « للإنسان الكامل » المسلم تبدو لنا عربية صريحة .

ثم قامت بعد ذلك بزمانٍ ، في موازاة وحدة الوجود الإسماعيلية التي ذكرناها ، محاولةٌ للتوفيق الهرمسي من أجل التوحيد بين « عين الوجود » وبين الحاكم يوم الحساب ، وهو أغاثايمون المذكور عند الهرمسيين اليونانيين الواردين في « رسائل » إخوان الصفا ؛ كذلك شاهد أبا سليمان السجستاني^(١) يقول بأن السعادة العظمى هي في الوصول إلى مرتبة « الطُّبَّاع التَّام » الذي يخضع عليه جلال الربوبية (الربوبية ، عند الكندي ؛ راجع « الماجد » المنسوب إلى جابر بن حيان ، نشرة پاول كروس Paul Kraus) .

لكن هذه القسِمَاتِ وأمثالها من شأنها التضييل . فمما قليل سنشهد أن النظرية الإسلامية الخالصة في الإنسان الأول إنما تمت ، هي ومقتضياتها النشورية كلها ، بطريقة محورية ، عن طريق القرآن نفسه ، وذلك بتدبر نصه العربي تدبراً سنياً مستقيماً .

— ٣ —

ولقد تلمس كازانوف Casanova إثبات أن محمداً كان يعتقد في نفسه أنه « نبيُّ فناء الدنيا » ، وإذن هو الإنسان الكامل . بيد أنه يلاحظ أن القرآن حينما يقول : « وإِنَّهٗ لَعِلْمٌ لِّلسَّاعَةِ » (سورة « الزخرف » : ٦١) إنما يتحدث عن عيسى ، لا عن محمد ، وإلا كان في ذلك وَضْعٌ من قدر إخلاصه في الإيمان بأن الله مركز الكون (لا الإنسان) ، ومن قدر تعبده لما قرأ من قرآن . ماذا ! بل « كلام الله » هذا هو نفسه الذي أمره ، لا بتحقيق فناء الدنيا ، بل بالتذكير بهذا الفناء ، تذكير الأمة الإسلامية بأسلوبٍ أشد وقعاً من التوراة عند اليهود ، والإنجيل عند النصارى . ومنذ القرن الأول صارت « سورة الكهف » تقرأ

(١) السجستاني ، مخطوط كراوس ، الرسالة الثالثة : « في الكمال الخاص بنوع الإنسان » .

للعياذ من المسيح الدجال (منظوراً إليه على أنه يأجوج ومأجوج ؛ « سنن » ابن ماجه ، ج ٢ ص ٥١١ ، ٥١٣) . وفي حجة الوداع ، بين النبي في عرفات شعائر الوقفة بصورة ذات دلالة نشورية غربية ؛ فع إبقائه على الحج طلباً لغفران الذنوب ، « أدخل العُمرة في الحج إلى يوم القيامة » ؛ فتجاوز الأفق الشرعي « الحَرَم » (« صرنا في الحِلِّ ») ، وتجاوز الربا ، والأخذ بالثأر ، واستعباد المرأة ؛ وقربان الفؤاد ، ينطلق ، في دعاء حرٍّ ، إلى طلب المغفرة ، وفي الأفق تتراءى الجنة وقد أزيلت المُتقين غير بعيدٍ وهي تنزل من السماء كالعرُوس ، مع « نزول الله » (راجع سورة « ق » : ٣٠ ، وقارن ذلك بما ورد في سفر « الرؤيا » المنسوب إلى يوحنا) . أما محمد فينحاز ، شخصياً ، ينحاز (مثلاً فعل إبليس ، كما سيقول الحلاج) في داخل نطاق عبادة تغار على العبادة الخالصة للعبادة الأصلية ، تاركاً للتأمل القرآني عند الحجاج المسلمين الأتقياء مهمة تحقيق هذا «الإكمال للدين» في نفوسهم ، إكمال الدين الذي أعلنه ذلك اليوم (في حجة الوداع) ، قبل موته المبكر ببضعة شهور ، هذا الموت الذي كان أول « مصيبة » لفناء الدنيا . وهذا التحقيق هو تقديس « الأبدال » الذين أسلموا كل قيادهم لله مقتدين بإبراهيم .

وإنما استشعر الإسلام الوليد — وقد قصرت الأحاديث ذات الطابع الحرفي المغالي مما جمعه جماعو التفاسير والمُسْتَدَات — نقول إنه استشعر الأثر الفعال الواهب للقداسة ، أثر التأمل الجماعي لنهاية الدنيا ، عن طريق سنن الشعائر غريب .

فسرعان ما أدرك القوم ، في المدينة ، الأهمية المنقطعة النظير لإحدى السور القرآنية ، وهي سورة « أهل الكهف » ، فكانت تقرأ للعياذ من (شرِّ) الدجال ، حتى صارت النص الشعائري الثابت الذي يُقرأ منذ ثلاثة عشر قرناً في بلاد الإسلام كلها في الصلاة الكبرى الجامعة كل يوم جمعة ، (حديث نافع^(١)) . وهنا يشاهد أن أول موضوع تعرّض له هذه السورة ، وهو موضوع أهل الكهف السبعة في أفسوس ، يبين كيف أن هؤلاء المؤمنين الفتيّة — وقد أووا إلى الكهف ، رافضين الارتداد عن دينهم — قد أَرْضاهم الله وهباً لهم

(١) نافع : ورد في « لسان اللّيزان » ج ٥ ص ١٥٢ . وقد أرسل اثنان من الخلفاء في القرن الثالث (= التاسع الميلادي) ببعثات إلى كهف أفسوس وإلى سور دربند العظيم (البيروني : « الآثار الباقية » ص ٢٨٥ ؛ ياقوت : ج ٣ ص ٥٦) .

من أمرهم رَشْداً ، « يُقَلِّبُهُمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَذَاتَ الشِّمَالِ » ، وقد « لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تَسْعًا » ، والله أبقى عليهم ليكونوا شهوده يوم الحشر . والموضوع الثانى — وهو موضوع موسى ورسول الله (الخضر) — يبين لأحد الأنبياء (موسى) أن سرَّ الله إنما يتسكون من كل أسرار القلوب التى لا يطلع عليها إلا الأولياء ، الواحد بعد الآخر ، وهم فى الحضرة الدنية (قارن سورة « ق » : ٣٦) . والموضوع الثالث يبين السد العظيم الحافظ للعالم المتمدين ، السد الذى تهدد باختراقه جحافلُ (الترك) يأجوج ومأجوج (= الدجال) (راجع سورة « الأنبياء » : ٩٦ : « حَتَّى إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ») .

وفى سائر السور كان ثمت آيات مفردة ذات رنين نشورى ، تشيع الآمال الثورية فى قلوب « المُسْتَضْعَفِينَ » فى الأرض ، وبخاصة « الموالى » (وكانوا غير عرب دخلوا الإسلام ، ويكاد على أن يكون هو وحده الذى حماهم ودافع عن حقوقهم) . وفى عهد عُمر (بن الخطاب) عَذَّبَ صَيْغُ بْنُ عِسل التميمى لأنه فسَّر سورة « الذاريات » (والذاريات رياح السموم التى يعذب بها الكفار) تفسيراً ملحمياً (راجع بعد رقم ١٩٦ من « خطبة البيان ») . وفى عهد عثمان قام أبو ذرَّ (الغفارى) يعلن اقتصاص الفقراء والمساكين من الأغنياء والمتكبرين . وذلك النوع العربى الصميم من « المثالب والمفاخر » ، وقد ارتفع من مستوى النزاع بين القبائل إلى المستوى الملحمى الذى نجد نظيره عند دانته Dante وليون بلوا Léon Bloy ^(١) ، قد اتخذ أحياناً أسلوباً من البلاغة المتكلمة القتالة ، يلعن فريقاً ويبارك على فريق آخر ، ويحطم الطابع الجمالى السكونى للأشكال المألوفة ابتغاء إشاعة سورة عظيمة غائية . ولقد قال

(١) [ليون بلوا كاتب فرنسى ولد فى بريجيه Périgueux سنة ١٨٤٦ وتوفى فى بورلارين Bourg-la-Reine من ضواحي باريس سنة ١٩١٧ . وبدأ حياته الأدبية وشهرته بنشر كتاب بعنوان : « أقوال مقال هدام » (سنة ١٨٨٤) هاجم فيه بعنف بالغ أشهر الشخصيات الأدبية فى عصره . وكان حاد اللهجة عنيف الخصومة قوى الأسلوب . اتجه اتجاهاً دينياً كاثوليكياً وسار باربيه دورثلى Barbey d'Aurevilly . ومن مؤلفاته : « السائل الجحود » (سنة ١٨٩٨) ؛ « الحاج إلى المطلق » (سنة ١٩١٤) ؛ « على وصيد الملحمة » Au Seuil de l'Apocalypse (١٩١٦) . ومن رأيه أنه من حيث الملاحم والمصير الأخير لا بد من إقامة حكم الدين ، وحارب أهل عصره لمشاركتهم فى العصر الحديث والمدنية العصرية . وهو عدو لدود للمجتمع البورجوازي : فعارض بالمطلق النزعة العلمانية ، ورسالة الفقير النزعة النفعية ، وبسر القوى العمياء التى يشرها الله النزعة العلمانية الديمقراطية . وتقبل نتائج هذا المذهب العملية بكل شجاعة ، فعاش بائساً ، سعيداً بأن يحشر فى زمرة الشعب مؤثراً فيه البساطة والعظمة . ونزعته الدينية تتطوى على كثير من الوحشية والغربة وروح المفارقة حتى إنها أذهلت رجال الكنيسة — المترجم] .

ترتوليانوس : « في سفر الرؤيا يجندل نظام الأزمنة »^(١).

وعلى هذا النحو تكلمت « روح » الأنبياء في بني إسرائيل ؛ لكن اليهود في ذلك الحين قالوا : « قلوبنا غُلْفٌ » وأصموا أسماعهم (« البقرة » : ٨٢ ؛ « النساء » : ١٥٤) ، وقالوا كذلك « يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ » (« المائدة » : ٦٩) ، مع أنهم هم الذين لن يكونوا أحراراً أبداً إلى يوم القيامة . وكذلك في « رؤيا » يوحنا الموجهة إلى الكنائس السبع النائمة (قارن أهل الكهف السبعة النائمين) ، نشاهد أن إعلان عَوْدِ Parousie الحاكم المُنتَقِمِ ، والروح الطاوية لكل تاريخ الإنسانية المزود بالعناية (الإلهية) ، كل هذا قد عبر عنه عيسى بصيغة ضمير المتكلم : « أنا الألف والياء » ، (قارن في « الإنجيل » : « أنا الطريقة والحقيقة والحياة ؛ أنا الباب ؛ أنا الراعي الصالح ... ») ؛ لكن النصارى في ذلك الحين ، حتى الرهبان منهم ، لم يرعوا طريقة الله حق رعايتها (سورة « الحديد » : ٢٧) ، بحيث يقدرّون على تكوين « أناسٍ كَمَلٍ » ؛ ومن هنا جاءت خلافتهم التي لن تنتهى أبداً .

والقرآن ، وهو يتوعد الممارين المخالفين ، من اليهود والنصارى ، بالعقاب الإلهي ، لا يعد المسلمين بوعود الخطبة^(٢) ولا بلوغ القداسة في العالم الآخر ؛ بل يطوى سِجِلَّ المصير ، بنوع من الارتداد الطاوى إلى الوحي المنزل على إبراهيم ، ويتوعد المناققين من المسلمين بمثل ذلك العقاب المباشر : « لن ينجيني من الله أَحَدٌ » (سورة « الجن » : ٢٢) ؛ « لا شَخْصٌ أُخَيْرُ من الله » (البخارى ، باب « التوحيد » عند نهايته) .

والنجاة فرضٌ عين لا يغنى فيها أحدٌ عن أخيه ، وما كان الحجّ فرض كفاية إلا مؤقتاً ؛ ولهذا كان على الإنسان الكامل أن يتجنب قانون الأنساب . وهنا الإسلام يَفْضُلُ اليهودية في إدراك هذا الجانب ؛ ولهذا فإنه ، أى الإسلام ، يرى في الإنسان الكامل — من الترمذى حتى ابن سبعين — أنه خاتم الولاية ، روح عيسى : إما على صورة أحد حواربيه الملمهين به (المقدسى ج ٢ ص ١٧٢ ، مثل : ابن هود المتوفى سنة ٦٩٩ ؛ قارن عند الدروز الأبدالية : سلمان — حمزة) ، أو على هيئة قيامته أمام الأولياء (ثم الصلحاء) وحدهم ، ثم أمام الملأ أجمعين (في رأى الخلاج)^(٣) . وقيامه عيسى للحكم (بين الناس) قد ربطها

(١) In Apocalypsi, ordo temporum sternitur

(٢) [الإشارة إلى وعد الله للنصارى بخطبته إلى الكنيسة — المترجم] .

(٣) « روايات الخلاج » ، ٢٣ ؛ سورة « النساء » : ١٥٧ .

القرآن ثمانى مرات بكلمة الحضرة : « كُنْ » الخالقة بالنسبة إلى يوم الحساب^(١) ، فيكون عيسى مجرداً ، مثله مثل التصور البكر لعذراء طاهر ، أو مثل ذلك الحق الذى هو خاتم الخلق : « لا مَهْدَى إِلَّا عِيسَى »^(٢) .

ولقد التاث التفكير الإسلامى مع ذلك أمام هذه الواقعة وهى أن عيسى ، فى مجيئه الأول ، لم يفتح هذا « الخاتم » ، ولم يَعْذِرِ الله فيما كان منه من ترك العادلين يُضْطَهَدُونَ ؛ كذلك « الإنسان الكامل » حينما يأتى سيكون — بوصفه « الشاهد » — غير قابل لأن يقهر ، — وبوصفه ينبوع حياة — لا يمكن أن يُقْتَلَ^(٣) . لقد قال : « سيأتى من ينتصف لى » (يوحنا : ٨ : ٥) . أسيكون ثمت شخص آخر ، تلهمه روح عيسى ، هو الذى يشيع العدالة المنتقمة التى يتطلب الإسلام ، فى جهاده الدينى المقدس ، مجيئها ؟ « أنا عيسى الزمان » ، هكذا تقول ترنيمة شيعية على لسان على^(٤) (راجع بعدُ فى تحليل « خطبة البيان » رقم ٢٦٠) . وإن أقلية نامية من غلاة الشيعة ليجعلون من هذا « المنتقم » (للمظلومين) غير المذكور اسمه (« القائم » ، « المنتظر » ؛ « المَهْدَى ») واحداً من بيت الرسول ، أى فاطميا ، علويًا . ويؤكد البلاذرى (« الأنساب » ، راجعه فى « مجلة الدراسات الشرقية » RSO ج ٦ ص ٤٩٥) أنه منذ موت على فإن أربعة من غلاة شيعته^(٥) قد تناقلوا عنه خطبة غريبة . وأياً ما كان الأمر ، فإنه ، منذ ١٢٠ هـ ، تناقل القوم « خطباً » ذوات قيمة ملحمية نسبت إلى على^(٦) ، و « وصية » ، و « جَفراً » (والجفر نوعٌ من التفسير الملحمى للقيم العددية للأحرف الساكنة الواردة فى أوائل كثير من السُور القرآنية) .

(١) القرآن : ٢ : ١١١ ؛ ٣ : ٤٢ ، ٥٢ ؛ ١٦ : ٤٢ ؛ ١٩ : ٣٦ ؛ ٣٦ : ٨٢ ؛ ٤٠ : ٩٧ ، (فى رأى مقاتل ، راجع كتابنا « مجموع نصوص » ، ص ١٩٧ ؛ « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٠) .

(٢) « لا مَهْدَى إِلَّا عِيسَى » : حديث الشافعى (الحسن البصرى ، بطريق محمد بن خالد الجندى) ؛ الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٥٢ ؛ « لسان الميزان » تحت اللفظة ؛ السبكي ، « الطبقات » ج ١ ص ٢٨٠ — ص ٢٨١ ؛ ابن خلدون ، « المقدمة » ٢ ، ١٨٨ — ١٨٩ ، ١٩٤ ؛ القندوزى ، « النبايع » ، ص ٤٣٤ ؛ القنوجى ، « الإذاعة » ص ٦٤ ؛ وفى سنة ٧٤٩ جعل فى معارضة أحد الشيعة (مهدى سبأى) ، ولكن السلطة لعيسى وحده ؛ ولقب « السفاح » هو لقب ملحمى أطلقه الشيعة على على^(٧) . قارن الأسماء الملحمية التى تلقب بها العباسيون (المنصور ، المنتصر ، المهدي ، القائم) عند الخطيب البغدادي (« تاريخ بغداد » ج ٩ ص ٣٩٩) وعند ابن خلدون (ج ٢ ص ١٨٣) .

(٣) على وفاء ، أورده الشعراى فى « لواقح الأنوار القدسية » ، تحت اللفظ .

(٤) حجر بن عدى ، عمرو بن الحمق الخزاعى ، حبة بن جوين البجلي ثم العرنى ، عبد الله بن وهب الهمداني (= ابن سبأ) ؛ قارن أصنع ، الحارث الهمداني ، رشيد الهجرى (ليقى دلاقيدا) .

والجفر إذا استخدم في مسألة « الإنسان الكامل » فذلك إما للقول بأنه هو « الميم » (= ٤٠ = محمد) ، أو « العين » (= ٧٠ = علي) ، أو « السين » (= ٣٠٠ = سلمان ؛ عيسى ؟) . وفي رقي ١٤٤ و ١٥٤٨ (بعد في تحليل « خطبة البيان ») ينظر إليه على أنه هو قيامة عيسى في نظر المسلمين . وأخيراً نقول إن « الصَّيْحَة بالحق » ، تلك الصيحة الكونية ، (القرآن : سورة « ق » : ٤١) ، وهي صيحة نوح وصالح ، هي الأصل في قول الحلاج : « أنا الحق » ، وهذا القول صرخة ثورة أشعلت نار ثورة الأتراك ، وليس فكرة سكونية (استاتيكية) .

— ٤ —

ولنأخذ الآن في الامتحان التفصيلي للعناصر الثلاثة المميّزة لهذه النصوص للمحمية التي استعين بها في وصف مجيئ « الإنسان الكامل » ، خلال الأزمان والمصائب . ولنبدأ بالجفر ، هذا الاستخدام العددي للحروف القرآنية المنفصلة (وهو تفسير الإمام جعفر الصادق ، فيما يرى هارون بن سعيد العجلى ، راجع « مقدمة » ابن خلدون ج ٢ ص ٢١٤) . فالإسماعيلية والدروز قد أبرزوا الجانب السرى في طائفتين من الحروف الاستهلاكية الخماسية في سورتي « مريم » (كهيعص) و « الشورى » (حم عسق) ، وسما الطائفة الأولى (كهيعص) باسم « حروف الصدق » ، والطائفة الثانية باسم « حروف الكذب » (ضد النصيرية الذين يقرأون الطائفة الثانية هكذا : ثلاث عين — ميم — سين هو الحق) (قارن في العبرية : « أمث » ، الحق = خاتم الله ، في « تلمود أورشليم » ١٠ : ١٠ ، و « التلمود البابلي » : شت ١٥٥ ، « تلمود أورشليم سنهدرانى » : ١١٨ ؛ أدين بهذه الإشارة إلى ف. فيشل W. Fischel) . والعدد الأول = ١٦٥ ، والثاني = ٥١٨ ؛ ويمكن أن يتدخل معاً في التاريخ الصوفي لعذاب الحلاج (بوصفه « الإنسان الكامل ») من أجل سلامة بغداد ؛ لأن الحديث المشهور الذى رواه أرطاة (أورده نعيم المتوفى سنة ٢١٨ هـ ، والطبرى) يجعل الطائفة الثانية (٥١٨) تاريخ تحريب المدينة المزدوجة ، مدينة بغداد (وهى في الواقع قد أُسِّت سنة ١٤٤ هـ ، ودُمِّرَتْ ، بوصفها العاصمة ، في سنة ٦٥٦ هـ ، ونقلت الخلافة منها إلى القاهرة في سنة ٦٦٢ هـ ؛ و ١٤٤ + ٥١٨ = ٦٦٢ ؛ وقد قرأ الحلاج وهو يجود بنفسه « آيته »

وهي الآية ١٧ من سورة « الشورى » : « يَسْتَعِجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا ، وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ ، أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُعَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ .
والطائفة الأولى (١٦٥) إذا أُضيفت إلى ١٤٤ يكون حاصل الجمع ٣٠٩ وهي سنة وفاة
الحلاج (= أيضاً ط + سين = ٩٠٣ ، وهو مجموع الأحرف الاستهلالية القرآنية ،
وهو ٣٠٩ مقلوباً) و ٣٠٩ هو عدد « تجوهر الخليل » (الششتري) ، وعدد سنوات رُفاد
أهل الكهف (سورة « الكهف » : ٢٤) . وقد استخدم ابن أبي واطيل ، من تلاميذ ابن
سبعين ، الطائفة ٦٨٣ (خا — فا — جيم) ، ثم ، تبعاً للكندى الطائفة ٩٨ (صاد —
حاء) ، فحصل على السنة ٦٩٨ وجعلها سنة قيامة المسيح (عيسى) الذي رأى عامر البصري
الصوفي أنه في تلك السنة تحقق في شخص المهدي الكاذب الأردستاني (المتوفى سنة ٦٩٩ ؛
على أساس أن الإسلام سبق ٦٩٣ سنة في رأى الكندى) .

ويتلو هذا أن نتحدث عن موضوعات المصائب اليهودية المسيحية : « الفتن » ، « أشرار
الساعة » ^(١) ، وهي موضوعات أعاد القرآن ذكرها وركزها وأوضحها على أسلوبه الخاص :
طوفانات المياه ، أمطار من نار ، مذابح في أما كن العبادة . ويميل القرآن إلى إهمال
طوائف (الطواغيت) . ومن بين علامات السماء يحتفظ بالقمر (العُرْجون [الإشارة إلى الآية ٣٩ من
سورة يس : « والقمر قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ »]) . ويعود دائماً إلى
الكوارث المفاجئة في الماضي ، مُسَجِّلاً طابعها الدَّوْرِي المتروك بانتظام في تهديداتها الملحمية .
فالطوفانات تُفَرِّقُ مدن الفساد والضلال (فالكوفة أُصِيبَتْ بفيضان « تنور » الطوفان
الذي كان عقاباً عن دعوى نكاح الجن قرب سِجْنِ الْمَلَائِكِينَ ببابل : هاروت وماروت اللذين
أَغْوَتْهُمَا نَهِيد ، سورة « البقرة » : ٩٦ ؛ — أما البصرة فستطمر في الأعماق — بعد أن عوقبت
سنة ٨٦٨ — لأنها لم تستمع لنداء غلام خليل الحنبلي الذي دعاها إلى الطاعة والتوبة ؛
قارن هذا بمدينة مرسيليا التي أُنذرت بعد الطاعون) . وأمطار من نارٍ تدمر العواصم التي

(١) نعيم بن حماد : « كتاب الفتن » ، مخطوط الاسكوريال ج ٢ رقم ١٥٣٦/١٥٣٧ ؛ وقد
اختصره الغز المقدسي ، مخطوط عاطف رقم ٦٠٢ (مجلة الحضارة الإسلامية Isl. Cult. ج ٣ ص ٣٦١)
ابن المناوي (المتوفى سنة ٣٣٤) : « كتاب الملاحم » ؛ وقد انتفع بها السيوطي في « العرف الوردي
في أخبار المهدي » (ورد في « الحاوي » ج ٢ ص ٥٧ — ص ٨٦) .

تعصى الله (سدوم ، عاد ، ثمود ، مدين ؛ والإنذار الموجه إلى بابل في سفر « الرؤيا » ، وهو صدى لدمار برج بابل ، يقصد روما ولندن وباريس) إشارة من صيحة كبرى ، كما حدث بالنسبة إلى نوح وصالح ، كذلك مدينة بغداد المزدوجة ، هذه « المدهامتان » الأرضية ، قد أُنذرت منذ البداية (حديث أرطاة^(١)) بخرابها (قارن نهب المغول) ، وقد صاح الخلاج صيحتهما المتوقعة (« الصيحة » ضد « البشرى ») .

وفي المذابح التي تحرّب فيها مدن العبادة ، تتحدث الملاحم عن رمزيعالج القرآن إيضاحه في مقصدين .

فكما أن أورشليم قد عوقبت وخرّبت ، فمكة كذلك ، أو الكعبة على وجه التخصيص ، سيلحقها الدمار . وبينما نشاهد أن سفينة العهد قد قذف بها في بحيرة طبرية (أو عند أنطاكية) ، نجد أن حجة الوداع التي قام بها الرسول كانت تهبئة الدمار الرمزي للكعبة . فالنبي بإدخاله العُمرة (— وهي مجاورة الحرم للعبادة والنسك) في الحج (— تقديم الضحية على عرفات) إلى يوم الحساب^(٢) ، قد أراد أن يفهم الناس أن البيت الذي نكون فيه أمام الله في إحرام ، أعنى بدَننا ، يجب أن يدمّر في نفس الوقت الذي تذبح فيه الضحية ، وذلك في اللحظة التي نقدّم فيها أنفسنا فوق عرفات كأنها « الذَّبْح العظيم » الذي ترمز إليه الأضاحي التي تذبجها من الحيوان ، فنستجيل آنذاك ، وفي مقابل هذا ، كما يرد في رقم ١٠٥ من « خطبة البيان » ، إلى « مائدة الكشف » ، أى مائدة الوجد المُواسي (قارن : الطمأنينة^(٣)) ، وهي العلامة التي تواسي المسيحيين الصادقين حتى يوم الحساب ، المتمثلة في شعيرة « العشاء الرباني » التي أعطيت في مستهل « العذاب »^(٤) المدمّر . وفي هذا نرى أنه كما أن الإسلام قد رد « التغطيس » (المعمودية) إلى معنى « الفطرة » ، أى إلى نور فطرى أصيل ، فإنه كذلك يتراءى له « العشاء الرباني » كعلامة نشورية ، أى على أنه الإكمال العقلى لنوع معقول

(١) الخطيب البغدادي : « تاريخ بغداد » ج ١ ص ٤٠ ؛ الطبري ، تحت المسادة ؛ وراجع ما أورده المقدسي ج ٤ ص ٩٧ — ص ٩٨ خاصاً بخراب مدن أخرى تقلا عن مقاتل .

(٢) الحلبي : « إنسان العيون في سيرة الأمين والمؤمن » (المعروف « بالسيرة الحلبية ») ج ٣ ص ٢٩٧ ؛ ابن تيمية : « الرسالة السبعينية » ص ٩٣ .

(٣) مواساة تثبت قواعد الصلاة في الله (الشافعي) .

(٤) [العذاب Passion أى عذاب صلب المسيح وما تقدمه وأحيط به من آلام عاناها — المترجم] .

يواسى مواساة إلهية (الطمأنينة عند النصارى — السكينة عند اليهود) . وفى الكتاب الذى بعث به الحلاج إلى شاكر بن أحمد ، فى الوقت الذى تهباً فيه الثوار القرامطة لدمج أهل مكة وتدمير الكعبة ، كتب يقول له بأن « يهدم الكعبة (هى ومعبد بدنه) ، ويبينها بالحكمة (الميلاد الثانى) : حتى تسجد (أى الكعبة) مع الساجدين ، وتركع مع الراكعين ^(١) » . وبينما كان أصحاب التفسير الحرفى فى عصره لا ينشدون فى النبوءات الخاصة بخراب مكة إلا إمكان رؤية هزيمة الحبش فى سنة ٥٧٠ قد عوضت بحبش آخرين ، لعلمهم القرامطة ، فإن الحلاج قد تحقق له أن البعث المجيد لهيكل بدنه يتوقف على حبة خردل (= بضعة من بدنه المخرق قرباناً لله) ، فأفضى عن هذا الطريق بالرموز التشورية لحجة الوداع للنبي إلى تمام غايتها .

وهذا التشخيص للكعبة فى شخص الإنسان الكامل يقودنا إلى ملاحظة أن موضوعات « الملحمة » الكبرى (= هجوم النصارى الروم على الإسلام ، هجوماً يبدأ بنقض الهدنة ، وينتهى بالاستيلاء على القسطنطينية) تُفنى أيضاً إلى رسم صورة جانبية لهذا « القائم » ، هذا الزعيم الذى ينتصف للظلم ، وسيملاً الدنيا عدلاً كما ملئت جوراً . ولمعرفة هويته ، جرى ما جرى بالنسبة إلى الضحية التى طُلب من إبراهيم تقديمها ، فقد رأى الإسلام (ابن حنبل) فيها أولاً أن المقصود هو إسحق ، ثم نزعه عرق العنصرية فرأى فيها إسماعيل . أما فيما يتصل « بالقائم » ، فقد أجمع أهل السنة أولاً على أن يروا فيه أنه هو عيسى الذى سيعود ظافراً — لا متحملاً للعذاب والآلام — ، أو زعيماً لا يفهم تهبط عليه روح عيسى ، ويهتدى بهدايته ، إن لم يكن هو عيسى نفسه : وفقاً للحديث المشهور الذى رواه الحسن البصرى والشافعى ، وهو حديث يسمح بهذين التفسيرين ، ونعنى به : « لا مهدي إلا عيسى » . وإلى جانب أهل السنة ، نرى فريقاً من الشيعة فى القرن الثانى (المستنيرية ، والمنصورية) وقوماً من المعتزلة فى القرن الثالث (أحمد بن خابط ، والفضل الحداثى) قد اعترفوا بهذا الحديث فى مضمونه ، إن لم يكن فى صورته التى تُشتم فيها روح المناظرة والجدل العباسى ضد الشيعة . وعند نهاية القرن الثالث كان لا يزال يقول بصحته نفر كبير من المحدثين السنية : ابن ماجه ، وابن

(١) ابن دحية : « النباس » ، ص ١٠٣ : « اهدم الكعبة وابنها بالحكمة حتى تسجد مع الساجدين وتركع مع الراكعين » .

خُزَيْمَة (المتوفى سنة ٣١١) وابن زياد النيسابورى ، وابن أبى حاتم الرازى (المتوفى سنة ٣٢٧) والساجى البصرى (المتوفى سنة ٣٠٧) ، والقزوينى قاضى دمشق (المتوفى سنة ٣١٥) ، والطحاوى من القاهرة (المتوفى سنة ٣٢١) ، ويعقوب الاسفرائينى (المتوفى سنة ٣١٦) ، والطرائفى . وهذا العرق المتصل من التفكير الإسلامى فى « هداية عيسى » ، الذى بدأه الترمذى ، قد استمر بعد ابن عربى ؛ فى مراکش ، منذ قرنين ، كان ثمت مدرسة بأكملها ، من أبى مهدى عيسى الثعالبى (المتوفى سنة ١٠٨٠) ؛ راجع : انكتانى ، « فهرس » ، ج ٢ ص ١٩١ ، حتى محمد الصغير بن عبد الرحمن الفاسى (المتوفى سنة ١١٣٤) وتلاميذه (الإفرانى المؤرخ المتوفى سنة ١١٥١) ، ومحمد أبو عبد الله بن ناصر الدرعى التمرقوتى (التمجروتى) المتوفى سنة ١١٥٨) كل أولئك كانوا يرون أن هذا الحديث معناه أن عيسى (روح الله) هو الشيخ الهادى إلى الطريقة المثلى فى الحياة ، وأن هذا هو « محبى الإنسان الكامل » .

لكن إذا كان شخص بمفرده ، فى القرن الأول ، وهو ابن سيرين ، قد آثر أن يرى فى « القام » أنه « القحطانى » ، — فإن أقلية متزايدة من الشيعة قد رأوا فيه علوياً ، ثم حصروه فى نسل فاطمة ؛ وهذا الاعتقاد قد صار منذ تسعة قرون الاعتقاد السائد عند أغلبية المسلمين .

وهذا « الفاطمى » (أى الذى من نسل فاطمة) شاب من السلالة الشرعية (أهل البيت) فرّ وأخفاه أتباعه (فترة «الكهف» ، فى سورة «أهل الكهف» ، عند الإسماعيلية) ؛ وهذا « العائد » قد أعلنت خلافته رغمًا عنه ، وحكمه الحربى لن يستمر أكثر من تسع سنين . ويظن فريق أنه سيكون ثمت مهديون ثلاثة^(١) قبل محبى « الدجال » ، كما سيكون ثمت ثلاث « كرات » « للرجعة » (البعث) التى ستنتصف (للمظلومين) من الظالمين أمام الملائكة . والمهدى الثانى هو الحسين (= المنتصر) أول الشهداء ونموذجهم الأصيل ، والمهدى الثالث هو أبوه على (= السّفاح) . وسواء اتصل الأمر بهزيمة الروم (— بنو الأصفر) ، التى

(١) مهدى الخير ، مهدى الدم ، مهدى الدين ؛ وكذلك ثلاثة سفيانيون « كما فى سفر دانيال » (السيوطى : « الحاوى » ، ٢ ، ٨٤ ، ٧٨) ؛ ٣ « رجعات لعيسى » (محمد بن حامد الترمذى ، أوردته الشيعى : « الجوهر الفريد » ورقة ٣٢ ب مخطوط ، القاهرة مجموع رقم ٢٢٩) ؛ ٣ خفقات (ابن ماجه : ج ٢ ص ٥٠١) .

أشار إليها القرآن ، (سورة « الروم » : ٢٢١ ، في عهد كسرى ، — ومن هذه الإشارة سيستنتج ابن برّجان استرداد أورشليم ، وذلك قبل استردادها فعلا في سنة ١١٨٧ (من أيدي الصليبيين) بخمسين سنة ، — أو اتصل بالاستيلاء على القسطنطينية « بفضل الصلوات ، لا بالسيوف والرماح » (ابن عربي : « عَنَقَاء مُعَرَّب » ، طبع سنة ١٣٥٣ ص ١٠ ، ٦٨) وهو استيلاء وعدت به الأحاديث قبل ذلك بستة قرون (قارن سورة « البقرة » : ١٠٨ [وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا ، أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ ، لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ]) ، لكن الأحاديث تتردد في نسبته إلى « القاسم » نفسه أو إلى شاهد ثانٍ (يشبه أن يكون مزيجا من الشاهدين المذكورين في « رؤيا » يوحنا ، والشجرتان الزيتونتان المباركتان الوارد ذكرهما في تلك الرؤيا قد ضما في واحدة في الآية ٣٥ من سورة النور [الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنها كوكب دريٌّ يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نارٌ ، نورٌ على نورٍ يهدي الله لنوره من يشاء]) . وهذا الشاهد الثاني ليس هو مع ذلك « الإنسان الكامل » تماما ، وذلك لأنه الروح الطاهرة ، والعبد الصالح (الخضر — إيليا) الذي سيَهْزَمُ وَيُسْتَشْهَدُ . وإنما سيبدأ بأن يكون الْمُضْطَهَدُ ، وحامل اللواء ، لواء الفتنة في بلاد الترك ، على رأس جيوش أوليتها سود (قارن أولية العباسيين ؛ أو خمسة أولية : أبيض وأزرق وأصفر وأحمر وأخضر ، عند الدروز) ، فيطرد الشُّفْيَانِي (وألويته الخضر معلمة بعلامة الصليب) وأعوانه الكلبيين (من بني كلب) ، ويلحق بالأبدال السبعة في الحجاز (أو السبعة الراقيدين في الكهف : وقد جاءوا من بَيْسَانَ) والعصائب الأربعين (الآتين من العراق) لمبايعة القاسم (أو المهدي) . وينتهي دور الشاهد الثاني بموته أمام القدس . واسمه يختلف بحسب المصادر : القحطاني ، أو المنصور ، أو شُعَيْب ، أو المولى التميمي . وأصله من طالقان (في جورجان ^(١)) ، وهذا هو الأصل في فتنتين ملحيتين ، حدثتا في سنتي ٢١٩ ، و ٣٠٩)

(١) فيما يتصل بمحدث طالقان ، راجع المقدسي : « البدء والتاريخ » ج ٢ ص ١٥٧ ؛ « أخبار الحلاج » ص ٤٨ . باريس سنة ١٩٣٦ ؛ القندوزي : « الينايع » ص ٤٤٩ . (قارن ابن بابويه « الإكمال » ص ٢٥٩) .

وإلى جانبه يذكر، بمثابة الجنود الأول للقائم، موقع متقدم سيخسف (ثلاث مرات) في الحجاز، والصفوة المكونة من ٣١٣ نفر (وهو عدد أصحاب جدعون^(١)) — طالوت، وعدد المنتصرين في موقعة بدر).

وبعد القضاء على النصارى يبدأ الجهاد ضد اليهود وقد ترأسهم «الذجال» (= المسيح الذجال، التصوير العبرى للمسيح المضاد للمسيحية، وآخر سلسلة من ٢٧ صاحب بدعة؛ = «ابن أسقف وراهبة عبرية»، كما يرد في نص مسيحي مشهور)؛ وسيفعل من المعجزات ما فعل عيسى، ويحتل الصحراء وجميع موارد المياه العذبة (طبرية؛ ييسان، زغر)، ويرد الناس إلى دينه، ويحاصر المدينة (مفسكراً في الظريب الأحمر = الكتيب الأحمر^(٢))، مكان المباهلة) ومكة والقدس وشبه جزيرة سينا. هنالك ينزل عيسى، أوزعيم حلت فيه روح عيسى، ينزل من السماء على المئذنة البيضاء في شرق دمشق^(٣)، وينتصر على الذجال ويقتله في اللد^(٤)، ويذبح الخنازير، ويحطم الصليب. والأحجار والأشجار (إلا الفرقد) تعينه على القضاء على كل اليهود الهاربين (واليهودى يعنى هنا، وفقاً للفقرة ١٨ من عقيدة الدروز، المسلمين السنيين الحرفيين). ويلاحظ أن هذا الوصف القديم في تعارض مع تاريخ «القائم» الفاطمى. ويلوح أن الخصى، وهو شيعى، يخلط بين الذجال وبين السفينانى الذى يسميه «عثمان بن عنبسة الغنريت».

ومسألة أخرى عتيقة («في رؤيا» يوحنا) هى مسألة «الدابة»، وهى هنا ذات دلالتين (وأحياناً يقال إنها على)، الدابة التى بين الدخان والنار (التي تعلن يوم الحساب) التى تضىء من عدن حتى بصرى (أو من أصفهان حتى بصرى).

(١) [أحد قضاة بنى إسرائيل. حطم فى أورفا المذبح والخطب الخاصين بعبادة البعل. ودعا الشعب إلى حرب أهل مدين والعاقلة الذين ذبحوا إخوته. فانتصر فى يوم مشهور من أيام إسرائيل يعرف بيوم مدين. وقد خلف سبعين ولداً ذبحهم جميعاً، إلا واحداً هو يوثام، أيمملك وهو أخوهم غير الشرعى — المترجم]

(٢) ابن ماجة: «السنن» ج ٢ ص ٥١٤؛ راجع بحثنا عن «المباهلة»، باريس (HE SSR) سنة ١٩٤٤ — سنة ١٩٣٤، ص ٢٤. هنالك يعود الاسلام «غريباً» (ابن ماجة ج ٢: ٤٧٧؛ راجع بحثنا عن «سلمان» سنة ١٩٣٣ ص ٤٢).

(٣) [هى المئذنة الشرقية فى الجامع الأموى بدمشق، وتعرف باسم مئذنة عيسى بسبب هذه الأسطورة — المترجم.]

(٤) أو فى عكا («الفتوحات»: ج ٣ ص ٣٦٤ — الملحة الثانية = أرماجدون).

وفي نفس الوقت الذي يقع فيه هجوم الشاهد الثاني ، يدُكُ سورَ يا جوج ومأجوج « قومٌ وجوههم كالمجان المطرقة ، صغائر الأعين ، خُدس الأنوف ، يلبسون الشعر » ، وقد قيل إنهم الترك ، وذلك قبل القرن التاسع^(١) . وأخيراً ينسب إلى « القائم » بعثُ اقتصادي شامل يمتاز إما بفيض المعادن النفيسة (يفيض نهر الفرات^(٢) ذهباً) في كنزه بالكوفة (بمسجد سهيلة) ، أو بضرب نقود سليمة جديدة : نقود من الفضة مكعبة الشكل (لبنة فضة) تسد آخر ثغرة في سور الإسلام ، وإكمال الزكاة ؛ والحلاج وابن تومرت وحدهما هما اللذان جعلوا هذا « الدرهم المربع » يُتداول في التعامل^(٣) .

والالتباس الألفي^(٤) الذي أناخ بكل كلكه على التأويل المسيحي لـ « رؤيا » يوحنا فيما يتصل بالملكوت الظاهرة للمسيح قبل يوم الحساب ، ينبخ كذلك على التفسير الإسلامي للبعث الاجتماعي الذي سيقوم به « القائم » قبل « يوم القيامة » . والنبوءة المشهورة النشورية المتعلقة بطولوع الشمس من المغرب ، مما يعنى ختام المغفرة ، وحكم العدائنة المنتقم ، أفلا يفتح هذا مباشرةً على الأصول الكبرى ؟ إن الأصول الشيعية تصوّر فاطمة وقد تشعث شعرها وتوجهت بوليدها الأخير نحو الشمس ، وليدها مُحسّن الذي قتل ولم يؤخذ بثأره : وهذا علامة صبّها اللعنة^(٥) . وفاطمة عند غلاة الشيعة هي « حُمرة المغرب الذي فيه يُشرق الهلال » ، وبدلاً من الهلال ستكون الشمس (= ميم) ساعة فجرها الغربي يوم الحساب . ولما كانت فاطمة تُعدّ تجسداً ثانياً لروح مريم (وذلك لأنه من حيث العدد = مريم = ٢٩٩) ، فإن

(١) أترك بست (منذ ابن الأشعث = الفخطاني ، السعدي ج ٥ ص ٣٠٢ ؛ الأتراك الداخلون في الإسلام من ساحرا ، أو الغز الكفرة ، أو الصينيون) المقدسي : ج ٢ ص ١٥٤ ، النووي على مسلم ج ١٨ ص ٣٧ ؛ أبو داود ، طبعة سهرنبور ، ج ٥ ص ١٠٦ — ١٠٧) .

(٢) مسلم على النووي ج ١٨ ص ١٨ — ٢٠ (قارن بهذا تعذيب الحلاج) .

(٣) سلتستر دي سامي : مختارات Chrest. ج ٢ ص ٢٨٣ تعليق ؛ جولدسيهر ، « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG ج ٤١ ص ٧١ ، ١٠٣ ؛ ابن خلدون : « المقدمة » ج ٢ ص ٥٨ ، ١٩٣ ؛ ابن دحية : « النبراس » ص ١٠١ ؛ « الفتوحات » ج ١ ص ٣٥٥ .

(٤) [نسبة إلى مذهب القائلين بالألفية Millénarisme . ذلك أنه في القرون الأولى للمسيحية اعتقد كثير من الكتاب ، تبعاً لما ورد في سفر « رؤيا يوحنا » (٢٠ : ١ — ٣) أن المسيح سيعود إلى الأرض ليحكمها طوال ألف سنة — المترجم] .

(٥) الحصري : « الهداية » ، ص ٢٨٧ وما يتلوها ؛ وفاطمة ، « أم أيها » ، تضع محسن بين ذراعي جده .

« ابتهاج » فاطمة يناظر انتصار المرأة التي تمثل كنيسة الشهداء الذين غضبوا لإمهال العدالة الإلهية في « رؤيا » يوحنا (قارن سورة « المائدة » : ١١٦ ؛ سورة « مريم » : ٣٤) .

وعند مَنْ يقولون إن « القام » هو محيى عيسى « مُجَدِّد العصر » ، وشيخ الطريقة المثلثي ، في نفوس الصوفية ، فإن انتصار المرأة هذا يُمثل « بالرفيقة » عروس عيسى في الجنة ، وهي راعية بدوية تدع الغنم مع الذئب ترعى : « لا الذئب تأكل الغنم ، ولا الغنم تنزع من الذئب » ، شوهاء ، « امرأة بلا يدين ولا رجلين ولا عينين ... والشاة والذئب في مكان واحد ... فإذا بذئب يدها إلى المرعى وذئب يسوقها » ، ولكنها في سلام الله (أبو نعيم : « الحلية » ج ٦ ص ١٥٨ ، ج ١٠ ص ١٧٧ ؛ النيسابورى : « عقلاء المجانين » ص ١٢٤ ، ١٢٩ ؛ شيدلة ، مخطوط الفاتيكانيان عربى رقم ٣٢ ص ١٥٤ ؛ قارن ليفى دلاقيدا : « فهرست مخطوطات الفاتيكانيان » ص ٢٨١ ؛ لسان الدين بن الخطيب ، « روضة التعريف بالحب الشريف » ، مخطوط الظاهرية تصوف رقم ٨٥ ورقة ١٣٠ ؛ ليون بلوا Léon Bloy « حياة ميلانيا » *Vie de Mélanie* ص يو XVI) .

— ٥ —

وهذه المسائل التي ذكرناها كانت مفردة ثم جمعت خلال العصور ، جمعها جماعون يتفاوتون نزاهةً ، في كتب على هيئة أشعار الرؤيا تدعى « كتب الملاحم » ، أقدمها منظومة (قارن الأناشيد السبيلية^(١) sibyllins اليهودية اللاتينية) ؛ ومن بينها ملحمة معدان السَّمِيحِي (المتوفى حوالى سنة ١٦٥ هـ) في المهدي الشيعي (ذكرها الجاحظ وأبو الفرج الإصفيهاني) وفيها يرد ذكر الطائر الخرافى « العنقاء » (الذى اختطف الطفل المضطهد وصعد به إلى السماء) . وفي القرن الثامن الهجرى ، جاء ابن خلدون يحلل الملاحم التي استغللتها الأسر الحاكمة في شمال أفريقية أو الطرق الصوفية (مثل القلندرى باجير فى المتوفى سنة ٧٢٤) . ثم تلا ذلك ملاحم مسجوعة (قارن بعد «خطبة البيان» ، سادساً) . وأخيراً نجد ،

(١) [نسبة إلى الكتب السبيلية أو الأشعار السبيلية التي كانت تحتوى على طاقة من النبوءات والوحي ، كان بعضها قد جرى فعلا في المعابد والبعض الآخر نبوءات منجولة نسبت إلى أورفيه أو موسيه Musée . وفد انتشر هذا النوع في القرن السادس قبل الميلاد — المترجم] .

نثراً ، مقالات « متوقّعة » لترجمات حياة (ملحمة بحيرا التي درسها Abel ، ونصوص تركية من القرن العاشر الهجري درسها دني Deny) ، هي إما حياة الإنسان الكامل (قارن المسيح ابن داود اليهودي) ، أو حياة شاهيد المتعذب (المسيح ابن يوسف اليهودي) . ومنذ ١٨٠ هجرية نجد نعيماً (ويؤيده المقدسي : « البدء » ج ٢ ص ١٥٧) يسمى هذا الشاهد ، رأس طليعة البنود السود (وصورته الأولى أبو مسلم في سنة ١٣٠ هـ) ، يأتي من لدن الترك ، شعيب ابن صالح الطالقاني ، مولى تميم ، وله حلية خفيفة ، وشعيب يسبق محيى القائم (حسيني ، أو حسني زيدي ، يأتي من خوتن في الصين = ماسين) ، ويقتل السفيناني (ذا البنود الخضر عليها علامة الصليب) في البيضاء قرب اصطخر ، ويعطى الملك « للقائم » في مكة هو والأبدال السبعة ، ويذبح كالشاة قبل القضاء على الكلبين السفينانيين في بيسان ، وفي وادي النار ، وفي إليا (= القدس) ^(٢) . وفي إبان حياة الخلاج كان أهل طالقان يقولون عنه إنه شعيب هذا . وبعد ذلك بثلاثة قرون رأى فيه الشاذلية أنه الشيخ الحامي لتلمسان ، أي الشيخ أبو مدين (راجع السيوطي ، « الخاوي » : ٢ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ٧٥) .

— ٦ —

تحليل « خطبة البيان »

وها نحن أولاء نقدم هاهنا تحليلاً مفصلاً لـ « خطبة البيان » ، لأنها النص الملحمي الإسلامي الذي كان أوفر النصوص حظاً من التنويع خلال تكوينه الطويل .
وأخر رواية له ، وهي رواية كمال الدين أبي سالم محمد بن طلحة الحلبي (من القرن الثالث عشر) في كتابه « الدر المنظم » (راجع مخطوط الترسيبي ، ورقة ١ — ٢ ؛ الإيراني ٣٥ — ٤٤ ؛ القندوزي ، « ينابيع المودة » ، ص ٤٠٤ — ٤٠٧ ؛ مع مخطوط باريس رقم ٣٦٦١ ، ورقة ٢١ ب إلى ١٢٤) ، تتألف من ثلاثة أجزاء : ديباجة تذكريتها أسماء الله (« خالق السموات والأرض وفاطرها . . . ») ، ثم أسماء النبي محمد (« الخاتم لما سبق من الرسالة . . . ») ؛ — ويتلو ذلك سرّ للمصائب المتزايدة التي لا بد أن تتلو

(١) « فيذبح على الصفا المعترضة على وجه الأرض عند الكنيسة التي في بطن الوادي على طرف درج طور زيتا ، المقطرة التي على يمين الوادي » .
(٢) (قريباً من الكعبة) .

وفاته (« عَظُمَتِ الْبَلَوُى واشتدت الشكوى ... ») ، على لسان الخليفة . فبينما كان على فوق المنبر بمسجد الكوفة الجامع ، قاطعه كافر هو سُويْد بن نُوْفَل الهلالى ، وسأله من أين له معرفة كل هذا . فالتفت إليه ، ورمقه بعين الغضب ، ثم خطب خطبة مسجوعة مكونة من ٢٦٨ اسم يتحدث فيها عن نفسه بصيغة المتكلم (« أنا سِرُّ الأسرار ... ») . فلما سمعها سُويْد الكافر خرَّ ميتاً ، وهناك استأنف على كلامه (« سلونى قبل أن تفقدونى » — وهى عبارة مشهورة) فسرده ، فى عبارات مسجوعة ، القن التى ستقع حتى آخر الزمان : مبتدئةً من العِلج الذى من بنى قنطور (وهو الذى خرَّب البصرة) ، ومنقلةً ناحية الغرب من العراق إلى الشام ومصر (الثائرون الآتون من المغرب) حتى تتأدى ، بعد وصول طليعة ظفيرة إلى القدس ، إلى مجيء « القائم » فى الإسلام .

والقسم المميز هو نشيد الثمانية وستين ومائتى اسم . وعلى الرغم من أن (الشريف) الرضى لم يذكر منها شيئاً فى المجموعة التى جمعها من الخطب المنسوبة إلى على (« نهج البلاغة » ، وهى خطب زيدية النزعة) ، فإن « خطبة البيان » تعود فى أغلب الظن إلى نهاية القرن الأول الهجرى ، وفقاً لمصادر أثبت هبة الله الشهرستانى أنها تسبق تأليف « نهج البلاغة » بمقدار ١٥٠ سنة (و « نهج البلاغة » جمع حوالى سنة ٤٠٠ هـ / ١٠٠٩ م) . ومما يدل على أن هذه القطعة كانت معروفة تماماً قبل سنة ٣٤٩ هـ (= ٩٦٠ م) ما ورد فى محاكاة تهكمية لمؤلف « أبى القاسم » ، نشرها متس (ص ١٥٧) ، ثم اقتباس ورد فى كتاب « البدء والتاريخ » للمقدسى (نشرة هيوار Huart ج ٢ ص ١٧٤) . وإذا كان غلاة الشيعة المتأخرون قد صنعوا خطباً مستقلة عن هذه الخطبة ، (راجع فيما يتصل بالخطبة التى وضعها البكتاشية ، كتاب برج [« الطريقة البكتاشية » لندن وهرتفورد سنة ١٩٣٧ John Kingsley Birge : *The Bektashi Order of Derwicks*, London] ص ١٤١) ، فإن للنصيرية خطبتين تُنسبان إلى على (طنجية فى مخطوط باريس برقم ٥١٨٨ ص ٩٥ ؛ الخصبى : « الهداية » ص ٤٧ ؛ قارن العبارة : « أنا مُهِلِّك عاد ... » التى اتهم الصولئى المتشيع للنصيرية الحلاج بأنه قالها عن نفسه فى قضيته سنة ٣٠١ هـ / ٩١٣ م)^(١) ، وهما خطبتان

(١) وهى عبارة مشهورة عن فرقة المغيرة (المقدسى : « البدء » ج ٥ ص ١٣٦ ؛ قارن الوصفاء السبعة للأبدال السبعة) .

وثيقتا الصلة الواحدة بالأخرى وتاريخهما يرجع إلى ما قبل سنة ٣٠٠ هـ .
وفى إعلان الكيسانية الذى نشره سنة ٢٧٨ هـ (= ٨٩١ م) إفادة واقتباس لبضع
شذرات من هذه الخطبة (الطبرى : « تاريخ » ، تحت سنة ٢٧٨ هـ) . ويمكن أن نصّاعد إلى ما قبل
ذلك ، بفضل مصدر من مصادر « معرفة الرجال » (ص ١٣٨ ؛ قارن المامقانى ص ٣٩٢)
للكشى الشيعى (وهى تراجم جمعت قبل سنة ٢٠٥ هـ / ٨٢٠ م) عن طريق أبى العلاء
خالد بن طهمان الخفّاف السولى الذى قال إنه يرويها عن الإمام باقر (المتوفى سنة ١١٣ هـ) .
وهذا الادعاء له كل دلالة ، إذ ستكون هذه الخطبة صادرة عن سبئية الكوفة ، وهى طائفة
تقول بتناسخ روح إلهية من دور إلى دور ، حتى يوم الحساب الذى يتجمع فيه تحقّق الأسماء
التاريخية التى اتخذها « الإنسان الكامل » ، وهى أسماء سردها الجابران (جابر الأنصارى
وجابر الجعفى) فى الرسائل المنحولة التى نسبها إلى الإمام باقر ، مهما يكن من رأيهما فيمن
هو هذا « الإنسان الكامل » : أهو الإمام « الصامت » (فرقة العينية) ، أم الإمام
« الناطق » (فرقة الميمية) ، أم شيخ ملهم (فرقة السينية : سلمان الفارسى ، أو عيسى) .
وديباجة هذه الخطبة يلوح أنها أحدث عهداً بكثير .

أما « الملحمة » الأخيرة فإننا نلاحظ بصددها ، إذا ما راجعنا السلسلة القديمة
« للمصائب » التى أوردنا بيانها من قبل ، أنها قد فقدت كل نبرتها تقريباً بحكم
كثرة الاستعمال .

وهنا نحن أولاء نسوق أهم الأسماء الواردة فى هذه الخطبة (ويجب أن نضع أمام كل
منها : « أنا ») :

- ١ . سرُّ الأسرار ؛ ٢ . شجرة الأنوار ؛ ٣ . دليل السموات ؛ ٤ . أنيس المسبّحات ؛
- ٥ . خليل جبرائيل ؛ صفى ميكائيل ؛ ٧ . سَمَنْدَلُ الأفلاك ؛ ٨ . سائق الرعد ؛ ٩ . سرير
الضُّراح ^(١) (= كعبة السماء الرابعة) ؛ ٢٠ . كيوان الكهّان ؛ ٢٣ . مؤثّق الميثاق ؛
- ٢٤ . عصام الشواهد ؛ ٣٥ . سبب الأسباب ؛ ٣٦ . أمين السحاب ؛ ٣٧ . مسدّد ^(٢)
- الخلائق ؛ ٣٩ . جوهر القَدَم ؛ ٤٥ . الأول والآخر ؛ الباطن والظاهر ؛ ٦٤ . جناح البراق ؛

(١) [كذا يفهما ماسينيون ؛ وقرأها نحن : سرير الضُّراح] .

(٢) [ترجها ماسينيون بما يدل على أنه يقرأها : مشرد] .

٧٤. شِمْلَال الْخَيَال؛ ٧٦. مُفَجَّر الْأَنْهَار^(١)؛ ٧٨. مُفِيضُ الْفُرَات؛ ٨٨. أُمُّ الْكِتَاب؛
 ٩١. أَسَاسُ الْمَجْد؛ ٩٨. خَامِسُ الْكِسَاء؛ ١٠١. رَجُلُ الْأَعْرَاف؛ ١٠٥. مَائِدَةٌ
 الْكُشْف؛ ١٠٩. سِرُّ إِبْرَاهِيم؛ ١١٠. ثَعْبَانُ الْكَلِيم؛ ١١١. عِلَانِيَةُ الْمَعْبُود؛ ١١٥.
 مَخَاطِبُ الْكَهْف؛ ١٢٧. ثَبِير^(٢) التُّرْك؛ ١٢٩. هَنْبَتَا^(٣) الزَّيْج؛ ١٣٠. جَرَجْسُ الْفَرْنَج؛
 ١٣٣. بَرَسْتَمُ الرُّوس؛ ١٤٤. إِيْلِيَا الْإِنْجِيل (الطُّور، التَّعْذِيبُ: الْخَضِر)؛ ١٤٥. جُنَّةُ
 الْغَزَاة؛ ١٤٦. كَاسِيُ الْعَرَاة؛ مُؤَاخِيُ يَوْشَعَ وَمُوسَى؛ ١٤٨. مَيْمُونُ رَضَى عَيْسَى؛ ١٥١.
 شَدِيدُ الْقُوَى؛ ١٥٢. حَامِلُ اللَّوَاء؛ ١٥٣. إِمَامُ الْحَشَر؛ ١٥٤. سَاقِيُ الْكُوثَر؛ ١٥٥.
 قَسِيمُ الْجَنَان؛ ١٥٧. يَعْسُوبُ الدِّين؛ ١٦٣. قَالِعُ الْبَاب (بَابُ خَيْر)؛ ١٦٥. صَاحِبُ
 الْبَيْعَتَيْنِ^(٤)؛ ١٦٨. مَخَاطِبُ الْأَمْوَات؛ ١٧٥. الْجَوْهَرَةُ الثَّمِينَةُ؛ ١٧٦. بَابُ الْمَدِينَةِ؛
 ١٧٣. مُحْكِمُ «الطَّوَّاسِين»؛ ١٨٤. أَمَانَةُ «يَاسِينَ»؛ ١٩٠. صَاحِبُ «النَّجْم» (الزُّهْرَةُ)؛
 ١٩١. جَانِبُ «الطُّور»؛ ١٩٢. بَاطِنُ الصُّور؛ ١٩٦. سَهَامُ «الذَّارِيَّات»؛ ٢٠٠. أَمَانَةُ
 «الْأَحْزَاب»؛ ٢٠٩. مَدْمُوحُ «هَلْ أَتَى» (سُورَةُ الْإِنْسَانِ أَوْ الدَّهْرِ: ١)؛ ٢١٠. «النَّبَأُ
 الْعَظِيمُ» (سُورَةُ النَّبَأِ: ٢)؛ ٢٠٥. عِلَامَةُ «الطَّلَاق»؛ ٢١٤. عَذُوبَةُ الْفَطْرِ؛ ٢١٥.
 هَالِلُ الشَّهْرِ؛ ٢١٦. لَوْلُو الْأَصْدَاف؛ ٢١٨. سَرُّ الْحُرُوف؛ ٢٢٥. رُوحُ الْأَشْبَاح (وَهِيَ
 الْأَجْسَامُ الْمَنْظُورَةُ لِلْأُمَّةِ)؛ ٢٢٩. الشَّهِيدُ الْمَقْتُول؛ ٢٣٥. مُكَسَّرُ الْأَصْنَام؛ ٢٣٦.
 صَاحِبُ الْإِذْنِ^(٥)؛ ٢٤٠. شَيْثُ الْبَرَاهِمَةِ؛ ٢٤٢. أَرْوَهْنُ^(٦) الْبَطَارِقِ؛ ٢٤٣. بَطْرَسُ
 الرُّوم؛ ٢٥٠. مَشْكَاةُ النُّور؛ ٢٥١. إِمَامُ أَرْبَابِ الْقُوَّة؛ ٢٥٩. مَهْدَى الْأَوَان؛ ٢٦٠.
 عَيْسَى الزَّمَان؛ ٢٦١. وَجْهُ اللَّهِ؛ ٢٦٧. لَيْثُ بَنِي غَالِب؛ ٢٦٨. عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ.
 وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ، الَّتِي أَخَذْتُ لَهَا تَقْرِيْبًا مِنَ الْقُرْآنِ، تَطَوَّى فِي الْإِسْلَامِ كُلِّ الشُّعُوبِ
 وَالطَّوَائِفِ (أَرْقَامُ ١٢٧ — ١٣٣، ٢٤٠ — ٢٤٣) الَّتِي تَحْسَبُ يَوْمَ الْحِسَابِ وَفَقْدًا لِمَقْدَارِ

(١) [يَقْرَأُهَا مَاسِينِيُونَ بِمَعْنَى أَنَّهَا جَمْعُ نَهَارٍ !].

(٢) [يَقْرَأُهَا مَاسِينِيُونَ: بَشِيرٌ].

(٣) [كَذَا يَقْرَأُهَا؛ رَاجِعْهَا بَعْدَ].

(٤) [يَتَرَجَّمُهَا مَاسِينِيُونَ بِمَا يَقِيدُ أَنَّهُ يَقْرَأُهَا: الْيَقِينُ].

(٥) [يَقْرَأُهَا مَاسِينِيُونَ: الْأَذَانُ — وَهِيَ لَا تَسْتَقِيمُ فِي السَّجْعِ مَعَ مَا يَلِيهَا].

(٦) [يَقْرَأُهَا مَاسِينِيُونَ: ذَوْهَنٌ].

قبولهم للتجلى الإلهى بين الناس : التجلى فى صورة إنسان ، مُهيبةً به ، حتى تحظى بالنجاة ،
تحت واحد من هذه الأسماء التى تعترف بها له (وقد أُوحىَ بها من قبل) . وهنا تثار مشكلة
أوغلت فى بحسب طوائف الشيعة : هل هذا التجلى من « السَّين » ، أى تقديس من جانب
الروح لشيخ ؛ أو من « العين » ، أى ملكوت صامت من الله المعبود ، فيه تقديس للإمام ؛
أو من « الميم » أى كلام الله بلسان نبيه ؟ وجهرة الأسماء المذكورة هى « سينية » (أرقام ٤ ،
١٠ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٣٧ ، ٦٤ ، ١٠١ ، ١٠٥ ، ١١٠ ، ١١٥ ، ١٢٧ ، ١٤٤ ، ١٤٨ ، ١٧٦ ،
١٨٣ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢٠٠ ، ٢١٤ ، ٢١٨ ، ٢٥٥ ، ٢٦٠) وتشير إلى تلك الروح
القدس التى ولدت وهَدَّتْ خصوصاً — بعد الخضر — عيسى ثم سلمان ، والتى ستحل فى
الحاكم الأخير . وثمت أسماء أخرى هى إما أسماء أنبياء ، خصوصاً محمد ، وإذن هى « ميمية »
(أرقام ٥ ، ٦ ، ٢١٠ ، ٢٤٠ ، ٢٥٩) ، أو أوصياء الأنبياء (أرقام ٩٨ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ، ١٥٧ ،
١٦٣ ، ١٤٧ ، ٢١٥ ، ٢٢٩ ، ٢٤٣ ، ٢٥١ : وعلى الأخص على) . وأخيراً هناك أسماء
الألوهية القديمة الصامتة (أرقام ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٩ [قارن « هيولى الكواكب »] ، ٤٥ ،
٧٦ ، ٢٠١) ، وإذن هى « عينية » . ومصدر هذا النص الذى نحن بصدده واضح أنه
إمامى « عينى » ، لأنه يكرِّس كل الخطبة لعلّ مؤلِّها ؛ لكن نمودجه لا بد أن يكون
« سينيا » يستهدف ذلك الحاكم النهائى الذى ستحل فيه الروح — عيسى (سلمان ، حمزة) .
وإلى جانب « الإنسان الكامل » تراءى للإسلام ، وهو يحدّد المسيح اليهودى ،
(وهذا أمر لم يفعله بنو إسرائيل) الدور النشورى التمهيدي الذى ستقوم به المرأة الكاملة ،
تلك المرأة المضطهدة الوارد ذكرها فى « رؤيا » يوحنا ، والتى منها سيولد « الإنسان الكامل » .
ونحن نحيل فى هذا إلى الخطبة العجيبة النصيرية المنسوبة إلى فاطمة^(١) ، أو بالأحرى إلى
« الأنوثة » التى تجلّت أيضاً فى كلتا المريمين ، مريم بنت عمران ، ومريم بنت يواقيم : « هى

١) راجع بحثى عن « العبادة الغنوصية لفاطمة » ، اتسورس Zürich سنة ١٩٣٨ (كتاب
إيرانوس السنوى *Eranos-Jahrbuch* ص ١٦٢ — ص ١٧٣) . ولاحظ ، فيما يتعلق بالصلة بين
فاطمة ومريم ، أن والده المهدي يجب أن تكون نصرانية نبيلة المولد (من نسل بطرس) . والأئمة يلدهم
السَّين (= الروح القدس) عند السينية ، وأهمهم عذراء ؛ وكما أن مريم « حملت بأذنّها » ابنها ، الذى
نبأها باسمه الملائكة (سورة آل عمران : ٤٤٠ : « إذ قالت الملائكة : يا مريم ! إن الله يبشرك بكلمة منه
اسمه المسيح عيسى ابن مريم ») ، فإنها هى تحمل بواسطة السَّين .

صخرة انبجست عيوناً اثنا عشر» . وآفة هذه الخطبة ، آفتها الوحيدة ، هي أنها خلعت صفة المادة في تصويرها لِنَسَبِ الميلاد الروحي (الذي تمتاز فيه بأنها ربطت المرأة بالسَّيْنِ) ؛ أما الحلّاج فيقول بعبارة أدق وأصدق : «أسرارنا بِكَرٍّ ما افترضها إلا خاطر الحق» .

(وصحة «ختم الأولياء» للحكيم الترمذى (المتوفى سنة ٢٨٥ هـ) ، خاتم الأولياء هذا الذى نشرتُ مجلته تبعاً لابن عربى («مجموع نصوص» ص ٣٣ - ٣٦ = «الفتوحات المكيّة» ج ٢ ، ص ٤٤ - ٤٤ ، ١٥٤ ، ٤٥٤) ، تتأيد الآن بالفصول المناظرة لها عند الحكيم الترمذى فى كتابه «نوادير الأصول» (نشرة سنة ١٢٩٣ هـ ، ص ١٥٧ - ١٥٨) ؛ فارقن أيضاً كلام ابن عربى عن الأولياء العيسوية («الفتوحات» ، ج ١ ، ٢٤٩ - ٢٥٥ ؛ ج ٢ ، ٦٤ - ٦٥ ؛ «رسالة القدّس») .

« خطبة البيان »^(١)

[ص ٢١ ب] . . . ولما خطب الإمام رضى الله عنه خطبته الأولى ، وكان حاضراً
سُوَيْدُ بْنُ نَوْفَلٍ الْهَلَالِيُّ ، فقام إليه وقال له : يا أمير المؤمنين ! أنت حاضرٌ ما ذكرت وعالمٌ
به وبتأويل ما أخبرت ؟ فالتفت إليه أمير المؤمنين رضى الله عنه ، ورمقه بعين الغضب ، ثم
قال له : تَكَلَّمْتُكَ الثَّوَاكُلُ ، ونزلت بك النوازل ! يا ابن الجبان الخبيث ، والمكذب
الناكث ! سيقصر بك الطول ، ويغلبك الغول :

« أنا سِرُّ الأسرار ، أنا شجرة الأنوار ؛ أنا دليل السموات . أنا أنيس المسبحات ؛
أنا خليل جبرائيل ، أنا صَفِيُّ ميكائيل ؛ أنا قائد الأملاك ، أنا سَمْنَدُ الأفلak ؛ أنا سائق
الرعْد ، أنا شاهد العهد ؛ أنا سرير^(١) الصُّرَّاح ، أنا حفيظ الألواح ؛ أنا قطب الديجور ،
أنا البيت المعمور ؛ أنا زاجر القواصف ، أنا مُحَرِّكُ العواصف ؛ أنا حَزَنُ السحاب^(٢) ،
أنا نور الغياهب ؛ أنا شرف الدوائر ، [١٢٢] أنا مؤثر المآثر ؛ أنا كيوان الكهَّان ، أنا
شأنُ الامتحان ؛ أنا شهاب الإحراق ، أنا موثِّقُ الميثاق ؛ أنا عصام الشواهد ، أنا سهام
الفرقاد ؛ أنا شعاع العساعس ، أنا جَوْفُ الشوامس ؛ أنا فُلْكَ اللجج^(٣) ، أنا حُجَّةُ الحجج ؛
أنا ميمَنُ الأمم ، أنا فضيل الذم ؛ أنا سَمَّاكُ البهو ، أنا إمام العفو ؛ أنا سبب الأسباب ، أنا
أمين السحاب ؛ أنا مُسَدِّدُ الخلائق ، أنا مُحَقِّقُ الحقائق ؛ أنا جوهر القِدَم ، أنا مُرْتَبُّ
الحِكم ؛ أنا مَنِيَّةُ الأمل ، أنا عامل العمل^(٤) ؛ أنا شريف الذات ، أنا محدث الشتات . أنا

(*) [ننشر هنا هذا النص عن مخطوطين بباريس عتمداً إِنْهُمَا رَقْم ٢٦٦١ ورقة ٢١ ب — ١٢٤ — المترجم] .

(١) في الأخرى (رمزهاث) : سرير . والأولى أصح لأنها من سرير : أى مُيسِّرٌ إليه الكلام .
وماسينيون يقرأها : سرير الضريح (بالضاد المعجمة) ويفهم السرير بمعنى التخت . راجع قبل ص ١٠٥
تعليق ١ .

(٢) في النسختين : السحاب .

(٣) في النسختين : الحجج .

(٤) في النسختين : العوامل .

الأول والآخر ، أنا الباطن والظاهر ؛ أنا البرق الموع ، أنا السقف المرفوع ؛ أنا قمر
السرطان ، أنا شعري الزبرقان ؛ أنا أسد النثرة ، أنا سعد الزهرة ؛ أنا مُشترى الكواكب ؛
أنا زحل الثواقب ؛ أنا غفير الشرطين ، أنا ميزان البطين ؛ أنا حمل الإكليل ، أنا عطارد
التفصيل ؛ أنا قوس العراك ، أنا فرقد السماء ؛ أنا مريخ القران ، أنا عيوق الميزان^(١) ؛ أنا
حارس الاستراق ، أنا جناح البراق ؛ أنا جامع الآيات ، أنا سريرة الخفيات ؛ أنا ساجر البحر ،
أنا قسطاس القطر ؛ أنا مُصاحب الجديدين ، أنا أمير النيرين ؛ أنا محط القصاص ، أنا
خلاصة الإخلاص ؛ أنا شلال^(٢) الخيال ، أنا مُقدّم الآمال ؛ أنا مُفجّر الأنهار ، أنا مُعذب
الثمار ؛ أنا مفيض^(٣) الفرات ، أنا مُغرب [٢٢ ب] التوراة ؛ أنا ملك بن ملك ، أنا هدية
الملك ؛ أنا مبين الصحف ، أنا يافت الكشف ؛ أنا ذخيرة الشكور ، أنا مُفصح الزبور ؛
أنا مؤوّل التأويل ، أنا مُفسّر الإنجيل ؛ أنا أمّ الكتاب ، أنا فصل الخطاب ؛ أنا صراط
الحمد ، أنا أساس المجد ؛ أنا منجد البررة ، أنا سورة البقرة ؛ أنا مُثقل الميزان ، أنا صفوة
آل عمران ؛ أنا علم الأعلام ، أنا جملة الأنعام ؛ أنا خامس الكساء ، أنا تبيان « النساء » ؛
أنا ألفة الألاف ، أنا رجلُ الأعراف ؛ أنا حجة القال ، أنا صاحب « الأنفال » ؛ أنا
« مائدة » الكشف ، أنا « توبة » التقف ؛ أنا صادق المثل ، أنا راسخ الجبل ، أنا سر
إبراهيم ، أنا ثعبان الكلم ؛ أنا علانية المعبود ، أنا صف « هود » ؛ أنا نخلة الخليل ، أنا
مبعوث بنى إسرائيل ؛ أنا مخاطب « الكهف » ، أنا محبوب « الصف » ؛ أنا وليّ الأولياء ،
أنا ورثة الأنبياء ؛ أنا لاهج النهج ، أنا حجة الحجج ؛ أنا موصوف المؤمنين ، أنا
نور المُسبّحين ؛ أنا الفرقان ، أنا البرهان ؛ أنا عقود الكرهن ، أنا عماد المكنن ؛ أنا ثبير
الترك ، أنا شملاص الشرك ؛ أنا جنبنا الزنج ، أنا جرجس الفرنج ؛ أنا عقد الإيمان ،
أنا زركم الغيلان ؛ أنا برستم الروس ، أنا لولش الشدوس ؛ أنا سلمة المكا ، أنا دودين
الخطا ؛ أنا بدر البروج ، أنا شنشا الكروج ؛ أنا حاتم الأعاجم ، أنا دوشان التراجم ؛

(١) ناقصة في ث .

(٢) يقال ناقصة شمال أو شمليل : سريعة ؛ أى أنا سرعة الخيال السريع .

(٣) ص : مغيض القوات . وماسينيون يفهم الفرات هنا بمعنى نهر الفرات المعروف ، ولكن

الأرجح أن يكون المقصود هو الماء الفرات أى العذب .

أنا أوريا الزبور ، أنا حجاب العقور ؛ أنا صفوة الجليل [٢٣] ، أنا إيليا الإنجيل ؛
أنا جنة الغزاة ، أنا كاسى العراة ؛ أنا مؤاخى يوشع وموسى ، أنا ميمون رضى عيسى ؛
أنا رزملاح الفرس ، أنا عماد الأنس ؛ أنا شديد القوى ، أنا حامل اللوا (ء) ؛ أنا إمام
الحشر ، أنا ساقى الكوثر ؛ أنا قسيم الجنان ، أنا مشاطر النيران ؛ أنا يعسوب الدين ،
أنا إمام المتقين ؛ أنا وارث المختار ، أنا ظهير الأظهار ؛ أنا مبيد الكفرة ، أنا نور الأئمة
البررة ؛ أنا قالع الباب ، أنا مفرق الأحزاب ؛ أنا صاحب البيعتين ، أنا رب بدر وحنين ؛
أنا حافظ الكلمات ، أنا مخاطب الأموات ؛ أنا مُكلم الثعبان ، أنا آلاء الرحمن ؛ أنا
الضارب بالسيفين ، أنا الطاعن بالرحمين ؛ أنا ليث الزحام ، أنا إنس الهوام ؛ أنا الجوهرة
المتينة ، أنا باب المدينة ؛ أنا وارث العلوم ، أنا هيولى النجوم ؛ أنا مفسر البيّنات ، أنا مبين
المشكلات ؛ أنا أول المصدقين ، أنا إمام المتفرسين ؛ أنا محكم « الطواسين » ، أنا أمانة
« ياسين » ؛ أنا حاء « الحواميم » ، أنا سابق « الزمر » ، أنا آية « القمر » ، أنا صاحب
« النجم » ، أنا جانب الطور ، أنا باطن الصور ؛ أنا عتيد « قاف » ، أنا وازع
« الأحقاف » ؛ أنا منازل « الصافات » ، أنا سهام « الذاريات » ؛ أنا فاطر النافعة ، أنا
متلو « سبأ » و « الواقعة » ؛ أنا أمانة « الأحزاب » ، أنا مكنون الحجاب ؛ أنا وعد
الوعيد ، أنا مثال « الحديد » ؛ أنا وفاق الآفاق ، [٢٣ ب] أنا علامة « الطلاق » ؛
أنا « النون والقلم » ، أنا مصباح الظلم ؛ أنا سؤال متى ، أنا ممدوح « هل أتى » ؛
أنا « النبأ العظيم » ، أنا السراط المستقيم ؛ أنا زمام الطول ، أنا محكم الفضل ؛ أنا عذوبة
الفطر ، أنا هلال الشهر ؛ أنا لؤلؤ الأصداف ، أنا جبل قاف ؛ أنا سرّ الحروف ،
أنا نور الظروف ؛ أنا الجبل الراسخ ، أنا العلم الشامخ ؛ أنا مفتاح الغيوب ، أنا مصباح
القلوب ؛ أنا نور الأرواح ، أنا روح الأشباح ؛ أنا الفارس الكرار ، أنا نصرّة الأنصار ؛
أنا السيف المسلول ، أنا الشهيد المقتول ؛ أنا جامع القرآن ، أنا تبيان البيان ؛ أنا شقيق
الرسول ، أنا بعل البتول ؛ أنا عمود الإسلام ، أنا مُكسر الأصنام ؛ أنا صاحب الإذن ،
أنا قاتل الجن ؛ أنا ساقى العطاش ، أنا نائم الفراش ؛ أنا شيث البراهمة ، أنا سعد اليعاقبة ؛
أنا أزوهن البطارق ، أنا كور المعارق ؛ أنا بطرس الروم ، أنا سيد الأشموم ؛ أنا حقيق

الأرمن ، أنا أمين المأمن ؛ أنا صالح المؤمنين ، أنا إمام المعلمين ؛ أنا غاب الكنور ، أنا مشكاة
النور ؛ أنا إمام أرباب الفتوة ، أنا كنز أسرار النبوة ؛ أنا المطلع على أخبار الأولين ، أنا
الخبر عن وقائع الآخرين ؛ أنا حامل الراية ، أنا صاحب الآية ؛ أنا قطب الأقطاب ، أنا
حيب الأحاب ؛ أنا مهدي الأوان ، أنا عيسى الزمان ؛ أنا والله وجه الله ، أنا والله أسد
الله ؛ [١٢٤] أنا سيد العرب ، أنا كاشف الكرب ؛ أنا الذي قيل في حقى : لا فتى
إلا على ؛ أنا الذي قيل في شأنه : أنت منى ، بمنزلة هارون من موسى النبي ؛ أنا لىث بنى
غالب ، أنا على بن أبى طالب .

قال : فصاح السائل صيحة عظيمة ، وخرّ ميتاً . فعقب أمير المؤمنين كلامه كرم الله
وجهه بأن قال : الحمد لله بارى النسم ، وذارى الأم ، والصلاة على الاسم الأعظم والنور الأقوم .
ثم قال : سلونى عن طرق السماء فإنى أعلم بها من طرق الأرض ! سلونى قبل أن تفقدونى ،
فإن بين جنبيّ علوماً كالبحار الزواخر ! — فنهض إليه الرّسخ من العلماء ، والمهر من
الحكماء ، وأحدّق به السّكّمل من الأولياء ، والنذر من الأصفياء ، يقبلون مواطى قدميه ،
ويقسمون بالاسم الأعظم عليه ، بأن يتم كلامه ويكمل نظامه ... » .

ملحق نصوص غير منشورة

— ١ —

من كتاب «مراتب الوجود»

لصدر الدين القنوي

(أبو المعالي محمد بن إسحق بن محمد القنوي المتوفى سنة ٦٧٢ هـ / ١٢٦٣ م)

— ٢ —

كتاب «المواقف الإلهية»

لابن قضيبة البان

(عبد القادر بن محمد أبي الفيض ، السيد الأفضل أبو محمد ،

المعروف بابن قضيبة البان المولود بحماه سنة ٩٧١ هـ / ١٥٦٣ م

والمتوفى بحلب سنة ١٠٤٠ هـ / ١٦٣٠ م)

الأمر ، أنا أمين للأمر ، أنا صانع الزمان ، أنا مبدئ العلق ، أنا مظهر الحكمة ، أنا مشكاة
 النور ، أنا إلهام رباب القوة ، أنا كبر اسماء القوة ، أنا الطمع على أسرار الأولين ، أنا
 الظهور عن واقع الآخرين ، أنا حبل الولاية ، أنا صاحب الأبد ، أنا قلب الأقطاب ، أنا
 حبيب الأحياء ، أنا مهدى الأوان ، أنا عنصر الزمان ، أنا واقع وجه الله ، أنا والله أحد
 الله : (١٧٤) **قوله مشتهر** كيف من كنهه **قوله** قبل أن يخلق : لا شيء
 إلا على : أنا الذي قبل في شدة : أنت مني : مرة أخرى من موسى النبي : أنا لست بي
 غالب ، أنا على من أن غالب .

- ١ -

« ١٧٥ » **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »**
 قال : فصاح بهما فقال : **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »**
 ووجه أن قال : الحمد لله رب العالمين ، وفيه بيان لبيان الله على الاسم الأعظم والنور الأعظم .
 ثم قال : (١٧٦ / ١٩) **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »**
 فإن بين جنين عظماء كالجوار الزواجر : **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »**
 الحكمة ، وأخفق به الكتل من الأولياء ، والتأخر من الأصفياء ، يتلون مواضع نصيبه ،
 ونفسون بالاسم الأعظم عليه ، بأن يتم كلامه ويكمل مقامه .

- ٢ -

« قبط لا صفاء ولا » **« ما بيعة الله »**

« ما بيعة الله »

« ما بيعة الله » **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »**

(١٧٦ / ١٩) **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »**

(١٧٦ / ١٩) **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »** **« ما بيعة الله »**

من كتاب «مراتب الوجود» للمصدر القنوي

مخطوط بالظاهرية بدمشق برقم ٥٨٩٥ عام

[قسم فيه الوجود إلى أربعين مرتبة ، والمرتبة الأخيرة هي مرتبة الإنسان الكامل]
ورقة ١٤ ب :

المرتبة الأربعون من مراتب الوجود هي للإنسان الكامل ، وبه تمت المراتب وكل العالم ، وظهر الحق ، للعالم ، سبحانه بظهوره الأكمل على حسب أسمائه وصفاته . فالإنسان أنزل الموجودات مرتبة في الظهور ، وأعلام مرتبة في الكمالات ، ليس لغيره [١١٥] ذلك . وقد بينا أنه الجامع للحقائق الحقية ، والحقائق الخلقية ، جملة وتفصيلا ، حكماً ووجوداً ، بالذات والصفات ، لزوماً وعرضاً ، حقيقةً ومجازاً . وكل ما رأيته أو سمعته في الخارج فهو عبارة عن رقيقة من رقائق الإنسان ، واسم الحقيقة من حقائق الإنسان . فالإنسان هو الحق ، وهو الذات ، وهو الصفات ، وهو العرش ، وهو الكرسي ، وهو اللوح ، وهو القلم ، وهو الملك ، وهو الجن ، وهو السموات وكواكبها ، وهو الأرضون وما فيها ، وهو العالم الدنياوي ، وهو العالم الآخراوي ، وهو الوجود وما حواه ، وهو الحق ، وهو الخلق ، وهو القديم ، وهو الحادث . فلهذا مَنْ عرف نفسه معرفتي إياها ، لأنه عرف ربه معرفته لنفسه . والله الموفق ، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ؛ وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم .

[وبهذا تمت هذه الرسالة] .

المواقف الإلهية

لابن قضيبة البان

وصف المخطوطة — تصوف تيمور رقم ١٠٤

في الصفحة الأولى ورد العنوان: « فوائد بخط السيد عبد القادر الباني » ، وبخط آخر ، يلوح أنه أحدث ، كتب إلى جواره : « تصوف المعروف بقضيبة البان » ، وكأنه تفسير للعنوان المذكور .

ثم ختم فيه : « وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور ، بمصر سنة ١٩٠٢ — ١٣٢٠ » .
ثم في ركن أيسر متوسط : « الله وحده ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .
آل الفقير السيد محمد زكي حميد باشا زاده ، غفر الله ذنوبهم ، ولطف الله به وبالمسلمين في الحال والمآل ، ٢٣ ربيع الثاني سنة ١٢٩٤ » .

ثم تبدأ في ص ٢ برسالة أولها : « الحمد لله الذي أنزل على عبده الكتاب وجعل معه نوراً يهدي به أولى (ص : أولو) الأبواب (فوقها : إلى الصواب) ؛ وصلى الله على خير خلقه ، ومعدن صدقه ، الكاشف ببيانه (فوقها : [بيان] قبس عن كل صواب [غير واضحة] عن الحقيقة كل حجاب . . . »

وهذه الرسالة هي نظم خمسة وخمسين حديثاً اختارها المؤلف الذي لا يرد اسمه في التصدير . وعلى هامشها نظم كذلك لعدة أحاديث أخرى يظهر أنها من وضع شخص آخر علق على المجموعة كلها ، وكانت تعليقاته بمثابة معارضة للمؤلف الأصلي أو تعديلات لأقواله أو تفسيرات لها . والرسالة تستغرق عشر صفحات .

ثم تأتي رسالتنا في « المواقف » من ص ١٢ إلى ص ٦٢ . لكن ظهر ص ٥٥ ، أغنى ص ٥٦ ، بيبضاء . وفي ص ٥٧ ورد « دعاء الميت » وأوله : « اللهم أبدله داراً خيراً من داره ، وهي النشأة الأخرى ، ولا شك أن الدار الأخرى خير من الدار الدنيا ، وذلك لأنها كثيرة العلل والأمراض والتهدم ؛ وأما النشأة الأخرى فهي كما وصفها الشارع عليه السلام :

لا تَغْيُرُ فِيهَا وَلَا تَمْرُضُ». ثم يستمر الكلام في ص ٥٨ دون سقوط شيء منه كما هو ظاهر من اتصال السياق فيما بين نهاية ص ٥٥ وبداية ص ٥٨. وتنتهي الرسالة كما سترى ص ٦٢.

وفي ص ٦٣ أبيات شعرية متفرقة « من نظم المولى الأجل شيخ الإسلام ، فتح الله ، مزيج الآلام ، محمود ... (هنا كلمة مقطوعة من الورقة) الحلبي ». وبعضها من نظم السيد عبد القادر^(١).

وفي ص ٦٤ حزب آية العرش ، أوله : « اللهم أنت هو القائم الدائم الحى الذى لا يَغْفُل ولا ينام ، الذى خلق الوجود غيباً وشهادة ، فلا حركة ولا سكون » ... وكذلك حزب آية الكرسي ، وأوله : « اللهم أنت الملك الذى لا يغفل ولا ينام ، خلق الوجود من فيض جوهر ... » وفيها أيضاً : « راسلنى الشيخ فتح الله من نظمه ببولاق سنة ١٠١٧ هذه الثلاثة أبيات ... (ثم يورد الأبيات) . وكان تاريخها الأربعاء فى العشر الأول من جمادى الأول سنة ١٠١٧ من الهجرة الحمديّة عليه السلام » . كذلك ترد فيها أبيات أخرى .

وفي ص ٦٥ شكل فى الدائرة الوسطى منه « على » ابن أبى طالب ، وفى الخطوط والدوائر الجانبية وهى أربع على صورة مربع ، وبين كل منها والدائرة الوسطى خطوط مزدوجة كلمات تتصل بعلى ؛ ويرد مثل هذا الشكل فى ص ٦٧ .

وفى الصفحات ٦٨ ، ٦٩ فوائد مختلفة .

وفى ص ٧٠ بحث فى أقسام وطبقات أهل الطريق ، ويستمر هذا حتى منتصف ص ٧٢ . ويرد بعده كلام يدل على أنه كتب سنة ١٠١٩ فى القسطنطينية ؛ ويتلوه نظم .

ومن ص ٧٣ — ٧٥ : « هذه عقيدة الخواص ، نظمتها فى شهر شوال المبارك من سنة اثنين وعشرين بعد الألف فى حلب الحميمة بباب قوسا . وذلك بقوة الله ، وأنا الفقير إلى الله الغنى بالله السيد عبد القادر قضيف البان الحسنى العلوى عفى عنه » . ثم ترد هذه المنظومة ، وأولها : « أقول إن إله الخلق ... » .

(١) لا شك أن المقصود به هو عبد القادر بن محمد أبى الفيض ، أى ابن قضيف البان نفسه .

ومن ص ٧٦—٧٨ : «تضمين الأربعين حديثاً الأول : أنا سيد ولد آدم ولا فخر...» .
ثم يتلو هذا من ص ٧٩ إلى ص ٨٦ فوائد وقصائد مختلفة .
ويلاحظ أن الورق من ص ٦٧ إلى النهاية (ص ٨٦) مختلف تماماً ، فهو أسمك من
الورق السالف . ولهذا نرجح أن يكون هذا القسم الثاني (أى من ص ٦٧) مضافاً إلى المجلد
ولم يكن تابعاً للمخطوطة .

ترجمة المؤلف الواردة في كتاب :

محمد المحبي : « تاريخ خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادى عشر »

ج ٢ ص ٤٦٤ — ٤٦٧

عبد القادر بن محمد أبى الفيض السيد الأفضل أبو محمد

المعروف بابن قضيب البان

يتصل نسبه بأبى عبد الله الحسين قضيب البان الموصلى ، من أولاد موسى الجون ، بن
عبد الله المحض ، بن الحسن المثنى ، بن الحسن السبط ، بن أمير المؤمنين على بن أبى طالب —
رضى الله تعالى عنهم أجمعين .

والحسين ، قضيب البان المذكور ، صاحب الكرامات المشهورة : ذكره كثير من النسابة
والمؤرخين . وهو الذى كان صحب الشيخ عبد القادر الكيلانى ، قدس سره ، وزوج الشيخ
عبد القادر ابنته المسماة [٤٦٥] بخديجة السمينه لأبى المحاسن على — ولد الشيخ قضيب البان
المذكور ، وكانت قبل تحت ولد الشيخ عبد الرحمن الطنوشجى ؛ فمات عنها جده وتزوجها
بعده أبو المحاسن على المذكور ، واستولدها — ذكر ذلك عبد الله بن سعد اليافى ، وشيخ
الشرف ، فى كتابيهما . فىكون نسب السيد عبد القادر صاحب الترجمة متصلاً بحضرة
الشيخ عبد القادر الكيلانى من ابنته خديجة السمينه ، وبحضرة الشيخ قضيب البان من
ولده أبى المحاسن على السطور .

وهذا السيد هو أكبر أهل وقته وفريد أقرانه . ولد بمحماه ، وهاجر به أبوه إلى حلب ،
وتوطن بها إلى سنة ألف ، وفيها حج إلى بيت الله الحرام ، وجاور بمكة إلى حدود سنة

اثنى عشرة بعد الألف ، ومنها توجه إلى القاهرة بإشارة القطب . وكان شيخ الإسلام يحيى ابن زكريا قاضياً بمصر ، فزاره ، وكان معتقداً على المشايخ والأولياء ، فبشره بمشيخة الإسلام وبايعه على الطرق الثلاثة : النقشبندية ، والقادرية ، والخلوتية . ثم أقره على طريق النقشبندية ، وأمره بالاشتغال بالذكر القلبي ، وله معه كرامات ومكاشفات . ولما ولى الإفتاء وجه إليه نقابة حلب وديار بكر ، وما والاها مع قضاء حماه بطريق التأييد برتبة مكة المكرمة . فلم يقبل القضاء والرتبة واعتذر عن عدم قبوله ، وقبل النقابة لكونها خدمة آل الرسول صلى الله عليه وسلم . واستمر نقيباً بحلب إلى أن مات .

وكان له كرامات شهيرة ، وأحوال باهرة . وألف التأليف الحسنة الوضع ، الدالة على رسوخ قدمه في التصوف والمعارف الإلهية .

من مجملتها : « الفتوحات المدنية » ، أَلَفَهَا على وتيرة « الفتوحات المكية » و « المدنية » للشيخ الأكبر ابن عربي ، وفيها (أى « الفتوحات المكية والمدنية » لابن عربي) يقول شيخ الإسلام ابن زكريا المذكور مقرظاً عليها بقوله :

« فتوحات » شيخى غادة مدنية كَسَتْهَا نَيفَاتُ الْعُلُومِ مَلَابِيسَا
فَلَا عَجَبٌ لَوْ تَشْتَبِهَها نَفُوسُنَا وَأَحْجَاطُهَا أَبَدَتْ إِلَيْنَا نَفَاسَا
فَلِلَّهِ دَرُّ الشَّيْخِ أَكْبَرَ عَصْرِه بِأَنْفَاسِهِ لَا زَالَ يُحْيِي الْمَجَالِيسَا

وله كتاب « نهج السعادة » في التصوف ؛ و « ناقوس الطباع في أسرار السماع » ، و « شرح أسماء الله الحسنى » ، و « رسالة في أسرار الحروف » وكتاب « مقاصد القصائد » و « نفحة البان » و « حديقة الآل في وصف الآل » ، وكتاب « المواقف الإلهية » ، و « عقيدة أرباب الخواص » — وغير ذلك ما ينوف على أربعين تأليفاً .

وله ديوان شعر كله في لسان القوم . وله تائية عارض بها تائية ابن الفارض ، وقد شرحها العلامة إبراهيم بن المنلا المقدّم ذكره شرحاً لطيفاً . ومن لطائف شعره قوله : [٤٦٦]

أَرَى لِلْقَلْبِ نَحْوَكُمْ انْجَذَابَا لَا سَمْعَ مِنْ جَنَابِكُمْ خَطَابَا
فَكَمْ لَيْلٍ بَقُرْبِكُمْ تَقْضَى إِلَى سَحَرٍ سَجُوداً وَاقْتِرَابَا
وَكَمْ مِنْ نَشْوَةٍ وَرَدَتْ نَهَاراً فَلَا خَطَأٌ وَعَيْتٌ وَلَا صَوَابَا

وكم سَحَّتْ علينا من نداكم
وكم نغيات أنس أسكرتنا
توافقَتِ القلوب على التدانى
لقد حاز الوليُّ بكلِّ حالٍ
تراه بين أهل الأرض أخفى
وغير الله ليس له مراد
ومن رقيقه قوله :

سقانى الحبَّ من خمر العيان
وقلتُ لرفقتى : رفقاً بقلبي
شربتُ لِحَبِّهِ خمرأً سقانى
شطحتُ بشرها بين الندامى
فأكرمنى وتوجَّبنى بتاج
وأمرنى على الأقطاب حتى
وأطلعنى على سرِّ خفيِّ
فهام أولو النهى من بعد سكرى
مريدى ! لا تخفْ واشطَحْ بِسِرِّى
وقوله :

نظرت إليك بعين الطلب
رأيتك فى كلِّ شيء بدا
فأنتَ هو الظاهر المرتجى
فأنتَ الوجود لأهل الشهو
وعينى بعينك قد أبصرت
ومِنكَ إِذْنٌ طَلْبى والسبب
وليس سواك لعينى حجب
وأنتَ هو الباطن المرتقب
دِ وأنتَ الذى كلَّ شيء وهب
لعينك فى كلِّ تلك النسب

ومن مقاطيعه قوله :

ولقد شكوتك في الضمير إلى الهوى وعتبتُ مِنْ حَقِّكَ عَلَيْكَ تَجَنُّنَا
مَنَيْتُ نَفْسِي فِي هَوَاكَ فَلَمْ أَجِدْ إِلَّا الْمَنِيَّةَ عِنْدَ مَا هَمَّ الْمُنَى
[٤٦٧] وقوله :

إذا امتدَّ كَفُّ لِلْأَنَامِ بِحَاجَةٍ فَقُوَّتْهَا مِنْ عَادَةِ الْهَمَةِ السُّفْلَى
ومن يك يستغنى عن الخلق جملة فيغنيه ربُّ الخلق من فضله الأعلى
وقوله :

إذا أَسَأْتَ فَأَحْسِنْ واستغفر الله تنجو
وتُبْ عَلَى الْقُورِ وَارْجِعْ ورحمة الله فارجو

وله غير ذلك من لطائف القول .
وكانت ولادته بجماه في سنة إحدى وسبعين وتسعمائة . وتوفي في حدود سنة أربعين
وألف مجلب .

< استهلال >

[الحمد لله الذى أظهر نور الوجود من عدمه بتقادح جلال حال ذات قدمه عند تجلى توجهه الأرضى المحض ؛ وأوجد برشاش ذلك النور عناصرَ حقائقِ الظهور : كالعرش والكرسى واللوح والقلم وما فى ذلك العالم الرطب الغض ؛ ثم أقام منه أفلاك العالم وأملاكه العظام ، وأمدّه بالكواكب السيارة النيرة الكرام ، لتدبّر الأمر فى الخلق بأطوار البسط والفيض ؛ ثم قدر المنازل فى الكرسى والبروج فى العرش ، وأدار المحيط ليبرز عالم التخطيط ، ويحكم فيه أطوار الإبرام والنقض . وبوجود النيرين كانت الليالى والأيام ، وما فيها من أطوار النور والظلام ، فى الأطوار والأدوار وأدوار الزمان والمقام ، لأداء السنن والفرض الموجبين^(١) للأمم القرب والبعد والخير والشر والرفع والحفظ . ولما أوجد الأركان^(٢) الطبيعية وأمدّها باتصال الأشعة الكوكبية فيها أوجد العوالم الحالية ، ثم أوجد من الأركان المعدن والنبات والحيوان بمركات الأنوار العلية ولطافة المحض . لما تهيأت المملكة وتكاملت ، وتناسلت أربابها وتعاملت ، خلق الحق جسد آدم ، وجعله سيد العالم < وعلة الوجود وخلقه >^(٣) ، وقدمه على أهل السماء^(٤) ؛ وجعل بحكمته أسباباً^(٥) . . . الأرض^(٦) . فسبحان من جعله أنموذجاً جامعاً ومختصراً واسعاً ، علة للعالم والأخرى ، والنار والجنة والسموات والأرض ، والصلاة والسلام^(٧) .]

(١) ص : الموجبان . (٢) فوقها : الأكوان .

(٣) الزيادة رجحت ، لكن يظهر أنها كانت فى الأصل .

(٤) فوقها : ملائكة . (٥) هنا كلمة ضاع نصفها الأول .

(٦) فوقها : الدنيا وصرّفه بها فى الطول والعرض .

(٧) هنا تنتهى هذه المقدمة التى نرجح أن تكون من وضع شخص آخر هو الذى وضع تعليقات الهوامش كلها كما وضع عنوانات للفصول ؛ وقد أجرى قلمه فى الصلب والهامش معاً ، وأحدث كشطاً وترميحاً كثيراً فى مواضع عدة ، وبخاصة فى النصف الأول من الرسالة . وقد أوردنا زياداته فى الهامش ما عدا القليل جداً مما كان يحسن إغفاله تماماً . ويلوح من هذه التعليقات التى كتبها والتعديلات التى أدخلها فى الصلب أنه أراد التخفيف من العبارات الجريئة أو التى بدت له غريبة فى النص .

[١٢] موقف نفس الرحمن ، وهو موقف الأمر

أوقفني الحق على بساط الأمر ، وقال لي : انظر إلى تنزل الملائكة بنفس الرحمن على قلوب المصطفين بالروح الإنساني بحضرة الشهود — فرأيت أسرار الطي والنشر من خزائن الجود .

ثم كشف لي عن حجاب الكون ، فرأيت سر قيامه بحقائق الأشياء .
ثم أراني الحقيقة الجامعة ، وقال لي : هي الأسرار الإنسانية . وقال لي : الإنسان نقطة الفلك لمدار الوجود ؛ الإنسان ثمرة شجرة الكون المبنية ، ونواتها المغروسة في الأرض البيضاء .
ثم عرّفني سبب تسخير الأشياء للإنسان وسر الإمداد الإلهي للوجود الإنساني ؛ وكشف لي عن اتصال أشعة شمس روحه فيها ، وإظهار القدرة في الجزء الاختياري المنسوب إلى الإنسانية ؛ وأراني كيفية قيام الكون به .

ثم كشف لي عن أسرار أنواع الجنس في ماهية الصورة الوجودية ، وكشف لي عن أحوال أشخاص المعدومات منها . ثم كشف لي عن مفاتيح الغيوب وأسباب الافتتاح لأبواب الجود ، وأراني عروج الحقيقة على رقائق الجواهر لا انقلاب أعيان الأعراض إليها ؛ وأراني الهداية إلى السعادة والشقاوة فيها ؛ وعرّفني الأمر الداعي لهم ذوى العقول .

ثم قال لي : انظر ينبوع الحياة وقوة سرّياتها في أعلى الوجود وأسفله ، وأوله وآخره ؛ وكشف لي عن تعديلها أركان العنصر ؛ وأراني كيفية اتصال أشعة الكواكب إليها للتسوية والتعديل . وقال لي : انظر إلى أول ظاهر في الوجود من خزائن الجود ، فرأيت الماء الدافق عن القلم الأعلى إلى لوح الآخرة والأولى . ثم كشف لي عن نمو عالم الإنتاج في المعدن والنبات . ثم قال لي : وبه قيام عالم الحيوان .

ثم أراني التمييز في الحقيقة الإنسانية ، وكشف لي عن أسرار الحواس [١٣] الجنس ، وقال لي : هي الشجرة التي لا شرقية ولا غربية التي يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار .
ثم كشف لي عن أسرار المطاعم والروائح والألوان ، وفتح لي باب إدراك العقل المعاشي

لظواهرها ، والمُعَادِي لبواطنها ، وأراني كيفية إنتاج أفكاره عن أسرار القوت الحسى من النبات والحيوان ، وإنتاج القوت المعنوى من الأذكار والأفكار ؛ وأراني نهاية عروجها وانتهاء سريان الأمر الإلهى فى ذلك كله .

— ٢ —

موقف البرازخ العرشية

ثم أوقفنى على أسرار < برزخية : مِنْ > تشييء الدهر لأحوال ذوى العقول وماتقتضى قيامه فيها بحسب كل مكان وجوديِّ وزمان ، فرأيتُ أطوار تموج النور والظلمة فى الجوهر الفرد والعرض ؛ وكشف لى عن حكمة الأسباب الموصلة ، والأنساب المتسلسلة .

ثم كشف لى عن الحِكم المعنوية ، وأراني أسرار عالم الخيال والمثال < والجنة والنار > فى الأنفس والأفاق ؛ وكشف لى عن أشخاص معنوية خلقها الله تعالى من جواهر أنفاس الإنسان ، وقال لى : هى قائمة بقيامه ، باقية معه ببقائه . وأراني مسالك طرق البقاء بعد الخروج من دار الفناء ، وحَقَّقَتى بالباقيات الصالحات خيراً فى مقام العِندية . وذلك برزخ جامع لنتائج الأعمال والأحوال . ورأيت القرن الصورى وإسرافيل فى طبقة من طبقات ذلك العالم .

ثم كشف لى عن القوى المخصوص بها الإنسان لكسب الباقيات .

ثم أراني الحِيلة والمصوِّرة والحافظة من خزانة العاقلة ؛ وأراني مروج كل بحر منها ؛ وأطلعنى على الأسرار الحاجزة بين كل بحر وأخيه ؛ وأراني انجذاب الفلك الأطلس إلى فلك الكواكب وانجذابه إلى فلك البروج وانجذابه إلى كرة الأثير والأرض التى هى المركز لمظاهر أسرار ذلك كله ، وحَقَّقَتى فى العين المقصودة من ذلك كله .

ثم كشف لى عن الروح الجمادى ، وعرَّفَتى حكمة الرواسى منه وحكمة العيون < والأنهار الجارية > فيه وأسرار مطاعمها ، والأهوية الأربع والأرواح المنعقدة من جواهرها ؛ وأراني حكمة العلامات الدالة على كل سر فى نفسه .

< موقف برزخ بين الغيب والشهادة >

ثم أوقفني على أسرار برزخ بين الغيب والشهادة [١٤] وقال لي : كلُّ سرِّ قامٍ مِنْ شريعة فهو موقوف في هذا البرزخ حتى تقوم الدنيا وتأتى الأخرى . وقال لي : هذا البرزخُ السحري الذى هو بين الموت والحياة الوجودية — ورأيت فيه عرش الهويَّة وكُرسى تجلّى الفيض للنعم الإلهية في هذا الدار ^(١) .

ثم أرانى إصباح ذلك النور السحري لجواهر النعم الوجودية على حسب أهلها ^(٢) ؛ وأرانى حقائق غطاء هذا العالم على ذلك البرزخ ، وعرفنى بالأرواح الخارقة له عند ذهابها من هذا العالم والأرواح الواقعة فيه ودونه حتى القيامة .

ثم ^(٣) كشف لي عن الوهم المصوّر لتلك الحقائق ، وأرانى امتداد جوهره عن سرِّ الإرادة والقدرة . وقال لي : لولاه لما طلبت الجنة ، وإنما هو المذْكَرُ لأهل الحسِّ أطفاف مظاهرها الغيبية .

ثم كشف لي عن موقف الجن في مكان منه ، وأرانى موقف أهل الخيرة في المعرفة بآئنة في مكان منه ، وأهل الغيرة يقرب موقفهم منهم ^(٤) .

ثم كشف لي عن مقام اليقظة ومراتب أهل الإيمان بعد خروجهم من دار الحسِّ وغاياتهم العنْدى ، وقال لي : هذه مبادئ مراتب أهل الإيمان بعد خروجهم من دار الحسِّ وغاياتهم من رضوانى الأكبر ، وقال لي : إذا بدت تجليات الألوهة لا يحظى بها إلا أهل الإيمان . ثم كشف لي عن تجليات العظمة والكبرياء ، فبدت حُجُبُ الجلال .

(١) فوقها : « المنازل الثمانية وعشرين ، وقال لي : خلقت الأيام بخلق الأماسى ، وبعد ذلك خلقت السموات والأرض والبروج المقدرة فيه وهى اثنا عشر برجاً » .

(٢) فوقها : « نفحات أهلها » .

(٣) فوقها : « وقال لي : كل سرِّ قام من طريقه فهو ناشئ من هذا البرزخ ، رأيته يركب على

دركات جهنم ، غلبه سلوك المجاهدين إلى النعيم المقيم » .

(٤) فوقها : « حتى القيامة » . (٥) تحتها : « البرزخ » .

ثم أرانى منازل الظلال^(١) والمقاصد الموصلة إليها ؛ وأرانى أوزار أهلها وتعلق الطوارئ المانعة لها عن الصفاء ؛ وأرانى حالة المكر الكامن ، وعرفنى أنواع العذاب الموجب للنازل فى دركات ذلك المكر ؛ وأرانى كيفية رده إلى أسفله ورجوعه فى طبعه ، وأدركت كيفية الشرك الموقع لأهله فى الكفر ؛ وأرانى غايات نزولهم فى هذه الجهنم المعدودة لهم^(٢) .

ثم كشف لى عن عواقب التقوى^(٣) ، وفتح لى كنوز الحياة فى مقام الإحسان ؛ وأرانى أنوار صفاء قلوب العارفين بآئنة من أهل الشوق إليه ؛ وأرانى مقام المشاهدة وما فيه من الأرواح الناشئة من طيب علم العارف وعمله الذاتى فى مقام [١٥] المحبة .

ثم كشف لى عن مهابط أنوار ورشاش أسرار ذاتية على أهل التوحيد ، وأرانى كنوزاً سيعدها الحق من الرحمة لأهل المودة ؛ وعرفنى مقام الأبوة المعنوية وما فيه من الفضل لأوليائه المصطفين لنفسه فى حظائر قدسه . وقال لى : أهل النيبات هم الخلفاء من أولاد آدم ، أبدال الأنبياء ، بهم يهتدى إلى ، وبهم أتعرف إلى خلقى .

ثم كشف لى عن مقاماتهم ، فإذا هم على طبقات فى التخلق بأخلاقه الذاتية ، وبذلك تحي أنفاسهم موتى القلوب ، وقال لى : من وهبته مفتاح أسرار : « كُنْ » يكون له كل ما أراد برضائى^(٤) .

ثم أرانى مسالك الطالبين ، وما رزقهم فيها من أنوار التوكل والصبر والمحافظة على الاتباع للقدم الأقوم ، والطاعة للأمر والنهى .

ثم قال لى : كل ما خصت به الأنبياء^(٥) خصت به الأولياء . وقال لى : مقامات الولاية فى أمة محمد هى مقامات أولى العزم من الرسل . وقال لى : الولي من أمة محمد لا يكون إلا عارفاً بى ، وعالماً بأسرار خلقى ، وبما بينى وبينهم من كل رمز غامض وحال ظاهر . وقال لى : الولي له اطلاع من اطلاعى على أسرار الملك والملكوت ، والشقاوة والسعادة . وقال لى : « الولي » من جعلته قطباً < أ > لمهابط الأنوار على أهل اليمن والشمال ؛ و« الغوث »

(١) فوقها : « وأسرار الاسم المطلق إليها وصور المقاصد » .

(٢) فوقها : « وما يستعدونهم من خصوصهم » .

(٣) فوقها : « أهل التقوى » .

(٤) فوقها : « وأعددت لهم ما يشاؤون عندي » .

(٥) فوقها : « من الله تعالى » .

من جعلته رحمة لكل شيء ، وبه أنظرُ إلى أهل الملك والملكوت والإنس والجن ، ولأجله أخرج الحي من الميت وأخرج الميت من الحي ، وبه أحيي الأرض بعد موتها .

— ٤ —

موقف الإيمان < بالغيب >

أوقفني الحق على بساط الإيمان بالغيب وقال لي : انظر إلى ما خصصتُ به أهل الإيمان في دار الفردانية . ثم كشف لي عن صورة : « الصلاة » ، فرأيتها أنواراً^(١) متصلة من الله تعالى وملائكته إلى هوية كل مؤمن . ثم قال لي : إذا أقامها استغرقت سائر أجزاء البشرية وانتصب القرآن على عرش قلبه ، ليناجيه به ربه . ثم رأيت الروح الإنساني صاعداً^(٢) في هذا النور الهابط إذا أقام الصلاة حتى يتم المصلّي .

ثم كشف لي عن صورة : « السلام » ، فإذا هو نور قد أحاط جهات المصلّي ، واتصل منه إلى كل ذى روح شعاعٌ يتلون على لحن صاحبه .

[١٦] ثم قال لي : انظر إلى رحمتي به — فرأيتها قد أحاطت بذات المؤمن ، وصفاته تسعُ ، كدائرة الشمس إشراقها .

ثم قال لي : انظر إلى الملائكة^(٣) في هذا المنزل — فرأيت أقرب ملائكة عند عرشه تعالى : منهم حاملون وحافون وصافون^(٤) ، وهم أجمل الملائكة صورة وأعظمهم قدراً ومقداراً^(٥) . وقال لي : هم المستغفرون^(٦) للمؤمنين .

ثم نظرت إلى ذلك المنزل فإذا فيه عروش الأسماء الممدّة للوجود : أولها عرش الهوية ، ثم عرش الرحمانية ، ثم العرش المجيد^(٧) ، والعرش الكريم ، وأقربهم إلى الخلق عرش الربوبية . ورأيت لكل عرش كرسياً^(٨) ، وأوسعهم كرسى الهوية . وقال لي : سجود^(٩)

(١) ص : أنور . (٢) ص : صاعد .

(٣) فوفها : « ذوات (الملائكة) » . (٤) ص : حاملين وحافين وصافين .

(٥) ص : مقدار . (٦) ص : المستغفرين ؟

(٧) فوقها : والعرش العظيم . (٨) ص : كرسى .

(٩) فوقها : « هامة (كل) » .

كل مؤمن عند تدلّي القدمين من كرسى الهويّة .

ثم قال لى : خلقت كل نور غيبي : علوى وسفلى ، وكل جسد شفاف : نورى ونارى — من تتأجج أرواح المؤمنين ومن أسرار أعمالهم وحروف أقوالهم المنتهية إلى حضرتى . ثم قال لى : أرواح المؤمنين هى أثمار الشجرة ^(١) الحمديّة النابتة من أرض الاصطفاء على منبر المحبة ، وهى تُسقى بماء وحدة الفردانية فى صفة الاستغفار من العالم الروحانى .

ثم قال لى : انظر إلى منزل التوحيد ! فرأيت عرش شهادة الحق والملائكة ^(٢) تتلأل فيه كالنجوم حول البدر ؛ ورأيت طوائف من أولى العلم من أهل الإيمان قائمين فى منزل عال ، وقيل لى : هو منزل القسط الربانى وهو معدود لشهود كل حقيقة من حقّها . ورأيت مددهم الأسمى ممتداً من الروح الحمدي . ثم رأيت فى ذلك المدد النورى فائق أنوار تميز ^(٣) عند النظر إليها . فقال لى : هى الصلاة عليه من كل مؤمن ، والمودة لآله ، والاستقامة على الاتباع لأخلاقه .

ثم رأيت عرش النور الحمدي قد وسع كل شىء فى العالم ، وهو دون عرش الألوهة ^(٤) وبه متصل . ثم قال لى : هو الولاية ^(٥) ، ورأيت فيه بيوتاً ^(٦) كبيوت النحل فى قرص الشمع . وقال لى : أعددت ^(٧) لكل ولى فيه بيتاً ^(٨) . ثم قال لى : هو المقام المحمود للنور الحمدي ؛ ورأيت منازل الأقطاب فى مربطه ؛ وعند كرسيه ، رأيت مقامات أهل الإيمان على الترتيب ، وأدناهم أهل الإيمان التقليدى ، وفى أعلاه رأيت مقامات أهل الرؤيا والكلام . ثم كشف لى عن أشباح المؤمنين فى الأرض ، فرأيت بصر كل ولى ومؤمن منصرف [١٧] إلى منزله ومقامه .

ثم كشف لى عن سر قد أحاط بجميع ذلك العرش والكرسى . وقال لى : هى العزة ، ورأيتها ممتدة من ذات ^(٩) العرش الإلهى .

(١) فوقها : « نواة (شجرة) » . (٢) فوقها : « أنوار (الملائكة) » .

(٣) فوقها : « بألوانها (عند) » . (٤) شطبها صاحب التعليقات وكتب فوقها : الربوبية .

(٥) فوقها : « (الولاية) العامة » . (٦) ص : بيوت .

(٧) فى الأصل استعدت ، ومعناها = استنصر ، واستعان ؛ ولا وجه لهذا المعنى هنا ؛ فنظن

أن هنا تحريفاً ، أو لغة عامية : استعدت = أعددت .

(٨) ص : بيت . (٩) ص : أشجار .

ثم كشف لى عن جنة هناك عن يمين ذلك العرش ، وقال لى : هى مقر أعمالهم ومنتهى صور نياتهم ، ورأيت فيها ما أخبأه الحق تعالى لأولياءه المؤمنين من الإكرام والإعزاز ، وخصوصيات ميزهم بها على سائر الأمم . ورأيت بها أشجاراً مطعمة من أشجار غيرها وهى حاملة من ^(١) غير جنسها . فلما أمعنت النظر إليها ، قال لى : هى السيئات التى بدّلها الله تعالى بالحسنات من الفضل أو من أعمال تحتها ^(٢) . ورأيت فيها مقامات الاقتناء للأخلاق الحميدة . وأعلاها مقامات المتخلفين بالأخلاق الإلهية ^(٣) ، ورأيت منازل آل محمد صلى الله عليه وسلم فى أعلاها ، ورأيت بها منابر مزيّنة وكراسى محسنة معظمة . ورأيت ما لا يخطر ببال بشر فى تلك الجنة . وقيل لى : هى من نتائج الفضل الإلهى للمؤمنين . ورأيت فيها باباً ^(٤) ينتهى إلى الأرض البيضاء ، وقال لى : فيه مهابط الحقائق الأسماوية ، ورأيت أعلاه باب الحياة الأبدية ، ورأيتها وهى متنزلة على أهل تلك الجنات كلطر على أهل الأرض .

ثم كشف لى عن معنى قوله تعالى : « يَوْمَ تَبْدَلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ وَبَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ » ^(٥) ؛ وقوله تعالى : « إِنَّا نَحْنُ نَرِثُ الْأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ » ^(٦) .

موقف الإسراء

أوقفنى الحق على بساط الإسراء المنيع ، وكنت فى حَرَمِ الافتقار للرؤيا بين النوم واليقظة ضجيعاً ^(٧) . فبينما أنا على تلك الحالة ، إذ جاءنى الروحى ^(٨) ومعه براق الهمة السبوحى ، فبادر بالسلام ، وأفصح بالكلام ، وقال : يا حبيب الحضرة ! أنت المطلوب للمكاملة ^(٩) والاستماع ، والمقصود فى هذه الليلة للاجتماع ^(١٠) ؛ قُمْ وَتَوَجَّهْ بوجهك لأعلى ^(١١) ، وتبصّر

(١) فوقها : من آثار . (٢) فوقها : أو من أعمال آخر .

(٣) حاول المعلق شطبها واستبدال « الربوبية » بها .

(٤) ص : باب . (٥) سورة « إبراهيم » : ٩٠ .

(٦) سورة « صريم » : ٥١ . (٧) ص : ضجيع .

(٨) ص : الروح القدس . (٩) فوقها : « أنت المخصوص بالنظرة » .

(١٠) كانت : « للروية والاجتماع » ، فشطب : « للروية » .

(١١) فوقها : « إلى (أعلى) » .

في آياته الكبرى^(١)، فهضت بالشوق^(٢) التام، وعلوت بالهمة لذلك البراق، ثم سرنا على وجه الآفاق^(٣). ولما تركت المقام لرؤية المرام، بدت لنا الأطوار الموهومة والأشخاص المألومة. فأول ما صرّخ به صارخ الحضيض، ومعارض ملاهى التحريض، فلم ألتفت إلى صُورها الغيرية، ولا زلنا في وارد السير في البرية، حتى قدمنا أقصى الحسن [١٨]، وقبله الأنس، فنظرت الآباء هناك وقوفاً^(٤)، ومن حولهم الأمم صفوفاً^(٥): فتلفتني الكلمات الثامات الأول، وزجتنى في محراب قام من الأزل، <فأحرمت>^(٦) بهم <إحرام>^(٧) الصلاة للحضور، وناجيت الربَّ الغفور. ثم لما حصل التحليل بالسلام وأخذت عليهم عهد القيام، ولما أردنا مفارقة عالم الأنس وأهل الحسن، أتانا لطفُ القوت، وكان قداح الفطرة فيه، فتناولته وقصدت أستوفيه، ثم تركت فيه بقية، وكَم في ذلك من الأسرار الخفية! ثم نظرت إلى سَمِّ نَضِبٍ هناك؛ فأخذنا نرقى عليه، وما أهنأ ما كان مرقاه! وما أعظمه. أمراً حينئذٍ شاهدناه، وكَم شاهدنا من صور الأشكال والأشباح! وكَم قابلنا من عجائب الأنوار والأرواح! وكنا نقف على كل كرة، ونرى ما فيها من العجائب المعتبرة. وكَم رأينا في تلك الدرجات من أرواح الإنس المعروفة، عند خصائصها موقوفة، حيث لم يُؤذَن لها بالصعود إلى القضاء المشهود^(٨)، ولا زلنا نزلًا^(٩)، حتى إلى فلك القمر المنير، على عالم التعمير والتغيير. ولما وصلنا إلى مستوى آدم المُنْفِيس بروحه على ذلك العالم، قال الروح: هذا أبو البشر، الممدُّ بنوره لكل^(١٠) الصور. هذا المشار إليه في هذا المقام بالمسك الختام. هذا قطب بين عالم السموات والأرض، المعروض عليه^(١١) ما صعد من أولاده من سائر أعمال الشَّنِّ والقرض. ولما تمثّلت بين يديه وسَلَّمْتُ عليه، آنسني بالخطاب، وسألته عن التسوية والنفخ والاصطفاء في ذلك، والهبوط إلى <الحضيض في أى مكان

(١) ص: الكبير (٢) فوقها: «بأتم الاشتياق».

(٣) فوقها: «لرغبة التلاق». (٤) ص: وقوف.

(٥) ص: صفوف؛ وتصح أيضاً على أن تكون الواو للحال.

(٦) الزيادة من تعليقات المعلق لأن الكلمة تحتها غير مقروءة.

(٧) الزيادة من تعليقات المعلق. (٨) فوقها: و «المقام المحمود».

(٩) ص: نزل. (١٠) فوقها: «ما يليه (من الصور)».

(١١) فوقها: «ما نزل من ربه وما صعد ...».

كان < ^(١) . ثم لا زال يكشف لي أسراراً ^(٢) غامضة ، ويحقق لي أسباباً رامضة ^(٣) .

ثم أشار إلى بابٍ عن يمينه ، ومفتاحه في يده ، وقال لي : هذا باب التوبة ، الذى يكون منه الأوبة ، ولا يزال مفتوحاً إلى التقاء النيرين ، القائمين بشكل آدم وحواء في العين .
ثم أدخلني المنزل الإلهي في الثلث الأخير ؛ ومنه ودعت الأب الكبير .

ثم زجّني الروح بالشوق إلى جهة فوق ، حتى حللنا الطبقة الثانية ، فتلقنا بها أم سانية ، ورأيت في ذلك السّوح نبي الله نوحاً ^(٤) ، يُنملي على أهل كل صنعة صنعتته ، ويبكي حتى تجرى على خديه دمعته . ورأيت دموعه أصل وجود ^(٥) الشهب ، لتتوير تلك الحجب ، ورأيت هناك أرواح العلماء به حافة ، وأقدام الشّهداء بين الملائكة صافّة ؛ وهذه السماء من سنة أفكار الإنسان ^(٦) ، ورأيت فيها عين ماء جارية إلى فوق ، وأرواح أهل الشوق والعشق واقفة في تلك السماء . ورأيت فيها فارساً على فرسه طارداً ، لا يمل ولا يكل ساعة واحدة . فسألت عنه ، فقيل : هو الملك عطار ^(٧) ، كاتب الأخبار ، وكل من في تلك السماء كتبه ، ولصيرير أعلامهم أصواتها ، يسمعها كل ذى روح ، وأخبارها تنفذ [١٩] إلى الأمصار ^(٨) .

ثم ارتقينا إلى السماء الثالثة ، وهى أعظم دائرة ، وفيها أشخاص يغرسون أشجاراً ^(٩) ، ويبنون القصور في تلك الدار ؛ وتلك الأشجار تحمل عماد تلك القصور ^(١٠) . ورأيت عليهم حاجبين ^(١١) موكلين : اسم الواحد : « القوة » ، والآخر « الحول » . فأخذنا بيدي ،

(١) الزيادة من تعليقات المعلق لأن الكلمة التي تحتها غير مقروءة .

(٢) ص : أسرار .

(٣) رمض النصل = جعله بين حجرين أملسين ثم دقه ليرق — فيقصد الأسباب الدقيقة الحادة .

(٤) ص : نوح ؛ ويصح أيضاً منعه من الصرف .

(٥) شطبها المعلق وكتب : يخلق الله منها الشهب .

(٦) من زيادات المعلق هنا : « أفكار الإنسان > الكامل وصاحب الذوق < » .

(٧) ص : العطار .

(٨) من زيادات المعلق : « إلى > سائر < الأمصار > في كل سوح < » .

(٩) ص : أشجار .

(١٠) من زيادة المعلق : « > من عالم العقل والنور < » .

(١١) ص : حاجبان موكلان .

ودارا بي تلك الأماكن كلها ، ولذلك السماء من الأسماء المقام الأحي . وفيها رأيت يوسف الصديق جالسا^(١) على كرسى من الحسن^(٢) ، وبين يديه صور الجبال^(٣) . ورأيت في ذلك السماء صورة مبتسمة والحياء ظاهر منها ، فقال لى الروح^(٤) : هذا المسيح بن مريم روح^(٥) الله . ورأيت فيها ملائكة ، لكل ملك ألف رأس ، فى كل رأس ألف وجه ، فى كل وجه ألف فم ، فى كل فم ألف لسان^(٦) . وقال لى الروح : هذه الملائكة الذين وكلهم الله^(٧) بأرزاق أولاد آدم فى الأرض ، وعليهم ملك أعظمهم اسمه : « القاسم » .

ثم انتهينا إلى السماء الرابعة ، وهى من معدن الفضة ، وجنس خلقها منها ، لهم أنوار تتلألأ . ورأيت هناك ملكا^(٨) على كرسى جالسا^(٩) ، أعظم أهلها هيبة ، وهيئة ، والملائكة حافة به ؛ فسألت عنه . ف قيل : هو مغناطيس الأرواح وجامعها بعد انبثائها فى الصور^(٩) ، ورأيت مكتوبا^(١٠) على كفه الأيمن أسماء كل ذى روح من ملك وجن وإنس وحيوان . ثم قال لى الروح : اسم هذا السماء : « القدرة الباهرة » . وفيها رأيت إدريس وأكثر أولياء^(١١) أمة محمد العارفين بالله . وفى هذه السماء انتشت فى الخواص حتى بقيت أدرك بكل حاسة كل ما تدركه الخواص الخمس ؛ وفيها خرق بصرى الكون ، وشاهدت أعلى عليين وأسفل سافلين .

ثم انتهينا إلى السماء الخامسة ، وإذا هى من معدن الذهب ، ولونها حمراء ، وخلق أهلها من جنسها ، وفيها رأيت خلقا^(١٢) لا يمكن تكيف صورتهم خاشعين شاخصين ، وبين ساعة وساعة تنزل عليهم لوامع أنوار فتدهشهم . وهناك رأيت يحيى وزكريا وهارون . فتقدمت لهارون واستأنست به ، وسألته عن معرفة أهل هذه السماء لربها . فذكر أن فيها من

(١) من زيادة المعلق : « < فى العرض والطول > » .

(٢) أضاف المعلق هنا : « الحسن > من وجهه كأنه أمواج البحار > » .

(٣) أضاف المعلق هنا . « الجبال > تتصور من أشعة أنواره كالشهب الكبار > » .

(٤) أضاف المعلق : « الروح > الكرم > » .

(٥) رَمَج المعلق على : روح الله . (٦) فوقها : سبح الله بألف لغة .

(٧) من زيادة المعلق : الله > تعالى > . (٨) ص : ملك ... جالس .

(٩) من زيادة المعلق : « الصور > والأشباح > » .

(١٠) ص : مكتوب .

(١١) من زيادة المعلق : « > أرواح < أولياء » . (١٢) ص : خلق .

يطلب معرفته من أهل الأرض كلما ذكر فيها عالم^١ ، وأن إيمانهم بالغيب مثل إيمان أهل الأرض . وأهل هذه السماء مخلوقون^(١) من عالم الجلال .

ثم انتهينا إلى السماء السادسة ، وهي من لؤلؤة ، ونورها أبيض يُعطى إلى الصفرة ، وخلق أهلها منها . وفيها رأيت موسى بن عمران عليه السلام ؛ وفيها رأيت^(٢) ملكا اسمه بلسائيل ، أعلم أهل السموات بعلم الخلق الأول [٢٠] وعلم تجليات الحق في غيب ذاته ، لأنه فاتحني بعلوم غريبة على سبيل الأسئلة . وسألته عن أهل الأرض البيضاء وأصل نشأها ، فأجاب عنها بأنها خُلقت قبل أن يخلق الله تعالى السموات والأرض بكذا ألف سنة . وذكّر أن هذا الليل والنهار والشمس والقمر كانوا موجودين في عالم منها ، وكذلك الجوارى الكائنات . فلما خلق السموات نقل كل كوكب إلى سماء منها . وذكّر أن الجنة والنار يسمع^(٣) بهما أهل السموات من الملائكة ، وأهل الأرض من الجن ولم يدروا^(٤) أما كتبها . ومنه سمعت أن الله تعالى كتب كتاباً عنده أن النار حرّمتها على محمد وآل محمد ، وعلى كل من تداين بدين الأنبياء صلى الله عليه^(٥) وآلهم ؛ وأن الجنة حرام على أحد من خلق الله حتى تدخل أمة محمد .

ثم انتهينا إلى السماء السابعة ، وهي دُرّة بيضاء كاللبن ، وخلق أهلها من جنسها ، وفيها ملك اسمه روحائيل موكل بأهلها ، ومعلمهم ما يحتاجون إليه من العلم . ورأيت في هذه السماء سبعة أبحر تجري ، لكل بحر لون وطعم ، وعليه عمّار وسكان من جنسه ؛ وأكثر أهلها بأجنحة ؛ والواحد له ألف جناح وزيادة ودون ذلك ؛ ومنهم من له ألف وجه ودون ذلك . وفيها ملك على كرسى من نور ، له أربعة أوجه : وجه على صورة الإنسان ، ووجه على صورة الأسد ، ووجه على صورة الثور ، ووجه على صورة الأسد^(٦) ؛ كل وجه منهم يسبح الله تعالى بنوع من التسبيح ، ويطلب لجنسه الرزق من الله تعالى^(٧) . وفي هذه السماء رضوان

(١) ص : مخلوقين . (٢) ص : ملك . (٣) ص : يسمعون .

(٤) ص . يدرون .

(٥) كذا ! وكلة : الأنبياء ، مكتوبة فوق كلمة طمسها الناسخ طمساً كاملاً ، فلعلة كان هنا اسم آخر مما يفسر وجود الضمير في « عليه » في صيغة الإفراد ، ثم زاد اللين في « آله » .

(٦) « الأسد » : تكررت في وجهين ! (٧) من زيادة العلق : في الخلق .

خَازِنُ الْجَنَانِ ؛ وَأَجْمَلُ الْمَلَائِكَةِ مِنْ جُنْدِهِ ؛ وَفِيهَا إِسْرَافِيلُ رَئِيسُ عَالَمِ الْجَبْرُوتِ ، وَهُوَ الَّذِي بَشَّرَنِي بِالْقَرَبِ وَالْمَنْزِلَةِ الْكَرِيمَةِ عِنْدَ رَبِّي ، وَبِالسَّعَادَةِ فِي الْآخِرَةِ ، وَالشَّفَاعَةِ فِي أُمَّةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ . وَفِي هَذِهِ السَّمَاءِ رَأَيْنَا إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ مُسْنَدًا^(١) إِلَى الْبَيْتِ الْعَمُورِ ؛ وَتَرَكْتُ عِنْدَهُ الرُّوحَ الْمُسْكُوتِي . وَأَخَذَ بِيَدِي الرَّئِيسُ لِلْأَرْوَاحِ الْجَبْرُوتِيَّةِ ، إِسْرَافِيلَ ؛ ثُمَّ أَتَيْنَاهُ إِلَى بَحَارِ سَبْعَ : بَحْرٍ أَحْمَرٍ ، وَبَحْرٍ أَسْوَدَ ، وَبَحْرٍ أَزْرَقَ ، وَبَحْرٍ أَخْضَرَ ، وَبَحْرٍ أَبْيَضَ ، وَبَحْرٍ أَصْفَرَ ، وَبَحْرٍ لَا لَوْنَ لَهُ . ثُمَّ أَتَيْنَاهُ إِلَى حُجْبٍ سَبْعِينَ ، حُجْبٍ عِنْدَ كُلِّ حِجَابٍ مِنَ الْحُجُبِ مِنْ أَصْنَافِ الْمَلَائِكَةِ مَا لَا يَعْلَمُ صَنْفُهُمْ وَعَدَدُهُمْ إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى . وَعَرَّضَ كُلُّ حِجَابٍ كَمَا بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ هُنَاكَ ، وَعَمَقَهُ كَمَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ .

ثُمَّ أَتَيْنَاهُ إِلَى سَبْعِينَ حِجَابًا أُخْرَ مِنْهَا مِنْ ذَهَبٍ ، وَمِنْهَا وَمِنْ فِضَّةٍ ، وَمِنْهَا مِنْ نَحَاسٍ ، وَمِنْهَا مِنْ جَوْهَرٍ ، وَمِنْهَا مِنْ ثَلَجٍ ، وَمِنْهَا مِنْ بَرَدٍ ، وَمِنْهَا مِنْ نُورٍ ، وَمِنْهَا مِنْ ظُلْمَةٍ . وَكُنْتُ كُلَّمَا دَنَوْتُ مِنْ حِجَابٍ تَلَقَّانِي حَاجِبُهُ وَزَجَّيْنِي فِيهِ إِلَى أَعْلَاهُ بَعْدَ مَا يَرِينِي [٢١] عَجَائِبُهُ وَصُنْعَ الْحَقِّ تَعَالَى فِيهِ ، وَيُبَشِّرُنِي بِالْكَرَامَةِ مِنْ رَبِّي الْقَادِرِ حَتَّى أَتَيْتُ إِلَى أُخْرَى حِجَابٍ هُنَاكَ ، وَإِذَا بِكَرْسِيٍّ مِنَ اللَّوْلُؤِ مُنْصَبَّةٍ قَوَائِمُهُ مِنَ الْجَوْهَرِ وَالْيَاقُوتِ الْأَحْمَرِ وَالزَّبَرْجَدِ الْأَخْضَرِ ؛ فَأَخَذَ أَخِذَ بِيَدِي وَأَجْلَسَنِي عَلَيْهِ ، ثُمَّ نُزِّلَ عَلَيَّ شَيْءٌ وَدَخَلَ جَوْفِي مِنْ حَيْثُ لَا أَعْلَمُ . فَقَالَ لِي شَيْءٌ فِي قَلْبِي : هَا قَدْ أَكْرَمَكَ مَوْلَاكَ بِالسَّكِينَةِ الرَّبَّانِيَّةِ . فَلَمَّا أَحَسَّ بَاطِنِي بِهَا سَكَنَ كُلَّ جَارِحَةٍ فِيَّ ، فَكَأَنِّي لَمْ أَرَأْ شَيْئًا وَلَمْ يَهْنَأْنِي^(٢) شَيْءٌ .

ثُمَّ نُوْدِيتُ مِنْ مَكَانٍ قَرِيبٍ ، وَذَلِكَ مِنْ جِهَاتِي السَّتِ : يَا حَبِيبِي وَمَطْلُوبِي ! السَّلَامُ عَلَيْكَ^(٣) ! فَغَمَضْتُ عَيْنِي^(٤) ، وَكُنْتُ أَسْمَعُ بِقَلْبِي ذَلِكَ الصَّوْتِ حَتَّى أَظَنَّهُ مِنْ جَوَارِحِي لِقَرْبِهِ مِنِّي ، ثُمَّ نُوْدِيتُ : انْظُرْ إِلَى ! فَفَتَحْتُ عَيْنِي فَصَرْتُ كُلِّي أَعْيُنًا ، وَكَأَنِّي فِي بَاطِنِي مَا أَرَاهُ فِي ظَاهِرِي ، وَصَرْتُ كَأَنِّي بَرَزْتُ^(٥) بَيْنَ كَوْنَيْنِ^(٦) وَقَابًا ، كَمَا يَرَى الرَّأْيُ عِنْدَ النَّظَرِ فِي الْمَرَاةِ مَا فِي خَارِجِهَا . ثُمَّ سَمِعْتُ بِقَارِيٍّ يَقْرَأُ قَوْلَهُ^(٧) : « آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ

(١) ص : مُسْنَدٌ . (٢) ص : يَهْوِلُنِي .

(٣) مِنْ زِيَادَةِ الْمَلَقِ : < سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ > .

(٤) ص : عَيْنَايَ . (٥) ص : بَرَزْتُ .

(٦) السَّكِينَةُ غَيْرُ وَاضِحَةٍ إِلَّا بِهَذِهِ الصُّورَةِ .

(٧) زَادَ الْمَلَقُ : < تَعَالَى > . رَاجِعُ سُورَةِ « الْبَقَرَةِ » : ٢٨٥ .

ربه ، والمؤمنون : كلُّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا تُفَرِّق بين أحد من رُسُلِهِ ، وقالوا: سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا ، غفرانك ربَّنَا وإِليك المصير . وإذا بذلك الحجاب قد رُفِعَ وأُذِنَ لى بدخوله . ولما دخلته رأيت الأنبياء صفوفًا صفوفًا ودونهم الملائكة ؛ ورأيت أقربهم إلى الحق أربعة أنبياء ؛ ورأيت أولياء أمة محمد أقرب الناس إلى محمد وهو أقرب الخلق إلى الله تعالى وأقرب إليه أربعة أولياء ، فعرفت منهم السيد محيى الدين عبد القادر ، وهو الذى تلقانى إلى باب الحجاب وأخذ بَعْضِى حتى دنوت من سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ، فنالونى يمينه فأخذه بكلتا يديَّ^(١) ، فلا زال < يجذبني و >^(٢) يدينى حتى ما بقى بينى وبين ربى أحد^(٣) ؛ فلما حققت النظر فى ربى رأيت على صورة النبى ، إلا أنه كالثلج^(٤) أشبه شىء أعرفه فى الوجود من غير رداء ولا ثياب . ولما وضعت شفتى^(٥) على محل منه لأقبله أحسست ببرد كالثلج سبحانه وتعالى فأردت آخر صعقا ، فمسكنى سيدنا محمد صلى الله عليه وآله ، وأعادنى إلى ورأى ، فعدت معه ، فتلقانى ثانٍ ، فلا زلتُ القهقرى وأنا شاخص إلى ما أراه ، فلم أشعر بنفسى إلا وأنا على الكرسي الأول وأنا ألهجُ بالصلاة والسلام على النبى صلى الله عليه وعلى آله وسلم^(٦) .

< موقف مقام العلى >

[٢٢]

أوقفنى الحق العلى الأعلى على بساط مقام العلى ، وقال لى : افتح بصيرة نظرك فيما دونك من الملائكة ، وليكن نظرك فيما يليك منه ؛ فرأيتنى واقفا على قدمى الأمر والنهى فى

(١) ص : بداى . (٢) هذه الزيادة قد تكون من الأصل أو من المعلق .

(٣) ص : أحد . (٤) يلوح أن المعلق حرف هنا فى بعض الحروف .

(٥) ص : شفتاى .

(٦) من تعليق المعلق : « فى الحجر فى الحرم المكى . وكان هذا الموقف سنة ألف وواحد من هجرة النبي الطيب العرف » .

وهذا يدل على أن المؤلف كان بمكة فى ذلك التاريخ . ويرد فى الصفحة نفسها تعلية أخرى فى الهامش يقول فيها : « وإذا أنا بالمسجد الحرام بمكة عند المقام جالس فى الحجر قريب الفجر ، فجددت الوضوء وحضرت الصلاة سنة الألف وكنت مجاوراً بمكة حينئذ فتمت الواقعة بعد الصبح » . وهذا يؤيد أيضاً ما قلناه .

صُفَّة^(١) بين الخلق الجسماني والروحاني ، وبين الحق .
ثم قال لي : انظر ما فوقك ! فرفعت نظري حتى العما ، فإذا عرش الهوية على الهواء ،
وفيه ظلال حقائق الأسماء ، منطبعة في ماهية مجهولة الرؤيا ، تشعّ بأنوار أمواج لا بكيفية
النور والظلمة المدركة للحجا ، متصلة رقائقها ، في كل صورة ومعنى ، فيما يلينى من الأشياء .
ثم نظرت فيما انجلي لي من ذلك البرزخ الأعلى ، فإذا أنهار سبعة مُهَلَّة^(٢) تتخلل
بدور عجيب الوضع ، ينتهي بعضها إلى بعض على غير حدٍّ في الطول والعرض ، محيطه بما
هنالك من سماء وأرض ، تخرج من بحرٍ واحد الأصل ، ليس لُجَّتِه ابتداءً ، ولا لأمواجه
اتهاءً ، ولا لخلوقاته عدد ولا منتهى ولا بَعْدَ^(٣) ولا قَبْلَ . فقلتُ : سبحانك لا علم لي بما
بما رأيت ، ولا جهل بي فيما دريت ، ربّ كل شيء ووارثه !

— ٧ —

< موقف مقام الولي >

أَوْقَفَنِي الحق الولي على بساط مقام الولي ، وقال لي : حقّ جهاتك ، وما ظهر من
الملا . فنظرتُ أمامي . فإذا بالسُّبُحَاتِ^(٢) الوجهية قد كُشِفَتْ ، ولاح منها صُورُ المطالب
الاقتضائية والعوالم الأبدية والأخروية ، ومنازل الطالبين منها ، وماهية استعدادهم الكوني
من نتائج حال الأمر والنهي .

ثم نوديتُ من ورأى ، فالتفتُ : فإذا أهل المطالب — فِرَقًا — قابل كلٌّ منهم
مطلوبه ، وهو في قصد السلوك إليه بأنواع التقربات والتوجه والتحدّق فيه مع الغيبة عن
غيره سكران^(٣) بمحبّته ، نشوان بهمّته ؛ مُجِدًّا على قدمي الخوف والرجاء لبغيته . ثم التفتُ
يمينًا فإذا بمراتب النبوة [٢٣] والرسالة قد حازت السبق للأُم على الصراط السوي الأُم ،
وقد هيئت لكل داء دواء ، ولكل طائفة لواء . وهم ينادون : الرحيل ! الرحيل ! للمنزل
الأجلى والرفيق الأعلى . وعن أيّمانهم بحار الأهوية تتلاطم بالأمواج [الأمانى]^(٤) ؛ وعن

(١) مشكولة في الآ ل .

(٢) سبحات وجه الله : أنواره .

(٣) ص : سكراناً ... نشواناً .

(٤) رَجَّحَهَا ثم كتبها في الهامش .

شمائلهم جبال نيران الظلال شاخحات الفجاج ؛ ومن وراءهم الأمم محرضون على متابعة القدم ، إن نظروا يميناً خافوا الغرق ، وإن نظروا شمالاً خافوا الحرق ، وهم مُجِدُّون^(١) في الاتباع ، ناظرون لما تراءى^(٢) لهم من الانتفاع ، راجين الوصول إلى المأمول .

ثم التفت شمالاً ، وإذا بشجرة عظيمة المقدار ، مشعبة الأغصان ، مغدقة الأثمار ، قام أصلها في عين ماء منهمر ، له دوى كالرعد القاصف ، وقد اشتد بمحركة أغصانها الريح العاصف ، وهي تنثر^(٣) الأثمار في جو^(٤) عميق القرار لا تدركه الأبصار . وقد وكل الرب — جل وعلا — فيما سقط من ذلك الحبّ ، روحانيين^(٥) . فكلما سقط واحدة منها تناولها وغاب عنها حيث أراد الله أن يغيب .

ثم نوديت من فوق ، فرفعت رأسي ، فإذا أنا بعرش ربي بارزاً ، وعن يمينه دار الجلال ، وعن شماله دار الجلال ، والعرش ينادى بأفصح لسان : سبحان من هو كل يوم في شأن !

— ٨ —

< موقف مقام الخلافة >

أوقفني الحق على مقام الخلافة العظمى ، وقال لي : أنت نُكْتَةُ الكون وحقيقة الوجود وبرزخ الغيب والشهادة ، وروح لأمي الملك والملوكوت وألف الجبروت ، وهاء اللاهوت ؛ وأنت سرُّ نقطة قبلة الجهات الغيبية [٢٤] والعينية .

ثم قال لي : انظر عالم الاختراع ! — فرأيت كيفية الآين ، وإنشاء الدوائر الأفلاكية ، وسريان حركاتها في الأكوان المعنوية والحسية ، وكيفية ظهور الأثر بها في الأرواح الأخلاقية من أسرار المولّدات وحركات^(٦) الثقلين .

ثم قال لي : انظر على ماذا أنت ! فرأيت العرش المجيد ، فكشف لي عن حقيقته ، لأتحقق بحالتي الاستواء والاحتواء . ثم كشف لي عن حقائق أسماء الأفعال ، فرأيتها تجول

(١) ص : مجدين ... ناظرين .

(٢) كانت : تبين ، وفوقها ما أثبتناه .

(٣) ص : تناسر .

(٤) جوف ؟

(٥) ص : روحانيون .

(٦) فوقها : « أشباح (الثقلين) » .

في مفعولاتها ، ورأيت براهينها والدلالات الشاخصة في معاني معلوماتها ، ورأيت شجرة الأمر نابتة من تحت كرسي عرش الألوهية .

ثم أتى لي بشيء ، وقيل لي : هذه الأمانة . ثم رأيت عليها صورة الإيمان ، وهو على صورة الإنسان ، صامت خاشع عليه أثر الحياء . وقال لي : هو أول لباس ألبسه آدم في جنة المشاهدة الذاتية .

ثم نظرتُ إلى جوهرية تُجَاه وجهي تشعُّ عنها أنوار أربع تنتهي إلى شكل يتركب من لبيب تلك الأنوار ، ثم يتحلل بعد حين من الدهر ، ثم يتركب ثم يتحلل ثم يتركب ؛ ولا يزال على هذه الحالة ، وكلما تحلل عاد وتركب < وظهر > ^(١) على صورة آخر غير الأول .

ثم نُصِب لي كرسي ؛ وقيل لي : اصعد إليه . فإذا هو بثمان مراق رقيتها ، ثم انشئتُ وجلستُ ، فتحدثتُ الله تعالى عليه بمحامد ألهمنيها ، ورأيت شخصاً وأشكالاً ^(٢) على صور شتى حافّة بي .

ثم نزلتُ لحراب قائم عن يميني ، فانتصبتُ وصليتُ صلاة تامة الركوع والسجود والسلام .

ثم توجهتُ وقد قال لي : ها قد جعلتُ لك سلطاناً مبيناً ، ووزيرين ^(٣) معك في المدينة : العقل ، وهو أزلُّ ملكوتي ؛ والنفس ، وهي أبدية فلكية ناسوتية . اذهب [٢٥] بطومار كلامي وعلم ^(٤) معرفتي وجند محبتي وخلع دلالتى وفرس عزى وراية طاعتي . وتوجه في ملكتي ؛ من رآك رآني ؛ والذي تريده إرادتي ، وأنا معك حيث كنت في وجودي . فقلتُ : سبحانك ! لا أحصي ثناء عليك ، أنت كما أثنيت على نفسك .

(١) يظهر أن الزيادة من المعلق .

(٢) من زيادة المعلق : « ورأيت < صفوفاً من أشخاص > وأشكال ... » .

(٣) ص : ووزيران — ويصح هذا أيضاً .

(٤) مشكولة في الأصل .

< موقف مقام المحبة >

أوقفني الحق على مقام المحبة ، وقال لى : هى رقائق أنوار قلوب العارفين بالله . ثم نظرتُ إلى ذروة عرشها ، فإذا هو قد أحاط بكل مخلوق ، وسناه فى كل مخلوق ^(١) شعاعه . ثم قال لى : انظر إلى العشق الإنسانى ! فرأيتُ إلى سرٍّ قد تشغفت به الأشياء ، وقد انتهى إلى ذات لا تدرك كيفية سر يانه بها ، وهى تتلون بحسب تلوينه فيها ، وهو كلَّ آنٍ فى شأنٍ معها . ثم قال لى : انظر إلى قيام تلك القلوب وقوالها ! فإذا القوالب منجذبة لما تهواه القلوب ، متلونة بتلوين كل محبوب . ثم قال لى : انظر كيف جعلتها الزمام ، أقود بها كتائف الأشباح والأجسام ، وبها ألف بين الأجناس النوعية إلى غاياتها . ثم رأيت كيفية سر المكر الإلهى فى صورة المحبة وكيفية استدراجها القلوب الغافلة عنه إلى المعرفة به ، وكيفية استخلاص النفس من إرادتها إلى المحق فى إرادته . ثم قال لى : ولا كل قلب يدرك ذلك إلا من قيل له : « واصطنعتك لنفسى » . وقال لى : انظر إلى العلل الوجودية وأدويتها وانظر للحكم الإلهية فى تناسبها ، وانظر لحكمة الوهم المصور لتلك الحقائق الفعالة عند قوله تعالى للشيء : **كُنْ** ، فيكون .

ثم قال لى : خلقت كل شيء بتوجه : « **كُنْ** » ، إلا الإنسان ، فإنى خلقتة بيدي ^(٢) ، وبه تم الخلق والأمر ، وجعلت قلبه فلك المحبة الذاتية ، وآليت أن يكون عمار الدنيا والآخرة والجنة والنار وبأنفاسه تقوم السموات والأرض . فقلت : سبحانك تباركت !

< موقف هوية الهواء >

أوقفني الحق على عرشه الأدنى فوق هوية الهواء ، ثم قال لى : انظر إلى كرة الأرض ! فرأيت نفسى على كرسى بين الأرض والسماء على أربعين ميلا فوق صخرة بيت المقدس .

(١) رجحها المعلق ، وكتب بدلا منها : ذى روح .

(٢) فوقها : « وفتحت فيه من روحى » .

ثم قال لي : هذه حظيرة القدس ، هذا سطح المسجد الأقصى . ثم نظرت يمينا وشمالا فإذا الأقطار والبرارى والبحار ، وما ثمَّ هناك من جبال وسهل وأنهار ، وجزر وأبيار ، ومعمور ودثَّار . ثم كشف لي عن أسرار الأقطار ، فإذا كل قطر به عمود من نور متصل شعاعه إلى السموات وبه صور أشخاص صاعدة هابطة لا تعد ولا تحصى ، ولها ألوان يدركها الرأى وأشكال مختلفة .

ثم كشف لي عن أسرار التكوين الوجودى الناشئ عن ذلك النور القائم بتلك الصور البارز للأعمال فى أهل الحس . ثم أشهدنى سر التبديل والتغيير والحق والإثبات والجمع والتفرقة ، وسر التحليل والتركيب ، وسر النفخ فى الصور . وكشف لي عن أسرار عالم الخيال والمثال ، وتكوير الليل على النهار وتكوير النهار على الليل ، وسر إخراج الحى من الميت وإخراج الميت من الحى ، وأسرار الاتصال والانفصال فى الجواهر والأعراض . ثم قال لي : هى < انتقالات > ^(١) أرواح الأقطاب فى الأقطار . ثم قال لي : انظر إلى قطب الأقطاب ! فنظرت أمامى ، فإذا الكعبة والحرم . فقال لي : هى حى قطب الغوث . ثم كشف لي عن أسرارهم فى العالم الروحانى ، فإذا هى تتجلى بفيض أنوار وأسرار وأشباح ، وقد أحاط بها أهل الحس ، وأهل المعنى يطوف فى أعلى معناها . ثم كشف لي عن مركز نقطة الفيض لمدد الحافين ، فرأيت ينبوعاً فياض النور ظاهراً ^(٢) من عين القطب الغوث . ثم قال لي : هذا أصل الأصول ، وغاية كل مأمول فى الحس . هذا سر تجلى الاسم الظاهر الباطن ، الأول الآخر ؛ هذا أبو الآباء العالوية والأمهات السفلية ؛ هذا السراج المنير على كل كوكب [٢٧] بشعاعه الذاتى فى كل كون ؛ هذا الباب لسرود كل موجود ولدخول كل مفقود ؛ هذا العين الباصرة منه فى الأشياء ، الداعى كل شىء بعوده لأصله .

ثم حققت النظر فى ذلك النور ؛ فإذا هو شمس لا يمكن تمعين النظر إليه ، ولا يحقق البصر لذاته ، يخطف الأبصار شعاعه . فلا زلت أندفع إليه وأدنو منه حتى قربته . وأردت الوقوع عليه من قوة ما اختطفته منه بالجذب إليه . فمسكنى ماسك بيده ، وثبتنى . ثم سمعت النداء من العلا : أكرمهُ أيها الإنسان الكريم بخلع الكشف والتكريم ! وإذا بخلة نزلت من العلا ، مكتوب على صدرها : هذه خلة الولاء على أسرار الملأ ، ومكتوب

(١) يمكن أن تكون الزيادة من الأصل : لا من المعلق . (٢) ص : ينبوع ... ظاهر .

عليها آيات الحرس . فَأَلْبَسْتُهَا وَأَمَرْتُ بِالْقِيَامِ لِلصَّلَاةِ ؛ ثُمَّ أَوْنَسْتُ بِمَخَاطِبَاتٍ وَمُنَاجِيَّاتٍ ^(١) .
ثُمَّ أَمَرْتُ لِي بِقَلَمِ الْعِلْمِ وَدَوَاةِ الْهَدَايَةِ ، وَقَالَ لِي : قَدْ وَهَبْتُ مِنْ تَمَكُّينِ الدَّعْوَةِ لِقِتَابِ حَقَائِقِ
الْعُقُولِ فِي مَقَامِ الْإِحْسَانِ بِوَارِدَاتِ آيَاتِ الدَّلِيلِ وَالْبَرَهَانِ . فَحَمَدْتُ اللَّهَ تَعَالَى وَأَثْنَيْتُ عَلَيْهِ ،
وَنَظَرْتُ إِلَى وَجْهِهِ الْكَرِيمِ ؛ فَإِذَا هُوَ مُبْتَسِمٌ عَلَيْهِ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالتَّسْلِيمِ ، يَقُولُ : قُلْ :
لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ — فَهِيَ وَسِيلَةُ الْوَصُولِ . فَقُلْتُهَا بِأَعْلَى صَوْتٍ ، وَعَلِمْتُ أَنَّهَا
سِرُّ الْقُوَّةِ .

< موقف كلمة تسوية مدينة الإنسان >

أَوْقَفَنِي الرَّحْمَنُ عَلَى حِكْمَةِ تَسْوِيَةِ مَدِينَةِ الْإِنْسَانِ ، وَقَالَ لِي : مَثَلُ بَنِيَةِ جَسَدِ ابْنِ ^(٢)
آدَمَ وَتَرْكِيبِهِ مِنْ أَجْزَاءِ الْعَالَمِ كَمَثَلِ مَدِينَةٍ أُسِّسَتْ وَأَتَقَنْتُ مِنْ أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةٍ ثُمَّ أَحْكَمْتُ
بِجَمْعِهَا الْمُؤَلَّفَةَ ، فَشِيدَتْ عِمَارَتُهَا ، وَحَصِّنَ سُورُهَا ^(٣) ، وَخُطِّتْ شَوَارِعُهَا ، وَقُسِمَتْ مَحَالُّهَا ،
وَرَتَّبَتْ مَنَازِلُهَا ، وَمِلَّتْ خَزَائِنُهَا ، وَسَكَنْتْ دُورُهَا ، وَسَلَكَتْ طُرُقُهَا ، وَأَجْرِيَتْ أَنْهَارُهَا ،
وَفَتَحَتْ أَسْوَاقُهَا ، وَاشْتَغَلَتْ صَنَاعُهَا ، وَقَعِدَتْ تِجَارُهَا ، وَدَبَّرَهَا مَلِكُهَا [٢٨] وَخَدَمَهُ أَهْلُهَا ،
وَأَطَاعَهَا جُنْدُهَا . ثُمَّ قَالَ لِي : انْظُرْ حِكْمَةَ ذَلِكَ وَأَسْرَارَ الْبَدْءِ فِيهِ ! — فَرَأَيْتُ اخْتِرَاعَ الطَّبَائِعِ
أَوَّلًا ، وَقَالَ لِي : هِيَ مَفْرَدَاتٌ مُتَغَايِرَاتٌ مُتَعَادِيَّاتٌ ، أَلْقَوْا بِسُلْطَانِهَا ، وَهِيَ أَسَاسُ هَذِهِ الْمَدِينَةِ ^(٤)
وَأَجْزَاءُ أَرْكَانِهَا . ثُمَّ كَشَفَ لِي عَنْ حِكْمَةِ أَخْلَاقِهَا وَتَعَادَى طَبَائِعِهَا وَمُنَاسِبَاتِ قَوَاهِهَا الَّتِي
جَمَعَتْ مِنْ أَرْكَانِهَا . ثُمَّ رَأَيْتُ حَصُولَ تِسْعَةِ جَوَاهِرٍ مِنْهَا ، مُخْتَلِفَةٍ أَشْكَالُهَا ، قَدْ جَعَلَهَا مَلَائِكَةُ
نَبَاتِهَا . وَرَأَيْتُ حِكْمَةَ التَّأْلِيفِ لَهَا ، وَتَرْكِيبَ بَعْضِهَا فَوْقَ بَعْضٍ ، وَقَدْ جُعِلَتْ مُتَصِلًا ، أَقَامَهَا
خِدَامُهَا بِمَائَتِي وَثَمَانِيَةِ أَرْبَعِينَ عُمُودًا مُسْتَوِيَّاتٍ الْقَدِّ ، وَسَمَّرَهَا وَمَدَّ حَبَالَهَا وَشَدَّ أَوْصَالَهَا بِسَبْعِائَةِ
وَعِشْرِينَ رِبَاطًا مَمْدُودَاتٍ مُلْتَفَاتٍ عَلَيْهَا . ثُمَّ كَشَفَ لِي عَنْ تَقْسِيمِ بَيْوتِهَا وَخَزَائِنِهَا ،
فَرَأَيْتُ بِهَا إِحْدَى عَشْرَ < ة > خَزَانَةٍ عَلَوِيَّةٍ مِنْ جَوَاهِرٍ مُخْتَلِفَةٍ أَلْوَانِهَا ، قَدْ فَتَحَتْ أَبْوَابُهَا وَأَنْفَذَ

(٢) ص : بن .

(١) ص : مناجات .

(٤) رَجَّحَهَا الْمَلْعُوقُ (فِيمَا يَظْهَرُ) وَكَتَبَ : الْبَنِيَّةُ .

(٣) ص : صورها .

طرقاتها وخط شوارعها ، وجعل لها ثلثمائة وستين مسلكا لسكانها ، وكشفت لى عن عين ماء فيها قد شق أنهارها بثلثمائة وستين جدولا مختلفات الجهات فى جريانها ، ورأيت اثنى عشر باباً مزدوجة قد فتحت فى سورها^(١) . ثم رأيت ثمانية صنائع متعاونين على إحكام بنائها قد أحكت بناء هذه المدينة على أيديهم ، هم خدامها ؛ ورأيت قد وكل لحفظها خمسة حراس حرصاً على حفظ أركانها . ثم رأيت قد ارتفعت هذه البنية فى الهواء على رأس عمودين ، ورأيت لها جناحين لحركتها إلى الجهات الست .

ثم كشف لى الحق تعالى عن سكنة هذه المدينة ، فإذا هى قبائل من الجن والملائكة وقد رأس عليهم ملكاً واحداً علمه أسماء من فيها كلهم وأمره بحفظها وأوصاه بحسن سياستها ، وقال له : أنبئهم بأسمائهم ، ثم أمرهم بطاعته ، فقال : اسجدوا لآدم . ثم رأيت حكمه ، فسجد الملائكة كلهم أجمعون إلا إبليس . ثم قال لى : [٢٩] أما الأركان التى أسست بها هذه المدينة وشيدها هذا البناء < ف > هى العناصر ، وهى أمهات العالم الحسى . وكشف لى عنها ، فإذا هى النار والهواء والماء والأرض . ثم كشف لى عن أرواحها ، فإذا هى الحرارة والرطوبة والبرودة واليبوسة . ثم أرانى أخلاطاتها من المدينة الإنسانية ، فإذا هى : الصفراء والسوداء والدم والبلغم . ثم كشف لى عن التسعة الجواهر ، فإذا هى : العظام والمنخ والعصب والعروق والدم واللحم والجلد والعضل والشعر . وقال لى : بها قيام المدينة وعمارها ؛ فإذا فسد الأخلاط وروح الفيض انهدمت .

ثم كشف لى عن طبقاتها العشرة : فإذا الأول الرأس ، وهو محل المعانى الحكيمية^(٢) والقوى الذاتية ؛ والثانية : الرقبة ، وهى الباب لدخول الأسرار والأنوار ، ولخروج العلوم الغيبية ، والثالثة : الصدر ، والرابعة : البطن ، والخامسة : الجوف ، والسادسة : الحِقْوَان ، والسابعة : الوركان ، والثامنة : الفخذان ، والتاسعة : الساقان ، والعاشر : القدمان . وقال لى : اعمل بناء هذه المدينة حساً عظامها ، ور باطاتها الأعصاب . ثم كشف لى عن الإحدى عشر < ة > خزانة ، فإذا هى : الدماغ والنخاع والرئة والقلب والكبد والطحال والمرارة والمعدة والأمعاء والكليتان والأثنيان^(٣) . ثم كشف لى عن الشوارع والطرق ، فإذا

هى العروق الضوارب ، والأنهار هى الأوردة ، والأبواب الاثنا عشر^(١) هى العينان والأذنان والمنخران والتم والسرة والثديان والفرجان . ثم أرانى الصناعات الثمانية فى البنية ، وقال لى : هى القوى المعنوية فى الروحانية ، وأولها اسمه الجاذبة ، ثم الماسكة ، ثم الهاضمة ، ثم الدافعة ، ثم النامية ، ثم المولدة ، ثم الغاذية ، ثم المصورة .

ثم رأيت الحراس [٣٠] الخمس وقال لى : هى أحرار المدينة وقوادها ظاهراً . وسمى لى : الأول السمع ، ثم البصر ، ثم الشم ، ثم الذوق ، ثم اللمس .

ثم كشف لى عن العمودين الذين قامت عليهما المدينة ، وسمّاها لى : الرجلان . وقال لى : انظر إلى الجناحين^(٢) ؛ فرأيتهما صورة الجلالة عند انفتاحهما . وقال لى : هما اليدان ، بهما يتناول سكان المدينة من الجهات . ثم قال لى : الجهات الست هما : الفوق والتحت ، والقُدّام والخلف^(٣) ، واليمين والشمال .

ثم كشف لى عن حقيقة القبائل الساكنة للمدينة الإنسانية ، فإذا هما النفوس الثلاث ، وأرانى قواهن وأخلاقهن وأفعالهن . ثم قال لى : النفس الأولى هى النباتية ، واسمها الشهوانية ، وعنها منشأ عالم الجن ؛ ثم الحيوانية ، واسمها الغضبية ، وعنها تنشأ الوحوش ؛ ثم الناطقة ، واسمها الإنسانية والملكية ، وعنها تنشأ المعارف الإلهية .

ثم كشف لى عن الرئيس ، فإذا هو صورة نورانية أقدم صورة فى المدينة ، ثم قال لى : هو العقل ، ومقامه فيها كآدم فى الدنيا من عالم الكون ، وكشف لى عن كرامته فى برّ الوجود ، وبحر الشهود ، وأرانى رزقه من الطيبات من الموارد الإلهية .

وكشف لى الحق عن استفادة من النور الأول وفيضه على أهل المدينة ، وإعطاء كل ذى حق حقه ، ورأيت له وزيرين^(٤) فيها : الفهم والنطق . وقال لى : هما اليتيمان فى المدينة ؛ وأرانى كنزهما ؛ وبابه المعرفة .

(١) ص : الاثنى عشر .

(٢) ص : الجناحان .

(٣) فوقها : الورا .

(٤) فوقها : الطاعة (والمعارف ...) .

< موقف العلم >

أوقفني الحق على بساط العلم ، وقال : طلب العلماء الأبرار الكلمات الأسمائية ، ومعرفة الحقائق الكونية . ثم كشف لي عن مادتها ، فإذا هي مِنْ نَفْسِ الرحمن . ورأيت أم الكتاب ؛ وقال لي : هي الخزانة الجامعة لذلك . ثم رأيتُ من مقتضى هذا العلم معرفة مراتب العالم الكبير . ثم كشف لي عن مخارج صور الحروف الغيبية العالية ، وتجليات الحضرة الجامعة ؛ وقال لي : لا تتناهى كلماتها ، ولا تنتهى لمعلوماتها . ثم قال لي : في كل نفس للتجليات إمدادات ، وللإمدادات تجليات من العالم الغيبي والعيني [٣١] حسب القوابل لها ، مع وحدة التجلي . ثم قال لي : العارف هو الذى رأى حقيقته معلوم الأشياء ، والعالم هو الذى يسمع للحق . ثم قال لي : العلم الإلهي حقيقة واحدة مجردة من الغيب والشهادة والقيد والإطلاق والحرف والصوت والصورة ، وهي مرتبة : لا نعت ولا رسم إلا عند الظهور . ثم أطلعني على الفناء المطلق والتصريف بالعلم والعمل به ، وأراني مرتبة الفقر المطلق والتعريف به بغير علم وعمل ، وقال لي : وبه كمال نفوس العارفين بالله .

ثم أراني مرتبة الجمع لهما ، فإذا المباني الرسمية والمعاني الوهمية قد رُفِعَتْ عن الوجه وسقطت الإضافات ، وبرز الشهود الغيبي ، وأسفر صباح الحق ، وطلعت شمس الحقائق الوجودية ، وكشفت غيوم أطوار الكثرة الكونية ، وُحِّيت المظاهر من صور العالم ونادى لسان القَدَم : « لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ » ^(١) .

ثم قال لي : ادخل دار الفردانية من الصفات . وكشف لي عن معاني أوصاف الكمال ، وقال لي : معنى الكلام عبارة عن تجليات مظاهر القدرة والإرادة بشؤون المعارف الإلهية في دائرة الأسماء . ثم كشف لي عن معاني السمع ، فرأيتُه عبارة عن تجلي حقيقة الكلام ، بصُور مظاهر الغيب . ثم كشف لي عن معنى البصر ، فرأيتُه عبارة عن تعلق العلم بالعين في حالة الشهود المعقول . ثم تجلت حقيقة الجامعة ، فإذا هي ذات لا تدرك بصورتها كروية الشمس في صفائها . ثم قال لي : هذا مقام جَمْع الجمع في عين التفصيل . ثم قال لي :

والعالم كله قام من هذه الحضرة ، وصيغته من مظاهر كلمات حروفها المنقوشة في لوح الوجود الكوني ، المرقومة بقلم الاسم الطاهر .

ثم كشف لي عن تنزلات أنوار القرآن من العرش المجيد إلى بيت العزة إلى قلوب التالين ، تنزيلاً على ممر الأنفاس متحد النزول حال التلاوة على مستوى القلب للقارئ ، [٣٢] ثم قال لي : هذا غيث الأزل ، هذا مطر الرحمة ، هذا الماء الذي فيه حياة القلوب . ثم قال لي : الماء على لون إنائه ؛ والقلوب أواني تلك القطرات الفرقانية المتصلة بالنظرات الإلهية عند النزول .

ثم كشف لي عن مراتب أولياء العلم الإلهي والكلام المخصوص بهم ، فإذا هم درجات عنده . ورأيت درجة المتقين ، فقال لي : هؤلاء باطن الحق ، وهو صفاتهم الظاهرة ، وهم باقون^(١) باطناً ، فهو سمعهم وبصرهم ويداهم^(٢) ورجلهم . وفي هذه المنزلة قال لحبيبه المصطفى : « أَبْصِرْ بِهِ وَأَسْمِعْ ، مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ » .

ثم كشف لي عن مقام المؤمنين ، فرأيتهم ظاهر الحق ، وهو باطنهم . وقال لي : هم أولو الألباب .

ثم كشف لي عن الحجة ، فرأيت المحبوب روحه ، وإليه رواحه . ثم قال لي : هؤلاء على هدى^(٣) من ربهم وهم المفلحون .

ثم كشف لي عن الصديق فرأيته هو الذي شهد حقه على كل شيء شهيد .

ثم كشف لي عن العالم ، فرأيته الذي هو في مَعْرِضِ الْعَرَضِيَّاتِ والجواهر ، يلتبس من الدليل والبرهان قالة بالنظر العقلي .

ثم كشف لي عن العارف ، فرأيته واقفاً على معرفة الذاتيات ، مُقْتَبِسَ الكشف السليم الروحي والإيهام الصريح القاي .

ثم كشف لي عن مقام الروح المجرد وتعلقه في الأبدان ، وكيفية سريانه في عالم الشهادة بأطواره .

ثم كشف لي عن العوالم الوجودية في أكوانها ، فرأيتها لا تتحرك إلا بتحرك

(١) ص : باقين . (٢) ص : يديهم . (٣) ص : هذا . وراجع سورة « البقرة » : ٤ .

(١٠) — الإنسان

الأعيان العلمية ، ورأيت حركة الأعيان بحركة الأسماء الإلهية .
ثم كشف لي عن حقائق الأسماء الإلهية ، فإذا هو صراط مستقيم نُصِبَ لهداية
الحكيم بين عالم الحوادث والقدَم . وإذا مكتوبٌ على باب ذلك الصراط : « مامن دابة .
إلا هو أَخِذْ بناصيتها ، إن ربي على صراط مستقيم » ^(١) .

< موقف السكر >

أوقفني الحق على بساط السكر في حانِ الأنس بين إخوان الصفا ، على دَكَّة ^(٢)
الوفا . ثم قال لي : هاك كَأْسَ الصَّحْوِ عِنْدِي ^(٣) ! فتناولت بيدي شيئاً ^(٤) ، فقال لي : هذا
هو الوجود كله ؛ انظر إليه في صورة كَأْسٍ مُلِيٍّ فيه ذوقُ كل شراب . ثم رأيت فيه
شراباً ^(٥) فحققته ، فإذا هو مَحْضُ [٣٣] تجلي الأخلاق والصفات القديمة في الصورة الوجودية
من الجسد الكلي . ثم قال لي : انظر إلى دوران هذا الكَأْس ! فرأيتُهُ دَائِراً ^(٦) على
مَرَايِ الذات الإنسانية . ثم نظرتُ يَنْبوعَ تلك الحمرة فيه ، فإذا هو سُكِبَ من عين
جارية ، لا أين لها ولا كون ، عاصِرُها يد الأفعال في دِنَانٍ تَسَوَّتْ من حكمة الحكيم
الخير . ثم تناولتُ تلك الكؤوس من تلك الدنان واحداً بعد واحد ، فرأيتُ لكل كَأْسٍ
ذوقاً في صورة نشأة معنوية غير الأول عند المنازلة يصحو شارِبُها تارةً ويغيب أخرى . فإذا
صحا رأى الكَأْسَ وصورته عين كونه ونشأته الجسدية . وإذا غاب توحد في معنى غربته .
ثم رأيتُ بين السكر والصحو صفةً التساوى والاعتدال . ثم قال لي : انظر إلى حقيقة شرابي
عند اقترابي . أيها المنتسب ! « اسجد واقترب » . إن الذي أوجدَ الحَبَّ وفلقه ، « هو
الذي أحسن كل شيء خلقه » . ثم قال لي : انظر إلى نشأتك ، حين خلقك « فسَوَّاكَ فَعَدَّلَكَ ،
في أي صورة ما شاء ركبك » ^(٧) . ثم ناولني كَأْساً ^(٨) آخر ، وقال لي : هذا كَأْسُ المعادلة

(١) سورة « هود » : ٥٩ .

(٢) الدكة = بناء يسطح أعلاه للمقعد (القاموس المحيط) .

(٣) نصف بيت شعر .

(٤) ص : شيء .

(٥) ص : شراب .

(٦) ص : دائر .

(٧) ص : كَأْس .

(٨) سورة « الانفاطار » : ٧ — ٨ .

والسَّواء . فصيرَني في نشأة أخرى حالاً^(١) ، في سواء صورة مركبة ، مستويًا^(٢) في أعلى الاستواء ، محتويًا^(٣) بلا احتواء أحوى .

< موقف سر قيام الحياة بالذات الوجودية >

أوقفتُ الحق على سر قيام الحياة بالذات الوجودية ، فنظرتُ إلى سريان وحدة الوجود ، والتَّثَام شَمَل كل موجود . ثم حققتُ بعين الاعتبار ، فإذا أنا بمراتب الوصال ، ومنبع إنشاء الأرزاق للأعيان . ثم قال لي : انظر دوائر الآلاء والآثار وحقيقة أمثالها . فتبصرتُ ، فإذا هي قائمة في المرتبة الإنسانية ، سائدة على كل ذات وجودية . ثم قال لي : انظر إلى دوائر الفضل الإلهي ، كيف أحاطت بقلب الإنسان الكامل . ثم لحتُ إحاطة القلب بالعروش الأسمائية ، وأراني ما فيه من [٣٤] القوائم المعنوية الأربع ، فرأيت : العلم والحياة والحكم والشهود ؛ ورأيتُ دون كرسی العزة من العرش المجيد . ثم شهدتُ عمَد السموات والأرض في ذلك القلب ، وحكمة منشأ التدبير والتدبير بعقله ونفسه . ثم أطلعني على أسرار البدء والعود لدوائر الآثار وتنافر الأسماء . ثم كشف لي عن دائرة الكون السفلي ، وأراني صورة للعجز منه ، وأشهدني في قيام الاسم الصورية ، وحالة الابتلاء والاختبار ، وأشهدني منه القوة الإرادية وسريان اللطف الخفي والنَّفَس الرحمانى من الغيب المكنون والأفق المبين . ثم أوقفتُ هناك على سر السؤال والإجابة ، وأراني حالة الفقر والفناء في تلك المنزلة .

ثم كشف لي عن سر التنزيل والإرسال ، وحكمة الوعد والوعيد ، وحالة الاجتباء والاصطفاء ومقام الاختبار . ثم أشهدني العمدة في ذلك بعد كشف الشُّبُحات . فرأيتُ هناك صورة شاب ، وجهه الشمس نوراً ، وحوله صُور كالبدور والنجوم حسناً ، وأشعة أنوارهم جاذبة لكل موجود ، وبين أيديهم موائد وأوانٍ بفواكه مملوءة ، وأثمار معددة ، وأشخاصٌ يأخذون من ذلك الفضل ، ويفعلون ما يؤمرون . وقد أشغلتني نظري إليه ، وأدهشني حضوري لديه . فنظر إلى نظرٍ داعٍ وشفيقٍ راعٍ . فسمعت صوتاً يقول :

أرسل له الأمانة — بعد ما هممت بالإقبال عليه ، وكان بيني وبينه نحو عشرة صفوف . وإذا بشيء حمله ومدَّ به يده إليَّ ، فتناولته بكلتا يديَّ ، وهي آنية مملوءة من كل شيء ، فابتلعتها لوقتي ، وتيقظت لحسِّي . فإذا أنا بالبيت الحرام طائفٌ ، وقد حيتُ بحق المقام ، وفي يدي كأس من زمزم ، مارشفته < منه > متممٌ ، وحمدت الله على ما شهدته من الخير المقدم .

< موقف الأنانية > ^(١)

أوقفني الحق على بساط الأنانية ، ثم كشف لي عن سرِّ قيام النفس الرحاني والسرِّ الباعث لروح الكشف والانتباه في القلب الإنساني . ثم قال ^(٢) [٣٥] لي : انظر تخلق اسم أنا في مرتبة « إني » بنور البرهان العلمي والبيان النظري . فنظرت لنفس واحدة متبطنة لسائر الأنفس . ثم كشف لي عن حكمة انقسام الرحمة وسر معيتها وسعة إحاطتها لكل شيء . ثم رأيت حكمة التراحم والتعاطف . ثم قال لي : هي جنة الذات . ثم كشف لي عن سر الإدراك لسعة تلك الرحمة وسر قبول القلوب لها . وهناك أراني سرَّ الحقائق ، في السعة والمضائق ، ورأيت المهداة ، وكيفية قيامها في الرقائق .

ثم كشف لي عن أسرار المؤالفة والمتابعة وحال المبايعة ، وأسرار الأديان المختلفة بالألقاب . ثم كشف لي عن بيت العزة ، وأراني كيفية تنزل الصحف والكتب المسطرة ، وكشف لي عن أم الحروف العالوية ، وتنزلها في قوالب الكلم المرقومة . فرأيت لكل حرف سبعة أبطنٍ ، ظهر بها في أشعة أنوار القلب ^(٣) على اللسان ، وقال لي : هي صور سبعة : الأولى الفهم ، ثم القبول ، ثم العلم ، ثم التجلي والنزول ، — ثم النطق آخر الصور . ثم كشف لي عن مراتب طبقاتها ، وعرفها لي ، فقال لي : الأولى هي الحال ، ثم التحقيق ، ثم الحكم ، ثم البيان ، ثم الإخبار ، ثم السماع ، ثم الإيقان . ثم كشف لي عن مراكز تنزلاتها في الثقلين ، فرأيتها في السبعة أقطاب . وانفردت في القطب الغوث بالسبع المثاني ، ورأيت دورانها في أفلاك التسعة وتسعين اسماً . وكشف لي عن قطب كل

(١) في هامش كتبه واضع التعليقات . (٢) قال : مكررة .

(٣) فوقها : « روح (القلب) » .

اسم ، وكيفية تهيئته في ذلك الاسم ، وأراني أسرار أنوارها ، وشممت سريان طيب نسيم هيبها^(١) من النفس الرحاني لقيام الوجود . ثم رأيت حكمة الانتقال والاتصال واحتكام أمر الختم [٣٦] ، وكشف لي عن حكمة سعة الساعات من علم الكتاب ، وكشف لي عن إبطان المعية الذاتية وسريانها في سبق السوابق ، ولحق اللواحق .

وكشف لي عن قيام أسرار حروف الألف ، فرأيت قيام^(٢) امتداد « المهمة » بكل حقيقة خفية ، و« اللام » بكل عالم كوني جلي ، و« الفاء » بمعرفة كل معروف عند تعريفه . وقال لي : هذا السر لا يظهر إلا عند أفول قمر البشرية ، وتجلي شمس الروحانية . ثم قال لي : وفي ظهورها قوة « شين » المشيئة ، و« ميم » الكلام ، و« سين » السلطان في حجب الشبحانية ، وهي ظلُّ الغمام التي بها انجلي لأهل القيامة ، وبالنور قيام « نون » النبوة و« واو » الولاية ، و« راء » أحكام الربوبية في البشر لمظاهر مراتب الألوهة .

ثم كشف لي عن تجلي الوجه المحيط ، وعرفني منشأ أجنحة جبريل عند الوحي ، وحققني في « قاف » قوته عند ذى العرش ؛ وأراني موقفه من إسرافيل عند تلقيه القول من اللوح .

ثم كشف لي عن معنى الذرة المذابة وسريانها في كل ذرة . ثم كشف لي عن العلم المنزل في الروح المرسل ، وأراني عيوناً ناظرة إلى ربها ، وحقق لي سر الأزواج والإيلاج ، وهباء الأمشاج . وأشهدني تطرقه من بطن الغيوب إلى أظهر الشهادة . ثم قال لي : انظر إلى ينبوع ذلك . فرأيت نوراً ؛ فقال : هو « نون » أنايتي . وهناك شهدت أسرار الحل والعقد . وكشف لي عن سر « ياء » الأنانية ، فإذا بنقطة قيام القوة والقدرة ، ومنهما سيلان البرين والبحرين . ثم كشف لي عن غوصان الولاية هناك ، واستخراج جوهر المعرفة منهما . وكشف لي عن مرآة بين البحرين ، فرأيت فيها وجه الروح المروّج للأرواح [٣٧] المنور للأبصار ، وأدركت انتشار فوحان الجلال والجمال المعطر لكل كون بشري . وقال لي : وبه تكون القوى المنفوخة ، في اليافوخ . وقال لي : جعلت لصاحب هذه المرتبة جبريل الإلهام ، وإسرافيل الوحي ، وميكائيل الفهم ، وعزائيل الكشف ، حافين بعرش

(١) هيب = هبوب . (٢) ص : قام .

قلبه النورى لقمع عزازيل الوهم بأبائيل العلم اللدنى . ثم كشف لى عن سر قوله : « لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ ؟ » ، وقوله : « اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ » ^(١) .

< موقف القطبية ^(٢) >

أوقفنى الحق على بساط القطبية ، وقال لى : الإنسان الكامل قطب الشأن الإلهى ؛ وغوث الآن الزمانى . أول ما أسلم له : التصريف فى قطر نفسه حتى يبلغ الأشد ؛ ثم أسلم له ما واقفه من أقطار الأقاليم . ثم أسلم له الأرض ، ثم يسلم له الملك ، ثم يجمع له الملك والملكوت . وهذا هو النائب الرحمانى . وقال لى : القطب يعرفه كل شىء حتى أهل الغيب وعالم المحال وأهل الأرض البيضاء ، ويعرض عليه أحوال العوالم ، وصور أولى ^(٣) العلم حتى يسميها بطابع الرحمة ويرؤه بالبصر . وقال لى : القطب قلبه فى كين عالم الأزل ، ومخدع الألوهة . وشخصه قبل كل وارد على الله فى مركز الوقت على صفة بين كل عالم فى برزخ بين القبضتين والدارين ، وبصره فى أسرار الوجود ووجوه القلوب ، وهو نكتة إنسان العين فى الأبد والأزل ، وهو المرأة لرؤية وجه الحق ، وعنده مقرّ قاب قوسين ، وقيام لواء الحمل .

وقال لى : القطب فاروق الوقت ، وقاسم الفيض ، وإليه مَفْوَضُ أَرْزَمَةِ الأمور . وقال لى : قلب القطب خزانة أرواح الأنبياء ، وله بكل وجه وجه . وقال لى : أرواح الأنبياء خزائن أسرار الحق . وقال لى : السكون كله صورة القطب ، وأنا ذاته ، وبأنفاسه ظهور ألوان الشؤون الذاتية ؛ وهو الباب الذى لا دخول ولا خروج إلا منه . وقال لى : فؤاد القطب شجرة نُصِبَتْ لِقَرَّاشِ أرواح العالم ؛ وسِرُّه نهر بستان زهر نَحْلُ العقول ؛ ونطقه شَهِد حقائق المعارف الذى فيه شفاء أسرار المقرّبين ، وصلاح مشاهد العارفين ، وغذاء أفئدة الواصلين . وقال لى : نفس القطب صُورُ برزخ الشؤون الصفاتية ، وعقله إسرافيله ، ومن نفسه قيام عمود السموات الروحية والأرضين الجسمية ، وإرادته المأثرة فيهما ؛ ومن اختياره

هَمُّ أَهْلِ زَمَانِهِ . وَقَالَ لِي : الْقُطْبُ الْقَرْدُ الْوَاحِدُ فِي كُلِّ زَمَانٍ الْحَقِيقَةُ الْمَحْمُودَةُ . وَلِكُلِّ زَمَانٍ قُطْبٌ مِنْهَا ، وَهُوَ خَطِيبُ سِرِّ الْوَلَاءِ بِكَلِمَةٍ : بِلَى . وَهُوَ شَمْسٌ عَرُوسٌ « أَشْهَدُهُمْ » ، وَسَاقِي عَشَّاقٍ أَشْوَاقٍ : « إِنْ كُنْتُمْ تَحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي ^(١) » ، بِأَقْدَاحِ رَاحٍ : « مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ^(٢) » ، وَمُسْتَنْفَى سَمْعِ الْجَمْعِ بِإِذْنِ لَحْنٍ : « أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَمِنْ وَجْهِ اللَّهِ ^(٣) » ، وَمَقِيمٌ شَمِيمٌ الْحَبِيبِينَ بِرُوحِ نَسِيمٍ : « وَهُوَ مَعَكُمْ » ، وَحَاكِمُ مَعَالِمِ الْوُجُودِ بِسُلْطَانٍ : « أَيْنَمَا كُنْتُمْ ^(٤) » ؛ وَهُوَ كَوْكَبُ لَيْلِ الْفَلَكَ ، وَقَمَرُ سَمَاءِ الْمَلِكِ ، وَنُقْطَةُ حَرْفِ كَلِمَةِ سُورَةِ الْكِتَابِ الْمُبِينِ .

< موقف التصريف >

أَوْقَفَنِي الْحَقُّ عَلَى قِيَامِ التَّصْرِيفِ ، وَقَالَ لِي : انْظُرْ كَنْزَ الْقُوَّةِ عَلَى الْمَجْهَدَةِ ^(٥) وَمَافِيهِ مِنَ الْخُصُوصِيَّاتِ الْعَالِيَةِ . وَكَشَفَ لِي فِي سُلُوكِهِ عَنْ نَتَائِجِ الْخُوفِ وَالرَّجَاءِ الْخُصُوصِ ^(٦) بِأَهْلِ الْأَصْطِفَاءِ . وَهَنَّاكَ نَشَقْتُ هُبُوبَ نَسَمَاتِ الْأَحْوَالِ عَلَى أَهْلِهَا ، وَأَرَانِي كَيْفِيَّةَ تَرَدُّدِهَا عَلَى السَّالِكِينَ . ثُمَّ كَشَفَ لِي عَنْ سِرِّ حِفْظِ الْوَقْتِ الدَّائِمِ لِأَهْلِ الْحُضُورِ . ثُمَّ رَأَيْتُ كَيْفِيَّةَ طُلُوعِ شَمْسِ الْعِلْمِ فِي نَهَارِ الْقَرَبِ بَعَيْنِ الْقَلْبِ ، وَكَشَفَ لِي عَنْ حَالَةِ مَنْشَأِ الْأَسْتَارِ السُّبْحَانِيَّةِ ، وَحَقِيقَتِي فِي الشُّهُودِ فِي عَيْنِ تِلْكَ الشَّمْسِ . ثُمَّ أَشْهَدْتُ مَنْزِلَ الْقُطْبِ مِنْهَا ، وَكَيْفِيَّةَ انْتِقَالِ الْأَقْطَابِ فِي الْمَقَامَاتِ ، وَأَبْصَرْتُ مَنَازِلَهُمْ بَعْدَ الْانْتِقَالِ مِنَ الْحَسِّ وَقَبْلَ الْوُصُولِ إِلَيْهِ .

ثُمَّ أَشْهَدُنِي حَالَةَ الْاسْتِغْرَاقِ وَمَقَامَاتِ أَهْلِهِ ، وَلَجْجَ أَجْرِهِ ، وَمَوَاجِيدُ دُرَرِهِ الْغَامِضَةِ وَكَيْفِيَّةَ تَنَاوُلِهَا . ثُمَّ كَشَفَ لِي عَنْ صُورَةِ الْحُبِّ وَحَالَةِ انْطِبَاعِهَا فِي الْأَرْوَاحِ السَّلِيمَةِ وَتَعَلُّقِهَا فِي الْعُقُولِ الصَّافِيَةِ . وَكَشَفَ لِي عَنْ مَنْشَأِ كَنْزِهَا ، وَكَيْفِيَّةِ تَعَلُّقِهَا بِالذَّاتِ الْأَحَدِيَّةِ وَاتِّصَافِهَا بِهَا حِينَ الْخَلْقِ . ثُمَّ عَرَّفَنِي حَالَةَ طَلْبِ وَجُودِ الْعَالَمِ فِي حَضْرَةِ الْعِلْمِ وَالْعَيْنِ ، وَحَقِيقَتِي بِالْمَوَاهِبِ وَالتَّصْرِيفِ الْأَوَّلِ ، وَعَرَّفَنِي كَيْفِيَّةَ الْعَزْلِ وَالتَّوَلِيَةِ لِأَهْلِ الْمُنَاقِبِ وَحَالَاتِ اكْتِسَابِهَا . ثُمَّ نَاوَلَنِي زِمَامَ الْإِرَادَةِ ، وَأَشْهَدُنِي تَجَزُّؤَ الْاِخْتِيَارِ ، وَمَقَامَاتِهِ فِي الْمُرِيدِينَ وَوَارِدَاتِهِ مِنَ الْمَرَادِ . وَفَتَحَ لِي قُفْلَ مَنْزِلِ الْأُسْتَاذِيَّةِ ، وَوَلَّانِي مِفَاتِيحَهُ الْغَيْبِيَّةِ [٤٠] فِي دَارِ الْقَرْبَةِ ، وَأَجْلَسَنِي عَلَى بَسَاطِ

(١) سورة « آل عمران » : ٢٩ . (٢) سورة « النساء » : ٨٢ .
(٣) سورة « البقرة » : ١٠٩ . (٤) سورة « الحديد » : ٤ .
(٥) فوقها : فِي اللَّهِ . (٦) فوقها : فِي مَرَاتِبَةِ الْأَوَّلِ [و] لَوْهِيَّةِ .

الأنس والمباشطة ، وأدار في مجلس الصحة كؤوس العشق بأيدي حُورِ الموارد في مقصورات مخدع المشاهدة . ثم قال لي عند الثمول : ها أنت عرش الفوقية ، وإليك شرع الاقتفاء ، وفيك التجليات الدينية .

ثم كشف لي عن مراتب العقل الإنساني ومنازل تجلي القرآن فيه ، ومشارك شمس آياته ، ومغرب قيام الجسد بأوانه ، ورأيت مراق المناجاة ، ثم طمح النظر لقبلة الوجه في معراج تلك الصلاة ، فرأيت لكل قصيدٍ سلمًا^(١) . ثم كشف لي عن مراتب الرسالة ومناصب الولاية ، وأراني مقعد الصدق . ثم حققني بحقائق الخلافة والنيابة ، وأمرني بالتصريف ، فرأيت أزمّة الأحوال ومرباطها في باب العزة . وعرفني حكمة^(٢) الحجب والوسائل . وأوقفتني على كنز المدد ومجلس الاختيار وصفة الاختبار . ثم سرني بغاية قصوى وذروة عليا . وقال : هذا منزل الوفا ، وخان الصفا ، ومنهل اللقا ، وحوض البقا . ثم أكرسني حلة القدم عند القدوم من طور آدم من سفر العالم ؛ وإذا بالحد في الصدر قد ارتقى مرقّ الذرّ على نمارق الوجود الذاتي وإليه ممارق الشهود ، وقد حنه بوارق السعود ، وسوابق العهود . فهنأني بالاصطفاء ، وأوصاني بالاقتفاء ؛ ثم تلا : « وَإِنَّ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى^(٣) » — قلت : حسبي وكفى .

< موقف الفناء >^(٤)

أوقفني الحق على بساط الفناء^(٥) ، فنظرت إلى الخلق وقد اضمحلّت أوصافها عند تجلي الحق ، ورأيت « إِلَّا هُوَ^(٦) » قد عُدِمَتْ لما قام [٤١] أمر الله وفعله . ثم رأيت اضمحلال الأعين بكل عين ، وتجلي نجم إله : « كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ^(٧) » . ثم قال لي : هذا العلم أول البقاء ، وآيته فناء كل شيء لاح من صور الكون . ثم نظرت إلى اليأس عند ترك الإرادات والاختيارات وقد مُحِيت الأسباب وذهبت أحكام الأسماء الاقتضائية . وقال لي : علامة من طلب الفناء غيبته عن شهود الضر والنفع ، وإذ لا يتحرك به ولا يجد فيه إرادة .

(٢) اللفظ غير واضح تماما في الأصل .

(١) ص : سلم .

(٣) سورة « النجم » : ٤٣ .

(٤) عن الهامش .

(٥) فوقها : عند ما حلت البقاء .

(٦) من : إلّا هو (لا إله إلّا هو) .

(٧) سورة « القصص » : ٨٨ .

ثم كشف لي عن الطمأنينة والسكينة ونسبتها إلى النفوس البشرية ، وفتح لي كنز الشرح للصدر وإنشائه ، ورأيت عمارة الباطن بالغنى عن الظاهر . ثم كشف لي عن سر يد القدرة المقلبة للقوالب . وكشف لسمعي عن صوت لسان الأزل حتى إلى الأبد ، وسر قوله : « لِمَنْ الْمُلْكُ » . ثم عرفني اليوم الوحيد الخصوص بالله . وقال لي : هذا اليوم يومى ، ليس فيه شركة خلقي . ثم كشف لي منزل التوحيد حتى لاح نور اليقين ^(١) . فرأيت أوله بوارق الاستعداد في مقامات الشوق ، وآخره طوابع الامتداد في منزل العشق ^(٢) . ثم أراني مقامات الضوأم من منزل الصمدية ، وكيفية فطور صياهم عند اقتباس رؤية غيوث مشاهدتهم . ثم رأيت طرق الوصول ، وقال لي : هو خطوة إلى السالك وأجزاء منه . ثم ^(٣) كشف لي غاية البقاء والفناء من البرازخ ، وأطلعني منها على برزخ الأرواح ، ورفقاني منه إلى منزل «سورة الإخلاص» ، وفيه يبقى للعارف عينان ^(٤) من بين يديه ومن خلفه . ورأيت فيه أهل الطاعة كالنجوم ، وأهل المعرفة كالأقمار ^(٥) ، وأهل العشق كالشموس . ثم كشف لي عن كنز الخفاء وجواهر معارفه ، ومعارف مواقفه ، وحققت هناك : « ما من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم » ^(٦) . ومنه ناولني كأس الدعوة [٤٢] بشراب الأنانية على سماط النياحة فوق نهر الولاية ، دائراً « في صحف مطهرة ، بأيدي كرام بررة » ^(٧) . فلما شربته تيقظت مني لحسنى ، وحجرت في جنسى .

< موقف الغوثية > ^(٦)

أوقفني الحق على مقام غوثية الوجود وسر الإغاثة لكل موجود عند خروجه من بحر العدم . ثم كشف لي عن المعارف الغوثية وأرواح مشاهدتها في الشاهدين ، وتحققت أسرار الصمدانية عند شهود أنوارها . ثم قال لي : انظر تفرّد الولاء ومسالك أهله ومعارج شرائعه وتمسكات عرى الإيمان بأهل مبادئه . وانظر سلام التوكل واعتماد المجاهدين فيها . وانظر

(١) ص : التقين . (٢) فوقها : وما بينهما درجات السالك .

(٣) ثم : مكررة . (٤) ص : عينتان .

(٥) فوقها : في السماء . (٦) سورة « المجادلة » : ٨ .

(٧) راجع سورة « عبس » : ١٣ — ١٥ .

دروع الرضا ومحارم سيوف الشوق والعزم . وأراني حضرة المقاصد وأنهار شراب الغز والإحسان ، وأدخلني منزل المنازل ، وأراني طرق الوصلة والقربة إليه للمتقربين من أهل الصفوة ؛ وفتح لي حان الولاء ، وفيه رأيت شجرة « طوبى وحسن مآب » . وأسْمَعَنِي هناك محاسن أصوات أهل المحبة تترنم بأفصح المدائح وأوضح الحمد . ورأيت نُشْرَ حُلل الرضا وكؤوس الصفا ، وهي دائرة على الواردين من أهل الكشف ، وفيها شراب النور والرؤية ومخاطبة الأسرار وسماط اللقاء ومؤيد البقاء على كرسى الارتقاء . فرأيت أعيان حقائق الوجود حافّة به . ثم رأيت تجلي الوجه الأحدي ، وإحاطة المعاني بجهاته . ورأيت شئون تجليات جماله ، وستور جلاله . ثم رأيت الهوية ومحاسن الإلهوية^(١) من مظاهر الألوهية في حضرة الأنس وحظيرة القدس . وكشف لي غيوم الأوهام عن شمس أسرار الظهور وسر قيام الحياة في المظاهر . ثم رأيت عهود الديانة والوفاء لأهل الصدق منها .

[٤٣] ثم أتى بخلعة الغوثية ، وقيل لي : هي لبسٌ جديدٌ في كل آن . وأفرغ لي شراب الغز بكؤوس الحب ؛ وقُدْنِي بسيف السرّ ، وحمل بين يديّ علم العالم ولواء الأعلام ، وأتى لي بحصان القوة وزمام التصريف مع جند الطاعة والإذعان ، وطومار المعارف يُتَتلى في مواقف المشاهد . ثم قال لي : سِرْ بِسْمِ اللَّهِ ، وادْعُ إِلَى اللَّهِ عَلَى بصيرة بإمارة أشرف الرسل . وفتح لي باب الغوثية ، فخرجتُ منه ، وعليه حاجب : لا حول ولا قوة إلا بالله العليّ العظيم ، وجيوش : إنا لله وإنا إليه راجعون ، ونشر سرّ^(٢) : ما شاء الله كان . ففسر بلبت بالشان ؛ وأمرت ببدء الأمان ، وضربتُ طبول : « نصرٌ من الله » ، وزعق نفير : الملك لله .

< موقف الحقيقة المحمدية >^(٣)

أوقفني الحق على مرتبة بيان الحقيقة المحمدية ، وكشف لي عن حقائق الأسماء في مسمياتها العلوية . ثم قال لي : انظر إلى كل اسم من حيث صورته ومعناه ! فرأيتُ الأسماء الإلهية قامت في الأعين الثابتة . وقال لي : هي أربابها . وقال لي رب الأرباب : الاسم الأعظم وسرّ الحقيقة المحمدية هو سرّ قلبك وقطب وجودك .

(١) من : (لا إله) إلا هو . (٢) ص : شتر . (٣) عن الهامش .

ثم كشف لى عن جملة التجلى الأول ومظاهر التجليات وجمع^(١) صور المروبات ، وقال لى : تجدها عند كمال التخلق بالعبودية الأتم . ثم قال لى : وبها قيام سر الإمامة . وقال لى : والإمام هو القطب القائم فى كل دور بخلافته العظمى ووراثته الكبرى . ثم كشف لى عن روحانية الإمامين^(٢) ، فرأيت عبد الرب ناظراً دائماً فى الملكوت ، وعبد الملك ناظراً دائماً فى الملك ، وهما على طرفى القطبية الحمديّة . وقال لى : هما سرّ الاسمين الكريمين^(٣) : الرحمن ، الرحيم . وقال لى : القطب هو أينية الأسماء [٤٤] وراكزة الصفات ؛ وبه قامت أسرار الحروف وأينيتها . وقال لى : أينية الحروف سر نفسه ، وأينية نفسه قام بكل ذى روح . وقال لى : الأرواح قامت بالقلوب ، وهى حقائق الأسماء . وقال لى : القطب هو اليد الفاعلة ، والوجود كله اليد القابلة .

ثم كشف لى عن صور العقل الأول ، فإذا هو شىء لا يُكَيَّف عند النظر ، وكمليات الوجود مندرجة تحت إشراقه . ورأيت قد قابل شيئاً^(٤) مثله فى الصورة ، وقد اشتمل على الجزئيات ، فقال لى : هى لوح القضاء ، والدرّة البيضاء . وقال لى : الحقيقة الحمديّة هى الرحمة التى وَسَّعَتْ كل شىء ، وهى أمّ الكتاب ، وحضرة العلم الجامع ، وإنسان العيان السامع^(٥) . ومنها كُشِفَ لى عن أسرار النور والوجود والعلم . فقال لى : كل ذلك مظاهرها ، وكميتها الجامعة وصحيفتها الكاملة . وأرانى خطأ فاصلاً^(٦) بين كل حقيقة منهم ، لتمييز المطلق من المقيد فى الغيب والشهادة . ثم كشف لى منها عن نار العشق الأزلى والاتحاد العيني ؛ وأرانى تعلقه فى الهمم الإنسانية — وقال لى : هو إنشاء الإرادة ، وبه توجه الحب ؛ وقال لى : هو أصل كل موجود وعدته . ثم كشف لى عن ينبوع ذلك ، فإذا هى المركز والنقطة التى فى فؤاد القطب الحمدي .

ثم كشف لى — عن جانب الوادى المقدّس من أيمن الشجرة — نارَ الكلم . وقال لى : هى شعلة نار الكلم من سيناء ياسين . وكشف لى عن سرّ ابتلاعها كل مُنَحَرِّقٍ وكيفية إبطائه وغاية حدّه فيها . ومنها كشف لى عن سرّ نار الطبيعة الموقودة فى النفس ، وأرانى كيفية

(١) جزؤها الأول مطبوس .

(٢) ص : الإمامان .

(٣) س : الاسمان الكريمان .

(٤) ص : شىء .

(٥) فوقها : الناطق .

(٦) ص : خط فاصل .

اطلاعها على الأفئدة وأسرار تكوينها في الطبع وتكوين الطبع بها ، وكشف لى عن سر عرش الحقيقة الحمديّة ، وقال لى : هو القلب الذى هو بيت عزتى ومخزن سرى ومنبع نورى ومظهر سعة علمى وسرير سلطة اسمى . وقال لى : قلبه الهيكل الذى بنيت به يدى ، وهو مجمع البحرين ، وقاب قوسين . وكشف لى فيه عن خزائن الرحمة وتنزل الآيات ، وكيفيّة حلولها من غير ممانعة ، وسرياتها في الأسماع والأبصار بسرّ التجريد في قوالها . ورأيت حكم سرياتها في مرآة الخيال [٤٥] وقيامها في مظاهر النبوة . ثم كشف لى عن إحاطة الولاية بالرسالة والنبوة ، وسر بقاءها وعموم شمولها للخلق والحق . وأراني كيفيّة إطلاقها في صورة القيد ، وتحققت خصوص مراتب قربها وجمعيتها في مظهر الإسلام والإحسان . فقال لى : اختصت النبوة بالإيمان ، كما اختصت الولاية بالإحسان^(١) . وقال لى : الولاية مرآة الوليِّ لرؤية مراها وجوه الموجودات . وبها رَفَعُ حُجُبِ الظلمات ، وتمييزُ كلِّ ماهية وهيو لاها ، وهى على حسب استعداد كل طالب . ورأيت وجوه السعى منها . وقال : في الولاية مجموع صور الأعيان الثابتة تحت تسخيرها . وقال لى : وبها يكون التجلي الذاتى والقصد الأول الأقدس .

— ٢٠ —

< موقف الانسلاخ >^(٢)

أوقفنى الحقُّ على مقام الانسلاخ ، وكشف لى عن البرازخ الخيالية والمثالية والعقلية وسر حدودها ومضائيتها^(٣) . وقال لى : الوليُّ ينسلخ من كل عالم إلى أعلاه حتى إلى الحقيقة الحمديّة ، ومنها يتنزّل في كل عالم حتى إلى صورته وحسّه^(٤) . وقال لى : الانسلاخ قوة تظهره وتخرجه من الخلق إلى الحق ، ومن الدنيا إلى الأخرى ، ومن كل عالم إلى آخر بالعالم

(١) فوقها من المعلق : النبوة < بمقام أهل > الإيمان ، كما اختصت الولاية < بمقام أهل > الإحسان .

(٢) عن الهامش .

(٣) فوقها : وكيفيّة خروج اللطيفة الإنسانية من كل صورة إلى أخرى ، أو من كل عالم إلى آخر ؛ وحققنى بالقوة الفعالة من حيثئذ ومنشأها الأصل .

(٤) فوقها : ويخرج منه متى شاء بروحانيته .

تارة والعين أخرى . وقال لى : من زهد فى شىء من الكون ما صحت معرفته فيه . وقال لى : معنى الفناء فى « كل ^(١) شىء هالك » ، والبقاء فى « إلا وجهه » . ثم كشف لى عن أسرار الصلة والقربة والرقائق الرابطة فيها ؛ وأرانى أشعة شمس الحقيقة المحمدية فى الكل . وقال لى : أول ما أبرزت الحقيقة المحمدية نوراً ، وجعلت مظهره فى الخلق رحمة ^(٢) ، وبه ختمت الأسرار .

ثم كشف لى عن مظهر الجسم ، وقال : به يكون قيام العلم والهداية ، وبه وكلت العناية وارتباط الولاية . ورأيت مكتوباً ^(٣) عليه : « كتاب مسطور ، فى رق منشور ، تنزيل من رب العالمين ، لا يمسه إلا المطهرون » . وقال لى : وبه القسم فى « هذا البلد ، ووالد وما ولد » . وكشف لى عن شخص المسيح ، وقال : هو الروح القدس . وقال : هو عن يمين الختم ، والخضر عن يساره ، وإلياس فى مقدمته . وقال لى : هو سر اليمين فى المدينة ^(٤) ، وبه أسرار القربة تجتمع ، وله صحت الوراثية . وقال لى : هو المرأة لانعكاس أشعة شمس الرسالة والولاية ^(٥) ، وجعلت مظهره بالحكم الجلى ، وبه ختم الأمر العلى . فطلبت منه زمن الظهور ، فأشار بالقرب المنظور فى الحال المشهور . فأقيمت الصلاة . فتقدم فى الحراب علاه ، وافتتح بفتحة الكتاب مع جهر الخطاب ، وقرأ : « إنه لعلم للساعة ^(٦) » ؛ ثم ركع وسجد بالجماعة . ثم كرر القيام حتى إلى السلام .

< موقف مفاتيح الغيوب > ^(٧)

أوقفنى الحق على أسرار مفاتيح الغيوب العندية ، فرأيت آثار الأسباب تجرى بحركاتها . ثم قال لى : انظر إليها ! فكل مُطلق منها له وجه إلى القيد المسبب ، كما أن كل مقيد له وجه إلى الإطلاق المجرد . ثم نظرت بالاعتبار للشىء الواحد هناك ، فإذا هو من وجه مطلق

- | | |
|---|-----------------------|
| (١) فوقها : آية (كل ...) . | (٢) فوقها : وسرورها . |
| (٣) س : مكتوب . | (٤) راجع سورة الكهف . |
| (٥) فوقها : وكل لى إذا صفت صراته (وجعلت ...) . | |
| (٦) سورة « الزخرف » : ٦١ . | |
| (٧) عن الهامش ؛ وجوارها بالقلم الأحمر : اسكنوز أسرار القلوب . | |

ومن وجهٍ مقيدٌ . ثم قال لى : ما كان للخلق^(١) فهو مقيد ، وما كان لوجهى فمطلق حتى عن الإطلاق . ثم قال لى : كل مدرك فقيد ، إلا ما كان فى مقام الأحدية .
ثم كشف لى عن مقام^(٢) الأحدية ، وقال لى : هذا جمع الجمع فى مقام : « أَوْ أَدْنَى » ، ويومه الطامة الكبرى .

ثم كشف لى عن مجلى حقيقة الحقائق فى مقام الواحدية ، وقال لى : هى غاية الغايات للمساكين ، ونهاية النهاية للواصلين من مقام «قَاب قَوْسِينَ» ، وبها جمع الفرق فى مجمع البحرين .
ثم كشف لى عن مجلى 'عالم الجبروت' ، فرأيت الأرواح القدسية سابحة فى أنهار الصفات .
ثم كشف لى عن مجلى عالم الملكوت ، فرأيت أسرار : « المدبرَات أمراً^(٣) » قامت برتبة الربوبية .

ثم كشف لى [٤٧] عن مجلى عالم الملك ، فرأيت صور مواليد عالم الحس وغرائب صور المثال والخيال . ثم قال لى : وعنهما كثرة أنواع الأجناس تنمو كل آن بلبس جديد .
ثم كشف لى عن مجالى عالم البرازخ التى بين الوجوب والإمكان والوجود والعدم .
ثم قال لى : ومن ذلك منشأ عوالم الجمال المطلق وطيف الخيال يتجلى من الهوية المطلقة إلى صفة^(٤) الأهواء والأضواء المعنوية .

ثم كشف لى عن الحروف العالية والسطور الأزلية وأرانى مظاهر منازلها وأبراج كلماتها وانتقال شمس المعنى فى سماء مسطورها ، وهناك محو الموهومات لصحو المعلومات . وعن هذه المرتبة تقوم أحكام العبودية واكتساب الأخلاق الربانية والأوصاف الحمدية . ثم رُفِعَ ضباب العادات وقشعت غيوم المقاطعات ، فظهرت النفس ، ورفعت عن خصال الرسوم والأخذ من الرقوم ، وأشرقت بقوة أسرار الاتحاد ، وتوحدت بالأخلاق المعنوية من سر الوحدة وإزالة ليل الكثرة .

ثم أعطانى هناك مفتاحاً خاصاً ، من سر الاندراج للأشياء عند رؤية العين ، ففتحت به مغالق الأبواب مع الترقى فى غيب الغيب والتدلى لعين الأين ، وشهدت كل شجرة كونية مندرجة فى ذرة نواتها المشهودة . وهناك أشهدنى مراتب الملائكة المهيمين^(٥) وطبقات

(١) فوقها : نسبته .

(٢) فوقها : مجلى .

(٣) سورة « النازعات » : ٥٠ .

(٤) مشكولة فى الأصل .

(٥) ص : المهيمون ؛ أو : المهيمين ؟

قرباتهم وأطوار ما ينتهون إليه من التجلى في عالم الألوهية . وهناك لحقنى أسرار الدَّهَش ومقامات الخيرة لما كشف لى عن طبقات إيمانهم . وأرانى طبقات إيمان أهل الحس وطلبهم معرفة الرب من عالم الإنس . وحقت توحُّد إيمان ذوى العقول فى غيب وَحْدَة أحدية الحق الصَّرف .

[٤٨] (*) < موقف سفر السالكين > (١)

أوقفنى الحق على نهاية سفر السالكين ، وقال لى : هذا مقام الولاية ، وهو انتهاء سفر السالكين إلى . وأول السلوك الخلاص من القيود ، وهو إزالة التعيُّنات وشهود أزل العين الظاهر . وقال لى : السلوك عبارة عن الدخول فى المقامات الشهودية ، والمنازل الوجودية ، والحضور فى المراتب الغيبية ، والدرجات الكشفية ، ولو بصورة العلم . وقال لى : تمتحى (٢) صورة

(*) ورد فى هامش هذه الصفحة ما يلى بخط مخالف :
« موقف العالم (وفوقها بقلم أحر : النقطة) .

أوقفنى الحق على قيام صورة العالم بالاسم الباطن الظاهر ، فرأيت العالم قيامه كله بهذين الاسمين ، وهو موجود ما بين المحيط والنقطة على حسب مراتبه وصغر أفلاكه وكبرها . ورأيت الأقرب إلى المحيط أوسع من الذى فى جوفه : فيومه أكبر ما فى الزمان ، ومكانه أوسع ما فى المكان ، ولسانه أفصح ما فى الأشخاص — لأنه إلى التحقيق بالقوة والصفاء أقرب . ولما انحط عن العناصر نزل عن هذه الدرجة حتى إلى كرة الأرض . ورأيت كل جزء فى كل محيط يقابل ما فوته وما تحته بذاته بلا زيادة ، وإن اتسع الواحد وضاق الآخر . والكل ينظر إلى النقطة بذواتهم ؛ والنقطة مع صغرها تنظر إلى كل جزء من المحيط بها بذاتها . ورأيت أنه كلما علا الإنسان عن مراكز الطبيعة خرج إلى الصفاء الشفاف ، وأدرك أنوار العلوم وأطوار التجليات . وكلما هبط إلى طبيعته حجب عن الصفاء لزيادة الكثافة الراكدة فى أرض الكون الحاجبة عن شهود التجلى النازل فى الصفاء إلى المحيط ، ومن المحيط إلى النقطة . فقال لى : هذا علم البدء والإعادة . وقال لى : ولهذا الكدر الذى فى عالم الطبع منعت أرباب القلوب من تناول شهوات النفوس والشهوات الشرعية ، واستعملوا الورع فيما يرونه ويسمعونه ويأكلونه ويشربونه ولبسونه (ص : يروه ويسمعوه ويشربونه ويلبسونه) ؛ وإن كانت حلالا . وقال لى : ولما لم يمنع من نيل الشهوات فى الآخرة ، وهى أعظم من شهوات الدنيا ، لأنها لا تمنع من رؤية التجلى الإلهى . وقال لى : التجلى الإلهى فى الآخرة يكون على الإبصار الإنسانى ، والشهوات لا تمنع الإبصار . وقال لى : التجلى هنا فى الدنيا إنما هو على البصائر والبواطن دون الظواهر ، وهى محل الشهوات : وقال لى : لا يجتمع التجلى والشهوة فى قلب واحد . وقال لى : لأرباب الشهوات تجليات مخصوصة لما تشتهى أنفسهم وتلد أعينهم .

(٢) عن المعلق ، وبعدها بالقلم الأحمر لمعلق آخر : « ونهاية مقام الواصلين » .

(٣) امتحى = امحى .

العلم عند العين ؛ والشوق أوله والعشق آخره . وقال لى : الأسماء صور معقولة فى حضرة العلم الذاتى . وقال لى : العلم هيئة معنوية كلية قابلة للفيض الذاتى الأقدس . وقال لى : الأقدس هو البرىء من شوائب نقائص كثرة الإمكان . وقال لى : كلُّ تجلٍّ أول ظاهرٌ بمفتاح الغيب من حضرة القدس . ثم نظرتُ حضرة الأعيان ، فإذا الاسم الباطن فى الوجود الذهنى قائم بصورة العلم ، والاسم الظاهر فى حضرة العلم والعين محيط . وقال لى : كل عين ثابتة فى العين ، محيطة بماهيات الجوهر والعرض ، وإليها نسبة الجمع والفرق .

ثم كشف لى عن قيام حقائق الأعيان الثابتة ، فرأيتها قائمة فى المواجيد كقيام الروح فى البدن . ثم كشف لى عن سر البرزخ القائم بين الجوهر اللطيف الروحانى ، والكثيف الجسمانى ، فرأيته معنى ثالثاً ، وبرزخاً جامعاً ، وعالمًا ثابتاً فى الوجود ، وعند الشهود يكون وجوده . ومنه كشف لى عن الظلال الساجدة فى السموات والأرض ؛ وكشف لى عن سر قوله تعالى : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت ^(١) » .

ثم كشف لى عن برزخية الإنسان الكامل ، وقال لى : هو الوجه لكل وجهة ^(٢) ، وهو مولاهما ، وهو الجامع لأحكام الوجوب والإمكان . وهو جمع البحرين : أى الظهور والبطون . وقال لى : هو صاحب درجة الاعتدال ومنصب النقطة والعلة ، وهو سر الاسم الأول من حيث المعنى ، والآخر من حيث الصورة . وقال لى : [٤٩] الإنسان طابع علامة الأسماء ؛ وهو الختم المذكور بسر الإمداد والاستمداد ، وهو وارث الخلافة بمظهر الوحدة والكثرة .

ثم كشف لى عن تاموره الأزل ، < ف > قرأت قوله تعالى : « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين ^(٣) » ، لمعنى قوله : « إن الله خلق آدم على صورته » .

ثم غيبتُ فى حضرة جبروتية ، فكشف لى عن الأشياء فى النور الحقيقى ، ورأيتها هناك بعين العلم ، لا الصورة . ثم قال لى : هى قوى رقائق الاسم الظاهر ومعانى مظاهره التى هى أطوار النور . ثم قال لى : النور مُنزّه عن الكون واللون وإضافة العالم .

(١) سورة « الملك » : ٣ .

(٢) هذه الواو مكشوفة ، ونرجح أن يكون الكشط من المعلق .

(٣) سورة « الحجر » : ٢٩ .

ثم رأيتُ النور الوجودى منه ناشئاً^(١). وقال لى: النور الوجودى أصل كل فرع كونى . ورأيتُ الكون كله هناك نورٌ وظلمة . وكشفتُ لى عن نورٍ برزخىٍّ بينهما متنوع البدع فى الأجناس ، وبه تميزت مراتب الظهور والبطون ، والنور والظلمة . وقال لى: فوقه غاية انتهاء السالك . وقال لى: لا يوجد هذا إلا عند تجلى غيب الوجود فى هوية السالك ، وذلك كمال بروزه فيه بالجلوة ؛ فأوله منازل الأعيان الثابتة ، ثم الأرواح اللاهوتية ، ثم عالم الجبروت ، ثم الملكوت ، ثم الأثير ، ثم الحس والمواليد ، ثم الطبائع والعناصر المعنوية كالخيال والمثال ، ثم إلى النفوس والعقول ، وبه يتم النزول من ذات الوجود ، ثم يتبدى بالعروج إليه من حيث الأحدية فى مرتبة الفناء عن العالم .

وهناك رأيتنى كوناً جامعاً ، فأقمتُ ولا زمان .

ثم كشف لى عن الذات من حيث الربوبية ، فإذا هى الطالبة فى صور الطالب مستورة فى صورة العالم . ثم كشف لى عنها فى مرتبة الواحدية ، فرأيت أسرار الأفعال [٥٠] قامت بآثار التجلى من مدبرّات كواكب الصفات فى ملكوتها . ثم كشف لى عن انعكاس شعاع شمس تجلياتها فى الكلليات والجزئيات ، وأرأى أسرار إشراقها وغروبها فى الأشياء .

ثم كشف لى عن صورة القلب من حضرة الإنسان . فلما أحضرنى به رُفِعتُ حُجُبُ الأكوان وبرز الوجه الواحد ، فشهدته ؛ ثم رُفِعت الرؤية وتوحد المعنى بعد رفع الأضداد الذاتية والأوصاف المتعددة . ثم عُيِّبَت الأسماء ومسمياتها فى صورة القلب ، وكشف لى عن سر الاندراج وقال لى : انظر اندراج الأشياء فى القلب الحقيقى كاندراج الجسم فى الروح . ثم هناك سُلِّمَ إلى قلم وطرس وسبحة جوهر الهباء ، ومداد الهوى فوق كرسى العناية . ثم قال لى : هذا انتهاء السالكين ، ونهاية سفر الطالب . وهنا يكون إسفار معناه .

ثم كشف لى عن أسرار تنزُّل الروح الأمين على القلب المسكين ومرقوم : « يا أيُّها النفس المطئنة ! ارجعى إلى ربِّك راضيةً مرَّضيةً^(٢) » . ثم قال لى : « وكل شىء أحصيناه فى إمام مبین^(٣) » .

(١) ص : ناشئ . (٢) سورة « الفجر » : ٢٧ — ٢٨ . (٣) سورة « يس » : ١١ .

< موقف معارف مناهج العارفين > ^(١)

أوقفني الحق على بساط مناهج المريدين ، ثم قال لي : العارف من جعلت قلبه لوحاً منقوشاً بأسرار الموجودات ، وأمددته بنور حق اليقين . وقال لي : اليقين نور يُدرك به حقائق تلك السطور على اختلاف أطوارها من أسرار الأفعال . وقال لي : الإدراك للمعاني سر خفي من أنوار القلب القابل للوُسْع الإلهي ؛ فلا تقع حركة ظاهرة ولا باطنة في الملك والملكوت إلا ويكشفها ببصيرته الثابتة بإيمانه وعين عيانه ، فيشاهدها كشفاً وعلماً . وقال لي : العارف كونه في الملك كالشمس في الملكوت : لا يطاق النظر إليه . وقال لي : العارف هو الذي يُكْمِل الأعمال بالعلم ، والأحوال بالسر ، والأفعال بالأدب . وقال لي : العارف تارة يكون حاضراً بلطائف العلم ، وتارة غائباً ^(٢) بشواهد الحقيقة [٥١] ؛ وبهذا هو الغريب بانقطاع النسب والإضافات بينه وبين مولاه . وقال لي : غربة العارف محو الرسم وسقوط الأين ، وهو الذي يكشف له عن مواطن الأمور ، فيدركها جملةً بالكشف وتفصيلاً بالفراسة ، فيخاطب الأرواح من حيث الوضع ، والأشباح من حيث التركيب برموز الإشارات والعبارة الشرعية والعرفية . وقال لي : جمع العارف سقوط تفرقه ومحو إشارته ، ووصوله استغراق أوصافه وتلاشي نعوته ؛ وغيره العارف أن لا يُعرف ولا يُعرف ، فإنه من عرف أحداً لم يعرف الأحد . وقال لي : من خرج بالمعرفة إلى الخلق قبل وجود حقيقته فهو مفتون ، ومن بقي عليه من نفسه بقية لم يصل إلى الحرية . وقال لي : المُقَرَّب مسرور بقربه ، والمحِب مستعذب بمحبه . وقال لي : الإخلاص هو أن يغيب عن السالك جميع الخلق في شهود حقه . وقال لي : مَنْ نَظَرَ المَكُونَات نَظَرَ إرادة وشهوة حُجِبَ عن المَكُون . وقال لي : ما بان عنى أحد من حيث العلم والقدرة ، ولم يصل إلى أحد من حيث الذات والصفة . وقال لي : الإخلاص ما خفي عن النفس درايته ، وعن الملك كتابته ، وعن الشيطان غوايته ، وعن الهوى إمالاته . وقال لي : العارفون ^(٣) عيشهم طيب في الدنيا : أبدانهم مُنْعَمَةٌ بالتمتع بالأثر ،

(١) عن الهامش ؛ وبعدها : « ولطائف مباحج المشاهدين » .

(٢) ص : غائب . (٣) ص : العارفين .

وأرواحهم متمتعة بالنظر . وقال لى : العلم غنم ، والصمت نجاة ، واليأس راحة ، والقناعة غنى ، والزهو عافية . وقال لى : نسيان الحق خيانة ، والاشتغال عنه ذنابة ، والحضور معه جنة ، والبعد عنه نار ، والقرب منه لذة ، والحجاب حسرة ، والأُنس حياة ، والإيجاش موت ، والتمول نعمة ، « ولكلِّ وجهةٍ هو موليُّها ، فاستبقوا الخيرات ؛ أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً ^(١) » .

< موقف الأسماء > ^(٢)

[٥٢]

أوقفنى الحق على بساط الأسماء . وأول ما كشف لى عن مرتبة الأحدية ، فرأيتها وقد استغرقت جميع مراتب الأسماء والصفات والخلق والأمر . فصُعِقْتُ ما شاء الله ؛ ثم أفقت فأثبتت على الله ، فقال لى : هذا مقام جَمْعِ الجَمْع ، ومنه حقيقة الحقائق . وليس هنا من حال القرب والبعد والوصل والفصل .

ثم كشف لى عن مرتبة الواحدية ، فبرزت لى مظاهر الأسماء مستمرة الأعيان طالبة الحكم فى حضرة الربوبية . وقال لى : فى هذه الحضرة يكون النزول إلى سماء الدنيا فى ليل الغيب . وبستر الربوبية تعيَّنت مراتب الأسماء والأفعال .

ثم كشف لى عن مرتبة الهوية ، فرأيتها تعينت بالاسم الباطن . ثم قال : هو ربُّ الأعيان الوجودية ، وبه مدَّدها .

ثم كشف لى عن أصول الوجود ، فرأيت الاسم : « الرحمن » على عرشه ، قام على كل نفس . ونظرت إلى العرش فأنجلي لى نور الأرواح عنه كالقناديل . وهناك رأيتُ القلم الأعلى ولوح القضاء وأم الكتاب على دُرَّة من ذلك العرش . وقال لى : هنا مرتبة الجمع والتفصيل . ثم كشف لى عن مرتبة الاسم : « الرحيم » ، عند كرسى الإرادة . وعنده رأيتُ اللوح المحفوظ ، لوح الإرادة ، ومنه أشعة أسطر علم الحق تلمع من جروفه العالية . وقال لى : منه تعيَّن مرتبة الجلال والجمال وتنزل الكتاب المبين .

(١) سورة « البقرة » : ١٤٣ .

(٢) من العلق ؛ وبعده بالقلم الأحمر : « وما فيه من المقام للأسماء » .

ثم كشف لى عن مرتبة المحو والإثبات ، فلاح لى مظاهر النفوس المنطبعة واستعدادات أجسامها ، وخزائن أرزاقها ، ومراتب السعادة والشقاوة لها . وهناك رأيت الهيولى القابلة ، وعرفنى حكمة النشأتين ، والتدبير فى ذلك .

ثم كشف لى عن مرتبة الاسم : « العليم » و « المصور » ، فرأيت الأنفاس الروحية والأنفس الناطقة < بارزة النفخ من حضرتها > ^(١) وأرانى حكمة [٥٣] النفث من روح القدس وسر الأصوات المأثرة والأرواح المجردة والعقول الكلية < ناشئة كلها من حضرتيهما > ^(٢) . ثم كشف لى عن الخيال الصورى ، وأرانى كيفية قيد الأرواح به وبعثها منه . > وقال لى : كل ذلك من حضرة الاسم العليم والمصور ^(٢) < .

ثم كشف لى عن مرتبة الاسم : « الظاهر » ، فرأيتُ عالم الشهادة ودوائر الظهور فى الأجناس والأنواع : أعراضها وجواهرها . وقال لى : كل جوهر ذات فى نفسه ، وكل عرض صفات فهو من حضرة الاسم الظاهر وإليه معاده . ثم نظرتُ إلى مرتبة الإنسان من الاسم الظاهر ومكون مراتب الأسماء والصفات فى وجوده ؛ وكشف لى عن تجلى حكم الألوهة والربوبية بقيام عينه . وقال لى : كونه الجامع [و] هو النسخة المنتخبة من الكون . ثم تجلت لى الآية : « فأرجع البصر هل ترى من فطور ؟ » ثم أرجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر ^(٣) .

ثم أتى لى بدابة فركبتها وأعطيت زمامها ، ولها أجنحة كثيرة الحركة . فسفرت لحسنى بين أبناء جنسى .

ثم غلق باب سماء الأسماء ، وقيل لى : سِرْ باسم الله ، « فَأَيْنَا تَوَلَّوْا قَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ^(٤) » ، ونادى مناد : « وما النصر إلا من عند الله ^(٥) » . ولما انقلبت لأهلى ، وشعرت بخزوى ، صرت بنور الله سميعاً بصيراً ، وأنبات لمن كان مطيعاً ، وناديت بلسان الأسماء : يا أهل الأرض والسماء : « أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً ^(٦) » .

(١) يجوز أن تكون زيادة من المعلق ، أو تكون من الأصل وأضيف بالهامش .

(٢) الأرجح أن تكون هذه الزيادة من المعلق . (٣) سورة « الملك » : ٣ — ٤ .

(٤) سورة « البقرة » : ١٠٩ . (٥) سورة « آل عمران » : ١٢٢ .

(٦) سورة « البقرة » : ١٤٣ .

< موقف إيجاد الروح > ^(١)

أوقفني الحق على مقام إيجاد الروح فرأيتُه مباشرة أمرِه بنعت الفيض الأول على عرش الألوهية . ثم كشف لي عن صنعها ، فرأيتُه عند تجليه بذاته لذاته لرؤية مظهر صفاته في كون جامع . ثم قال لي : هي تلتف تولد الجمال والجلال عند امتزاجهما لظهور صورة الكمال . ثم قال لي : كان وجودها من حضرة العلم والإرادة في منزل القضاء والحكم بمظهر القدرة . ثم كشف لي عن الروح ، فرأيتها في صورة معناها بالبصيرة مجمع محاسن الأوصاف الذاتية [٥٤] وهي قائمة بسناء التقديس من شعاع شمس المحبة والمعرفة . ثم كشف لي عن مادتها ، فإذا هي مجمع نعوت الأسماء الذاتية والصفاتية عند ظهورها من الغيب المطلق ، فصورة العقل البسيط عند خروجها من الكاف والنون . ثم قال لي : والعقل اسم أول مظاهرها . ثم قال لي : الكاف ^(٢) هي الإرادة ، والنون هي القدرة . ومنها بروز كل كون وجودي .

ثم كشف لي عن صورة الروح هناك ، فرأيتها مزينة بزينة < الأنوار مجتمعة > ^(٣) بلباس حلة القِدَم ، طائرة في الجسم بأجنحة الديمومية . ثم قال لي : انظر إلى صورتها ! إنما هي مجموع الأسماء والصفات بنيت بأيدي الأفعال الذاتية . ثم قال لي : وبهذا خرجت عن الحد والكمية وقيد كيفية الكون .

ثم كشف لي عن قوة سريانها في العوالم الجبروتية والملكوتية والناسوتية . وقال لي : إنما هي بقدرة ذات الجلالة وسر < معاني > ^(٤) الرحمن الرحيم . ثم كشف لي عن قيامها بالأمر الإلهي . وقال لي : إنما قوة فعلها به ، وبه استقرت من الأزل ^(٥) . ثم أراني تنقلها في الأبراج والمنازل والأفلاك الكورية والأدوار الزمانية . وعرفني انتقالها من كل صورة كونية ناسوتية إلى أخرى بصفة غير الصفة الأولى مع توحّد العين ، حتى إلى الإنسان ؛

(١) عن المعلق ، وبعدها بخط أحمر : « وما فيه من أسرار الفتوح » .

(٢) س : الكافي ، وهو تحريف ظاهر . — ويقصد الكاف والنون في : « كن » .

(٣) يظهر أنه زيادة من المعلق . (٤) يجوز أن تكون من زيادات المعلق .

(٥) فوقها : « في عين (الأزل) » .

فكانت كمصباح في مشكاة تمَّ إشراقه . ثم قال لى : وكما تجليها بالاسم الرب النور ، ومن هذه المرتبة عرَّفتْ باريها ، ولتأييده إياها بالقربة الكاملة إليه هَتَّأها ؛ ثم عرَّفتْ نفسها بمجموع صفات العبودية . وقال لى : صفات العبودية هي مرتبة الخضوع للخالق تعالى . وقال لى : لما خرَّجتْ الروحُ من الغيب كانت لابسةً أنوار التوحيد ، وناظرةً بعين المعرفة التامة لبارئها ، ولا زالت مشاهدة في كل عالم حتى في عالم الشهادة . وقال لى : عالم الشهادة جُعل محل جلوة الروح بأصناف الصور المعنوية والحسية بنفسها على نفسها مزينة بالآداب الألوهية^(١) . وخروجها لقيام العبودية ، وإسكانها القلوب القابلة للإنسانية إنما هو لمشاهدة التجلى ، والمعرفة للتجلى بالنور الأزل . ثم قال لى : وبالنور الأزل طمِعتْ وبتلك^(٢) الأنوار تحبَّتْ لأهل الإيمان ، وكانت السفير بالنفحات الربانية والقربات الأنسية^(٣) في كل نفس . وقال لى : الروح هي المرأة لانطباع الوجه من الجهتين ، وبها يرى الوجه على حسب منزله ومقامه ومعناه الباعث له .

ثم كشف لى عن سر سكون « نون » الإنسان الأول [٥٥] ، ثم قال لى : وبهذا السكون كان ظهوره بحقائق الأكون وقوابل العوالم من العلم إلى العين بالمعنى والصورة . ثم قال لى : الروح الإنسانى هو الاسم الأعظم على سائر المظاهر الأسمائية ؛ و« ياسينه » كان سَفَرُ إسرائيل وجبريل بالأمر الإلهي^(٤) ، ولسلطانه سخر الله ما فى السموات والأرض جميعاً منه ، وعليه مدار الدنيا والأخرى والجنة والنار والروح والقلم ووجود كل شيء .

< موقف الفقر المطلق >^(٥)

أوقفنى الحق على أسرار الفقر ، وقال لى : الفقر سرٌّ لاحقٌ لكل موجود ومعدوم فى الخلق ، وعند شهود الكون يكون وجوده . ثم كشف لى عن غزاة القدم الأعلى وذلة العدم الوجودى . ثم أرانى العشق الإنسانى

(١) ص : الألوهية . (٢) ص : بذلك .

(٣) مضمومة الهمزة فى الأصل . (٤) ص : إلهى .

(٥) عن المعلق ، وبعده بالخط الأحمر : « وما به عى السر المحقق » .

منزلةً بينهما ، وقال لى : وبه كان ظهور العدم وعدم الوجود ، وهو عرش الإمكان .
ثم كشف لى عن سر التوحيد ونسبته إلى الله تعالى ، وسر المعرفة ونسبتها إلى الإنسان ؛
وأرأى المحبة علاقةً بيننا وبينه ، وفيها رأيتُ تعيين المراتب بأجمعها .

ثم كشف لى عن الفناء المطلق الذاتى ونسبته إلى مراتب الأحدية خاصة . ثم رأيت
حضرة الفقر محيطة بطرفيه . ولما كشف لى عن الفقر رأيتُه احتياجاً ذاتياً^(١) بلا تعيّن ،
ورأيت فيه مراتب : مراتب^(٢) جلالية وجمالية . ولما كشف لى عن الفقر الإنسانى رأيتُه
صراطاً مستقيماً^(٣) بينه وبين رب العالمين ؛ وبه الكمال المطلق .

ثم كشف لى عن الوجه وسواده الأعظم ، وقيامه به فى الدارين . ثم قال لى : وبه سيادته
عند عدم السواد . > وقال لى : أغنى الأغنياء من بدت له حقيقته من حقه ؛ وأفقر الفقر
من سُتِرت عنه حقيقته . وقال لى : الفقر أماراة على التوحيد ، ودلالة على التفريد . وقال لى :
الفقر من لا يشهد سواه ، ولا يرى إلا إياه . وقال لى : الفقر فخر ما دام مستوراً^(٤) ، فإذا
ظهر ذهب نوره <^(٥) .

ثم كشف لى منه عن منزل الألوهة . وقال لى : هذا محل الأمانة لتأدية كلِّ ذى حق
حقّه . ثم قال لى : انظر إلى منزل نفس الرحمن ! فرأيت كل رقية قامت فى الكون لها
رقية منه . فإذا جاوز الشئ حده من نفسه ظهر ضده . ثم أرأى الحقيقة الجامعة للأضداد
من الذات الإنسانية . ثم قال لى : وبه مجمع الأضداد ، وفيه منزل الحرية ، إذا وصله السالك
وجد الفناء المطلق .

ثم كشف لى عن نسبة الفقر إلى الإنسان ، فرأيتُه يتعلق ببشريته حتى إذا بدا منزل
الغنى من روحه الأعظم تمَّ فقره ، وظهر فخره ، ودام دهره ، ولقِيَ^(٦) ربه ، واستراح قلبه .

(١) ص : احتياج ذاتى . (٢) أو تكون مكررة ؟ (٣) ص : صراط مستقيم . (٤) ص : مستور . (٥) الزيادة عن الهامش وبعدها : صح ، كأنها تصحيح من الأصل . (٦) ص : لقا ، فيصح أيضاً أن تكون : لقاء .

< موقف الاصطفاء > ^(١)

أوقفني الحق على مقام الاصطفاء ، وحققني بتصفية اللطيفة الإنسانية من الورا ، وتخلّصها بالحقبة الأولى . وقال لي : كل ذلك علته المعرفة لنوى الحجا .

ثم كشف لي عن مراتبهم في مقام الولي ، وأراني كتاب كل فرد منهم ، وما قدّر فيه من أسرار القضاء ؛ ثم أشهدني ترتيب الحقائق و بروزها بالوجود إلى الدنيا وكيان أعيانها من منازل السخط والرضا . ثم قال لي : كلها علل وأسباب لوجود الخليفة في مظهر الصورة الإنسانية في الملاء .

ثم كشف لي عن الطرق التي شرعها لسلوك العقلاء ، وأطلعني على ما في مبادئها وغاياتها من صور المطالب المعشوقة للطالين من الظلال والهواء . ثم قال لي : هي دواعي صفاتي لعودتهم من موطن ذاتي .

ثم كشف لي عما هنالك من صور المكر الموجب للوقوع لهم في الخطأ والحالة الموهمة للصواب ؛ وما السر الذي يوهم السالك بحالة المتاب . ثم عرفني الخداعة لهم في صور مطالبتهم إياه ، وحققني منزل القربة للروح القدس ، والمنزل الأنفس للعقل الكلي ، والحل للروح الأعظم ؛ وأراني الأرواح البسيطة والمركبة وكيفية استمدادتها من روح القدس ، وهو من الروح الأعظم . وقال لي : الروح الإنساني أخصّ مسكنه وأكرم مكنه . وقال لي : الإنسان الكبير هو الثمرة من عرش الشجرة الكونية ، وهو الوجه الذي به عُرِفَت الصورة الوجودية ، وبه خُصَّ شهود معرفتها .

ثم كشف لي عن سر دقيقة في قلب الإنسان الكامل كالشمس في فلك البروج . ثم قال لي : إليها نهاية عروج السالك في نفسه . ولم أتمالك النظر إليها . وكشف لي عن كل دقيقة كونية ، فإذا هي منجذبة إلى تلك الحقيقة . ثم قال لي : هذه مرآتي لوجهي ، وهي أول [٥٩] تجلّ برز و برق في الخلق الأول . ولما نظرت المرأة رأيت وجهاً ينظر

(١) عن العلق ، وبعده : « وما به من أسرار الاقتضاء » .

نفسه^(١) في مرآة صور الموجودات سارياً^(٢) في رقائق الكون ، جامعاً^(٣) لحقائقها ، غير متجزئ ، نامياً^(٤) على صراطه المستقيم حتى إلى عين تلك الشمس المستوية في عرشها المحيط الجامع لعالم التخطيط .

ثم سمعت صوتاً من عرش الألوهة^(٥) يقول : « أينما تولوا فثمَّ وجه الله »^(٦) .

ثم كشف لي عن شجرة العلم ، فرأيت فيها لوح الآيات عند سِدْرَةِ المنتهى . وهناك رأيت عواصفَ أرياحٍ تهب بنفحات الجود . وأطلعني على كل سر مقبول ، وقال لي : إلى هنا « يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ »^(٧) ؛ ومن هنا ينزِّلُ الأمرُ على من يشاء من عباده . ثم قال لي : كلُّ سرٍّ وجودي وتَجَلٍّ شهودي ينزل على عقل إنمّا هو من هذه الحظيرة القدسية يُلقَى ، وإلى سُوحها يَرْقَى . وقال لي : كل التجليات عندها تكون من مقامات البسط والأُنْس في مظهر الجمال المطلق ، وعندها تحصل الرؤية والكلام من غير دَهَشٍ ؛ ومنها إذا رَقَى السالكُ ينكشف له النور القلبي ، ويخلع عليه الخَلَع من حُلل الأرض البيضاء ، وعندها ترك قوالب الخلق والأمر . وقال لي : والراقي هذا المقام يعطى أسرار صفة الكلام ، فلا يسمع نطقاً^(٨) إلا ويدركه من كل شيء ؛ وهناك تنتهي الأصوات الوجودية ، ولا يحجب عن الواصل هناك صوت علوياً^(٩) كان أم سفلياً . ومن ذلك المقام يكون السير في الله بالله . ورأيت هناك وجود أمة الحروف العالية ، وقال لي : هي مثال لكل شيء وجودي في الملك والملكوت . وكشف لي عن سرّ قوت أهل ذلك العالم ، وقال لي : هو من ريح فَوْحِ زهر أغصان سِدْرَةِ المنتهى وإثمارها لمن يليهم من العوالم . وقال لي : يتفاضل^(١٠) أهل هذه المرتبة في الرزق كما يتفاضل أهل كل عالم ومنزل من أهل الحس والمعنى . وهناك أضفت النَّبَق . وأراني الحقُّ هناك بعض مقامات الغامضين

(١) فوقها : < وهو > في ... (٢) من : سار ، والوصف يعود على الوجه .

(٣) من : جامع . (٤) من : نام .

(٥) من : الألوهة . (٦) سورة « البقرة » : آية ١٠٩ .

(٧) سورة « الملائكة » : آية ١١ .

(٨) من : نطق . (٩) من : علوى ... سفلى .

(١٠) من : يتفاضلون .

من أهل المعرفة ، وكشف لى عن مصباح الإيمان يوقد عند ساق العرش الرابع عند جنة المأوى^(١) .

ثم نزلنا [٦٠] فلك الكواكب من الأطلس والبروج والمنازل ، فرأيت أنوار الكل من ذلك الكوكب تُقْتَبَس . وهناك أطلعتنى الحق على كنوز أسرار ومواهب أنوار^(٢) ومفاتيح خزائن أسرار الأسماء لمسمياتها . ومررنا على مقام أحمى^(٣) ، وقال لى الروح : هنا مقام الحمود ، وهذا الطلسم على الكنز الحمدي . وعنده فتح لى مقام الصفة ، وانجلت لى منه القوابل الروحية ومحالها فى صفحات الزمان والمكان والأعيان . وقال لى : « إن فى ذلك آيات للمتوسمين^(٤) » . ثم انجلت لى منه السبع المثاني ، ورأيت حقيقة قيام القرآن العظيم فى ذلك المقام الكريم . ثم نوديت من ذلك النهج القويم : « إِنَّكَ لَتَهْدَى إِلَى صراط مستقيم ، صراط الله الذى له ما فى السموات وما فى الأرض^(٥) » ، فقد اصطفت لى لى الجمع ، واستخلصت بحقيقة البصر والسمع ؛ فأنت أكرم آية وسورة ، وأتم خاتم بدوره . ثم أمرت بفتح باب أبكار المعارف لكل عارف ، وفيض أنواع اللطائف لكل واقف . ثم أجزنا بالسير فمررنا بأسرع من طرفة العين من عالم المعنى والخيال على براق المهمة والترحال ، ودخلنا دار الحس^(٦) بين عالم الإنس .

< موقف الجنات >^(٧)

أوقفنى الحق على معانى الجنات ، وقال لى : إنما هى صفات مجالى النفسية ، أعدتها

(١) فى الهامش ، ويظهر أنه من خط المعلق : « وكشف لى عن أسرار الأرياح الأربع : الجنوب والشمال والصبا والدبور . فرأيت الجنوب تخرج من الجهة الأولى وتمر على النار ، ثم تخرج إلى الشهادة . والشمال يخرج من النار ويمر على الجنة . والصبا والدبور يتولدان منهما . فالصبا هو الشمال ، ولكن اسمه بعد مروره على أهل الجنة ؛ والدبور هو الجنوب ، ولكن اسمه بعد مروره على أهل النار . وتستقر هذه الرياح كلها تحت الأرض فى كوة من عالم الخلاء [غير واضحة فى الأصل] والقرن الصورى . وكشف لى عن الأشباح المنشأة بأرواحها من هذه الأرياح [لم يظهر منها إلا : الأ] فى عالم الحس والخيال والملك والملكوت من عالم الحيوان [مطموسة] » .

(٢) مشكولتان فى الأصل . (٣) سورة « الحجر » : ٧٥ .

(٤) سورة « الشورى » : ٥٢ — ٥٣ . (٦) فوقها : إلى . (٧) عن المعلق .

مواطنَ لعبادى المقرَّين . فأول ما أدخلت دار الجلال . فإذا هي من لؤلؤ أبيض محيطة بكل الجنات . وإذا بها عين ماء ، مشبعة منها لكل جنة شُعبة ، ولكل شعبة طعم ولون وريح ، وقال لى : هذه عين الحياة الأبدية^(١) . وكل تحقيق يقع فى قلب عارف إنما هو من قطرة أو نفحة أو لمعة من هذه الجنة . وفيها أعدت للعافرين : ما لا عين رأت ولا أُذُن سمعت . وقال لى : « اشرب ! » فتقدمت لأتناول إناء^(٢) ذا كؤوس موضوعة ونمارق مصفوفة ؛ والكؤوس تمتلئ وتدور من نفسها . فتناولت كأساً قابلى ، فشرت منه شيئاً لا شبهة له فى المشارب والمطاعم والروائح ، إلا أنه كالمصباح الذى يسرج فى مكان واسع حين دخل جوفى . ورأيت فيها مقامات العشاق والأشواق ، طائفة عليهم صورٌ حسان مزينة بأنواع الزينة ، وأهلها سُكارى فى أنفسهم لا يتفكرون الداخل أبداً ؛ ورأيت أكثر أهلها المسلمين من أهل الملل والنحل .

ثم سألت الروح المتلقى لى عند دخولى عن الله ، فقال : إن الله [٦١] يتجلى لأهل هذه الجنة كالنعام ، فيخاطب أهلها برُسل من الملائكة ، وفيها من كبار البشر بعضُ الرسل . ثم دخلنا طبقة أخرى تنوف عن أربعين درجة إلى فوق ؛ وهى مبنية من الياقوت الأحمر ، أعظم ارتفاعاً فى الجو . وقال لى الروح : هذه الجنة ! أسَّها العلم وتعرف بالفضيلة ، وهى دار السلام ، وفى ربضها عين^(٣) ما ، اسمها عين الإيمان ، ولا يدخلها إلا من ذاق طعم الإيمان من الأمم . وفيها رأيت مراتب أهل الإيمان ، ورأيت فيها ملائكة مخلوقة من أعمال المؤمنين يغرسون أشجاراً ويبنون قصوراً . وفيها رأيت أشجاراً تحمل أثماراً جمّاً ، وفيها أشجاراً تحمل عُمارها الذين يسكنونها^(٤) . ورأيت فيها صوراً على كراسٍ عالية ، وفى أيديهم أقلام وألواح ؛ وصرير أقلامهم لها طنين مُطرب تسمعها أهل الجنات كلها . وقال لى الروح : هذه الجنة أعدها الله تعالى لأهل النوافل والمجاهدين والشهداء . وفيها رأيت أكثر فقراء أمة محمد . وقال لى الروح : إن الله تعالى يتجلى لأهل هذه السماء عن بُعد يدركون منه

(١) فوقها من المعلق : « واسمها الوسيلة ، وهى معروفة بنهر النيل ، وقال لى : ينزل إلى سدره المنتهى ومنها إلى الدنيا منه شعبة ... » .

(٢) ص : ناء .

(٣) فوقها : اسمها < مبهذان وهو > الإيمان ولا يدخلها . (٤) ص : يسكنوها .

الجلى ويعقلون منه الخطاب عن بُعد . وأكثر أهلها أهل الشفاعة ، وفيها سوق فيه أنواع الصور ، يدخل المؤمن فى أى صورة شاء ويدور ما شاء ويرجع < إلى > مكان ليس فيه تلك الصورة ، واسمه سوق الأمانة .

ثم صعدنا طبقة أخرى مكتوب على بابها : هذه دار الإرادة وَجَنَّةُ الْمَأْوَى ^(٢) ، وبنائها من الزبرجد الأخضر ، وفيها عين ماء منهمر ، له دوى كالرعد ^(٣) ، يخلق الله تعالى من ذلك الماء صوراً غريبة الشأ عجبية المنظر ، حسنة الصورة والكلام ، مخاطبون بأفصح اللغات ، ويعرفون بكل لسان خَلْقَةَ الله تعالى ، وليس لهم أكل وشرب إلا السماع من أنواع النغمات والآلات التى أعدها الله تعالى عندهم . وفيها داوود وسليمان ، وهى مقر الملوك العدل من أولاد آدم ، وفيها من الزينة فى مساكنها وأشخاصها وأنواع المعلمين والأحلية . ولا تزال فيها لوامع بروق على ممر الأنفاس وهى باطن العرش ؛ وأكثر أهلها شاخصون إلى فوق . فسألت الروح فقال : ينظرون زينة العرش ويسمعون [و] أصوات أهله عند التجليات الغامضة المخصوصة بالمجنونين المطلوبين إليه [٦٢] من أهل الأرض .

وفيها رأيت سبعة أبحر تخر إلى أسفله ، لكل واحد لون ، وفيها محل تجلى الأسماء الحسنى ، وفيها يدبر أمر أهل الجنات . والواصل إليها تنتشى به الحواس الخمس حتى يبقى يدرك بكل حاسة ما تدركه كل حاسة . وفيها خرق بصرى الكون حتى أدركه حقيقة كل شيء فى نفسه .

ثم دخلنا طبقة أخرى إلى فوق ، وهى أوسع دائرة . وقال لى الروح : هى دار القدرة ، واسمها الخلد والعالية ؛ وبنائها من مرجانة ، ولونها أصفر يعطى الحمرة ، وفيها من الأشخاص قدر ^(٤) ما يعظم على السامع وصفه ، ولا يمكن أن يُقدَّر أحدٌ ما فيها ، وعليهم تنزل لوامع أنوار بأخبار إلهية ؛ وفيها لوح القضاء فى الآخرة والأولى ؛ وفيها ملائكة لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ؛ وأهلها منتظرون ^(١) قدوم أهل الأرض دائماً ، لأن الله تعالى سخرهم لتلقيهم إليه وللقيض على العارفين منهم . وقال لى الروح : هذه الدار أعدها

(١) فوقها : واسمها الدرجة .

(٢) فوقها : التسليم .

(٣) ص : منتظرين .

(٤) س : قدرًا .

الله تعالى للمشاهدة لأهل الجنات ، وأكثرها شهداء المحبة ، ينقلهم الله إليها بأشباحهم حتى القيامة .

ثم دخلنا طبقة أخرى اسمها النعيم ، و بناؤها من الفضة البيضاء . وقال لى الروح : هذه الجنة محلُّ تَجَلَّى السَّمْعِ ، وفيها خلقَ الله آدمَ وخَمَرَ طينته ، وهى محل الفطرة الأولى ، وبها كانت التسوية والنفخ للروح القدس ، وهى محل الأبرار أهل الصفوة ؛ ولم يكن أعظم منها بناءً ، ولا أوسع منها بناءً^(١) ؛ وفيها أهل العقل الأعظم متنافسين فى معرفة الله . وقال لى : أول هبة فضة يهبها الله تعالى للإنسان فى الدنيا سر السمع فى هذه الجنة ، ولا يزال الطفل يستفيض منها و بصره منصرف إليها حتى إلى تسعة أشهر من عمره ، ثم يحجب عنها . وقال لى : سلاطين هذه الجنة الذين لم يعقلوا^(٢) فى الدنيا أحوال المعاش قطعاً .

وفىها عين ماء اسمها : « الولاية » ، وفىها رأيتُ الخَصِرَ فقال : لا أزال أتردد إلى هذا المكان فى كل أسبوع مرة . وقال لى الروح : أكثر أهلها أهلُ الهمم فى ترك تعقل ماسوى الله من التقليل . وفىها نهر اسمه الصفا يَرِدُ^(٣) عليه الأولياء من أهل الدنيا بالهمة .

ثم دخلنا طبقة أخرى اسمها دار المواهب وهى الفردوس ، و بناؤها من الذهب ، وهى محل الصديقين . وفىها من سائر أولاد آدم والجن والملائكة مالا يحصى عددهم . وفىها أنهار من عَسَلٍ مُصَفًّى لذة للشاربين . جعلنا الله وإياكم من خلص عباده الصالحين^(٤) .

(١) أفناء ؟

(٢) ص : يعقلون .

(٣) ص : يردون .

(٤) إلى هنا تنتهى الرسالة . وقد تكون هذه نهايتها ؛ ولكن فى أسفل الصفحة كلمة مكشوفة هى المحيلة إلى الصفحة التالية ، وقد احت تماماً بحيث لا نستطيع أن نعرف منها هل الكلام يستمر بعد هذا ، أم الإحالة إلى شىء آخر مثل رسالة أخرى الخ . والذى يرد فى ص ٦٣ التالية هو أبيات متفرقة بعضها « لشيخ الإسلام محمود ... الحلبي » .

فرس الاعلام

(١)

- آدم : ٢٥ ، ٢٧ ، ٨٤ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ،
 ابراهيم (النبي) : ٦٣ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ٩٧ ،
 ١٠٦
 أبل Abel : ١٠٣
 شاكر بن أحمد : ٩٧
 ابن الأشعث : ٨٩ ، ١٠١
 ابن بابويه : ٧٧
 ابن برجان : ٩٩
 ابن تيمية : ٩٦
 ابن حزم : ٩ ، ٤٠
 ابن حنبل : ٩٧
 أحمد بن خابط : ٩٧
 ابن خزيمة : ٩٨
 (عمر) ابن الخطاب : ٩١
 (لسان الدين) ابن الخطيب : ١٠٣
 ابن خلدون : ٩٣ ، ٩٤ ، ١٠١ ، ١٠٢
 ابن دحية : ٩٧ ، ١٠١
 عبد الله بن سبأ : ٨٩
 ابن سبعين : ٩٥
 ابن سيرين : ٩٨
 ابن عدى : ٩٣
 ابن عمر بن : ٣ ، ٣١ ، ٣٥ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٤٦ ،
 ٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢ ،
 ٥٣ ، ٦٠ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ،
 ٦٧ ، ٦٩ ، ٧٨ ، ٨٨ ، ٩٨ ، ٩٩ ،
 ١٠٨ ، ١١٩
 ابن الفارض : ١١٩
 ابن القفطي : ٣٧
 ابن ماجه : ٨٣ ، ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٠
 ابن المقفع : ٤٠
 ابن المناوي : ٩٥
 ابن التديم : ٧٠
 ابن هود : ٩٢
 أبو الفرج الأصفهاني : ١٠٢
 أبو القاسم : ١٠٤
 أبو المحاسن علي بن قضيبة البان : ١١٨
 « الشيخ » أبو مدين : ١٠٣
 أبو المعالي : ٩ ، ٤٥
 أبو نواس : ٥٦
 اتسكلر Zöckler : ١٠
 إخوان الصفا : ٢٩ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ،
 ٣٩ ، ٤٠ ، ٤٤ ، ٥١
 إدريس (النبي) : ٦٣
 أرتور الملك : ٨٦
 الأردستاني (المهدي الكاذب) : ٩٥
 أرسطو : ١٨ ، ٣١ ، ٣٢
 إسحق : ٩٧
 « يعقوب » الاسفرايني : ٩٨
 اسماعيل : ٩٧
 اشتروطن R. Strothmann : ٥
 (يوليوس) اشتنسل J. Stenzel : ١٩
 اشقنوس Schwannsauo : ٧٠
 الإفرائي « المؤرخ » : ٩٨
 أفلاطون : ٣٣ ، ٦١ ، ٨٣
 الأفلاكي : ٤٨ ، ٥٩ ، ٦٣ ، ٦٤
 أفلوطين : ٣٠
 ألفاريك Alfari : ٧١
 ألبي Allenby : ٨٧
 أليصابات : ٨٦
 أنا كرون : ٥٨
 أندرياس Andreas : ١٤ ، ١٥
 تور أندريه T. Andrae : ١ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٤٨

البيروني : ١٠، ٢٦، ٣٨، ٤٠، ٤٢، ٧٥، ٧٧، ٩٠.

(ت)

« شمس الدين » التبريزي : ٥٩ ، ٦٥

ترتوليانوس : ٩٢

التجروقي : ٩٨

الترمذي : ٩٨ ، ١٠٨

صبيغ بن عسل التميمي : ٩١

« أبو حيان » التوحيدى : ٣٧

تولك Tholuck : ٦٩

فلهلم تومسون Wilhelm Thomson : ٢٧ ، ٧٤

تيمور (أحمد) : ١١٦

(ث)

التهالبي : ٨ ، ٩٨

(ج)

الجاحظ : ٨٦ ، ١٠٢

چايى : ٤٧ ، ٥٩

چان دارك : ٨٦

جابر الجعفي : ١٠٥

جابر بن حيان : ٨٩

جرجس : ١٠٦

جنترت H. Guntert : ١٥٠

محمد بن خالد الجندى : ٩٣

جنزا Ginza : ٢٥

جندياك Gandillac : ٨٢

إجنس جولدتسيهر I. Goldziher : ٧ ، ٨ ، ٢٩

١٠١ ، ٧٦

فريدريش جوندولف F. Gundolf : ٦١

ميكلانجلو جويدي Mich. Guidi : ٤٠

جيتسه A. Goetze : ١٢ ، ١٥ ، ١٦

جيتسه Goethe : ٢٢ ، ٥٤ ، ٦٨ ، ٦٩

(عبد القادر) الجيلاني : ١١٨

(عبد الكريم) الجيلي : ٥٠ ، ٦١ ، ٨٦

جيورجه : ٦١

(ارقد) وب ، ت . انكلسريا B. T. Anklesaria :

١٢

أوغسطين « القديس » St. Augustin : ٩ ، ٧١ ، ٨٤

فون أولدنبرج V. Oldenburg : ٧٧

أياز : ٥٦

إيثيه : ٥٤ ، ٧٢

إيجرن « الجميلة » : ٨٦

إيرانشهرى : ٣٨ ، ٤٩

١ . إينوسترانشفيف K. A. Inostrančev : ٧

(ب)

بابر « الإمبراطور » Babur : ٥٦

ب . بانج : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥

باقر « الإمام » : ١٠٥

بايزيد الثانى : ٤٧

بايزيد البسطامى : ٥٣

حبة بن جوين البجلي : ٩٣

برثولوميه Bartholomae : ١٤

ثيادورس بركونى T. Barkoni : ٢٥

كارل بروكلين : ٧٥

إدور ج . برون E. G. Browne : ٤ ، ٤٣ ، ٤٥

٤٧ ، ٤٥

الحسن البصرى : ٤٨ ، ٩٣ ، ٩٧

الساجى البصرى : ٩٨

عاصم البصرى : ٩٥

بطرس : ١١١

الخطيب البغدادى : ٩٣

بقوشغن : ٢٧

كارل هينرش بكر C. H. Becker : ٤ ، ١٠

م . أسين پلثيوس M. Asin Palacios : ٣١ ، ٦٧

ليون بلوا Léon Bloy : ٩١ ، ١٠٢

بهرام : ٨٨

مارتن بوبر M. Buber : ٢٤

بوذا : ٢٧

كارل بورداخ K. Burdach : ٤

ف . بوسست W. Bousset : ٢١ ، ٢٣ ، ٧٨

٧٨

ه . پونيون H. Pognon : ٢٥

(ح)

- الفضل الحدادی : ۹۸
الحسین (المنصر) : ۹۷
الحکیم الترمذی : ۱۰۸
الحلاج : ۵ ، ۳۰ ، ۴۶ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۹ ، ۶۰ ، ۹۰ ، ۹۲ ، ۹۴ ، ۹۵ ، ۹۶
الحلبی : ۱۰۱ ، ۱۰۳ ، ۱۰۴ ، ۱۰۸
عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصی : ۳۱
حمزة : ۹۲
حنة أم شمویل : ۸۶

(خ)

- عمرو بن الحق الخزاعی : ۹۳
الخصیبی : ۱۰۱ ، ۱۰۴
الحضر (علیه السلام) : ۹۱ ، ۹۹ ، ۱۷۳
« عمر » الخيام : ۴۵ ، ۴۶ ، ۵۷

(د)

- دانته Dante : ۶۹
حسین دانش : ۴۵
دانیال Daniel : ۲۳
داوود (النبی) : ۱۷۲
« المسيح » الدجال : ۱۰۰
ج . درمستر J. Darmesteter : ۱۲
دقیقی : ۴
افرنس دلیتش Fr. Delitzsch : ۸۵
فیدرش دلیتش : ۸۵
دنی Deny : ۱۰۳

- باریه دورثلی Barbey d'Aureville : ۹۱
دوزی Dozy : ۴۳

- ت . ی . دی بور T. J. de Boer : ۲۹ ، ۳۵
انکتیل دیرون A. Duperron : ۱۱
دی پولی De Pauly : ۲۳
دیتیریسی Dieterici : ۳۳ ، ۳۴ ، ۳۶
دی خویه De Goeje : ۴۳
ل . دی سوسیر L. De Saussure : ۱۶

(ر)

- رادلوف Radloff : ۷۳ ، ۷۴
ابن أبی حاتم الرازی : ۹۸
الرازی (محمد بن زکریا) : ۹ ، ۲۹ ، ۳۷ ، ۳۹ ، ۴۰ ، ۴۱ ، ۴۲ ، ۴۳ ، ۴۴ ، ۴۵
نجم الدین الرازی : ۴۵
هلموت رتر H. Ritter : ۳۶ ، ۴۳
رد هوس Redhouse : ۶۳
رضا توفیق : ۴۵
الروذکی : ۵۴

- ج . فون روزن G. Rosen : ۷۷ ، ۵۹
روزنتسویچ Rosenzweig : ۷۰
یولیوس روسکا Ruska : ۴۲ ، ۷۷
ا . د . د . روس E. D. Ross : ۵۴
جلال الدین الرومی : ۴۸ ، ۵۹ ، ۶۱ ، ۶۳ ، ۶۵ ، ۶۸ ، ۷۰
ر . ریتزنشتین R. Reitzenstein : ۱ ، ۱۰
۱۴ ، ۱۵ ، ۱۶ ، ۱۷ ، ۲۱ ، ۲۲ ، ۲۴ ، ۴۲ ، ۶۲ .

- ریشلت Reichelt : ۱۴
ریکرت Rückert : ۵۴ ، ۶۸

(ز)

- زرادشت : ۹ ، ۱۳ ، ۲۶ ، ۲۷
زکریا الأنصاری (شیخ الإسلام) : ۱۱۹
زکی (محمد زکی حمید باشا) : ۱۱۶

(س)

- سأوشینت : ۸۸
« مهدی » سبأی : ۹۳
ابن الحسن (السبط) : ۱۱۸
السبکی : ۹۳
أبو سليمان السجستاني : ۹۸
سحاو Sachau : ۳۸
سروش : ۸۸
السفاح : ۹۳

(ع)

« نثر الدين » العراقي : ٤٧ ، ٦٤
العرني : ٩٣
القطار : ٥٧ ، ٥٩ ، ٦١ ، ٦٤
على (الإمام) : ٥٩ ، ٩٣ ، ٩٨ ، ١٠٤ ، ١٠٦
١٠٧ ، ١٠٩ ، ١١٢ ، ١١٧ ، ١١٨
عيسى « النبي » : ٦٣ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٢ ، ٩٣ ، ٩٨
١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١١٢ ، ١٠٧

(غ)

محمود الغزنوي : ٥٦
أبو ذر الغفاري : ٩١

(ف)

(محمد الصغير بن عبد الرحمن) القاسي : ٩٨
فاطمة (الزهراء) : ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٧
فتح الله (محمود — شيخ الإسلام) : ١١٧
الفردوسي : ٤ ، ٥٣ ، ٥٩
فر . فندشمن Fr. Windischmann : ١٢
فرويد Freud : ٨١
ن . فستجورد N. Vestergaard : ١٢
يواقيم القلاوي Joachim de Flore : ٨٦
فليجل Flügel : ٢٧ ، ٤٠ ، ٧٠ ، ٧١
فوستوس Faustus Von Mileve : ٩
فولترز F. Wolters : ٦١
ر . فولكن Volkman : ٣١ ، ٣٣ ، ٣٤
١ . ج . فيزندونك A. G. Von Wesendonk : ٢٠ ، ١٥ ، ١٣ ، ١٢ ، ٨
فيشل W. Fischel : ٩٤

(ق)

القائم : ٩٣
القاسم الزيدى : ٤٠
القحطاني : ٨٩ ، ١٠١
« عبد الله بن ميمون » القداح : ٤٣
منصور القرمطى : ٨٩
القزويني : ٥٤ ، ٩٨

السفياني : ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠٣

سقراط : ٦٩

سلامان ساوجي : ٤٦

سليمان (النبي) : ١٧٢

السميطي : ١٠٢

سليمان Salemann : ١١

السيوطي : ٩٥ ، ٩٨ ، ١٠٣

(ش)

الشافعي : ٩٣ ، ٩٧

محمود شبستري : ٤٧ ، ٦١ ، ٦٢ ، ٦٦ ، ٦٧ ، ٧٨

شريكه B. Schrieke : ٧٨

الششتري : ٩٥

الشعراني : ٩٣

الشعبي : ٩٨

١ . شفتلوفتس I. Scheffelowitz : ٨ ، ١٦

الشهرستاني : ٩ ، ٢٧ ، ٤٣ ، ٦٩ ، ١٠٤

ج . شولم G. Scholem : ٢٤

شيخ الشرف : ١١٨

شيث : ٢٧

ه . ه . شيلدر : ١

حافظ الشيرازي : ٥٤ ، ٥٨ ، ٦٨

شيفر Ch. Schefer : ٩

(ص)

جعفر الصادق : ٩٤

صالح « النبي » : ٩٦

جميل صليبا : ٤١

(ض)

ضيا جوك ألب : ٤

(ط)

شعيب بن صالح الطالقاني : ١٠٣

الطبري : ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٥

الطحاوي : ٩٨

الطراقي : ٩٨

الطنشونجي (عبد الرحمن) : ١١٨

ماني : ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٤٢ ، ٧١ ، ٧٥

إدورد ماير Ed. Mayer : ٦ ، ١٠

مترا : ٨٨

آدام متس A. Metz : ٤ ، ١٠٤

(ابن الحسن) المثني : ١١٨

محسن : ١٠١

محمد « النبي » : ٢ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٦ ، ٥١ ، ٦٣ ، ٨٧ ، ٨٩ ، ٩٠ ، ٩٦ ، ٩٧ ، ١٠٣

١٠٧ ، ١٠٤ — ١٥٦ ، ١٧١

محمد بن حامد الترمذي : ٩٨

المجريطي : ٤٠ ، ٤١ ، ٤٣

(عبد الله) المحض : ١١٨

جيريل مرسل G. Marcel : ٨٢

ي . مرकर्ث J. Marquart : ١ ، ٢٧

مرلان Merlin : ٨٦

مرهم « العذراء » : ٨٦ ، ٨٧ ، ١٠١ ، ١٠٧

المسيح : ٢٤ ، ٢٧ ، ٨٤ ، ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٥

المقدس : ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٨٨ ، ٩٥

المنتصر : ٩٣

المنذاعيون : ٢٥

المنصور : ٩٣

(إبراهيم بن) المنلا : ١١٩

المهدي : ٩٣

موسى « النبي » : ٢٧ ، ٦٣ ، ٩١ ، ١٠٦ ، ١١٢

موسى الجون : ١١٨

أوجست ميلر A. Müller : ٢٩

ف . ك . ميلر W. K. Müller : ٧١ ، ٧٢ ، ٧٥ ، ٧٤

(ن)

ي . نادلر J. Nadler : ٤

ناصر خسرو : ١ ، ٣٠ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٣٩

٤٠ ، ٤١ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٥٢ ، ٥٤ ، ٦٠

نظام الملك : ٨

نعيم بن حماد : ٩٥ ، ١٠٣

نلينو Nallino : ٣٦

نوح (النبي) : ٢٧ ، ٦٣

قضيبي البان الموصلي (أبو عبد الله الحسين) : ١١٨

ابن قضيبي البان : ١١٣ ، ١١٦ — ١٢١

قصران : ٥٤

القلندري : ١٠٢

القندوزي : ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٣

القنوجي : ٩٣

صدر الدين القنوي : ١١٥ ، ١١٣ ، ٥٤

شمس قيس : ٥٤

(ك)

كارل الأكبر (شارلمان) : ٤

ب . كازانوف P. Casanova : ٢٩ ، ٨٩

الكتاني : ٩٨

ياول كراوس Kraus : ٤١ ، ٨٩

كرپس Karpes : ٢٣

أرتور كريستنسن A. Christensen : ٨ ، ٩

١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٧ ، ٢٥ ، ٤٥ ، ٤٦

ه . كرفت H. Krafft : ٧٤

الكرماني : ٤٠ ، ٤٧ ، ٦٤

ك . كسلر K. Kessler : ١٠ ، ٢٦ ، ٧١

كفياني Kaviani : ٤٤

الكندي : ٣٤ ، ٨٩ ، ٩٥

(أهل) الكهف : ٩٢

١ . كون E. Kuhn : ٧٧

كينل E. Kühnel : ٧٠

(ل)

لدتسبرسكي Lidzbarski : ٢٦

١ . فون لوكوك A. Von le Coq : ٧٠ ، ٧١

٧٢ ، ٧٣ ، ٧٦ ، ٧٧

ه . لدرز H. Lüders : ٧٧

ب . ليفرتوف P. Levertoff : ٢٤

١ . ليمان E. Lehmann : ١٣ ، ١٤

مأجوج : ٩١

مارداتقروكس Mardānfarrux : ١٠

(م)

لوي ماسينيون L. Massignon : ١ ، ٥ ، ٩ ، ٢٩

٣٠ ، ٣٨ ، ٤٣ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٩

٦٠ ، ٦٧ ، ٧٠ ، ٨٢ ، ١٠٦ ، ١١٠

هومیروس Homerus : ۵۳ ، ۶۰
هومل F. Hommel : ۷۷
هیپولیت Hippolyt : ۲۱

(و)

(ابن ابی) واطیل : ۹۵
وست E. W. West : ۱۰ ، ۱۲
وینفیلد Whinfield : ۴۵ ، ۴۷ ، ۶۲

(ی)

یاجوج : ۹۱
الیافعی (عبد الله بن سعد) : ۱۱۸
یزدانخت : ۲۷
یوحنا : ۹۳
ف. یوستی F. Justi : ۱۲
ه. یونکر Junker : ۱۵ ، ۱۶ ، ۳۹ ، ۷۴
فرنر ییجر W. Jaeger : ۱۸

ه. س. نیبرج H. S. Nyberg : ۱ ، ۶ ، ۴۰ ، ۴۴ ، ۴۸ ، ۴۹ ، ۵۰ ، ۶۵ ، ۷۰

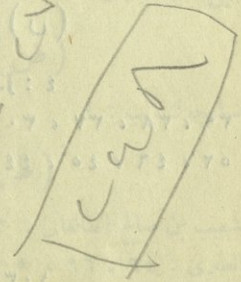
النیسپوری : ۱۰۲

ر. ا. نیکولسون R. A. Nicholson : ۱ ، ۶ ، ۵۵ ، ۵۷ ، ۵۸ ، ۶۳ ، ۶۴ ، ۶۵ ، ۶۶

(ه)

هاربروکر Haarbrücker : ۴۳
رتشرد هارتمان R. Hartman : ۴
رشید الهجری : ۹۳
هرون : ۹۷
«سوید بن نوفل» الهلالی : ۱۰۴ ، ۱۰۹
الهمذانی : ۹۳
یوسف فون هر Hammer : ۶۸
ماکس هورتق Max Horten : ۳۰ ، ۵۰
ی. هوروفتس J. Horovitz : ۴ ، ۲۶

(ج)



فهرس أسماء الكتب والمقالات

البندهشن الكبير : ١٢ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧
 الپويماندرس Poimadres : ٢١ ، ٢٢
 بيان الأديان — أبو المعالي : ٩

(ت)

تاريخ الإلحاد في الإسلام — عبد الرحمن بدوي : ٤٠
 تاريخ الأدب السرياني — بومشترك : ٣١
 تاريخ بغداد — الخطيب البغدادي : ٩٣ ، ٩٦
 تاريخ الديانات في العصر القديم — تيله وجيرش : ١٢
 تاريخ الشعر اليهودي — افرنتس دليتش : ٨٥
 تاريخ الفرس الأدبي — E. G. Browne برون : ٤
 تاريخ الفلسفة في الإسلام — دي بور : ٢٩ ، ٣٥
 تاريخ فنون القول الجميلة في فارس — يوسف
 فون همر : ٦٨
 تحقيق ما للهند — البيروني : ٣٨
 التربة الآرامية — بوست : ٢٣
 ترجمات لشعر ونثر شرقيين — رينولد نيكولسون :
 ٦٥

تساعات أفلوطين : ٣١ ، ٣٣
 تصورات انحلال العالم — ريتسنشتين : ١٠
 التصوف — تولاك : ٦٩
 التقويمات السنوية الهنغارية — ت. بانج : ٧٤ ، ٧٦
 التكوين : ١١
 تلمود أورشليمي : ٩٤
 تلمود بابلي : ٩٤

(ث)

ثلاث روايات عن يغني — ه. يونكر : ٧٤

(ج)

الجاتا : ١٣ ، ١٤ ، ٥٦
 جولة خلال التركستان الروسية — ه. كرفت : ٧٤
 الجوهر الفريد — الشعبي : ٩٨
 جيورجه — جوندلف Gundolf : ٦١

(١)

الأبستاق : ١١ ، ١٦ ، ١٧
 الإشراف — ناصر خسرو : ٤٤
 الأمثال والتأملات — جيته : ٦٨
 ابن مسرة ومدرسته — پلثيوس : ٣١ ، ٣٧ ، ٧٠
 الآثار الباقية — البيروني : ٣٨ ، ٤٢ ، ٧٥ ، ٩٠
 أفولوجيا أرسطوطاليس — ترجمة عبد المسيح بن عبد الله
 ناعمة المحصي : ٣١ ، ٣٢ ، ٣٤ ، ٣٦ ،
 ٤٠ ، ٤٩ ، ٥٠
 أخبار الحلاج — ماسينيون وكراوس : ٩٩
 أخريات إسلامية في الكوميديا الإلهية — أسين
 پلثيوس : ٦٧
 الإذاعة — القنوجي : ٩٣
 الإسلام والبارسية — جولدتسيهر : ٧
 إرش جرور — أوجست ميلر : ٢٩
 أقوال مقال هدام — ليون بلوا : ٩١
 الإمتاع والمؤانسة — أبو حيان التوحيدى : ٣٧
 انحلال الغرب — اشبنجلر : ١٠
 الأنساب — البلاذري : ٩٣
 الإنسان الأول والملك الأول في التاريخ الأسطوري
 للإيرانيين — كرستنسن : ١٣٠
 الإنسان الأول والنفس في الروايات الإيرانية —
 فون فيزندونك : ٨
 الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل —
 عبد الكريم الجيلي : ٥٠
 لإنشاء الدوائر — ابن عربي : ٥٠

(ب)

بابل والكتاب المقدس — فريدرش دليتش : ٨٥
 بحث في نشأة المصطلح الفني الصوفي عند المسلمين —
 لوى ماسينيون : ٧ ، ٥٣
 البخارى : ٨٤ ، ٩٢
 البدء والتاريخ — المقدسى : ٩٩ ، ١٠٤

(ح)

- الحاج إلى المطلق — ليون بلوا : ٩١
الحاوي — السيوطي : ١٠٣
حديقة الآل في وصف الآل — ابن قضيبة البان : ١١٩
حكم الملك قباذ الأول والشيوعية المزدكية — كرسنتسن : ٨
حكمة فارسية في ثوب يوناني — جيتسه : ١٢
الحلية — أبو نعيم : ١٠٢
الحواشي — بركوني : ٢٥
حول تطور فكرة الروح في الفلسفة اليونانية — اشتنتسل : ١٩
الحياة الفانية — ١. كرسنتسن : ١٣
حياة ميلانيا — ليون بلوا : ١٠٢

(خ)

- خطبة البيان : ١١٢ — ١٠٩ ، ٩٦ ، ٩١
الخطبة النعاسية — نشرة هيوليت : ٢٣ ، ٢١
خلاصة الأثر — المحبي : ١١٨

(د)

- دائرة المعارف الإسلامية : ٣٧ ، ٥٠
دائرة معارف النزعة الباطنية الإسلامية « رسائل
إخوان الصفا » : ٢٩
الدر المنظم — كمال الدين أبي سالم محمد بن طلحة
الحلي : ١٠٣
دراسات عن النزعة التلقيفية القديمة — ريتسنشتين ،
ه. ه. شيدر : ١
دراسات في التصوف الإسلامي — نيكولسون :
٥٠ ، ٥٧ ، ٦٥ ، ٦٦
دراسات مكتبة قاربورج — شيدر ، ريتسنشتين : ١
دراسات وآراء زرادشتية — فر. ثندشن : ١٢
ديانات الأسرار الهلينية — ريتسنشتين : ١٥
ديانة زرادشت في التاريخ الديني الإيراني —
بقتسوني : ٢٦
ديوان جلشن راز — محمود شبستري : ٤٧

(ر)

- الرازي رائداً لكيمياء جديدة — يوليوس روسكا :
٧٧
رسالة أبي ريحان البيروني — كراوس : ٤٢
رسائل إخوان الصفا : ٢٩ ، ٣٠ ، ٣٥ ، ٣٦ ،
٤٠ ، ٤١ ، ٨٩
الرسالة الجامعة — المحريطي : ٤١
الرسالة السبعينية — ابن تيمية : ٩٦
رسالة في أسرار الحروف — ابن قضيبة البان : ١١٩
رسائل صغيرة لابن عربي — نيرج : ٢٦ ، ٤٠ ،
٤٤ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٦٥ ، ٧٠
رسائل فلسفية لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي —
كراوس : ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣
روايات الحلاج : ٩٢
الرواية اليازندية : ١٠ ، ١١
الرواية الثانوية الإيرانية : ٢١
رودكي — رودكي المنحول : روس : ٥٤
روضة التعريف بالحب الشريف — لسان الدين بن
الخطيب : ١٠٢
الرومنتك البرلينيون — نادلر : ٤
ريجشيدا : ١٣

(ز)

- زاد المسافرين — ناصر خسرو : ٣٧ ، ٣٨ ، ٤١
زهر — ترجمة دي پول و كريس : ٢٣
زنج البتاني — نلينو : ٣٦

(س)

- السائل الجحود — ليون بلوا : ٩١
سر الخلاص عند الإيرانيين — ريتسنشتين : ١٦
سفر أشعيا : ٨١
سفر أيوب : ٨١
سفر دانيال : ٨٧ ، ٩٨
سفر الرؤيا (يوحنا) : ٨٢ ، ٩٠ ، ٩٢ ، ١٠٠ ، ١٠١
سفر نامة — ناصر خسرو : ٤٤
السلطان العالمي الآري وأرض الخلاص — ه. جنترت :
١٥
سلسلة جب التذكارية : برون — أحمد قزويني : ٥٤
السنن — ابن ماجة : ١٠٠
السيادة والخدمة — فولترز : ٦١
السيرة الحلبية — الحلي : ٦٩

(ش)

الشاهنامه : ٤

شخصية محمد في مذهب أمته واعتقادها — تور
أندرية : ٤٨

شرح أسماء الله الحسنى — ابن قضيبة البان : ١١٩
شكند جمانيك فزار — ماردا نفروكس : ١٠

(ص)

الصناعة الفنية والحطية — جبريل مرسل : ٨١

(ط)

طبقات الشافعية — السبكي : ٩٣

طبقات الحكماء — ابن القفطي : ٣٧

الطريقة البكتاشية — برج K. Birge : ١٠٤
الطواسين للحلاج — لوى ماسينيون : ٥٢، ٥٣، ٦٥، ٦٧

(ع)

العالم الشرقى — كرستسن : ٩

العبادة الغنوصية لفاطمة — ماسينيون : ١٠٧

عذاب الحلاج — لوى ماسينيون : ٥٢، ٥٩
٩٣، ٦٧، ٦٥

العرف الوردى في أخبار المهدي — السيوطي : ٩٥

عقلة الستوفز — ابن عربي : ٥٠

عقيدة الخواص — ابن قضيبة البان : ١١٧، ١١٩

علم الإلهي — الرازي : ٣٨

علم الإنسان عند العرب — ديتريش : ٣٦

عنقاء مغرب — ابن عربي : ٩٩

(غ)

غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم — المجريطي :
٤٣

(ف)

الفتن — نعيم بن حماد : ٩٥

الفتوحات المكية — ابن عربي : ١٠٠، ١٠١

١٠٨، ١١٩

الفتوحات المدنية — ابن قضيبة البان : ١١٩

الفصل في المال — ابن حزم : ٩

فصوص الحكم — ابن عربي : ٤٧، ٦٣

فلسفة الإسلام — ماكس هورتن : ٥

فلسفة العرب — ديتريش : ٣٦

فن رسم المصغرات — كينل : ٧٠

الفهرست — نشرة فيلجل : ٢٧

فهرست مخطوطات الفاتيكان — ليشي دلاقيدا : ١٠٢

في الإمامة على الكيال — الرازي : ٤٣

في النبوات — الرازي : ٤٠

(ق)

قصائد مختارة من ديوان شمس الدين التبريزي —

نيكولسون : ٥٨، ٦٣، ٦٥

(ك)

الكتابات المانوية — ب. ألفاريك : ٧١

كتاب تذكارى — مقدم إلى : فلهم تومسون : ٢٧

كتاب الخلق : ١٢

الكتاب الزيدية وتفسير المعتزلة للقرآن — جويدي :
٤٠

كتب التوبة لغير الكهنة — ف. بانج : ٧٣،
٧٥

كتب الشرق المقدسة — ترجمة وست E. W. West :
١٠

الكتب الهرمسية : ٢١

كشف الظنون — حاجي خليفة : ٤٠

الكليمنتينيات Clementinen : ٢٢، ٢٣، ٢٥

(ل)

لسان الميزان — ابن حجر : ٩٠، ٩٣

لواقح الأنوار القدسية — الشعراني : ٩٣

(م)

ما للهند من مقولة — البيروني : ٣٨

مانويات تركية — ا. فون لوكوك : ٧٦

مانى — كسلر : ١٠، ٧٠، ٧١

المباهلة — ماسينيون : ١٠٠

الثنوى للرومى — روزن : ٥٩، ٦٣، ٦٤

(ن)

- ناصر خسرو والغنوص الإسلامي — شيدر: ١
 ناقوس الطباع في أسرار السماع — ابن قضيب البان :
 ١١٩
 النبراس — ابن دحية : ١٠١
 نشيد النبلنجن : ٥٣
 نصوص ودراسات — ه. فيتس H. Waitz : ٢٣
 نظرات الخلاص قبل المسيحية — ريتسنشتين : ١٧
 نفحات الأنس — چامی : ٦١
 نفحة البان — ابن قضيب البان : ١١٩
 نقوش منداعية — ه. پونيون : ٤٥
 نهج البلاغة — علي بن أبي طالب : ١٠٤
 نهج السعادة — ابن قضيب البان : ١١٩
 نهضة الإسلام — آدم متس : ٤
 نوادر الأصول — الحكيم الترمذی : ١٠٨

(هـ)

- الهداية — الحصري : ١٠١ ، ١٠٤
 هرتسوج هوڤ — انسكر : ١٠ ، ٢٣
 هل المانوية ديانة إيرانية — شفتلوفنس : ٨

(و)

- وثائق لدراسة ديانة الخرائين — دوزي ودي خويه :
 ٤٣
 الوجود والملك — جبريل مرسل : ٨١
 ورقة مزدوجة — ف. ك. ملر : ٧١

(ی)

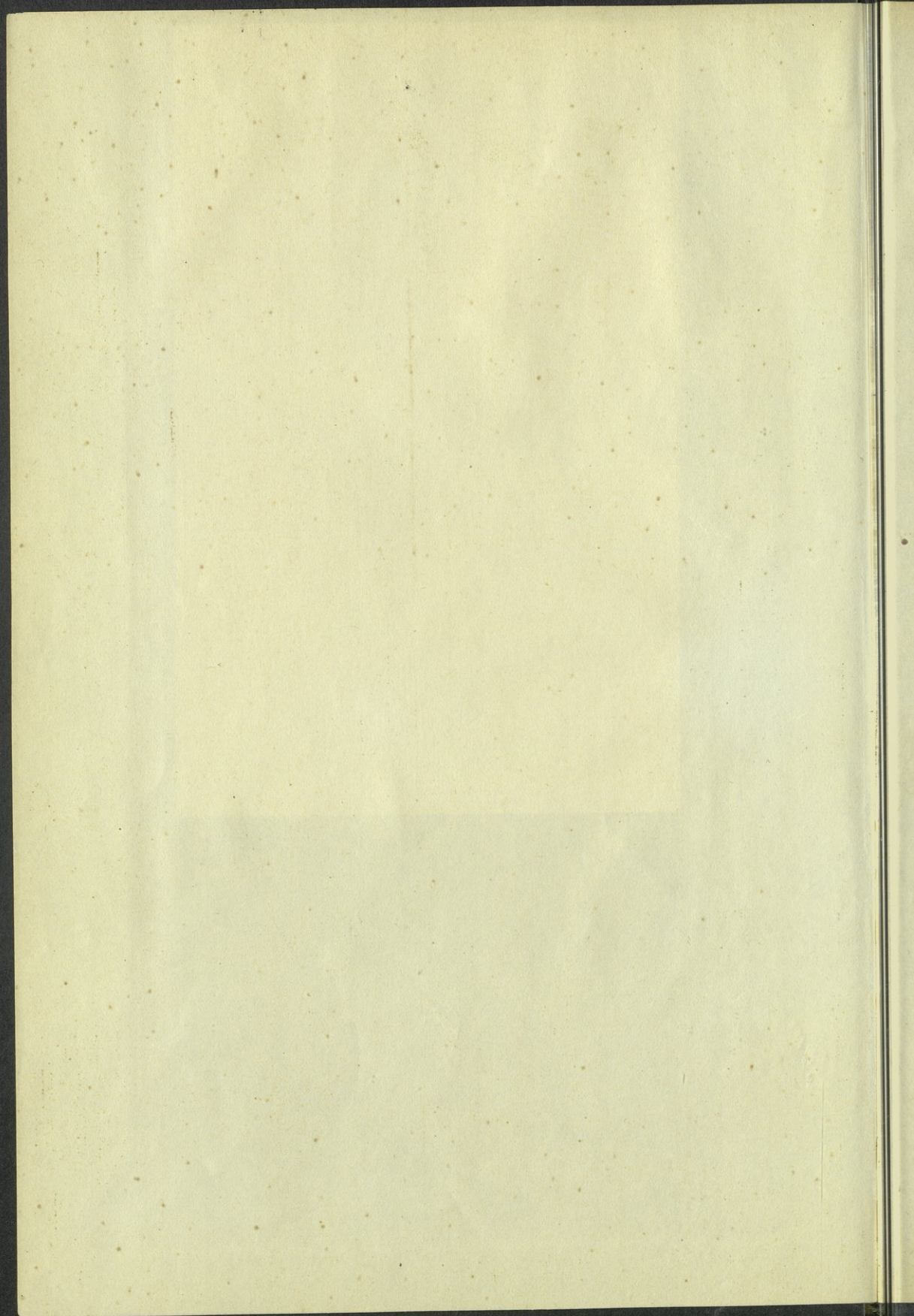
- يسنا : ١٤
 الينابيع — القندوزی : ٩٣ ، ٩٩ ، ١٠٣
 يوجوريات — ف. ك. ملر : ٧٢ ، ٧٤
 يوميات ميتافيزيقية — جبريل مرسل : ٨١

المجلد التخليدي لهرث : ٧٥

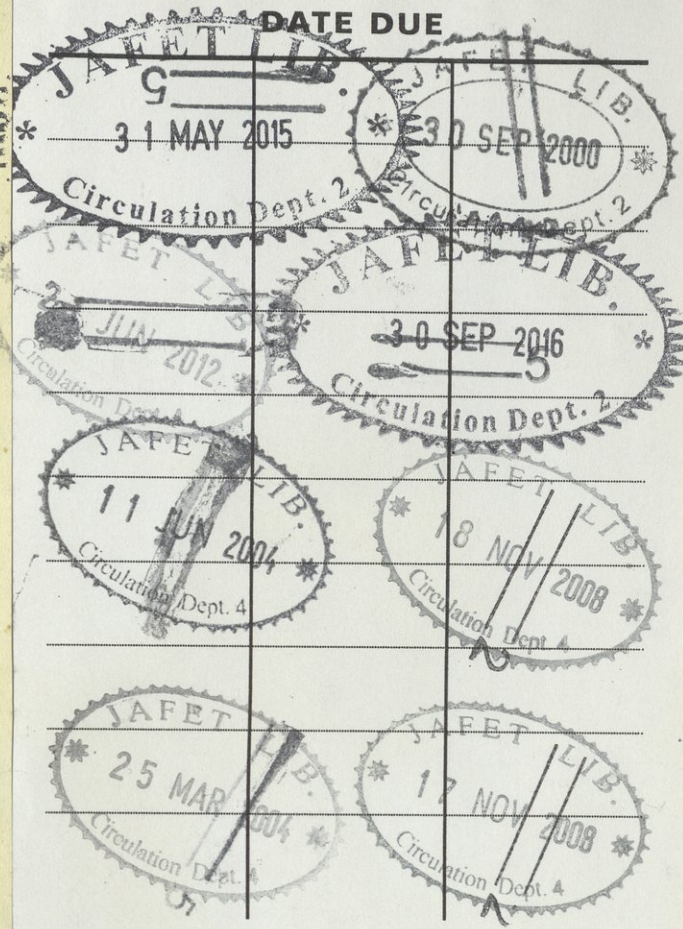
- مجموع نصوص غير منشورة — ماسينيون : ٨٦ ،
 ٩٣ ، ١٠٧
 محاضرات في الإسلام — إجنس جولدتسيهر : ٧٦
 محاضرات مكتبة فاربورج : ١٥ ، ٢٢ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٥٤
 محاضر جلسات أكاديمية برلين — فون لوكوك : ٧٧
 محفوظات علم الأديان — ف. بوسيه : ٧٨
 مخطوط كراوس — السجستاني : ٨٩
 مختارات — سلفستر دي ساسي : ١٠١
 مذكرات أبي نواس : ٥٦
 مذكرات أكاديمية بطرغراد : ١١
 مراتب الوجود — القنوي : ١١٣ ، ١١٥
 مروج الذهب — المسعودي : ٧٤
 المزامير : ٨١
 المشاكل الرئيسية في الغنوص : ٢١
 المصغرات المانوية — فون لوكوك : ٧٠
 المعجم الأشوري — فريدرش دليتش : ٨٥
 معجم كاشغري : ٧٥
 معراج النفس — ف. بوسيت : ٧٨
 مقاصد القصائد — ابن قضيب البان : ١١٩
 مقتطفات من زاذسبرم : ١٤
 مقدمة ابن خلدون : ٩٣ ، ٩٤ ، ١٠١
 الملاحم — ابن المناوي : ٩٥
 ملحمة الخلق البابلية — فريدرش دليتش : ٨٥
 الملل والنحل — الشهرستاني : ٩
 مناقب جلال الدين الرومي — عوني : ٤٨
 مناقب العارفين للأفلاكي — نشرة أحمد عوني : ٤٨
 منتخبات فارسية — شيفر : ٩
 منتخبات القصر : ٥٦
 منطق الطير — العطار : ٦٤
 المواقف الإلهية — ابن قضيب البان : ١١٣ ، ١١٦ ، ١١٩
 موجز الفيولوجيا الإيرانية — ايته : ١٦ ، ٧٢
 ميزان الاعتدال — الذهبي : ٩٣

الخطأ والصواب

صواب	خطأ	س	ض
سأئداً	سأئداً	٤	٣
العصر القديم	العصر	٥ (من أسفل)	١٢
(ورد هذا الخبر أربع ...)	(أربع ...)	٢ (من أسفل)	٨٣
(١)	(٢)	١٠	١٠٣



DATE DUE



297.3:B13iA:48
بدوى، عبد الرحمن
الانسان الكامل في الاسلام
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01009553

American University of Beirut



297.3
B13iA

General Library

297.3
B13iA
C.1