نظرية الانسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعرى*

تأليف

هانز هينرسه شيدر

إهداءاً إلى الأستاذ يوسف مَرْ كفَرْت

فى ٩ ديسمبر سنة ١٩٢٤

(*) هذا البحث أصله محاضرة ألقيت أمام شعبة برلين للجمعية الشرقية الألمانية فى ٢٦ نوفمبر سنة ١٩٢٤ . ومداره الكشف عن اتصال تاريخى فى الأفكار ذى أهمية نموذجية ؛ وأنا أعلم أن مراحله الجزئية لا تزال بحاجة إلى إيضاح خاص : لكن إذا استطاع هذا البحث أن يقدم الدليل على أن هذا الاتصال لا يمكن أن يؤتى البحث فيه ثماره إلا إذا جعلنا نصب أعيننا وحدة ارتباطه ، وإذا استطاع أن يُحقق للبحث فى تاريخ الأفكار ارتباطاً وثيقاً بين الدراسات الإيرانية والإسلامية ، أقول : لو استطاع هذا كله لكانت الغاية من هذا البحث قد تحققت . وفيما يتصل بالبحث التفصيلى فى القسمين الثانى والثالث يخلق بى أن أشير إلى كتاب ظهر جزءاً سابعاً من مجموعة « دراسات مكتبة ڤاربورج » (ر . ريتسنشتين وه . ه . شيدر : « دراسات عن النزعة التلفيقية القديمة » R. Reitzenstein, — H.H. Schäder : *Studien zum antiken Synkretismus.*) .

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

obeikandl.com

١ — كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلّينية . ٢ — الإنسان الأول فى الكونيات الإيرانية القديمة . ٣ — التغيير الثنوى النشأوى الذى أصاب فكرة الإنسان الأول فى نظريات النجاة عند الغنوصيين . ٤ — قبول النظرية فى الغنوص الإسلامى . ٦ — الصورة الكلاسيكية لنظرية الإنسان الكامل عند ابن عربى . ٦ — الإنسان الكامل مقصداً سائد فى أسلوب التعبير فى الشعر الغنائى الفارسى . ٧ — ملحق : نشيدٌ مانوى

— ١ —

لن تتحقق عن الحضارة الإسلامية نظرةٌ شاملة يمكن تبريرها علمياً إلا إذا أُقِرَّ واستقرَّ هذا المبدأ ، وهو أن هـذه الحضارة ليست مطلقاً « حضارة العرب » ، بل هى نتيجة عمليةِ تعادل كاملة ، أعنى التعادل بين أمة أتباع النبى العربى ، تلك الأمة التى سيطرت عليها فكرة عظيمة — فكرة الإسلام الإيجابى لوجه الإرادة الإلهية ، إرادة الله الواحد — ، والتى كانت تحكمها حكومة دينية ذات نزعة إلى التوسع عن طريق الغزو — نقول التعادل بين هـذه الأمة و بين الحضارات الأقدم التى وجدوها قائمة من قبل فى البلاد التى غزوها . لكن ليس معنى هذا أن هذا التعادل كان عملية موحّدة نشأت مع الاحتلال العربى ثم ختمت فى مدى بضعة أجيال من الناس . و إنما الأحرى والأوضح أن يقال إنها تتبدّى عن عملية منطقية ، عن ديالكتيك باطن ، و إنَّ ردَّ فعل — بدأ بطيئاً مستوراً واستمر قرناً كاملاً من جانب الحضارات المقهورة — قد تلا دخول العرب المسلمين و إنشاءهم لنظام حكومى واجتماعى ذى اتجاه دينى جديد ، ردُّ فعلٍ يكشف عن اتجاهات وغايات متباينة تبعاً لاختلاف المناطق وما فيها من أشكالٍ محلّية للحضارة ، و يعبِّر عن تأثيره فى اتجاهين متعارضين ظاهرياً — وظاهرياً فحسب — : فقد أوجد من ناحيةٍ التنوعَ الغنىَّ لأشكالٍ حضارية فرديَّة منظمة وفقاً للانتساب العنصرى والتقاليد المحلية ، ومن ناحية أخرى أبدع — وكل هـذا داخل مجموع الحضارة الإسلامية — هذه الأشكالَ الحضارية نفسها فى طابعها الموحَّد الرائع[1] . والحضارات

(١) وأوضح رمز لهذه الوحدة هو مكانة اللغة العربية فى الحضارة الإسلامية ، بوصفها ليس فقط لغة الكتاب المقدس (القرآن) ، بل وأيضاً لغة العالم كله والشعر الذى كانت كلاسيكيته (أى كونه واجب الاحتذاء 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 ، وهى أنه فى زمان التوسع العربى كانت اللغة العربية الفصحى هى لغة الاستعمال العام الحى الشامل ولم تكن وقفاً على طبقة معينة ، بينما نشاهد =

القديمة ، خصوصاً منذ القرنين التاسع (الثالث الهجرى) والعاشر (الرابع الهجرى) قد برزت وانتصرت على نحوٍ رائع جعل بعضهم يتحدث عن « نهضة » الإسلام[1] ، وهو تعبير يؤدى إلى سوء الفهم ، وليس ثمت من ناحية الواقع الموضوعى ما يبرر استعماله . ومن هنا كان أخطر واجب أمام الباحث هو أن يحاول الكشف أولاً ، فى الميادين الجزئية و بالنسبة إلى الوقائع المفردة للحضارة المادية والروحية ، عن استمرار الاتصال بين الحضارة القديمة فى عهدها الأخير و بين قبول (تلك الحضارة) فى الحضارة الإسلامية . وهذا الواجب قد شُرع فى أدائه بنجاح كبير فى ميدانى تاريخ الاقتصاد والتشريع ، وكذلك أيضاً فى ميدان العلاقات

= مثلا أنه بدخول الجرمان فى العالم الرومانى تم الفصل بين اللاتينية الكلاسيكية و بين تطور اللاتينية الشعبية إلى حد أن المساعى التى بذلت فى دائرة كارل الأكبر (شارلمان) لاستعادة اللاتينية الخالصة ، تدل على مبول واضحة « النزعة الإنسانية » [أى تدل على أن هذه المساعى نشأت عند أناس شاعرين بأنهم يريدون استعادة شىء قديم ولى منذ عهد بعيد ولم يعد يربطهم به شىء] ، بينما الشعراء العرب المعاصرون لهم فى بلاط الخلفاء العباسيين كانوا يشعرون بأنهم على اتصال مباشر مستمر بالشعر البدوى الجاهلى .

(١) آدم متس : « نهضة الإسلام » سنة ١٩٢٢ A.M etz : *Die Renaissance des Islam* . لكن من الطبيعى أن قيمة هذا الكتاب الكبيرة لا تتأثر باختيار العنوان . راجع ألوان التقدير التى أبداها (عن الكتاب) كارل هينرش بكر C.H. Becker فى مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٨ وما يتلوها ، ويوسف هوروفتس J. Horovitz فى مجلة « نقد الكتب الألمانية » DLZ سنة ١٩٢٣ ، ص ٩٧ وما يليها . [ورتشرد هرتمن R. Hartmaan فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٥ ص ٧١٨ وما يليها] — و « النهضة » معناها : قبول مجموع النشاط الحضارى لأمة ذات حضارة أقدم من جانب حضارة أحدث تشعر بأنها على اتصال مستمر تاريخى بتلك الأقدم ، اتصال تاريخى سواء أكان شعبياً أو فكرياً أو كليهما معاً . والنهضة لهذا تفترض مقدماً وعياً تاريخياً بوجه خاص ، والقدرة على التأمل التركيبى من بعد على أساس تاريخى ؛ وكذلك تفترض شعوراً جماعياً خاصاً ذا اتجاه أخلاقى إصلاحى (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 يتراءى لى لا أجد فيها ميولا إلى « نهضة » إلا فى موضع واحد : هو تجديد السنة الإيرانية القديمة العظيمة ، التى ارتبطت بها وثبة الوعى القومى والحضارة الروحية العالية فى عصر السامانيين بفضل عبقرية أمثال الشاعرين دقيق والفردوسى ، مما كانت « الشاهنامه » ثمرته . ويتحدث عن هذا العصر على أنه « عصر نهضة فارسية » Persian Renaissance إدورد . ج . براون فى كتابه « تاريخ الفرس الأدبى » E. G. Browne : Lit. Hist. of Persia ج ٢ ص ١٣ . — وكان يمكن الحركة الصورانية فى تركيا الجديدة أن تصبح « نهضة » لو أنها تطورت من علم رومنتيكى وسياسى إلى وعى تاريخى حقيق بالتاريخ التركى القديم والحضارة التركية العتيقة — كما سعى لها رجال مثل كوبريلى زاده محمد فؤاد [راجع فى هذا ورتشرد هرتمن فى بحثه الجديد عن ضيا جوك ألب 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 الإسلامى . وفيما يتصل بالحضارة الروحية الأكثر تأخراً فى العهد ، لدينا سلسلة من الأبحاث الممتازة فى 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 الروحى : أعنى تطور الفكر الدينى والفلسفى ، لا يزال ينقصنا حتى الآن فيما يتعلق بالصلات مع الحضارة القديمة فى عهدها المتأخر لا نقول ملاحظات وأبحاث جزئية جيدة ، وإنما ينقصنا الأساسُ العامُّ التنظيمى الذى يهيئ فى هذا الميدان بحثاً متعدد الجوانب شاملها ، ومضمون النتائج . والسؤال عن « الإمكان » المبدأى لربط الفكر الإسلامى بالفكر القديم المتأخر عهداً ، وعن صلة هذا التشير للفكر الإسلامى من خارج ، صلته بممكنات تطوره الذاتية الباطنة ، نقول إن هذا السؤال لم يوضع بالوضوح والتحديد المطلوبين إلا حديثاً بفضل لويس ماسينيون . ففى كتابه عن الحلاج والبحث المفرد المكمل له فى « نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى » قد قدّم التوجيه الثابت لكل بحث يجرى من بعدُ فى هذا الميدان[٢] . وما كان يمكن إلا لمثل المعرفة الهائلة التى امتلك ناصيتها ولمثل الإدراك العبقرى لعامّة التطور الروحى للقرون الأولى للاسلام أن تضع تمييزاً واضحاً بين نماء الأراء المحلّية و بين قبول أو تلقى المذاهب الأجنبية فى الإسلام ، وعن هذا الطريق يُعطى للقول : « نزعة التلفيق الإسلامية Synkretismus معنى إيجابيٌّ . وهو بتتبعه لفعل التفكير القديم — فى عهده المتأخر — فى التفكير الإسلامى عن طريق التوسّعات والتعديلات التى أصابت جهاز التصورات العقلية عند المسلمين ، إنما يحقق واجباً لا مفرّ من مواجهته فى هذا الميدان وهو : ألا يقال بوجود علاقات فى تاريخ الأفكار إلا إذا ثبت بالدليل القاطع وجودُ علاقات كتابية ؟ لأن الأمر هنا أمر تأثيرات ، لا يكفى لها افتراض وجود رواية مباشرة شفوية .

وهذا المبدأ ينطبق كذلك على المحاولة التى نبذلها فى هذا البحث ، وهى تخطيط صورة

---

(١) نوصى هنا بحرارة بالرجوع إلى الملاحظات القيمة التى أبداها اشتروطمن R. Strothmann فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » OLZ سنة ١٩٢٤ ص ٤٦٤ وما يتلوها .

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

إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة تبنتها وكيَّفتها الهلينية[١] حتى تكونت على نحو كلاسيكى نظرى فى الغنوص الإسلامى ، وهى فكرة ألقت عليها الأبحاث الحديثة جداً ضوءاً ساطعاً[٢] ، ثم نتابعها إلى أن نبلغ تأثيرها الفنى الشعرى ، وهذا الأخير أمر لم يقدر بعد . وتاريخ « فكرة الإنسان الكامل » تهيئ لنا إيضاح مقصدين مميزين 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 ينحل وتبادل فى النفوذ والتداخل بين مقاصد شرقية قديمة ، وعلى وجه التخصيص إيرانية ، أو تشير فى نشأتها إلى نظر وتدين إيرانيين من ناحية ، و بين 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 — وليَقِسْ المرء بهذا البَوْنَ الأساسىَّ بينه و بين 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 صيلات لا نهاية لها ، رسخت وتنوعت وأوّلت ، ولكنها مع ذلك لم تنفصل عن معناها

(١) عندى أن المعنى الوحيد الذى أفهمه من هذه الكلمة هى تلك العملية التى بدت مع « تأسيس دولة الإكمينين ، ... ومع الصدع العميق فى تاريخ الشرق القريب » (إدورد ماير « المجلة الألمانية لنقد الكتب » سنة ١٩٢٤ ص ١٧٧٣ Ed. Mayer, DLZ) ، عملية النسوية المتبادلة بين تدين الشرق القريب وبين التفكير المنظم اليونانى ، مما وجد العرب نتائجه فى البلاد الإيرانية الغربية والبابلية ، على صورة موسوعة من العلوم تحددت وتمت نموا كاملا 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 الإسكندرانى وبين الحضارة الإسلامية فى مصر . وإنما نشاهد أن التأثيرات قد انصبّت فى الحضارة الإسلامية فى مصر آتية من شرق البلاد الإسلامية .

(٢) ر . ا نيكولسون : « دراسات فى التصوف الإسلامى » ، سنة ١٩٢١ : R. A Nicholson: *Studies in Islamic Mysticism* ؛ هـ . س . نيبرج : « 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 منطق متعمق ، والتى كانت مكانتها الخاصة بين حضارات آسيا الغربية لا أن تكون وريثة فحسب ، بل وأيضاً مكملة ، نقول إن هذه المكانة 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 الفنىّ الذى كان أهم إنتاج من غير شك بعث فيه الإسلامُ الحياةَ ، وهو : الشعر الغنائى الفارسى فى أسلوبه المتميز كل التميز ، خصوصا فى تلك الرابطة الغنية بالتوتر إلى درجة خارقة ، ومع ذلك فهى ، على الأقل عند كبار ممثليها ، قد سوّيت إلى أبعد حد من الانسجام ، رابطة الحِسّى والروحى التى تميز الفكرة الباطنة فيه تميزا فريداً خاصا تجعله نسيجَ وَحْدِه .

وما أشرنا به من قبل إلى أهمية السُّنّة الإيرانية الأقدم عهداً ، بالنسبة إلى الإسلام ، لا يزال فى حاجة إلى فَضْل بيان . ومن الثابت أن التأثير الذى بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية ، يأتى فى المقام الأول فى البحث ، ويفوق كل ما عداه أهميةً وعمقاً بمراحل عدة — هو ذلك الذى جاء من قِبَلِ 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 تجلى أن كل التصويرات الحاسمة للحضارة الروحية الإسلامية قد تمّت 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[1] . والصعوبات هنا شديدة جداً ، نظراً إلى انعدام المصادر الأصلية عن التاريخ الحضارى للعصر

---

(١) لنذكر فى المقام الأول هنا أعمال الباحث الروسى ك . ا . اينوسترا نشيف K. A. Inostrancev . ويجب أن توجه عناية خاصة إلى البحث المتصل بموضوعنا هنا الذى كتبه شيخ البحث الإسلامى اجنتس جولد تسيهر 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 النقط الحاسمة : مثلا التأثيرات الفارسية الواضحة فى مذهب الدولة والسيادة عند العباسيين واتجاههم الدينى ، ثم التصورات والأعمال الدينية الفردية (فضيلة قراءة القرآن ، الحساب العددى للفضائل الدينية ، خماس الصلوات اليومية ، المغالاة فى قيمة السواك للأسنان) . بيد أن روابط الحضارة الروحية الحقيقية تختفى تماما — ولا بد أن تختفى ، لأن الإسلام لم يتصل هنا إلا بالمذهب السُّنّى البارسى . لكن تأثيره على الإسلام ، كما نستطيع أن نؤكد بكل يقين اليومَ ، =

الساسانى ، انعداماً يكاديكون كاملا . فلسنا نعرف عن التطور الروحى لذلك العصر إلا أخباراً موجزة غير مباشرة ؛ ولهذا فليست لدينا إلا تصورات غير واضحة ولا محدودة تماماً عن هذه الواقعة الثابتة — بوصفها واقعة — واقعةِ تَلَقِّى العلوم والآداب الهلينية الآرامية . وفيما يتصل بحادث ذلك العصر ، الحادث الأخطرِ أهميةً بالنسبة إلى تاريخ الأديان ، وهو نشأة الديانة المانوية ، نشاهد اليوم خصومةً يبدو أن التفاهم عليها يزداد كلّ يومٍ عُسْراً . فبينما معظم الباحثين يؤمنون اليوم بأن المانوية هى النتيجة المنطقية لتنمية الثنوية الإيرانية ، وتبعاً لهذا تنتسب إلى تاريخ الديانة الإيرانية — دون مساس بهذه الواقعة وهى 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 فى الوعى الأصلى الدينى بين الديانة الزرادشتية ذات النزعة الأخلاقية الفاعلية والداعية إلى توكيد الدنيا والحياة — وهى الديانة التى ينظر إليها هنا ، بطريقة لم تعد مقبولة اليوم ، على أنها الديانة الإيرانية (الحقيقية) عامّة — و بين الديانة المانوية ذات النزعة الصوفية الزاهدة العازفة عن الدنيا الناشدة للخلاص عن طريق المعرفة ، نقول إن هذا الاختلاف قد جُعل نقطة ابتداء منها ينكر كل ارتباط عميق[1] .ولعلنا نستطيع

= يكاد لا يذكر إذا ما قورن بالتأثيرات التى جاءت من قبل البدع الغنوصية السارية موازيةً لدين الدولة الزرادشتى ، تلك البدع التى أطلق المسلمون على ممثليها لفظاً عاما هو : زنديق . فإذا شاهدنا الثعالبى ونظام الملك ينظران إلى الباطنية على أنها استمرار لبدعة مَزْدَك ، فإنهما فى هذا لم يكونا مخطئين من الناحية الموضوعية خطأً ظاهراً . [نشير فيما يتصل بمزدك إلى البحث الذى كتبه ارتور كرستنسن بعنوان « حكم الملك قباذ الأول والشيوعية المزدكية » (فى أعمال الأكاديمية الدانيمركية الملكية ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية ، ج ٩ رقم ٦ سنة ١٩٢٥ Det kgl. danske A. Christensen : *Le règne du roi Kawadh I et le communisme Mazdakite* (vidensk. Selsk., hist. — fil. Medd. ؛ ونتائج هذا البحث تفتح أفقاً جديداً : سواء من ناحية ما فيه من نقد أدبى وما يتضمنه من تواخٍ سياسية تاريخية ودينية تاريخية] . وسنتحدث فيما بعد عن التأثيرات المانوية مرة أخرى . وجولدتسيهر يشير بنوع خاص (ص ٥ وص ٩) إلى أهمية فتح العراق بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية .

(١) مثلا فى الأيام الأخيرة فى أبحاث ا . ح . فون ڤيزندونك بعنوان : « الإنسان الأول والنفس فى الروايات الإيرانية » (١٩٢٤) A. G. von Wesendonk : *Urmensch und Seele in der iranischen Ueberlieferung* و ا . شفتلوڤتس : « هل المانوية ديانة إيرانية ؟ » I. Scheftelowitz : *Is Manichaeism an Iranian Religion?* (فى « آسيا الكبرى » ج ١ *Asia Major*) . ولا يسعنى هنا إلا الاجتزاء بالإشارة إلى البحث الأول وموضوعه فى بعض النواحى هو موضوع بحثنا نحن هذا ، ولكن بطريقة فى النظر مختلفة تماما . ولا محل هنا لمناقشة التفاصيل ، لأن الاختلاف اختلاف =

هنا أن نتعلم على أيدى مؤرخى الأديان المسلمين : فهم يميزون بدقة بين «المجوس» والمانوية ، وذلك فى تصنيفهم ووصفهم للأديان الأخرى غير الإسلام ، بيد أنهم كذلك يبرزون بطريقة ليست أقلّ وضوحاً ما هنالك من صلة قرابة بينهما : مما هو شاهد فى الفكرة الرئيسية المشتركة القائلة بوجود قوّتين كونيتين متعارضتين ، وفى إهابة مانى بزرادشت ؛ و يحسبون أخيراً حساباً لهذه الواقعة ، وهى أن الميول التبشيرية عند مانى وأتباعه كانت متجهة أولا و بالذات نحو إيران حيث ظفرت بنجاح مشهور — وهذا شاهد على النَّسَب المختار بين الروح الإيرانية و بين مذهب مانى[١] . ومع ذلك فإن التأثيرات المانوية ، كما تلقاها أحياناً المسلمون وأدانوها[٢] — مثلا كما فى الحالة التى سنذكرها من بعد ، وهى مسألة الرازى الطبيب العظيم — نقول إن هذه التأثيرات تنتسب من غير شك إلى السياق العام للتأثيرات الإيرانية فى الإسلام[٣] . وفى هذا علينا أن نلاحظ أمرين : الأول أن المانوية — كما يشاهد فى مسألة الرازى مثلا — قد أحدثت تأثيرها فى الإسلام ، كما أحدثته فى منطقة البحر المتوسط ، خصوصاً عن طريق أفكارها الأساسية النظرية ، وتفسيرها الكلى الرائع لمعنى العالم والإنسان[٤] ، ولم تحدثه عن طريق جهازها الأسطورى الفضفاض المغرق فى الخيال ، الذى يتبدى فى المصادر الشرقية — فى مقابل المصادر الغربية — بارزاً بدرجة غير مناسبة إلى الصدر ، ولهذا أيضاً يلعب دوراً خطيراً ، فى الأبحاث المحدثة ، خطيراً جداً[٤] . والأمر الثانى هو أن المانوية فى

= فى البدأ قبل كل شىء ، ولأن المفترضات الفيلولوجية التى يبدأ منها فون ڤيزندونك ، هى من ناحية أخرى قد تجاوزها (تقدم البحث العلمى) .

(١) راجع : أبو المعالى : « بيان الأديان » (أورده شيفر Ch. Schefer فى «منتخبات فارسية» ج ١ Chrestomathie Persane) ص ١٤٥ ، حيث يلاحظ أن الفصل بين البابين : « مذهب مانى » و « مذهب ثنوى » وجعلهما ذا عنوانين مختلفين هو مجرد خطأ من الناسخ ، كما لاحظ أرثور كرستنسن Arthur Christensen (فى « العالم الشرقى » ، ج ٥ ص ٢١٢ *Monde Oriental*) . كذلك راجع ابن حزم : « الفِصَل فى المِلل » ، ج ١ ص ٣٤ وما يتلوها ، والشهرستانى : « المِلَل والنحل » ، ص ١٨٨ .

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

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

(٤) فيما يتصل بالمانوية الغربية علينا أن نشير هنا — إلى جانب فوستوس Faustus von Mileve خصم أوغسطين (القديس) — إلى عبارات القَسَم التى يجب ألا يبالغ فى قيمتها والتى نشر نصها اليونانى =

تأثيرها لا يمكن فصلها عن الارتباط العام لتلك الحضارة الروحية المتجانسة التى امتدت قبل الاحتلال العربى بقرون فى آسيا الغربية بما فيها المقاطعات الغربية لدولة آل ساسان[١] ، والتى كانت قواعدها الحاملة لها مستعارة من الفكر اليونانى .

وهذا ينطبق كذلك على فعل الروح الإيرانية فى القرون الأخيرة السابقة على مجىء الإسلام والقرون الأولى الإسلامية انطباقاً تاما : فهو لا يمكن فصله عن فعل الهلينية[٢] .

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

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

(٢) أبرز هذه الناحية من قبل كارل هينرش بكر فى مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ١٣ ص ٢٧٩ . — وهناك نموذج شائق جدا لم ينظر إليه من هذه الناحية بعد على أنه رد فعل الفكر اليونانى الذى تلقاه الإسلام ، رد فعله على اللاهوت الإيرانى ، وهذا النموذج هو الدفاع الذى كتبه ماردان فروكس Mardānfarrux ، ابن أوهرمزد داذ ، دفاعا عن الديانة الزرادشتية ، كتبه فى العصر العباسى على أبكر تقدير ، وهو كتاب « شكند — جانيك فزار » Skand-gumaniy vižār (« الفصل الحاسم للشك ») . وليقارن الإنسان قبل ذلك ترجمة وست E.W.West وهى ترجمة ممعنة فى الغموض وعدم الدقة (« نصوص فهلوية رقم ٣ تتمة « كتب الشرق المقدسة » ، ج ٢٤ ، ص ١١٥ ، وما يتلوها Pahlavi Texts III *Sacred Books of the East* ، ثبت المحتويات الموجز الموجود فى أول نشرته للرواية البازندية Pazand والسنسكريتية (بومباى سنة ١٨٨٧) . وهذا الكتاب الدفاعى تسوده فى قسمه الدفاعى وبصورة أقوى فى قسمه الجدلى (الفصل ١١ ضد المسلمين ، الفصل ١٣ و ١٤ ضد اليهود ، الفصل ١٥ ضد النصارى ، الفصل ١٦ ضد المانوية) تقول إنه تسوده تماماً تصورات الفلسفة الهلينية الغربية ومناهجها المنطقية . فبدلا من العرض التقريرى الخالص للكتب التعليمية الفارسية القديمة ، الذى كانت حجته الأخيرة هى : « مكتوب أنه ... » ، نجد هنا محاولة لإقامة العقيدة على أساس عقلى ، أى فى المقام الأول لإقامة بحث عقلى فى مشكلة التوديسيا (العناية الإلهية وما إليها) : فالمؤلف يبرهن على أن الفكرة الرئيسية القائلة برد الشر إلى قوة مستقلة خارج الله ، هى فكرة تقتضيها الضرورة العقلية . وهو يحدد موقفه من تيارات فلسفية خاصة : فهو يجادل فى ٦ : ١ الدُّهْرية (راجع إشارتى فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » : OLZ ، سنة ١٩٢٣ ص ٤٦١) وفى ٦ : ٣٥ — السوفسطائية (فى الرواية البازندية : سفتاى Swvastāi ، والسنسكريتية سفستاييكا — تبعاً للعربى : سوفسطائى ، راجع مثلا البيرونى : « 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 » .

— ٢ —

وفكرة الإنسان الكامل التى بلغت كمال نموها فى الغنوص الإسلامى إنما هى من خلق هذه « الحضارة السحرية » ورمزٌ ملىءٌ بالمعنى نسيج وَحْدِه . وهى تعود فى ختام المطاف إلى صورة الإنسان الأول فى التفكير الإيرانى العتيق . وإنّا لنجد فى الأبستاق الأحدث ، فى السلسلة الطقوسية ودون تحديد أدق ، اسمه هكذا : جيا مريتن 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 جيومرد gayomard (تكتب gayokmart : جيوكرت) ، وفى العربية كيومرث ؛ وفى شذرات من طُرْفان لم تنشر بعد نشاهد الصورة جيمورد Gémurd (مكتوبة gyhmwrd : جحمقرد ، راجع NGGW سنة ١٩١١ ، ٤ تعليق) . والمصدر الرئيسى هو كتاب « التكوين » *Genesis* المكتوب بالفارسية الوسطى ، وهو كتاب عرّف به مؤسس الأبحاث فى الأبستاق ، ألا وهو أنكتيل ديپرون Anquetil Duperron ، ويسمى عادة باسم بُنْدَهِشن *Bundahisn* « 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 : مثزرى muθzari والسنسكريتية : مثجريكا Muthajarika) . ومن المهم أن الفصل (المضطرب وياللأسف) الخاص بالمانوية (وقد بحث فيه حديثاً سيلمن C. Salemann فى « مذكرات أكاديمية بطرسبرغ *Mém. Acad. Pétersbourg* ، ٨ : ٦ : ٦ VI 6 8 [١٩٠٤]) يبحث فى مذهب مانى من ناحية الأفكار التوجيهية النظرية وحدها ، ولهذا يظهر — بخلاف بقية ألوان العرض الشرقية — أنه يندرج فى سلسلة الردود الغربية المسيحية ، وهذا من شأنه أن يكمل الملاحظة التى أوردناها من قبل فى ص ٩ تعليق ٤ .

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

---

(١) البندهشن ، نشرة بالزنكغراف المخطوط TD رقم ٢ . . . نشره المرحوم ارڤد ت . د . انكلسريا مع مدخل عمله ب . ت . انكلسريا ، بمباى ١٩٠٨ *The Bûndahishn, being a Facsimile of the TD Manuscript Nr. 2 ... ed. by the Late* Erwad T.D. Anklesaria *with an Introduction by* B.T. Anklesaria .

(٢) ت . ڤسترجورد : « بندهشن الكتاب الفهلوى » سنة ١٨٥١ : N. Westergaard *Bundehesh, liber pehlevicus* وفر . فندشمن « دراسات وآراء زرادشتية » سنة ١٨٦٣ F. Justi : Der Bundehesh سنة ١٨٦٨ . وا . 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 فى ثوب يونانى » *Persische Weisheit im griechischen Gewand* (ZII, II 60 ff. 167 ff.)

(٤) راجع المواضع المذكورة فى كتاب جيتسه المذكور ، ٧٦ تعليق ٢ (حيث يجب أن يقرأ ١٣ بدلا من ١٣٧ ، و ٤٦٥ بدلا من ٤٦٣) ، وكذلك أيضاً كتاب تيله وجيرش : « تاريخ الديانات فى 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 : « دا ماذ نسك » *Damaδ-Nask* (« كتاب الخلق ») حفظ لنا منه فى مواضع أخرى فهرست مشتملاته .

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

فإذا ثبت الآن أن نظرية الإنسان الأول ، فى ارتباطها بمذهب نشأة العالم ، تنتسب إلى الديانه الأبستاقية ، فعلينا بعدُ أن نتساءل ما إذا كان يمكن أن تؤخذ فى الصورة الأقدم لها ، أى ديانة زرادشت كما تتبدى لنا فى الجاتا . لقد لاحظ ا . كرستنسن من قبل ملاحظة قيمة[١] مفادها أن اسم الإنسان الأول الحقيقىّ (« الحياة الفانية ») لا يمكن أن ينفصل عن الأسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات مجرّدة ، الأسماء التى وضعت للقُوى الإلٰهية الروحية المدركة على أنها ذات فردية ، تلك القوى التى تميز الديانة الزرادشتية تميزاً خاصاً . وهنا أود أن أضيف هذه الحُجَّة ، ألا وهى أن صورة العجل الأول التى نصادفها مراراً فى الجاتا ، العجل الذى يبدو فى الجاتا الثانية ، هذا الكتاب العجيب جداً ، فى صورة الشاكى ، نقول إن هذه الصورة تظل غامضة غموضاً كاملا إذا لم ير المرء فيها صورة موازية لصورة الإنسان الأول[٢] . وكلتا الصورتين تظهر كذلك فى كونيات البُنْدَهِشْن فى توازٍ دقيق . وفضلا عن هذا فإن الفكرة المناظِرة الڤيداوية المشهورة ، فكرة الإنسان الأول الكونى (پروصا purusa) ، الذى تؤدى تضحية الآلهة به إلى إيجاد العالم (ريجڤيدا ١٠ : ٩٠ ، Rgveda X 90) نقول إن تلك الفكرة ترتد بالصورة الإيرانية للإنسان الأول إلى العصر القديم الآرى .

وبهذا تتأيد النظرية التى قال بها منذ سنة ١٩٠٢ الباحثُ الدانيمركى ا . ليمن[٣] E. Lehmann والتى لم يذكرها كل من كرستنسن (الكتاب المذكور ، ص ٣٢) وفون فيزندونك (الكتاب المذكور ص ١٧٣) ، تلك النظرية التى تقول إن الإنسان

---

(١) « الإنسان الأول والملك الأول فى التاريخ الأسطورى للايرانيين » ج ١ (سنة ١٩١٨) ص ٤٢ *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* . وليراجع فى كل ما يتصل بهذا القسم هذا الكتاب الجيد الذى يؤلف ويحلل بوضوح وإيجاز نموذجين المواد الفارسية الوسطى والعربية الخاصة بأسطورة الإنسان الأول ، وإن كان لم يحسب حساباً للرواية المانوية ولم يفد من البندهشن الكبير إلا بما نشره بلوشيه من ملخصات قبلُ .

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

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

الأول قد ورد ذكره فى الجاتا . وليمن يشير إلى الجاتا الثالثة ذات الأهمية من كل ناحية (« يسنا » ٣٠ *Yasna*) ، وفيها تتحدث الفقرة السادسة عن الديفيين Deven ، الذين عند القرار الأول للخلق انحازوا إلى صف الروح الشريرة . هنالك هرعوا معاً إلى إيشما [من اكسشم xišm ، وهو الغضب المتجسد على صورة جنّى ، وخصوصاً الحمار الطقوسى ، وهو الصورة المعارضة لڤوهو مانا Vohu Manah ، المعنى الخيّر] الذى به يؤذون حياة الإنسان (يا بَنِين أهوم مريتانو ya banayən ahum marətano[1]) . ومن المؤكد أن ليمن على حق حين يرى فى الكلمات الأخيرة — فى تعارض مع ماورد فى Y 32, 12 — Marətan — الإنسان بالمعنى الكامل ؛ وبهذا يشير إلى كون فكرة الإنسان الأول موجودة فى الاستعمال اللغوى فى الجاتا .

ولتحديده يكفى هنا أن نورد أن الإنسان الأول فى المنقول الإيرانى يؤدى أولا وظيفة كونية ، ولم يتخذ بعد — كما حدث فى العصر الهلينى — صبغة دينية أو بتعبير أدق صبغة خَلاصية . فهو النموذج الأول للإنسانية وأصلها ، نظراً إلى أن الزوج الأول نشأ بعد وفاة الإنسان الأول من أجزاء من جُثّته غارت فى تراب الأرض . وثمت رواية خاصة[2] تقول إنه عن أجزائه الثمانية نشأت المعادن الثمانية : وفى هذه الرواية لابد أن نفترض تأثير التصورات التنجيمية وبالتالى البابلية ؛ لأن النظرة التنجيمية الصنعوية ترى أن الكواكب السبعة يناظرها معادن سبعة منها تكوّن العالم ، يضاف إليها هنا — معدناً ثامناً — أشرفُ المعادن وهو الذهب ، الذى ينشأ عن النفس (جيان *gyan*) — وذلك تبعاً لما أثبته ر . ريتسنشتين حديثاً فى مناسبات عدّة بالنسبة إلى التفكير الإيرانى ومنه المانوى من وجود فن للحساب يجمع الكل أو المجموع إلى الأجزاء[3] . لكن فى هذه الرواية أيضاً — وهى بالضرورة

(١) هذه النسخة تفترض مع برتولوميه Bartholomae وريشلت Reichelt أن marətano هى فى صيغة المفرد فى حالة الملك genitif . أما أندرياس وڤاكرناجل Andreas-Wackernagel (NGGW 1909) فيرون فى هذه الصيغة أنها فى حالة الفاعل الجمع nom. pl. (« وبهذا يؤذى الناس الحياة بواسطته ») .

(٢) لم تعرف هذه الرواية حتى الآن إلا فى الصورة الموجزة الواردة فى « مقتطفات من زاذسبرم » *Exzerpten des Zaßsparm* (راجع كرستنسن ، الكتاب المذكور ص ٢٣) ، لكنها توجد فى صورة أكمل وقد عرضتها — فى الكتاب الوارد ذكره هنا من قبل فى التعليق الوارد فى ص ١ ، — وذلك فى « البندهشن الكبير » .

(٣) راجع ر . ريتسنشتين فى : « المجلة التاريخية » ١٢٦ ، ١٧ ، ٢٧ وغير ذلك R. Reitzenstein in *Hist. Ztschr.* .

أحدث — يؤكد تصوير الإنسان الأول بوصفه ماهية كونية حيثما أمكن على نحو أقوى .

فهنا يلعب الإنسان الأول إذن الدورَ الرئيسى فى الدراما الكبرى لنشأة العالم ، كما أوضح ذلك حديثاً بطريقة عجيبة هـ . يونكر[١] تبعاً لعرض البُنْدَهِشْن . ففى الدورة الثانية من الدورات العالمية ذات الثلاثة آلاف عام ، التى فيها يبرز الله خليقته من وجودها الروحى اللامادى فى داخل روحه إلى صورة ظاهرة ، يُخْلَق الإنسانُ الأول صورةً نورانية غُدانِيَّة. وبكرّ هذه الدورة يقتحم المناقضُ الخليقة الإلهية ، فيرسل الله جنده السماوى ومعهم الإنسان الأول لمحاربة الشر . وفى الوقت نفسه تبدأ الحياة الأرضية ، وهنا لا بد للانسان الأوّل أن يموت كيما ينشأ الناس الأرضيون عن موته . وموته يتحقق بإرادة الخالق : فهذا يُرْضى عليه نَعَاساً[٢] . فإذا استيقظ رأى غزوة المناقض قد تمت فى العالم ، لكن موته لا يقع — وهنا نجد مرة أخرى رواية تنجيمية أحدث — ، إلا بعد مجىء مجموعة فلكية من النجوم معينة.

ولكى نقدر أهميته فى التفكير الإيرانى قدراً 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 تفسيرٌ للعالم شاملٌ على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر والكون الأصغر — أى المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير و بأن الإنسان عالمٌ 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 تماما .

(٢) الكلمة الدالة على هذا (xvāβ) مشتركة المعانى فى الكتابة الفارسية الوسطى ، ولهذا قرئت حتى الآن هكذا : xveδ (« أبيض ») ، على الرغم من أنه يتبدى من مصدر متأخر لم ينتبه إليه حتى الآن فى كتاب البُنْدَهِشْن الكبير ، نقول إنه يتبدى منه بوضوح أن المقصود هنا هو « النعاس » . نعم إن هذه الكلمة يلوح أن النساخ البارسيين 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 : « ديانات الأسرار الهلينية » ط ٢ ص ٩١ = R. Reit zenstein : *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [راجع الآن خصوصاً ا . كرستنسن فى *Act. Orient* ج ٤ ص ١٠١ وما يتلوها] .

وجهات نظر متباعدة بفضل ر . ريتسنشتين[١] ، وه . يونكر[٢] ، وا . جيتسه[٣] ،و — هذا أمر يثير كل انتباه — الباحث فى الصينيات ل . دى سوسير[٤] ، وهـذه الحقيقة هى أن الأساس فى هذا المذهب هو مجملٌ أو صورة إجمالية لتصوير أو تكوين ذى خمس سلاسل ؛ ولا سبيل إلى الشك فى ثبات هـذه الحقيقة . ولما كان ر . ريتسنشتين قد أثبت فى الوقت نفسه سيادة الصورة الإجمالية الخماسية فى التفكير المانوى ، فإننا هنا بإزاء سند ذى أهمية خاصة على وجود اتصال مستمر بين التفسير الكونى الإيرانى القديم و بين التفسير الكونى المانوى .

وهذا النظام العالمى — وتحليله أهم بكثير جداً من التأملات فى نشأة الأسماء الإلهية الإيرانية ورحلاتها — إنما يتسم بالحياة عن طريق فكرة الازدواج بين الخلق الإلهى والخلق المُعارِض الشيطانى ، وما بينهما من كفاح ينتهى بانتصار قوى النور . وفى هذا الكفاح كما رأينا يكون الإنسان الأول ، بوصفه ممثل الإنسانية ومعناها الباطن ، بمثابة رسول الله المدافع عنه ضد القوى الشريرة[٥] — كما هى الحال فى المانوية تماماً . وفى 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 التى وجهها ا شفتلوفتس J. Scheftelowitz (فى مجلة « آسيا الكبرى » *Asia Major* ج ١ ص ٤٦٦ وما يتلوها) لن تبقى بغير رد .

(٤) « النظام الكونى الصينى الإيرانى » L. De Saussure : *Le système Cosmologique sino-iranien* (فى المجلة الأسيوية *Journ. Asiat.* ، أبريل — يونية سنة ١٩٢٣) ص ٢٣٥ وما يتلوها (راجع هناك أيضاً فى ص ٢٣٨ تعليق رأى ه . يونكر) .

(٥) راجع البندهش الكبير : ١٧ ، ١٢ ، شَشُم مرد اهرف داذ أو زذاريه وأكاريهى أنراج مينوج وهست [באהמו؟ ، راجع « موجز الفيلولوچيا الإيرانية » Gr. iran. Phil. Ia 320 ط ١ ٣٢٠] . šašom mard i ahrov dāδ o Zāδarīh u akārīhi anray menuγ u hamist de van ديفان « وسادساً [بعد السماء والماء والأرض والنبات والعجل الأول] خلق الإنسان العادل لجندلة وسلب السلطة من الروح الشريرة وكل (؟) الديف » (فى الأبستاق كذلك نجد الإنسان الأول يلقب بلقب « الإنسان العادل ») . وفى الكتاب نفسه ٢١ ، ١١ : جيو مرد دكسجو منديه إى كو مردم أز وى توكسمج وبد — آن عنجو شيدج ، [« موجز الفيلولوچيا الإيرانية » ج ١ ٣٢١١] زاذ هيند ، وش داذ أو أذيافريه إى آسانيه داذار Gayomard daxsayomandīh e ku mardom az oy toxmay u pad-an, angošiδay, Zāδ hend, uš dāδ o aδyāvarih e asanih daδar لجيو مرد هى أن بنى الإنسان نشأوا من نطفته ووفقاً لنموذجه ، وقد خلقه عوناً أعنى إسعاداً [راجع الآن ه . يونكر فى *Ung. JBB* ج ٥ ص ٤١١ وما يتلوها] للخالق » .

الصُّوَر الأولية الموجودة سابقاً للنفوس الفردية ، الفِرَ فَهَر[١] . و بينما نرى عند مانى عرضاً تفصيلياً لكيفية خضوع الإنسان الأول لسلطان الجنّ — ولن يخلصه منها إلا رسول ثان يبعثه الله ، بيد أنه يخلف وراءه أجزاءاً من نوره تستغلّ من أجل تكوين العالم المادّى و بنى الإنسان — لا نكاد نجد شيئاً مفصّلا فى الروايات الإيرانية القديمة عن سقوط الإنسان الأول . غير أننا نستطيع أن نستنتج ، مما يرد فيها من أن الله يرخى النّعاسَ عليه ، أن موت الإنسان الأول — كما هى الحال عند مانى أيضاً — ينشأ عن إرادة الله ، لا نتيجة لارتكاب الخطايا . ولا حديث هنا عن خلاصه ، و إنما عن كونه أول الموقَظين يوم البعث وأنه يوهب نصف ما فى 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 عُدِّل من تأويل الجانب الأخروى خاصّة : فقبل نشأة العالم المادّى تتم مسرحية الهبوط والخلاص للانسان 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 المخلص ، الذى هو ذاته العليا نفسها ، من قيود الجنّ وأعاده إلى ملكوت النور ، كذلك يجب على الغنوصى أن يأمُل ، عن طريق حشد قواه الروحية والتفكير فى الأصل الإلهى وتحديد ذاته الباطنة ، نقول : يأمل أن يجد طريق العَوْد والخلاص[٢] . ومهما يكن من كبر الفارق فى الموقف الدينى هنا وهناك ، فهل يمكن الإنسان أن يَشُكّ بجدّ فى أن فكرة الإنسان الأول الإيرانية القديمة والمانوية ذواتا واشجة قربى قوية جداً ، أعنى أن التفسير الإيرانى القديم للعالم والإنسان فى العالم تعود للظهور فى المانوية ، دون اختلاف

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

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

إلا فى المظهر الدينى ؟ إن استمرار هذا التفسير للعالم الذى أُدْلى به فى إيران منذ أقدم الزمان والذى أثرت بساطته الرائعة و إحكامه الفائق — خصوصاً فى الإجابة عن مسألة العناية الإلهية والخير والشر فى العالم — أثرت فى الأكاديمية الأفلاطونية كما بيَّن ذلك ڤرنر ييجر[١] ، نقول إن هذا الاستمرار هو السِّمة الرئيسية فى تاريخ أديان آسيا الغربية ، ويؤكد نفسه فى كل تغيُّر للمزاج الدينى . وكل نظرة لا تستطيع أن تجعل هـذا الاستمرار فى الفكرة أمراً نُصْبَ عينيها ، بل تنساق وراء التغير الدائم البرّاق للشكول والرموز فى اختلاطها فلا تدرك الفروق من خلال الأمور المشتركة ، هى نظرة تقضى على نفسها بالعقم .

ولهذا فنحن نؤكد أن فكرة الإنسان الأول كانت ذات أهمية كونية (كوسمولوچية) خاصَّة بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة : فهى تفيد فى « تفسير » نشأة الإنسانية بتصوير أسطورى . ونحن هنا — كما يقول هـ . أولدنبرج — بإزاء مذهب فى « العلم السابق على العلم » . وكلٌّ منا يعرف أنه ليس ثمت فارق ، بالنسبة إلى هـذا النوع من التفكير ، بين الوجود الفزيائى والوجود النفسى ، أو بين الوظيفة الكوسمولوچية (الخاصة بعلم الكون) و بين الوظيفة البسيكولوچية (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 للانسانية ، بالنسبة إلى النظرة الإيرانية القديمة ، على صلةٍ مفهومةٍ بطبعها ، صلةٍ بمجموع النفوس ، أى الفرقهر . وجنوده يبدون فى 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 فى نظر التفكير الإيرانى . إنما يضرَّح بوضوح لأول مرة فى النصوص المانوية عن المساواة بين الإنسان الأول و بين مجموع النفوس الفردية . وهذا يُفَسَّر بأنه هنا كما فى كل أديان الخلاص قد استيقظ التفكير فى الأنا الفردى والتفرقة أو التمييز بين العقل عامّة أو الروح عامة و بين الروح الفردية ، وهو تمييز من المعروف أنه لا يُبْلَغ إلا فى المراحل المتأخرة جداً من تطور الفكر الإنسانى ، ويقوم خارج الفكر

---

(١) « أرسطو » ، سنة ١٩٢٣ ص ١٣٣ وما يتلوها Werner Jæger : *Aristoteles* .

(٢) راجع خصوصاً النص الذى أوردناه من قبل مشاراً إليه فى ص ١٧ تعليق ١ ، والذى أتحدث عنه بتفصيل فى البحث المشار إليه مراراً .

الإيرانى القديم ، وكذلك خارج الفكر الهندى القديم واليونانى القديم[1] . ولا شيء أبلغ فى الدلالة من هذه الواقعة وهى كون النعوت الإيرانية القديمة كل القدم الخاصة بـ « الشخصية ، الفردية » يعبَّر عنها بواسطة التصورات الموغلة فى الموضوعية أو أكثر ما يمكن تصوره موضوعياً من التصورات ، وأعنى بها التصورات الخاصة بـ « الدين ، الاعتراف » (دئينا ، فرفشى daenā, Fravaši ، قارن الاسم الميدى : فرفَرْتِش فرؤرتيس Fravartiš = Φραόρτης « قَيِّم بأمر الاعتراف ») .

— ٣ —

والآن وقد استقرت لدينا الأهمية الكونية النفسانية للانسان الأول بالنسبة إلى التفكير الإيرانى القديم ، فإنه من المفهوم فى الوقت نفسه أن فكرة الإنسان الأول هذه قد كانت ذات تأثير خارق فى كل موضع تلقى التفسير الإيرانى القديم للكون ؛ لكن ليس لنا هنا أن نخوض فى أمر الروابط المعقدة بين فكرة الإنسان الأول و بين الأسطورة الموازية لها التى تعود هى الأخرى إلى العهد الآرى ، أسطورة الناس الأوَل . فإن شاء المرء أن يرتفع من واقعة التأثير السياسى ، الذى كان لإيران فى آسيا الغربية فى القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد ، إلى الأسباب الباطنة للتأثير العميق الذى كان للأديان الإيرانية فى ديانات آسيا الغربية ، فلا بد للمرء أن يُسلِّم بأن هذه الأسباب يجب أن يُبْحث عنها فى وحدة و بساطة ومنطقية التفسير « العقلى » للعالم الكلى على أساس وجهة نظر أخلاقية موجَّهة كتلك التى عرضتها الديانة الإيرانية . فليس من بين أديان آسيا الغربية ، بل ولا الديانة اليهودية نفسها ، مَن أبرزَ هذه المسائل : من أين أتى الإنسان ؟ إلى أين يذهب ؟ وماذا عليه أن يفعل ؟ ودفعها إلى الصدر وأجاب عنها بيقين و بساطة يشيعان الحرية ، وليس بينها من قَدَّم الجواب فى صورة واضحة الفكر مستقصاة كما فعلت الديانة الإيرانية . وهنا كما فى تاريخ الأديان عامَّة

---

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

تنطبق هذه الواقعة ، وهى أن الدين الواحد يؤثر بمقدار ما يقدِّم تفسيراً عقلياً للعالم ، و بواسطة هذا التفسير نفسه[١] .

و بقدر ما اتضح تأثير تفسير العالم ، هذا التفسير الثَّنَوى الإيرانى 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 تقوِّم العالم الأرضى والوجود الإنسانى تقويماً إيجابياً متفائلاً تماماً فى معنى الكلمات العجيبة فى حمد الله التى يُستهلّ بها معظم نقوش دولة الأكمينيين ، فإننا نشاهد اتجاها مضادًّا لهذا فى التصويرات الدينية القائمة على تلك الديانة أولاً و بلا استثناء ، وفى الوقت نفسه تبدو الشخصية الفردية وحنينها إلى الخلاص وطريقها إلى النجاة فى مقدمة المشاغل الدينية . وهذا التدين الجديد ، الذى سيظل 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 . ولا نذكر هنا إلا تلك التصورات الفردية التى تتجلى فيها من جديد صورةُ الإنسان الأول ، — و بخاصة فى ارتباط وثيق جداً بالصورة المركزية فى كل تلك الأديان ، أعنى صورة المُخَلِّص .

و إن فى الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول لتكمن القَسماتُ التى ستصبح حَيَّةً فى ديانات الخلاص الغنوصية : فهناك نشاهد الإنسان الأول كائناً ذا طبيعة إلٰهية ، 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 إلٰهية ، أظلم معناها الأصيل — بل ووظيفتها بوصفها معنى باطناً للإنسانية — تحت تأثير تعقّد أنساب الآلهة ووشائجها فى الغنوص .

---

(١) ليس من المفهوم تماماً لماذا يشك فون فيزندونك (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 لريتسنشتين ومن بعده ڤ . بوست W. Bousset ، فضل يبقى أبداً ، أن كانا أول من اعترف بأهمية نظرية الإنسان Ἄνθρωπος الإلهى فى الغنوص ، وبهذا حققا الفهم التاريخى الدينى لأقدم غنوص . فبعد أن نمى ريتسنشتين هذا الفهم بفضل أهم وثيقتين وهما : البويماندرس *Poimandres* الذى يكوّن السفر الأول من مجموع الكتب الهرمسية ، ثم الخطبة النعاسنية التى حفظها لنا هيوليت Hippolyt[1] ، تابع ڤ . بوست هذا العمل مستعيناً بمجموع الكتب الغنوصية ، وكشف عنه فى الكتب المنداعية والمانوية بالقدر الذى كانت به هذه الأخيرة معروفة ، وهو قد اعترف بأصولها الإيرانية[2] . وإنه لأجمل شاهد على عبقرية نظرته أنه استطاع أن يستخلص الصورة الأصلية للمذهب الإيرانى مما تيسر من ترجمات ناقصة للكتب الفارسية الوسطى — يستخلصها استخلاصاً صحيحاً تماماً[3] . أما فيما يتصل بالرواية الواردة فى البويماندرس والخطبة النعاسنية فقد قام الأستاذ ريتسنشتين بتفسيرها من جديد فى الكتاب الذى أشرنا إليه فى مستهل البحث ، رابطا إياها بالرواية الإيرانية ، فنجتزى هنا بالإشارة إليه . إنما علينا هنا أن نعيد ذكر الفكرة الرئيسية فى البويماندرس . هنا ينشأ عن أبى الأشياء كلها ، عن النوس Νοῦς (العقل) ، الأنثروبوس Ἄνθρωπος (الإنسان) المساوى له فى الماهية . وهو يهبط خلال أفلاك الكواكب السبعة ويتلقى من كل مهيمن على فلك حظاً من طبيعته ، وهى نفس الفكرة التى يعبر عنها فى الرواية الثانوية الإيرانية (وهى كما رأينا من قبل ص ١٤ ، ليست أصلية ، لكن لعلها مع ذلك أقدم بكثير من البويماندرس) على هذا النحو : وهو أن الإنسان الأول يحتوى فى داخل

---

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

(٢) نقد كتاب ريتسنشتين يوجد فى GGA سنه ١٩٠٥ ص ٦٩٧ وما يتلوها ؛ ثم « المشاكل الرئيسية فى الغنوص » سنة ١٩٠٧ *Hauptprobleme der Gnosis* ، والفصل الرابع منه كرس كله لنظرية الإنسان الأول ؛ وأخيراً مادة « غنوص » *Gnosis* و « غنوصيون » *Gnostiker* فى انسكلوپيديا پولى وڤسوڤا Pauly-Wissowa .

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

نفسه على المعادن ، الممثلة للكواكب ، وحينما يموت يدعها تخرج من باطنه . ثم يشاهد — وهو ينظر إلى أسفل — صورتَه فى المادة ، و يولع بها ، و ينساق إليها — و بهذا يصبح فى قيود الطبيعة الحسيسة . وعن طريق هذا تُفَسَّر طبيعة الإنسان المزدوجة : فهى ذات أصل إلهى و بطبيعتها حرة ، ومع ذلك فإنها مغلولة إلى العالم السفلى — وهى فكرة تقوم نتيجة مباشرة للنظرة الإيرانية القديمة ، لكنها مع ذلك تدل على شىء جديد بإزائها . — ومذهب هرمس يبدو فى استقباله فى العلوم السرّية الإسلامية قد وضع تحت وجهات نظر علم النجوم والسحر القائم على المشاركة الوجدانية . فبدلاً من الأنثروپوس (الإنسان) — الذى هو فى الپويماندرس ممثل الروح الهابطة من عالم النور ، وممثل الذات الباطنة الخالصة فى الإنسان — تصبح لروح « الطِّباع التام » فى الهرمسية العربية الأهمية الرئيسية ، كما أثبت هلموت رتّر H. Ritter فى بحثه فى كتابين[1] — وتلك فكرة شائقة جداً تتبلور فيها على نحوٍ ما النظرة التنجيمية فى الوجود : فهى تعبر عن المصير الشخصى للفرد ، كما يبينه الطالع — تعبّر عن الجنى Δαίμων الذى تحدث عنه جيته Goethe فى الكلمات الأولية الأورفية « Orphische Urworten » .

أما فيما يتصل بالخطبة النعاسنية ، فليلاحظ هنا أنها تقدم لنا اللفظ الاصطلاحى : « الإنسان الكامل » τέλειος ἄνθρωπος لأول مرة ، هذا اللفظ الذى سيكون على درجة خطيرة من الأهمية فى العصور التالية[2] . ومن المهم جداً فى هذا الصدد دائرة من الكتب داخل الآداب المسيحية الأولى تبدو فيها فكرة الإنسان الأول فى شكل معدَّل جديد خاص مع ارتباط ببعض الأفكار الأخرى التى ستوقَظ كلها فى الإسلام إلى حياة جديدة وتلعب فيه دوراً خطيراً ، أفكار يمكن أن نجدها كذلك فى المانوية ؛ — ودائرة الكتب هذه هى المعروفة بالكليمنتينيات Clementinen . والروابط بين مذهبها و بين النظرة الإسلامية إلى النبى والإمام قد لوحظت منذ زمن . لكن مسألة الانتقال التاريخى لم توضح بعد . ولا سبيل إلى التحدث عن تأثير كتابى مباشر : فالآراء التى نحن بصددها يُدلَى بها فى الكتب الكليمنتية فى داخل إطار تاريخ للرسل منتحلٍ ، ولهذا اختلطت بفيض من المذاهب

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

(٢) راجع النص فى كتاب ريتسنشتين : « پويماندرس » ص ٨٣ وما يتلوها *Poimandres* .

المتنافرة كل التنافر ، ذات صبغة يهودية ومسيحية وغنوصية . وليس من المعقول أن تختار هى وحدها من بين النصوص المعروفة لنا من الكتب الكليمنتية . ومن ناحية أخرى تعود للظهور فى الأخبار المتراكمة عند آباء الكنيسة ومؤرخى البدع فيما يختص بالفرق اليهودية الغنوصية المختلطة مثل Elkesaiten و Ebioniten ، ولهذا كان علينا أن نفترض وجود سُفَّة موروثة منتشرة على نطاق واسع ، كانت نقطة ابتدائها ومسقط رأسها من المحتمل جدا أن يبحث عنهما فى التربة الآرامية[1] . ولا بد أن يكون استمرار تأثيرها من بعد فى الإسلام إنما قام فى جوهره على رواية شفهية من أفواه من آمنوا بالإسلام من يهود ونصارى مبتدعين — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن التأثيرات التى سنتحدث عنها عما قليل ، تأثيرات الأفكار المانوية والأفلاطونية المحدثة المشابهة فى الإسلام ، يجب أن ينظر إليها على أنها انتقلت بطريق كتابى .

ومن الأمور المميزة لهذا المساق من الأفكار الصعب الإدراك تاريخيا الصلةُ المشار إليها فى الخطبة النعاسنية ، صلة الإنسان الأول فى معناه الكونى والخلاصى بآدم « العهد القديم » الذى يبدو هنا بمثابة مَن تلقى الوحى الأول ؛ ثم صلته بالمسيح الذى تجددت فيه فكرة الإنسان الأول[2] .

---

(١) راجع بوست ، الكتاب المذكور ، ص ١٥٨ وما يتلوها (راجع قبل هذا ص ١٣٦ وما يتلوها من الكتاب نفسه ، ففيها البيان التفصيلى للجانب الفارسى فى الكليمنتينيات) . وتبعاً للتحليل الأدبى الأساسى للكليمنتينيات الذى قام به هـ . ڤيتس H. Waitz (« نصوص ودراسات » ، سلسلة جديدة رقم ١٠ سنة ١٩٠٤ *Texte und Untersuchungen* ، راجع أيضاً هرتسوج وهوك Herzog-Hauck ج ٣ ، ص٣١٢ وما يتلوها) تنتسب الثروة الفكرية التى تشغلنا هنا إلى واحد من كتابى المصادر — هو Κηρύγματα Πέτρου — اليهودية المسيحية الغنوصية ، مما يتفق مع النظرة المضادة للموسوية . وهذا الكتاب يجب أن ينظر إليه على أنه النموذج الرئيسى الممثل لكتب مفقودة .

(٢) كما بالنسبة إلى التأثير الذى لا سبيل للمبالغة فى عمقه ، تأثير فكرة الإنسان الأول فى الديانة اليهودية — الإنسان وابن الإنسان فى أسفار دانيال والسفر الرابع من عزرا وفى هنوش — وتأثيرها فى المسيحية الأولى — « ابن الإنسان » فى الأناجيل — ، كذلك لا يمكن إلا أن يشار إشارة عابرة إلى التصويرات المهمة جداً للانسان الأول (آدام علائى ، آدام قدمون (ādam 'illāi, ādām qadmōn) على أساس أنه ماهية كونية ، تلك التصويرات التى أبدعها التفكير القديم فى الغنوص اليهودى ، أى القبالة ، راجع مثلا ا . فرنك و ا . جلينك : « القبالة » صفحات ١١٧ ، ١٢٦ ، ١٣٠ ، ١٦٧ (نظرية العالم الأصغر) ، ٢٤٣ ، ٢٥٨ A. Frank-A. Gelinck : *Die Kabbala* . لكن لا يوجد مع الأسف أى عرض مكتوب وفقاً للمبادئ العلمية الحديثة . والترجمة العظيمة التى قام بها دى پولى de Pauly وكرپس Karppes لكتاب «زهر» بعنوان «دراسة عن نشأة وطبيعة الزهر» = *Etude sur les origines et*

لـكن الله لا يقتصر على وحى واحد أوحى به مرة واحدة ، إنما هو يدعه يتجدد فى كل زمان عن طريق نبى صادق ἀληθὴς προφήτης ، يعود للظهور فى صور فردية لدور من الأنبياء يصل حتى المسيح ويختم بوصفه خاتمهم ، وفى الوقت نفسه أولهم وأشرفهم . وعدم الاتفاق الذى نشاهده فى عدّ هؤلاء الأنبياء — فهم سبعة ، يبدو المسيح تارة ثامنهم ، وتارة أخرى يُعَدُّ من بين السبعة — ، يمكن أن يفسَّر بسهولة إذا قبل الإنسان أن يعد وفقاً لفن العدّ الذى أشرنا إليه من قبل فى ص ١٤ ، أى أن يضيف الـكل إلى أجزائه . ولقد عرض تور أندريه Tor Andrae فى كتابه عن « شخصية محمد فى مذهب أمته واعتقادها » *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (سنة ١٩١٧) فى الفصل السادس عرضاً رائعاً بيّن فيه كيف أن النظرية الغنوصية للنبوة فى الإسلام تجددت : أولا فى سلسـلة أسلاف النبى محمد التى وصفها هو ، وكان « خاتمها »[1] ، ثم خصوصاً فى النظرية الشيعية القائلة بانتقال فضل الحـكمة الإلهية من آدم إلى الأئمة العلويين مارّة بالرسول محمد ، وهذه الحـكمة الإلهية رمزها القائم هو النور ، وأخيراً فى التكييف التدريجى للصورة السُّنِّيّة لمحمد ، خصوصاً فى النظرات الصوفية ، وفقاً لنظرية الشـيعة فى الإمام . وقد أشار تور أندريه فى كل حالةٍ حالةٍ إلى الأمور المماثلة فى الغنوص القديم .

ولقد وجد هذا كماله فى ديانة مانى التى تحدثنا عنها من قبل . و بفضل أبحاث ريتسنشتين خصوصاً صارت مكانة الإنسان الأول فى علم نشأة الـكون المانوى واضحة يمكن إدراكها ، وقد أثبتنا نحن من قبل أن النظرية الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول — بوصفه التصور الباطن للإنسانية قبـل بداية العالم ، والذى اختاره الله ليكون له عوناً على الجن يرسله فى

= *la nature du Zohar* ، أى أن الـكتابين اللذين إليهما يحال غير المختصين قبل كل شىء ، يصفهما ج . شولم G. Scholem (فى MGWJ ج ٦٩ سنة ١٩٢٥ ص ١٣ وما يتلوها ، و٩٥ وما يتلوها) فى مقال له بعنوان : « علم الصنعة والقبالة » *Alchemie und Kabbala* بأنهما لا قيمة لهما . والتماثل بين الغنوص اليهودى والغنوص الإسلامى يقوم حتى فى التفصيلات الجزئية ، كما يستنتج هذا من من العروض التى بأيدينا للغنوص اليهودى : وسيكون إيضاح هذا التماثل وكذلك إيضاح التماثلات العجيبة بين التقوى الصوفية وبين التفكير والآراء فى مذهب الحسيديين (راجع كتابات مارتن بوبر M. Buber و پ . ليفرتوف P. Levertoff) ، كل هذا سيكون من أهم الواجبات الخليقة بعرفان الجميل على باحث يكون على علم دقيق بالمصادر فى كلا الجانبين .

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

الكفاح ضدهم — نقول إن هذه النظرية تتكرر بعينها قَسِمَةً بقَسِمَةٍ فى مذهب مانى[1] ، اللهم إلا أن الإنسان الأول هنا كان عليه أن يتخذ طابع المخلِّص الغنوصى : فهو لن يُقتَل ، بل يُقَيَّد ويخدَّر ، ومن ذاته الخاصة الهابطة من عالم النور يوقظ ويؤوب إلى وطنه الإلهى . وبهذا عُدِّل من تفسير الحادث الذى قصد : فى الأصل أن يكون كونيا (كوسمولوجياً) فأصبح سرا ، وأصبح دراما الخلاص . ولا يمكن فى الوقت الحاضر إدراك كيفية تكوين مذهب مانى هذا بيقين . وكل شىء 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 شيئاً عن فرقة كفرقة ابن ديصان وما يزعمونه عن نشاطها التبشيرى الواسع النطاق ، ولا نعرف فتيلا عن الفرق الغنوصية التى ذكرها كتاب الحواشى لثيادورس بركونى Theodor bar Koni (أورده هـ . پونيون فى: « نقوش منداعية » H. Pognon, *Inscriptions mandaïtes*) . وتبعاً لهذا ، فإن اشتقاق مانى من فرقة معينة لا يكاد يكون ممكناً ، كما أنه من غير الممكن من ناحية أخرى بيانُ أنه تمسك باتجاهات غنوصية أقدم ، اتجاهات غنوصية فى الديانة الإيرانية . لكن لا بد من التسليم على كل حالٍ بأنه فى مذهبه قد مزج فيضاً من العناصر الإيرانية الحقيقية لم يستطيع أن يعثر عليها فى الوسط الغنوصى الذى نشأ فيه ، — وأنه بوصفه فرعا من النبالة البارتية العالية جدا قد كان فى الوقت نفسه يمتد بأصوله فى تربة السنة الموروثة والتقاليد الإيرانية .

ومانى قد حيَّ انتقالَ السيادة من البارتيين إلى الساسانيين : لكن بينما نعلم قدراً محتملا 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 قدماجا 'nāšā qaδmājā) . 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 Ginzā [ص ٤١١ من نشرة لدتسبرسكى Lidzbarski] يبدو جيومرد فى صورة مزهوة على أنه الملك الأول ، كما فى كتاب « الملوك » المكتوب بالفارسية الوسطى والأخبار التى أخذت عنه . واسمه يكتب هنا هكذا : גאיומוראט ولا أرى فى هذا ، كما يفعل كرستنسن ، (الكتاب المذكور ص ٣١) مجرد تحريف من الناسخ ، بل أرى فيه نتيجة عدوى من الاسم التالى فى سلسلة الملوك الأسطوريين ، طهمورث .

تطور الديانة داخل إيران فى أيام دولة الأرزَكيين ، اللهم إلا بعض أخبار عن تثبيت الناموس الأبستاق[١] . ولهذا فليس ما يبرر بعدُ ردّ الشذّية المتصلبة لديانة الدولة الساسانية إلى العهد البارتى . أما أن تكون الحركة الدينيـة العامة التى زلزلت آسيا الغربية فى القرون الأخيرة قبل الميلاد ، والأول بعد الميلاد ، لم تكن لتؤثر فى تطور الديانة الزرادشتية عامة ، فهذا أمر من الصعب إدراكه . ومع ذلك فإن الأحوط والأصح منهجياً أن نقول باحتمال وجود ارتباط بين مانى و بين التصويرات والتشكيلات الموازية فى الديانة الزرادشتية مما كان من تغذية الغنوص ، على نطاق واسع ، بدلاً من أن نستبعد ذلك من تاريخ الديانة الإيرانى ، و بدلاً من أن نفسره على أساس الرواية أو السنة الموروثة التى تصادف أن كانت معروفة لنا بدقة أكبر ، سنة فرقة المنداعيين ، — خصوصاً حيث كتبهم — والكتاب الرئيسى قد أصبح اليوم ميسوراً لنا بفضل عمل الترجمة الرائع الذي قام به لدتسبرسكى Lidzbarski — تمثل مجموعة مُقَنَّنة بعد مانى بقرون عديدة ، مجموعة من الروايات التى بعضها متنافر تماماً ، لم ينتخب منها بعدُ كيانٌ يقينى من النظريات يمكن أن تكون قد رسخت قبل مانى ومِنْ ثَمَّ تكون أثّرت فيه .

وليس من شك فى أن مانى قد مجّده أتباعه منذ عهد مبكر على أنه كائن إلهى . وعن هذا الطريق انتقلت إليه صفاتُ المخلّص والإنسان الأول كما تدل على ذلك شذرات الأناشيد التى اكتشفت فى التركستان . ومن الشائق أن نشاهد ، مرتبطاً بهذا السياق ، أن نظرية الوحى الواحد المبلَّغ بواسطة دورة أو سلسلة من الأنبياء ، كما يرى فى الكتابات الكليمنتية وفى الإسلام ، وأن المبدأ القائل بتثبيت السلطة الدنيوية والسلطة الروحية بواسطة توكيد ارتباط علوى بين حامل السلطة و بين النبى ، كما يشاهد فى نظرية الشيعة فى الإمامة ، نقول إن هذا المبدأ وتلك النظرية كليهما كان قد نما وتطور تطوراً كاملا فى المانوية من قبل . والشواهد على هذا ليست عديدة — والأمر كذلك بالنسبة إلى الجانب «النظرى» عامة فى المانوية — ، لكنها كلها تتوافأ على هذا الذى قلناه . فالبيرونى[٢] وصيغ القَسَم اليونانية[٣] ينبئاننا أن

---

(١) راجع العجالة الممتازة التى أتى بها ر . پتتسونى فى كتابه : « ديانة زرادشت فى التاريخ الدينى لإيران » (سنة ١٩٢٠) ص ١٥٧ وما يتلوها R. Pettazzoni : *La religione di Zarathustra nella storia religiosa dell' Iran*

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

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

مانى كان يحسب نفسه «خاتَم» دورة من الأنبياء تتكون من زرادشت و بوذا والمسيح ، وأنه عدّ نفسه ذا نفس الماهية التى لهم وللشمس أيضاً . كما أن يزدانبخت المانوى كان يقول بناموس للأنبياء يتكون من سُباع بإضافة آدم وشيث ونوح[١] . وما أورده كتاب «الفهرست»[٢] ، من موقف سلبى يبدو فى كتب يزدانبخت بإزاء الأنبياء السالفين ، لا يناقض ما نقوله هنا : إنما هو يتعلق فى المقام الأول بموسى الذى أنكر مانى وكثيرٌ من الغنوصيين[٣] نبوّته . كما يتعلق هذا الموقف السلبى بالمسيح الذى مجده النصارى على أساس أنه مُن صُلِب وتحمّل الآلام ، بينما مانى — شأنه شأن محمد تماماً (سورة « النساء » : آية ١٥٦) — قد رفض فكرة الصلب وعدها خرافة ، وقال بمسيح روحى خالص[٤] .

و إثبات الولاية الشرعية بانتقال اللطف (الإلهى) وراثة بين الولاة — إثبات هذا بواسطة الزعم أن ثمت ارتباطاً صوفيا مع مانى — نجده عند الأسرة من الولاة التى دانت وحدها بالمانوية ، ونعنى بها أسرة أمراء الدولة اليوجورية Uigurenreich فى آسيا الوسطى (من سنة ٧٤٥ إلى سنة ٨٤٠) . والوالى الذى أدخلت المانوية فى عهده سنة ٧٦٢ (وهو بقوشغن [مو — يو] Buqu Chayan [Mou-yü] : ٧٥٩ — ٧٨٠) كان يحمل لقب : « زهغ مانى » zahaγ i Mani ، « انبعاث عن مانى »[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 الصَّغدية ، و إنما ينتسب بالأحرى إلى الفارسية الوسطى ، أعنى إلى لغة الكنيسة المانوية الخاصة ، نقول إن هذه الواقعة تلزمنا هذه النتيجة وهى أن هذا اللقب كان ثابتاً من

---

(١) كسلر : ٣٤٩ س ١١ (عن ابن المرتضى) ، راجع أيضاً الشهرستانى : ص ١٩٢ س ٩ .

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

(٣) الشهرستانى : ص ١٨٨ ، س ١٣ .

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

(٥) ف . ف . ك . ميلر : « يوجوريات » ج ٢ ص ٩٥ ، فى F. W. K. Müller, *Uigurica* APr AW ١٩١١) ؛ « كتاب تذكارى لثلهلم تومسون » (سنة ١٩١٢) ص ٢٠٧ *Festschrift für Wilhelm Thomson* ؛ « ورقة مزدوجة من كتاب أناشيد مانوية » : *Ein Doppelblatt aus einem mainchäischen Hymnenbuch* S. 38 (APr AW 1913) . وكذلك ى . مركفرت J. Marquart فى مجلة Sb Pr AW سنة ١٩١٢ ص ٤٩٠ ، ص ٤٩٣ .

قبل ، و بالتالى أنه قد كان مستخدماً من قبل فى أغلب الظن . وكان أحد الولاة التالين ، وإن كانت درجته ليست إلا أحط درجة فى السلسلة التصاعدية المانوية ، وهى درجة « المستمعين » (نيوشغان *nivōsaγān*) نقول إنه كان يسمى باسم « الحلقة اللامعة لرسول النور »[١] . وكما أن عناصر النور الخمسة هى فى علم نشأة الكون المانوى « حَلَقات » الإنسان الأول الإلهى الذى يخوض غمار القتال ضد الجن مسلَّحاً بهذه الحلقات ، كذلك مانى نفسه يُنظر إليه على أنه البِنْية الصوفية Corpus mysticum لكنيسته التى أعضاؤها هم المؤمنون به — أو بعضهم ، مثلاً أبناء البيت المالك وحدهم ؟ — . ويكفينا هذان اللقبان لنتعرف هنا مذهباً فى اللطف الإلهى غنوصيا كامل التكوين ، مذهباً ذا نسب قريب بمبدإ الشيعة فى الولاية الشرعية أو الإمامة ، مما استند إليه قوم كالفاطميين[٢] .

— ٤ —

والمرحلة الكبيرة التالية فى تطور فكرة الإنسان الأول هى التوفيق بين الصورة الكونية الخلاصية للأنثروپوس Ἄνθρωπος فى الغنوص و بين نظرية اللوغوس والنوس فى الفلسفة اليونانية المتأخرة . وهذا التوفيق كان قد تم كله فى الهلينية ، وتبعاً لهذا فى العصر السابق على الإسلام ، وتلقاه الإسلام على أنه من نتاج الهلينية . ولا سبيل إلى المبالغة فى تقدير أهمية هذه الواقعة التى تميز الموقف العام ، وهى أن التفكير الإسلامى لم يتلق التدين الشرقى القديم أولاً على النحو المختلط الأصلى العديم الصورة لثو به الخرافى الخيالى ، و إنما تلقاه فى صورة منظمة بواسطة التصورات الثابتة المتواطئة نسبيا التى كانت للفكر اليونانى ، وتبعاً لهذا تلقاه فى صورة منظمة المذهب أو فى القليل قابلة لهذا التنظيم المذهبى . وعلى هذا النحو كان مطلوباً من التفكير الإسلامى أن ينشئ مذهباً تنظيميا من التراث الروحى الهلينى الشرقى كله الذى انضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحى اللتان أتى بهما محمد ، فكان هذا نقطة اتجاه جديدة له . وكان لابد ، بادئ ذى بدء ، أن يكون ميل أمثال

---

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

(٢) وتور أندريه فى الكتاب المذكور (ص ٣٠٢) يؤكد بوجه خاص أن هذا المبدأ لم تكن له سابقة فى الغنوص . لكنى أظن أنى أستطيع أن أثبت أن مثل هذا يمكن مشاهدته فعلا فى المانوية . وإذا كنت لا أرى الآن السياق التاريخى له ، فإنى مع ذلك أرى من المحتمل تماماً أن يوجد مثل هذا المبدأ .

هذه التكوينات المذهبية متجهةً إلى النزعة الانسكلوپيدية : هى تريد أن تظفر من مجموع المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله أجوبةً عن المسائل النهائية الخاصة بحقيقة الألوهية ، وصلتها بالعالم ومكانة الإنسان . وكانت الصفتان المميزتان للديانة الغنوصية ، وهما : الثنائية الكونية النفسانية ، والعزوف المتشائم عن الحياة الدنيا ، نقول إن هاتين الصفتين كانتا غريبتين تماماً عن طبيعة الإسلام : فمهما يكن من عمق نفوذهما أيضاً فى المشاعر الدينية لكثير من المسلمين ، فإنهما مع ذلك لم يوضعا مطلقاً بمثابة مبادئ نظرية ، أعنى أن المفكرين الذين فعلوا هذا — مثل الرازى الذى سنذكره عما قليل — عُدُّوا من الملحدين . بيد أن المثل الأعلى للمعرفة فى الغنوص وفى الأفلاطونية المحدثة قد احتل مكان السيادة فى التفكير الإسلامى : فيقين المعرفة النظرية لا يقوم على التصورات المحدَّدة ، بل على عِيان أو بيِّنَة مباشرة مرتبتها تساوى مرتبة التجربة الحية للوحى الدينى ، بينة لها هى نفسها أهمية دينية : فالمعرفة هنا أيضاً هى خلاص ، وهى ظفر جديد بوجود خالص روحى . وأهم أثر يفيد فى تقدير تقبُّل الفكر الإسلامى للثروة العلمية الهلينية الشرقية كلها هو دائرة المعارف (« رسائل ») التى كتبها إخوان الصفا فى البصرة فى القرن العاشر[1] ، (= الرابع الهجرى) — وإنما تأتى أهميتها من كون المواد المنقولة فيها لا تزال فى صورة أولية خامة ، لم تتشكل بعدُ ، كما سيحدث عما قليل ، بواسطة طاقة عظيمة من التفكير المنتظم مثل طاقة ابن سينا . وفضلاً عن هذا ، فنحن بصدد مفكرين لم يتأثروا نسبيا بعلم الكلام الإسلامى المحلّى الذى بلغ فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) نفسه مرتبةً رائعة ، وقام بأعمال ضخمة — مفكرين كانوا على أوثق الصلات بحركة التنوير الكبرى التى نشأت فى القرن التاسع (الثالث الهجرى) كما يتبين ذلك من ملاحظات جزئية حديثة[2] ، ومن مقارنة بمؤلفات ناصر

---

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

(٢) اجنتس جولدتسيهر : « مجلة الإسلام » ج ١ ص ٢٢ وما يليها J. Goldziher : *Der Islam* ثم پ . كازانوفا فى « المجلة الأسيوية »[11] ، ص ٥ وما يتلوها P. Casanova, in J A (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ص ٣٥٧) . ثم لوى ماسينيون الذى استخدم التعبير الموفق : « دائرة معارف النزعة =

خسرو التعليمية على وجه التخصيص ، حركة التنوير التى كانت تهدف فى آن واحد إلى هدف سياسى هو تثبيت الإمامة الفاطمية — التى أقامت من أول الأمر أحقيتها فى الولاية الشرعية على أساس الأفكار الغنوصية التى ذكرناها — ، وإلى هدف آخر هو إذاعة العلم الهلينى مكان علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميين المعاصرَيْن ، تلك الحركة التى نسميها باسم « الباطنية » . وتبديداً لكل سوء فهم ، يجب علينا هنا أن نؤكد فى الوقت نفسه أن فكرة الخروج المقصود عن الإسلام لم توجد أبداً فى أذهان أتباع هذه الحركة التى كانت فى 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 هى الاقتناع بأن الوحى القرآنى والعلم هما حقيقة واحدة بعينها ، فلم يثوروا إلا على خطأ علماء الكلام خطأ مزدوجاً : هو أولاً البحث المستقل فى معنى الوحى (« الاجتهاد ») — بدلاً من الخضوع للسلطة التعليمية القائمة على اللطف الإلهى هى وحدها (« التعليم ») ؛ وثانياً إنكار هؤلاء العلماء « للباطن » ، للمعنى السرى الباطن ، الذى هو الأساس فى الأحكام « الظاهرة » للعبادات والمعاملات فى 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 الإسلامى وما يناظره محليا من تصوف لم يتجه إلى الوجد والسكر إلا بطريقة ثانوية ، وإنما كان اتجاهه الرئيسى نحو تقنين منطقى للسلوك فى الحياة وفقاً لأمر إلهى يجرّبُ شخصيا . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تختلف بوضوح عن التطور الفلسفى التنظيمى الحقيقى . وهذه الحركة الروحية هى التى علينا أن نسميها باسم « الغنوص الإسلامى » . وهى تجرى فى تطور يرجع الفضل فى بيان استمراره إلى ميجيل

= الباطنية الإسلامية » encyclopédie du Bâtinisme islamique وذلك فى مجلة « الإسلام » ج ٤ ص ٣٢٤ — نقول إن ماسينيون فى كتابه عن الحلاج وفى مقاله « بالسفر التذكارى المهدى إلى ا . 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 التى قام بها أصحاب المذاهب الكبار ، ويحكم عليها بأنها ضئيلة القيمة من الناحية الفلسفية ، لكنه لم يكن عادلا فى تقديره لأهمية هذه « الرسائل » الهائلة من ناحية التاريخ الحضارى .

أسين پلثيوس M. Asín Palacios[1] ، تطور يبدأ من الحركة الروحية التى بيَّنا منذ قليل خصائصَها والتى كانت نقطة ابتدائها فى العراق (بابل) وفى خراسان التى استعمرت من هناك ثقافيا أيضاً ، ويستمر هذا التطور حتى يبلغ المفكر التنظيمى المذهبى الكبير المكمِّل للغنوص الإسلامى ، ونعنى به ابن العربى الأندلسى ، الذى أثر نظامُه المذهبى فى التصوف المتأخر كله ، وعن هذا الطريق أثر فى الكتب الكلامية وفى الشعر منذ القرن الثالث عشر (السابع الهجرى) خصوصاً عند الفرس والترك ، أثَّر تأثيراً حاسماً حقاً .

وفى هذا الغنوص الإسلامى صارت فكرة الإنسان الكامل — بوصفه قدرة كونية — الفكرة الرئيسية ، وهى نظرة غريبة عن علم الكلام الإسلامى بقدر ما هى غريبة عن المذاهب الفلسفية الكبرى . وفيه تتلاقى صورة الإنسان الأول فى الغنوص مع التصورات العليا فى علمى ما بعد الطبيعة والنفس الأفلاطونيين المُحْدَثين ، وإلى جانب ذلك تتبدى الأنظار المتعلقة بحقيقة النبوّة والإمام « والولى » . لكن بينما نشاهد أن الأبحاث الجديدة قد أوضحت الصورة النهائية لهذا المذهب عند ابن العربى ، نجد أن بواكيره لا تزال فى حاجة إلى فضل إيضاح .

وعلينا فى المقام الأول أن نوجه انتباهنا إلى الكتاب الذى صار — أكثر من غيره — أهمّ كتاب لإبلاغ الأفلاطونية المحدثة إلى العرب : ونعنى به الكتاب الموسوم باسم « أثولوجيا أرسطاطاليس » الذى ترجمه حوالى سنة ٨٤٠ م (= ٢٢٦ هـ) عبد المسيح بن عبد الله ناعمة الحمصى إلى العربية على أساس ترجمة سريانية — لم تحفظ لنا — لأجزاء من « تُساعات » أفلوطين ألّف بينها أحدُ السريان ، ونسب تأليفها إلى أرسطو[2] . أما أن مصنِّفها أو صانعها لم يختر ما اختار عن غير قصد وخطة ، بل فعل ما فعل مستهدفا وجهة نظر معينة : فاستخرج مسائل بعينها استهوته ، فهذا أمر قد عبر عنه ر . فولكمن بعبارة جيدة فقال عنه إنه « كان رجلا... قليل البضاعة من العلم ، لكنه كان يملك منه ما يكفى لتكوين فكرة عامة عن الفلسفة الأفلاطونية المحدثة . وكان متبحراً على العموم فى معرفة نظرية العالَمَيْن : المعقول والمحسوس ،

---

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

(٢) راجع ا . بومشترك فى « الشرق المسيحى » ج ٢ ص ١٨٧ وما يتلوها . : A. Baumstark in, *Oriens Christianus* ؛ ثم كتابه : « تاريخ الأدب السريانى » من ١٦٦ وما يتلوها *Gesch. syr. Lit.*.

والواحد ، والعقل ، والنفس ، وعود النفس إلى العالم العلوى ، حتى إنه لم يتردد فى نسبة ذلك إلى أرسطو »[1]. إذ يشاهد المرء أن اختياره كان موجَّهاً بدوافع « شرقية » متميِّزة تماماً : النظرية الثنوية فى العالم وفى النفس ، التفسير الروحانى للخلاص على أساس أنه عَوْد النفس إلى ملكوت النور بمعونة المعرفة الصحيحة . وهنا نتساءل : ما الباعث له على الإهابة بالتفكير « اليونانى » هنا ؟ لا شك فى أن الدافع لديه كان اهتماماً فردياً قوياً ببناء نظرته فى العالم على أساس نظرى حتى يخرج عن نطاق التفكير الأسطورى ، وكان كذلك ما تبدى له هنا (أى فى الأفلاطونية المحدثة) من نظرة واحدية جامعة مع الاحتفاظ فى الوقت نفسه بالتعارض بين المملكتين (العالم والنفس) احتفاظاً كاملا ، — وكل مذهب واحدى له تأثير لا سبيل إلى دفعه فى كل تفكير غير علمى من ناحية ، ومقيد بعقيدة دينية راسخة من ناحية أخرى . و إنا لنجد فى كتابه هذا («أثولوجيا أرسطاطاليس») ، إلى جانب التعارض الوارد مراراً بين الإنسان العقلى والإنسان الحسى (= νοητὸς-αἰσθητικὸς ἄνθρωπος) ، فقرةً موضوعها « الإنسان الأول » ، فقرةً تستحق منا هنا أن ننظر فيها عن قرب . فهو بعد أن تحدث عن صنم (= تمثال) الإنسان الجسمانى وكيف أنه دون هذا الإنسان وأخسّ منه بكثير « وذلك أنه ليس فيه كمالاتُ الإنسانِ الفواعلُ ، ولا حياته ، ولا حركته ، ولا حالاته ، ولا قواه » قال : « فكذلك هذا الإنسان : هو صنمٌ لذلك الإنسان الأول الحق ، إلا أن المصوِّر هو النفس ، وقد خرجت لأن تشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق ، وذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول ، إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلةً نزرة . وذلك أن قوى هذا الإنسان وحياته وحالاته ضعيفة ، وهى فى الإنسان الأول قوية جدا . وللإنسان الأول حواسُّ قويةٌ 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 حواسُّ قوية لا تنحبس عند إشراق الأنوار الساطعة عليها . وذلك أن الإنسان الأول نورٌ ساطع فيه جميعُ الحالات الإنسانية ، إلا أنها فيه بنوع أفضل وأشرف وأقوى . — وهذا الإنسان هو الإنسان الذى حَدَّهُ أفلاطن الشريف الإلهى ، لأنه[2] زاد

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

(٢) صوابها : إلا أنه .

فى حده وقال : إن الإنسان الذى يستعمل البدن ويعمل أعماله بأداة بدنية فما هو إلا نفس تستعمل البدن أولا . فأما النفس الشريفة الإلهية فإنها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً ، أى بتوسُّط النفس الحيوانية[1] . » يقابل هذا فى الأصل اليونانى (« التساعات » ، « التساع السادس » ، م ٧ ف ٥ ؛ ج ٢ ص ٤٣١ من نشرة فولكمن) نص مختلف ويمتاز خصوصاً بالإيجاز : « إن النفس . . . تهب البدن صورة تناسبه ، وتحدث فيه انعكاساً عن الإنسان [العقلى] ، بقدر ما يسع البدن قبوله ، كما أن الرسام ينتج إنساناً بدوره دون هذا الإنعكاس هو الآخر . والنفس تولّد فى هذا الانعكاس استعدادات وقوى (الإنسان العقلى) ، وكلها باهتة ، لأن هذا الإنعكاس ليس هو الإنسان الأول . وكذلك تولّد فيه مختلف أنواع الأحساس التى وإن بدت مُرْهَفة ، فإنها مع ذلك أضعف إذا ما قورنت بالأحساس العليا التى هى صنمٌ لها . والإنسان الأعلى (من الإنسان الحسى) يمتلك نفساً أكثر إلهية ، وإنسانية أفضل وأحساساً أشد إرهافاً . وهذا هو ما عناه أفلاطون بقوله فى تعريفه [إن الإنسان نفس] ، وزاد على هذا بأن قال : « نفس تستعمل البدن » ، لأن (هذه النفس الأكثر إلهية) فوق مكانة تلك التى تستعمل البدن أولاً ، فإنها تستعمل البدن استعمالا ثانياً » . ولن نخوض هنا فى بيان ما فى النص العربى من إضعاف للديالكتيك الأفلوطينى المحكم الموجز الدقيق . وأهم من هذا أن نلاحظ أنه من الواضح جداً أن معنى الأصل قد عُدِّل ليستقيم مع تأويل غنوصى ، وهذا يظهر خصوصاً فى الفقرة المُقْحَمة التى وضعنا تحتها خطاً ، فهى تقدم لنا نظرة غريبة تماماً تقطع على السياق الفكرى مجراه . فهذه الفقرة المقحمة تتحدث عن الإنسان « الأول » الذى هو نورٌ محض ، ولهذا فإن نظرته تقوّى من تطور القوى الروحية خاصّة . فبينما نجد فى النص اليونانى أن العبارة ὅτι μὴ οὗτος πρῶτος هى فى نفسها ذات أهمية ثانوية جداً ، يتعلق النص الشرقى (السريانى والعربى) باللفظ πρῶτος ويكرره عدة مرّات : فمن الواضح أنه يرتبط بهذه الكلمة فى ذهنه معنى أخصّ وأعمق . أما ما هو هذا المعنى فهو ما يتضح لنا فى الحال إذا ما عدنا فترجمنا العبارة العربية : « الإنسان الأول »

---

(١) ص ١٤٨ س ١٥ إلى ص ١٤٩ س ١٠ . وترجمة ديتريصى Dieterici (ص ١٤٨ وما يتلوها) هنا كما فى كل موضع ليست بمنأى عن الاعتراض . والفيلولوچيون الكلاسيكيون (المختصون باليونانية واللاتينية) يحسنون صنعاً إذا لم يحملوا النص العربى كل مسئولية غموض الترجمة ، كما فعل فولكمن .

إلى أصلها السريانى هكذا : أناشا قذمايا : لأن هذا التعبير معناه « الإنسان الأول » (بالمعنى الذى حدد قبل فى الفكر الإيرانى) و يناظر التعبير العبرى : آذام قذمون[1] . و بهذا تيسر الدليل على أن المؤلف السريانى 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 الهلينى 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 متميِّز أحدهما من الآخر ، أو على الأقل غير ممكن التمييز بينهما بالنسبة إلى العرب .

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

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

---

(١) ترجمة فريتيصى 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 أولا أن هذه الفقرة المقحمة من وضع المؤلف السريانى لا من وضع المترجم العربى أو مصححه الكندى ؛ وثانياً أننا بهذا نظفر بحجة جديدة تؤيد ما ذهب إليه بومشتارك (راجع قبلُ ص ٣١ تعليق ٢) من وجود أصل سريانى للنص العربى .

لا يمكن التفرقة بين ماهيتها و بين علتها (بين ما الشيء و لِمَ هو) ، وهذا بخلاف الحال فى الأمور الحسية . وهنا يستبدل المصنف الشرقى ، الذى ظل يتابع النص اليونانى حتى سطر ١٥ ، يستبدل بالجمل التالية ، حتى سطر ٢٤ فى النص اليونانى ، عرضاً موسّعاً حُرًّا يسمح له بإدخال التعارض المذكور مصبوغاً من جديد بصبغة غنوصية زاهية قوية إذ يقول : « وأقول إن الإنسان الحسى إنما هو صنم الإنسان العقلى . والإنسان العقلى روحانى[1] ، وجميع أعضائه روحانيةٌ . ليس موضعُ العين غيرَ موضع اليد ، ولا موضعُ الأعضاء كلها مختلفة ، لكنها كلها فى موضع واحد »[2] .

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 بعدُ) . وعندهم قد ثبت ذلك التفسير الشامل للكون الذى تقوم فكرته الرئيسية على أساس عمليتين عظيمتين تناظر كلٌّ منهما الأخرى : عملية هابطة هى عملية تفاضل الواحد الأول الإلهى خلال ثمانى درجات للوجود تنازلية[3] ، وعملية عود تصاعدى للتكامل فى نفس الإنسان التى هى واسطة الوجود فى الدنيا وغايته وهى بوصفها العالم الأصغر صنمٌ للعالم الكلى ، — وهذا التفسير الكونى سيجد تمامه من بعدُ عند ابن العربى فى مذهب يقول بواحدية أساسية تقوم على مبدأ وحدة الوجود . ومعنى هذا التفسير ، وتبعاً لهذا القصدُ من العلم ، كما مارسه إخوان الصفا وضموه على هيئة دائرة معارف ، هو التحرر من « بحر الهيولى وأسْر الطبيعة وظُلْمة الجسم » . وخير وسيلة لهذا التحرر هى معرفة الإنسان لنفسه بنفسه ، وتقوم على أساس نقط أربع : الارتباط بين النفس الروحانية و بين الجسم المادى ، والعلة والغاية من هذا الارتباط ، وحالة النفس قبل هذا الارتباط ، ثم مُسْتَقَرُّ النفس بعد انحلال الارتباط[4] . وبهذا نكون قد بينا المكانة المركزية

---

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

(٢) العبارة الأخيرة مضطربة فى النص .

(٣) للتوجّه فى هذا البحث يراجع : ت . ى 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 علماً بالإنسان وبالنفس ، فى داخل هـذا المذهب التنظيمى . ومن الثابت أن إخوان الصفا قد عرفوا كتاب « أثولوجيا أرسطاطاليس » وقدّروه[١] . أما نظرية الإنسان بوصفه « العالم الصغير » فقد بحثوا فيها فى الفصل الخامس والعشرين أعنى الرسالة الخامسة والعشرين من مجموع رسائلهم (الرسالة رقم ١٢ فى القسم الثانى) كاشفين عن ثروة هائلة مختلطة من العلاقات بين الإنسان وأجزائه من ناحية ، و بين الأشـياء كلها فى العـالم بأسره من ناحية أخرى[٢] ، بيد أنى لا أعثر فى ثناياها على عناصر غنوصية حقاً[٣] . على أن العنصر التنجيمى يلعب دوراً خطيراً : فى الرسالة المذكورة نشاهدهم قد استقصوا العلاقات بين الـكواكب و بين الإنسان خلال كل مراحل حياته ابتداءاً من الحمل به[٤] .

ولا يسعنا هنا إلا أن نشير إلى المـكوّنات الإيجابيه التى تتفق وزوال التفكير الغنوصى الحقيقى فى «رسائل» إخوان الصفا ، بالرغم من الاعتراف « النظرى » بالخلاص بواسطة العلم ، أعنى الاعتراف إذن بالمقصد الدافع فى الغنوص ، وتلك هى أنهم أرادوا أن يقدموا (للناس) تفسيراً « عقلياً » منطقياً بقصد تنويرى وفى كفاح ضد الجهل والاعتقاد الأعمى . والذى يسّر

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

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

(٣) طبعة بمباى ج ٢ ص ٢٩٧ وما يتلوها . مختصر منتزع منها فى : ديتريصى : « علم الإنسان عند العرب » ، ص ٤١ وما يتلوها *Anthropologie der Araber* : Dieterici .

(٣) يبحث عنها خصوصاً فى القسم الرابع من « رسائلهم » المشتمل على « الإلهيات » ، وهو قسم لم يبحث فيه ديتريصى إلا بصورة عابرة ولم يدرس بعد (دراسة عميقة) .

(٤) أود انتهاز هذه الفرصة لإيضاح اصطلاح تنجيمى أخطىء فى فهمه اليوم كما أخطأ إخوان الصفا من قبل . ففى طبعة بمباى ج ٢ ص ٢٩٠ س ١٤ نقرأ : « إن لـكل مولود من الحيوان أبوين فى الفلك ، كما أن له والدين فى الأرض : أحدهما دليل عمره ، يسمى : كدخداى ، أى رب البيت والآخر يسمى « هيلاج » ، أى ربة البيت » . « ونلينو فى « البتانى » أو الـكتاب الفلـكى (زيج) للبتانى ج ٢ ص ٣٥٥ تحت مادة هيلاج = ἀΦέτης يشتق هذه الـكلمة من الفارسـية هيلج رب البيت ، رب المنزل dominus domus و dominus aedis » ، (هـ . رتر فى مجلة «الإسلام» ج ١٢ ص ٢٥٠ — وبالمثل ديتريصى : « علم الإنسان عند العرب » ص ٩١) . فأقول إن هذا التفسير غير صحيح ، إذ هيلاج — ومنها هيلج ، وهى ليست إلا مجرد تحريف — ليس معناها « رب البيت » وإنما هى الترجمة الدقيقة بالفارسية الوسطى للـكلمة اليونانية ἀΦέτης : * هيلاك « حال » (من يحل الشىء المربوط) = * هيل — (بالفارسية الوسطى ب والفارسـية الوسطى ت ﻫﯾﻞ التى لعلها تكتب بمقطع طويل ، وبالرغم من الفارسى الحديث هيل — ، إذا لم يشأ المرء أن يرى فى الـكلمة المعربة مجرد تعريب وثقل للـكتابة الفارسية الوسطى) + آك ، المقطع المضاف إلى آخر المصدر المضارع . (راجع «موجز الفيلولوجيا الإيرانية» ج ١١ ٢٧٨) .

هذا هو فى المقام الأول التجربة الحية القوية لثقافة العلم الهلينيين ، تلك التجربة التى كانت من نصيب طائفة قليلة من الرجال عاشوا فى البصرة فى القرن العاشر (= الرابع الهجرى) ، 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 بلغتنا أسماء أولئك الإخوان ، لكننا لا نستطيع أن نحدد بالدقة شخصياتهم ، كما لا نعلم شيئاً عن كيفية تأليف مجموع رسائلهم هـذا . أما عن نظامهم فلا نعرف إلا البرنامج النظرى الخالص ، لا العملى . وقد وصل إلينا عن سنة ٣٧٣ هـ / ٩٨٣ م رأى تفصيلى فيهم أبداه الكاتب الكبير أبو حيان التوحيدى ، ورد إلينا منقولا منتزعا من أصله[1] ، 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 شهدها التوحيدى — نقداً أقيم على وجهات نظر واسعة المدى إلى درجة مدهشة ، موضوعه محاولة إخوان الصفا المزج بين الفلسفة والدين المنزل . وبالرغم من هذا كله لا نظفر من هذا الرأى بصورة عن الشخصيات التى حملت لواء هـذه الحركة الثقافية التى وإن هوجمت فى العصر التالى ومُزّقت شرّ مُمَزّق ، فإنها مع ذلك كان لإنتاجها المكتوب أثر بالغ المدى استمر عدة قرون .

وهنا نصل إلى شخصيتين خطيرتين لهما رَحِمٌ ماسّة — روحياً — بهذه الجماعة ، تتجليان بوضوح أمام أنظارنا وإن لم نظفر عنهما بعدُ بصورة كاملة القسمات والتفاصيل . أولاهما شخصية سبقتهم زمنياً ، ونعنى بها شخصية الطبيب العظيم والفيلسوف الطبيعى محمد بن زكريا الرازى (المتوفى حوالى سنة ٩٣٠م = ٣١٨هـ) ؛ وثانيتهما شخصية الداعى الفاطمى ، الشاعر ، المتكلم الفيلسوف ، الكاتب ناصر خُسْرو (المتوفى سنة ٤٨١ هـ = ١٠٨٨ م) الذى عاش بعدهم بأكثر من مائة سنة . وكل منهما وثيق الارتباط بالآخر ، وكلاهما ذو نسب (روحى) قريب بإخوان الصفا ، إلى حد أن ناصر خسرو فى كتابه الرئيسى « زاد المسافرين » —

(١) أورده ابن القفطى : « طبقات الحكماء » ص ٨٢ وما يتلوها . [راجع « مجلة الجمعية الشرقية الألمانية » ZDMG ج ١٣ ص ٣٨ وما يتلوها] . وراجع كذلك آسين بلاثيوس : « ابن مسرة ومدرسته » ، ص ١١ تعليق ٤ ، وكذلك « دائرة المعارف الإسلامية » ج ١ ص ٩٣ وما يتلوها . [راجعه الآن فى أصله فى « الإمتاع والمؤانسة » لأبى حيان التوحيدى ، ج ٢ ص ٤ — ٩ . القاهرة سنة ١٩٤٢ . — المترجم]

أى السائرين فى الطريق إلى الخلاص عن سبيل المعرفة — ، وهـذا الـكتاب من الناحية الموضوعية ليس شيئاً آخر غير موجز « لرسائل » إخوان الصفا[١]، لا يفترق عنها إلا فى كونه أوضح نظاما وأحكم فى إيراد البراهين والأفـكار مع إلحاح أحياناً فى توكيد 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 ، نقلا عن كتاب الرازى الرئيسى فى علم ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب « العلم الإلهى » ، وبهذا تُثْرِى 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 فـكرة الإبداء (= الخلق من العـدم) الذى قال به المتـكلمون ورافقهم عليه ناصر خسرو[٣]: فإلى جانب الخالق الحـكيم توجد الهيولى الأولى التى ينظر إليها نظرة المذهب الدرى ، ثم المـكان المطلق (بوصفه مبدأ التتالى) ثم الزمان المطلق (بوصفه مبدأ التوالى) ، ثم النفس[٤] . ويتجه رد ناصر خسرو خصوصاً إلى نقض نظرية قِدَم الهيولى ، والمهم كذلك أنه يتخذ هنا حجج إخوان الصفا : فعند نهاية الرسالة التاسعة والثلاثين (الثامنة من القسم الثالث ، طبعة بمباى 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 ذكراً لهذا الرجل العجيب الذى يعود بنا ، بوصفه أسـتاذ الرازى ، إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) والذى يهمنا عن طريق التفسير الفلسفى الطبيعى الذى قام به للعقائد الـكلامية ، وهو تفسير رائع أورد لنا ناصر خسرو بعضه فى مناسبات (مثال هـذا التفسير تسويته بين القدرة الإلهية وبين المـكان المطلق ، « زاد المسـافرين » ٩٩ ، ١٠٢ ، بين العلم الإلهى وبين الزمان المطلق ، الـكتاب نفسه ، ص ١١١) ، حتى إنه ليعد من أوائل ممثلى الأفـكار الباطنية ومن أعمقهم — أقول إنى لم أجد ذكراً له إلا عند البيرونى الذى ذكره مرتين فى كتابه « الآثار الباقية » بمناسبة مسائل خاصة بالتقويم الإيرانى ، ونعته فى مقدمة كتابه « ما للهند من مقولة » (ترجمة سخاو ج ١ ص ٦ وما يتلوها) بأنه من الـكتاب القلائل الذين بحثوا فى شئون الهند بطريقة علمية جدية ، ونعته كذلك بأنه خبير 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 لمحة جيـدة فى كتاب « تحقيق ما للهند » للبيرونى ، ترجمة إنجليزية ج ١ ص ٣١٩ وما بعدها *Hind* : Ed. Sachau .

توجد مناقشة موجزة وعظية قائمة على الحجة الشخصية تدول حول الأضرار التى يُلحق المرء بها نفسه إذا لم يؤمن بخلق العالم فى 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 يجول فى خَلَدِه ولا فى فكره كيفيةُ صنعة العالم وتكوينه ، ولا يسأل عن صانعه (صانع = τεχνίτης) من هو ، ولا مَنْ خلقه ، أو متى أحدثه ، ومن أى شىء خلقه ، وكيف صوّره ، ولم فَعَلَ بعد أن لم يكن فَعَلَ ، وما الذى أراد بما فعله — وما شاكل 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 يُجاب — 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 يحث على الفضيلة . وسرد الأسئلة التى على الساعى إلى العلم أن يضعها ، يذكر المرء بالترتيب شبه الكاتشسمى لأمثال هذه الأسئلة فى الكتب التعليمية الزرادشتية[1] . لكن يلوح كأن هذا الرد الذى قام به إخوان الصفا إنما هو مُوَجَّه ضد شخص (أو جماعة) بالذات لم يذكر من هو : ففيه من الحياة ما يجعلنا نعتقد أنه موجه إلى ممثلين قدماء لهذا المذهب وحدهم ، عرفهم إخوان الصفا من كتبهم ، أعنى قبل كل شىء 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 الموجّهة 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 الپارسية المتأخرة : « علماء إسلام » .

وتفصلهم عن الرازى هى الإيمان باتفاق المعنى بين التنزيل (= الوحى) والحكمة (= الفلسفة)، بينما الرازى — بالقدر الذى نستطيع أن نراه حتى الآن — يقيم مذهبه على أساس العلم التجريبى، وينشئ من فوقه فلسفة طبيعية، ويظهر أنه لا يهتم إلا قليلا جدا بالمحافظة على العقيدة الإسلامية[١].

على أن للرازى أهمية أخطر فى هذا الباب من وجهة نظر أخرى: فإذا كنا قد رأينا من قبل أن مصنف «أثولوجيا أرسطاطاليس» قد استوحى الفلسفة الهلّينية من ناحية، والغنوص من ناحية أخرى، فإننا نجد لدى الرازى حالة «مماثلة» تماما؛ فإلى جانب تأثير العلم الهلينى فى الرازى نجد فى المقام لأول تأثير المانوية، ولا بد أن يُعَدّ واحداً من أخطر رسل الأفكار المانوية إلى التفكير الإسلامى، نظراً لما أثارته كتبه من اهتمام بالغ[٢]. وعلينا أن نشير فى هذا المقام على وجه التخصيص إلى هذه الواقعة، وهى أن القوم فى أسبانيا أيضاً (= الأندلس) قد عنوا بالرازى عناية فائقة: فحتى بعد وفاته بمائة عام وجه المتكلم الأندلسى الكبير ابن حزم (المتوفى سنة ٤٥٦ هـ = ١٠٦٤ م) ضد الرازى نقداً مفصّلا[٣] — وبهذا عينه يثبت وجود صلة مباشرة بينه وبين ابن العربى[٤] الذى تخرج فى السُّنة الكلامية التى أنشأها ابن حزم، — بينما نشاهد من ناحية أخرى أن «رسائل» إخوان الصفا كان قد عرّفها إلى أبناء الأندلس الرياضىّ المعروف المجريطى (المتوفى سنة ٣٩٥ هـ/١٠٠٥م) أو تلميذه الكرمانى (المتوفى سنة ٤٥٨ هـ / ١٠٦٦ م)[٥].

---

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

(٢) يأتى معه فى المقام الأول هنا ابن المقفع طبعاً. ويعد ميكلنچلو جويدى Mich. Guidi نشرة لرد القاسم الزيدى (المتوفى سنة ٢٤٦/٨٦٠) على ابن المقفع، وهو رد «يؤيد ويوسع معارفنا الخاصة بانتشار ومدى معرفة العالم العربى بالمانوية» (راجع لجويدى: «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 إجنتس جولدتسيهر «الظاهرية» I. Goldziher: *Die Zāhiriten*

(٤) هيغرش صمويل نيبرج: «رسائل صغيرة لابن عربى» ص ٢١ وما يتلوها: H. S. Nyberg *Kl. Schriften des Ibn 'Arabi*

(٥) راجع جوستاف فليجل فى «مجلة الجمعية المشرقية الألمانية» ج ١٣ ص ٢٥ G. Flügel, in ZDMG ولم يستطع البحث أن يتجاوزه بعد فى هذه النقطة. وحاجى خليفة فى «كشف الظنون» تحت =

ويظهر المزج بين المسائل الهلينية والغنوصية الخاصة عند الرازى واضحاً خصوصاً فى مذهبه فى النفس ، وها نحن أولاء نورد هنا رواية ناصر خسرو لهذا المذهب . قال ناصر خسرو[1] : « وها هنا قال (أى الرازى) : وذلك القديم الآخر هو النفس التى كانت حية جاهلة . وقال : إن الهيولى كانت أيضاً أزلية » ، حتى إن النفس بسبب جهلها افتتنت بالهيولى وتعلقت بها وصنعت منها صُوَراً لكى تحصل منها على اللذات الجسمانية . ولما كانت الهيولى امتنعت عن التصوير[2] ، وهربت من ذلك الطبع ، وجب على الله القادر الرحيم أن يساعد النفسَ 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 الجسمانية . (ومن أجل ذلك) أحدث (الله) الإنسان . وأرسل العقل (= νους) من جوهر إلهيته إلى الإنسان فى هذا العالم لكى يوقظ النفس من نومها فى هيكل الإنسان ، ولكى يريها — بأمر البارى سبحانه — أن هذا العالم ليس مكانَها وأنه وقع لها خطأ — على النحو الذى ذكرناه — كان بسبب خلق هذا العالم . وأن العقل يقول للإنسان إنه لما كانت النفس تعلقت بالهيولى فلتفكر أنه إذا فارقتها لن يبقى (لتلك الهيولى) وجود ؛ حتى إذا علمت نفسُ 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 ، وكسَبَ المعرفة ، فقد تخلص من تلك الشدة . وأما النفوس الأخرى فتبقى فى هذا العالم إلى أن تنتبه جميع النفوس التى فى هيا كل

= رقم ٦٤٣٩ يضمن لنا وجود صلة بين المجريطى ورسائل إخوان الصفا (ضد ما ورد فى « محاضرات مكتبة فاربورج » ج ١ ص ٩٨) [نشر الدكتور جميل صليبا « الرسالة الجامعة » للمجريطى 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 و ص ٤٢٣ س ٤ وما يليه .

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

(٢) أى أن الهيولى أرادت أن تظل على حالها الأولى المختلطة عديمة الصورة .

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

وليس هاهنا مجال تفسير هذا النص تفسيراً كاملا ؛ على أنه يلوح من النظرة الأولى أن لغته هى بتمامها لغة الغنوص والأسطورة الغنوصية خاصة . فالهيولى والنفس والعقل (νους) تبدو أقانيمَ شخصية ، إذ النفس قد أضلتها الشهوات الحسّية ، فانحدرت 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 فى الوقت نفسه نهايتها ، ثم أولا وقبل كل شىء 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 لدىّ صلةُ القرابة المباشرة بين هذه الأسطورة وبين الأسطورة المانوية الخاصة بالإنسان الأول . ولهذا كان تحقيقاً لأعز أمانىّ أنى عرفت من نشرة يوليوس روسكا للفهرست الذى وضعه البيرونى ثبتاً بمؤلفات الرازى[1] — مما نبهنى إليه ، متفضلا 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 مصادرها الأصلية — يقيم اعتناق الرازى للآراء المانوية على أساس « إلهيات » (رسالة الرازى فى « العلم الإلهى ») الرازى نفسها[2] ؛ 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 Alberūni

[راجعه الآن فى « رسالة أبى ريحان 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] .

فى الكتاب العربى الأندلسى الكلاسيكى فى السحر ، « كتاب غاية الحكيم » ، عند ذكر الأدعية والقرابين الموجّهة إلى الكواكب السبعة ، — وهذا أمر خطير الدلالة على مميزات مذهبه العام[١] .

وهذا يفسر لنا أيضاً لماذا اختار الرازى العدد : خمسة عدداً لمبادئه القديمة ، إذ أن العدد : خمسة يحتل مركز السيادة فى التفكير المانوى . وثمت حالة شائقة مناظرة لهذا هى الصورة القديمة لمذهب الباطنية التى نستطيع حتى اليوم إدراكها ، أعنى مذهب أحمد بن الكيّال[٢] الذى (قال إن العوالم ثلاثة : العالم الأعلى ، والعالم الأدنى ، والعالم الإنسانى و) أثبت فى العالم الأعلى خمسة أماكن : الأول « مكان الأماكن » ، (وهو مكان فارغ لا يسكنه موجود ، ولا يدبره روحانى ، وهو محيط بالكل ، قال [أى الكيّال) والعرش الوارد فى 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 فى القول بعناصر النور الخمسة ، « أماكن » (« ماكن ») الله الأصيل ، ومجموع هذه الأماكن هو جنة النور . ولقد ذكرت هذا الرجل (الكيال) هنا لأنه كان على صلة بالرازى . ذلك أن الكيال قد ادّعى دعاوى فى الإمامة أقامها على أساس نظام يتصل بالحروف والأعداد عجيب جداً ، فدفع هذا الأمرُ أبا بكر الرازى إلى كتابة رسالته الموسومة : « فى الإمامة على الكيال »[٣] .

وبينما شاهدنا أن مذهب النفس عند الرازى تحيا فيه الأسطورة الغنوصية المتصلة بسقوط

---

(١) دوزى ودى خويه : « وثائق جديدة لدراسة ديانة الحرانيين » ، ص ٣٢ ، ص ٧٤ — Dozy de Goeje : *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens* . [راجع هذا الفصل فى كتاب « غاية الحكيم وأحق النتيجتين بالتقديم » المنسوب إلى أبى القاسم مسلمة بن أحمد المجريطى (نشرة هلموت رتر H. Riter ، همبورج سنة ١٩٣٣) ص ٢٠٦ ؛ وراجعه كذلك فى نشرة كراوس : « رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازى » ، ص ١٨٦ — ص ١٨٧ . القاهرة ١٩٣٩ — المترجم] .

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

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

النفس فى الهيولى مُبَعثَرة بنظرةٍ فى الوجود ذات نزعة ثنوية تشاؤمية واضحة ، نجد ناصر خسرو يقول — فى اتفاق مع إخوان الصفا — بسلسلة متصلة ، ذات تطور تاريخى ، من صور الوجود تمتد من أعلى المبادئ : العقل الكلى (عقل كل) والنفس الكلية (نفس كل) ، مارّةً بالأفلاك والعناصر والطبائع والمواليد (— المعادن والنبات والحيوان والإنسان) . كذلك يتجلى إطلاعه المتصل على الغنوص من سرد التصورات الرمزية التى تناظر المبدأين الأعليين المذكورَيْن ، والتى يذكرها فى الموجز المنظوم الصغير الذى يعرض فيه مذهبه ، وهو « كتاب الإشراق » (روشنائى نامه)[1] ، البيت رقم ١٨٨ وما يتلوه : فالعقل الكلى يسمى ، من بين ما يسمى ، باسم « آدم المعنوى » (آدم معنى) أيضاً ، والنفس الكلية باسم « حواء المعنوية » . (حواء معنى) — وهو تشبيه نجده عند ابن العربى يتكرر مراراً[2] .

هذه الملاحظات ، التى أرجو تناولها بالبحث فى مجال أوسع مرة أخرى ، تكفى لبيان أنه منذ النصف الثانى من القرن التاسع فى بابل وفارس نشأت حركة روحية قوية جداً استطاعت أن تضم تحت لوائها أبرز العقول المفكرة فى ذلك العصر ، حركة روحية ذات ميول تنويرية سعت إلى التوفيق بين العقيدة الإسلامية وبين العلم اليونانى واستمدت الوحى فى الوقت نفسه وبدرجة عالية من الغنوص المانوى . والارتباط التقليدى بين ممثلى أوحاملى لواء هذه الحركة وثيق كل الوثاقة . أما أن هذا الارتباط قد عبَّر عن نفسه خصوصاً فى صورة مناظرات ، فهذا أمرٌ ليس من شأنه أن يخدعنا عن هذه الحقيقة ، ألا وهى أن هذه الخلافات فى التفاصيل كانت تقابلها قرابةٌ وثيقة كل الوثاقة فى المذهب عامة وخصوصاً فى الموقف الروحى المشترك . فإذا وجدنا ناصر خسرو يحكم على الرازى بالإلحاد فى عبارات قاسية كل القسوة ، فقد حدث الشىء عينه بالنسبة إلى ناصر خسرو من جانب رجل أقرب رحماً بالإسلام السُّنى ، وأعنى به المؤلف الأحدث عهداً (من ناصر خسرو) لأقدم تاريخ للأديان عند المسلمين

---

(١) نشرة ايثيه Ethé فى « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG جـ ٣٤ ص ٤٣٢ وما يتلوها = ص ١٣ من الطبعة الواردة ذيلا لكتاب « سفر نامه » فى النشرة الجديدة التى نشرها الناشر كفيانى Verlag Kaviani فى برلين سنة ١٣٤١ هـ .

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

حفظ لنا ، وهو أبو المعالى[١] — على الرغم من أن هذا الأخير ، كما بين ذلك أرتور كرستنسن ببيان ناصع[٢] ، كان إماميًا . وإلى جانب هذا لنذكر أن ثمت معاصراً لناصر خسرو أصغر سناً منه يدخل فى هذا المجال هو الرياضى الطبيب ، والشاعر الخالد ، عمر الخيام (عمر خيام) ، الذى صوره نجم الدين الرازى ، برغم كراهيته له ، أصدق تصوير ، حينما نعته بأنه « بيتشار فلسفى ودَهْرى وطبيعى » (— فيلسوف مسكين وملحد ومادّى)[٣] ، — بخلاف ما يفعله المحدثون من عَدِّ عمر الخيام داخلاً ضمن تاريخ التصوف الفارسى . وأنا أميل إلى أن أجد فى الرباعية المنسوبة إليه — رقم ٣٩٩ من نشرة ونفلد Whinfield — إشارة إلى ناصر خسرو . وهذه الرباعية تقول :

ياقوتِ لَب ى لَعلِ بَدَخْشَانى كو ؟
وآن راحَتْ رُوح وراحِ رَيْحانى كو ؟
جُوَيْنْد : حَرَام در مُسُلْمانى شُدْ ؟
تو مَىْ خَفَر وغم مَـ خَفَر ، مُسُلمانى كُو ؟

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

---

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

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

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

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

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

— ٥ —

ولقد كانت لنا فيما سلف هنا فُرَصٌ 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 حلا إيجابيا 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 الوحى الإسلامى عن طريق الاستسلام المطلق للحب الإلهى — هذا الأمرِ الذى يمتد بجذوره فى أعمق عمائق الإسلام الأول ، واتخذ مظهر الوعى الكامل بفضل الحلاج الذى حققه فى حياته وفى البطولة التى أبداها فى استشهاده — 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 عَرْضَه الدقيق الواضح مع ذلك ، وأخيراً — وليس آخراً — 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 المُحَسِّنات البلاغية والبديعية استيلاءاً تاما ، فكان يتوق إلى

كل ما يُمَكِّنه 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 الكتابين الرئيسيين لأستاذه ، وهو كتاب « فصوص الحكم » ، دروساً لقيت رواجا هائلا . و به 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 ٧١٠ هـ / ١٣١١ م ويوجد له عدة مخطوطات ، ألا وهو ديوان جُلْشَنِ راز لمحمود شَبِسْتَرِى[1] . وحوالى ذلك العهد نفسه بدأ الشعر التركى فى الظهور بآسيا 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 امتناحاً من منهل الأفكار والصور الفارسية التى صارت تحتل مركز الصدارة بين موضوعات الشعر الفارسى بفضل تأثير ابن العربى ومُرَوِّجى مذهبه . وقليلون هم الشعراء الفرس الذين مجدهم الأدباء العثمانيون والذين أثروا بعمق فى أسلوب هؤلاء الأخيرين — وكذلك فى فن الشعر التركى الشرقى (الشغطى çayataischen) فى القرن السادس عشر (العاشر الهجرى) — مثل ما فعل جامى (المتوفى سنة ٨٩٨ / ١٤٩٢) ، وإن كان بالنسبة إلى ذوقنا الأدبى لا يبدو إلا فناناً عديم الروح ، على الرغم من أنه لا يبارى فى البراعة الشكلية وفى القدرة على كل تأنُّق Raffinement . بيد أن الشكل الفكرى واللغوى عند جامى 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 ا . هـ . وتفيلد E. H. Whinfield ، لندن سنة ١٨٨٠ . فيما يتصل بما سبق راجع إدورد . ج . براون : « تاريخ فارس الأدبى » ، ج ٢ ص ٤٩٧ وما يتلوها ، خصوصا ص ٥٠٠ ؛ ج ٣ ، ص ٦٣ ، ١٢٧ ، ١٤٦ .

دينية ، خصوصاً فى المقدمات التى يعنى فيها بالثوب البلاغى ، ممزوجة تماماً برموز ذلك الغنوص وأنماطه[١] .

وهذا التأثير الهائل لفكر ابن العربى يوضّح لنا فى الوقت نفسه كيف أن فكرة الإنسان الكامل قد أصبحت هى الفكرة الموجّهة 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 سلسلةُ الأنبياء التاريخيين ، ويرمز إلى تلك الروح والفضل charisma بالجوهر النورانى 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 و بين مظهره « الخارجى » : تعدد الظواهر وتأثرها . ولقد خطا ابن العربى — كما بيّن ذلك هينرش صمويل نيبرج[٣] فى تحليل مستقصى الأطراف — خطوة حاسمة حينما فكّ 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 نتأمل الترجمات العثمانية المتأخرة للكتب العربية أو الفارسية القديمة ، نتأملها من وجهة النظر هذه . وأذكر هنا مثلين فى متناول يدى فعلا : 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 العامرة) — والثانى الترجمة التركية لكتاب « مناقب العارفين » للأفلاكى وقد نشرها أحمد عوفى (« مناقب حضرت مولانا جلال الدين الرومى سبهسلر ترجمسى » ، 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 ملاحظاتى 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 الوحى الإلهى ، وبالعالم الأصغر ، وبالنبى والولىّ مفهومين بالمعنى الغنوصى . فهذه هى الفكرة السائدة التى تتخلل الرسائل الثلاث التى نشرها هينرش صمويل نيبرج كلها . وكان فى وسع نيبرج أن يثبت أن ملامح الإنسان الأول ، بوصفه جوهراً نورانياً[١] ، وملامح القسمة الثنائية بين النموذج الأصلى السماوى والأرضى ، هذه القسمة التى تشير إلى التصوف المرتبط بآدم ، بل وأيضاً ملامح نظرية هبوط الإنسان الأول[٢] — تعود كلها إلى الظهور هنا (فى مذهب ابن عربى) . كذلك نجد أن « إنسان » ابن العربى قد حُدّد على أساس أنه ماهية كلية تنطوى فى وعيها — وهنا تؤخذ كلمات الحديث القائل ، وهو حديث قديم : « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّه » ، بحروفها — على كل ما هو إلهى قديم وكل ما هو مخلوق حادث معاً ، وهو إذن كامل من كلتا الناحيتين (اللاهوتية والناسوتية) ، حتى إن « الله والإنسان والعالم كلها فى جوهرها ومضمونها شىء واحد تماما . إنها ليست إلا ثلاثة مظاهر لفكرة أو معنى واحد ، على هذا الأساس خصوصاً وهو أن الإنسان هو حَلْقة الوصل المتوسطة (بين الله والعالم[٣]) » و « الإنسان » ، مفهوماً على هذا النحو ، بمثابة « خليفة » عن الله ، فيه تتجلى الألوهية أو يستمر تجلّيه خلال العصور ، أولاً — بعد النبى — فى الولى خصوصاً ، وللأولياء 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 الوحى الإلهى فى كل جيلٍ جيل . « إن الولى الكامل هو بعينه الإنسان الكامل تماماً ، وهو الخليفة (لله) فى الكون[٥] » .

---

(١) الكتاب نفسه ص ٩٣ ، حيث يجب أن نضع الآن خصوصاً الحالة المناظرة المأخوذة من « أنثولوجيا 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 والرازى وخصوصاً الكيال تأثراً مباشراً بالأفكار المانوية ، وكنا رأينا من ناحية أخرى أن الكتاب الغنوصى الرئيسى للرازى كان معروفاً فى الأوساط الأسبانية الثيوصوفية التى فيها نشأ ابن العربى ، فقد تحقق بهذا بيان بلوغ الأفكار المانوية بطريق مباشر كتابى إلى ابن العربى ، — حتى إن الصعوبة التى كنت قد توقفت أمامها فى 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 .

وبينما نشاهد أن نظرية الإنسان الكامل عند ابن العربى — وهذا اللفظ : « الإنسان الكامل » لا يرد فى كتبه إلا مفصولا ، وإنما يتحدث هو عادة عن « الإنسان » بالمعنى الأسمى ، كذلك يرد أيضاً اللفظ الوارد فى « أثولوجيا أرسطاطاليس » (راجع قبلُ ص ٣٢) وهو : « الإنسان الأول » فى مواضع رئيسية (« عقلة المستوفز » ص ٩٤ س ٥) — نقول بينما نشاهد نظرية ابن العربى فى الإنسان الكامل تكوّن الفكرة السائدة فى بنائه الذهبى ، وإن كانت فى العرض الكتابى ليست إلا واحداً من بين موضوعات عديدة[١] ، نراها النفحة القوية السائدة basso ostinato فى كتاب لمؤلف متأخر بمقدار ٢٠٠ سنة تقريباً هو كتاب « الإنسان الكامل فى معرفة الأواخر والأوائل » لعبد الكريم الجيلى (المتوفى حوالى سنة ١٤١٠ م = ٨١٣ هـ) ، كما يدل عليه عنوانه . وهذا الكتاب الذى حلله رينولد ألن نيكولسون فأبدع فى تحليله[٢] هو ، على الرغم من ، أو بغض النظر عن ، محاولة المؤلف أن يحدد بالدقة فكرة العلو المطلق لله فى مقابل الإنسان الكامل أيضاً ، ليس شيئاً آخر غير عرض أوجز وأعمّ لغنوص ابن العربى أُعِدّ إلى حدّ كبير من أجل تيسير فهمه . بيد أنه لا يقدِّم جديداً فى موضوعنا هذا .

وبهذا نكون قد بلغنا النقطة النهائية للتطور « النظرى » لمذهب الإنسان الكامل : فقد أتم ابن العربى التفكير الخاصّ بالإنسان الأول مما كان فى أصله إيرانياً غنوصياً ، ثم عُدِّل عن طريق ميتا فيزيقا العقل (النوس) والكلمة (اللوغوس) الهلينية ، وربط بينه وبين

---

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

(٢) « الإنسان الكامل » فى : « دراسات فى التصوف الإسلامى » (١٩٢١) ص ٧٧ وما يتلوها والمقدمة من ص٧٧ 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 مستخلصا من كتاب الجيلى 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 نيبرج 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 النبيّ والولى . فلنُلْقِ الآن مرة أخرى نظرة موجزة نعود فيها إلى التشكيلات التى أصابت معنى هذه النظرية ، نظرية الإنسان الكامل ، خلال رحلة استمرت قروناً متطاولة . فنقول إنه قد كانت لها فى الديانة الإيرانية القديمة أهميةٌ هى فى المقام الأول عقلية كوسمولوجية (كونية) (راجع ما قلناه قبل ص ١٨) ، ثم عانت فى ديانة الخلاص الغنوصية — وخصوصاً فى المانوية — انحرافاً مماثلاً إلى الناحية الصوفية الخلاصية : فأصبح الإنسان الأول هو النموذج الأول للنفس القائمة بين العالم العلوى النُّورانى و بين الهيولى الظلمانية صادرةً عن الأول مقيَّدةً فى هذه الأخيرة ، وتصبح على وعى بمصدرها ومصيرها فى حياتها من بعدُ لمقدورها الأسطورى . فلما انتقل هذا المذهب على هذه الصورة إلى العالم الإسلامى كان على صورته هذه أن تُعدَّل 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 النغمة الأساسية (المانوية أو الإيرانية الخلاصية) تتردد على أفواه بعض المفكرين المسلمين المتفردين مثل الرازى . لكننا نجدها يحكم عليها هناك بالكفر والإلحاد . و إنّا لنجد عند إخوان الصفا وناصر خسرو — وتناظرها النظرةُ الأساسيةُ فى الفلسفة الهلينية التى استلهموها — نظرةً تقوم على أساس تدرج عضوى فى صور الوجود ، لا تقطعه الهوة المطلقة الموجودة بين العالم النورانى والعالم الظُّلمانى . والأمر لا يختلف عن هذا عند ابن العربى ؛ وفى مقابل هذا يختفى عنده ذلك الاهتمامُ الحى الشديد الموجود عند أولئك المفكرين السابقين ، يختفى وراء العرض المتفتح الديالكتيكى لمذهب محكم عقلى فى تفسير العالم يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفى ، لكنه فى الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب (التصورات) ببرود . لهذا فإن فى وسع المرء أن يقول ، بحق إلى حد ما ، إن البداية والنهاية فى خط التطور هذا تتماسّان — نظراً إلى أنه فى كلتا الحالين يُنظر إلى « الإنسان » على أنه ، فى المقام الأول ، مبدأ « تفسير العالم » .

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

النظرة إلى الدين ، من بين كبار ممثلي أو حاملي لواء الفكر الإسلامي ، مأخذ الجد عن وعي ومنطقية في المسلك مثلما فعل الحلاج ، — ولهذا فمن الطبيعي أن يقارن ابن العربي بالحلاج ونظرته في الإنسان . وهذا هو ما فعله لوي ماسينيون في دراسته العظيمة الأولى[1] . فبينما نرى الحلاج يتمسك تمسكا دقيقاً بفكرة علو الله ، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعي العاشق المولَه به فيُحل الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية ، — و بينما عنى الحلاج بالإفصاح عن هذا اليقين مستخدماً كل الوسائل بطريقة مباشرة دون تهاويل وتزاويق نظرية[2] ، نجد ابن العربي قد جعل من هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة : " « فالطبيعة الإلهية » و « الطبيعة الإنسانية » ليستا بعدُ هنا إلا المظهرين المتماثلين لمذهب في الواحدية قَبْلي واحدٍ والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية مطلقة واحدة بعينها ؛ فالفكرتان المتقابلتان قد صُيِّرتا شيئاً واحداً ، وفقاً للمنهج المألوف لدى الصوفية المتأخرين من أجل حل المتقابلات " . لكن هذا التقابل نفسه بين اللاهوت والناسوت ، هذا التقابل الذي لا يمكن القضاء عليه إلا مؤقتا بفضل لطف إلهي في « المقام المطلق » للتسليم الكامل الذي يتيسر عن طريق أشد مخاطرة بالشخصية الكاملة التي تجعل من الحياة توتراً مستمراً للإرادة وتهذيباً للذات ومجاهدة ، — نقول إن هذا التقابل قد كشف عنه الحلاج في حياته ومماته متجاوزاً كل ديالكتيك عقلي . فماذا يقابل موقفه هذا عند ابن العربي ؟ اعتداد بالذات متّهم صادر عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه ، وعن ذاتية تنشد في ذاتيتها اللازمةَ الضرورية للألوهية والتجلي الذاتي الإلهي ومعنى العالم كذلك ، ذاتيةٍ لا تعرف شيئاً غير نفسها وترتفع هي نفسها إلى مرتبة الكل . وكون هذا كله ليس تجربة حية ، بل تركيباً عقلياً ، هو الذي يفسر كيف أن هذا الفكر ليس هو الذي يحطم نفسه ، — بينما نلاحظ عند سائر الصوفية ،

---

(١) « كتاب الطواسين » (سنة ١٩١٣) ، ص ١٣٩ وما يتلوها .

(٢) تحقق هذا خصوصاً في أشعاره الخالدة التي وجد فيها ، على نحو لا يكاد يجاريه فيه أي شاعر صوفي آخر ، اللغة الطاهرة الخالص للعشق الإلهي ، تلك اللغة التي لم تختلط مطلقاً بلغة الحب الأرضي — ويضاهي هذا الموقف الديني الأساسي مذهب مستعار من الموضوعات القرآنية خاص بالتجلي الذاتي لله أو المظهر المتوجه نحو الإنسانية (ناسوته) في آدم الأزلي ، وهذا المذهب لا يمس التفكير الغنوصي الخاص بالناس الأول إلا مسا سطحياً ؛ راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ، ص ١٢٩ وما يتلوها ؛ « عذاب الحلاج » *Passion* ص ٥٩٩ وما يتلوها .

كبايزيد البسطامى مثلاً ، ممن نزعوا إلى اغتصاب الاتحاد بالله ، نقول إننا نلاحظ لديهم تحولاً رهيباً وتردداً قوياً بين توكيد للذات لا حد له وتحطيم (وإفناء للذات) لا حد له أيضاً[١] .

لكن ، لئن كان المعنى الدينى الحقيقى كاد أن يزول فى نظرية ابن العربى فى الإنسان الكامل ، فقد تفتحت لهذه الفكرة من ناحية أخرى إمكانيةُ التعبير التى هى أقرب ما تكون إلى الذاتية المنعزلة المنعكسة بنفسها على نفسها ، أعنى إمكانية التعبير بواسطة الشعر الغنائى . فاحتلال القصيدة الغنائية — بوصفها شكلا فنياً للتفكير الوجدانى أو الوعظى المؤثر — مركزَ السيادة المطلقة فى شعر الشعوب الإسلامية ، وانعدام أو ضعف تطور أشكال الملحمة والدراما (المسرحية) التى عنيت بتصوير الفعل والآلام « المشتركين فى الجماعة كلها » ، لا بوصف الأحوال النفسية المؤقتة وتفسيرها[٢] ، كل هذا ليس إلا قليلا من كثير من العلامات المميزة للطابع الاجتماعى العميق جداً للفكر الإسلامى .

وها نحن أولاء أمام هذه الواقعة وهى أن تطور الشعر الفارسى يتلاقى على نحوٍ 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 قويا فى الشعر الفارسى ، إلى حد إننا نرى هنا تأثيره فى أوضح صورة . والمهم فى هذا أن فكرة الإنسان الكامل نفسها هى التى اتخذها الشعر الفارسى بعُجْرها وبُجْرها ، — ذلك لأن هذه الفكرة تضم كل منازعة فى التعبير تحت لواء رمز واحد .

— ٦ —

وهنا نصل إلى ناحية لا مندوحة لنا فيها عن الاقتصار 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 نقد الحلاج لقول بايزيد : « سبحانى ! » — بدلا من « سبحان الله » — ، راجع الكتاب المذكور ص ٢٥٠ ، « وكتاب الطواسين » ص ١٧٧ .

(٢) عند الفردوسى نفسه ، وإن اتخذ الموضوعات المعدة من قبل للملحمة الشعرية ، نشاهد بوضوح القيض الغنائى للملحمة ، فى مقابل مثلا ما نجده عند هوميروس أو فى نشيد النيبلنجن *Nibelungenlied* — ؛ ولا حاجة مطلقاً إلى التحدث عما فى تمثيليات خيال الظل من مجافاة تامة لكل روح مسرحية .

فى مجالٍ آخر لكانت خليقة بكل استقصاء[١] . و إن الشعر الغنائى الفارسى ليتبدى لنا أيضاً فى شخص أول حاملى لوائه الكبار ، وهو الرودكى (المتوفى سنة ٣٤٣/٩٥٤)[٢] ، على نحوٍ تام ناضج ، إن فيما يتصل باللغة والموضوع أو فيما يتعلق بالشكل (القصيدة ، الغزلية ، الرباعية) والأغراض (المديح ، وصف الطبيعة ، الخمريات ، الغزل ، النظم التعليمى) . وتطوره يتجلى حتى أعظم أعلامه ، وهو حافظ (الشيرازى ، المتوفى سنة ٧٩١ / ١٣٨٩) ، على أنه عملية « تكامل » تدريجى للأشكال والأغراض : فبينما عالج القصيدة وحدها نفر كبير من الشعراء ، واقتصروا عليها تقريباً ، ولكن فى مدح الأمراء فحسب ، و بينما شِعر الوعظ والحكم قد خلق لنفسه ، خارج الغناء ، شكلاً ذاتياً خاصاً هو المثنوى ، استحال الغزل إلى شكل غنائى كلاسيكى حقاً ، وعن هذا الطريق أصبح أحبَّ الأشكال إلى الشعر ، إلى جانب الرباعية التى أبدعت فى أسلوبها العبقريةُ الفارسيةُ خير تعبير موافق لنفسها وطبيعتها . و بينما فن العروض والقافية فى الغزل قد ثبتت قواعده واستحكمت[٣] منذ عهد ميكر ، تبدى فى الوقت نفسه مجهود للمداخلة بين الأغراض المتباينة التى ذكرناها . فحلّ محل الوصف المحكم للمناظر الطبيعية أو العربدة مثلاً سَرْدٌ غيرُ محكمٍ لعناصر « تزويقية » ، لا « مليئة بالصور » بعدُ ، جامع الصلة بينها إما عامل « الموسيقى » ، وذلك بأن تكون كلها من وزن واحد وقافية واحدة ، أو « صنعة » سارية ، أعنى لوناً محلّقاً بدرجة واحدة فوق التزويقات

---

(١) الأفكار التى نعرضها فيما يلى — وقد توسعنا فى بعضها فى رسالتنا لنيل دكتوراه التأهيل للتدريس Habilitation التى لم تطبع بعد وموضوعها حافظ الشيرازى ، — لا منـدوحة لنا عن عرضها هنا دون شواهد خاصة ووثائق ، إذ لايزال يعوزنا تماماً وجود أبحاث خاصة بنقد الأسلوب فى الشعر الغنائى الفارسى يمكن الإشارة إليها هنا . وإن من عنى عناية خاصة بالشعر الغنائى الفارسى ليسهل عليه أن يوجد لنفسه النظرة العينية المطلوبة . وفى الترجمات ، حتى فى أفضلها (ريكرت Rückert) ، يضيع تماماً ما يتصل بالنظر فى الأسلوب . راجع بعض ملاحظات خاصة بسعدى فى مجلة « الإسلام » ج ١٤ ص ١٨٥ وما يتلوها .

(٢) بعد البيان التفصيلى الذى ساقه ا . د . روس E. D.Ross (فى مقاله « رودكى ورودكى المنحول » المنشور « بمجلة الجمعية الأسيوية الملكية » سنة ١٩٢٤ ص ٦٠٩ وما يتلوها (Rudaki and Pseudo- Rudaki, JRAS) — راجع أيضاً إيثيه فى « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » Ethé: *Gr. ir. Phil.* ج ٢ ص ٢٢٠ — علينا الآن أن ننسب أغلب ما حفظ لنا من شذرات شعره إلى قطران ، أحد معاصرى ناصر خسرو .

(٣) فيما يتصل بتاريخ فن العروض والقوافى عنـد الفرس راجع فى المقام الأول مقدمتى إدورد ج . براون ومحمد قزوينى لنشرتهما لشمس قيس (فى سلسلة جب التذكارية Gibb Mem. Series ج ١٠ سنة ١٩٠٩) .

الأربسكية 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 المنحلّة العُرى العديمة الرابطة ، قِوامها ويعطيها معنى مُوَحّدا . ولا شيء أبعد عن الشعر الفارسى من « قصيدة المناسبات » Gelegenheitsgedicht بالمعنى الذى لهذا الاصطلاح عند جيته : فالشعر الفارسى لا يسمح للشاعر إلا بالاختيار الشخصى بين وسائل للتعبير موجودة معدّة مُرَخّص بها من قبل ، و بتهذيب هذه الوسائل عن طريق اكتشاف استعارة أو مجاز جديد مدهش ، أو اكتشاف تلاعب لفظى جديد ، وما أشبه هذا .

ويوازى هـذا التكامل فى الصياغة أيضاً تكاملٌ فى الموضوعات . ففى وسع المرء أن يقول بوجه عام ، دون أن يحمِّل الوقائع ما لا طاقة لها به ، إن الموضوع الدائم فى الشعر الغنائى الفارسى الكلاسيكى هو بمثابة نوع من الحديث النفسى Monolog ، لا يحاول فيه الشاعر ، « منطوياً على نفسه » ، أن يغوص إلى عمائق باطنه الذاتى ، إنما يتوجه بالخطاب إلى ذات أخرى بجوار ذاته ، يتحدث إليها ، مستعيناً حقاً بلغة العُشّاق . 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 وُهِبَ القدرة على أن يرتفع بالجانب الشخصى فيه إلى موضوعية النَّفَس 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 مقابلٍ غُفْلٍ من الاسم ، وكأنه مجرد صدى لوحدته خالٍ من الشعور . إنه الصديق أو المحبوب على وجه الإطلاق .

لكن ما معنى هذه الصلة بين ذات الشاعر و بين الأنت المطلق — إن صح هذا التعبير — الذى يوجه إليه الشاعرُ الخطابَ ؟ إن النغمة السائدة فى هذا الشعر الغنائى هى الشكوى المبالغ فيها ، الشكوى التى لا تخجل 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 التفجُّع على النعيم المفقود ، دون الفرح بالنعيم الحاضر اللهم إلا نادراً جداً ، بل هو يحاول أن يكدره بالخوف من الفقدان .

وبهذه النظرة فى الميل التعميمى الإطلاقى الموجود فى تصور (الشاعر ل) لمحبوب ، وللعلاقات الغرامية ، يكون الطريق قد فتح أمامنا للإجابة عن هذا السؤال وهو : ما إذا كان الشخص المحبوب المشار إليه فى الشعر الفارسى الغنائى الكلاسيكى هو امرأة أو غلاماً . ولا خطأ أقبح من الإجابة عن هذا السؤال بالمعنى الثانى (أى أن المحبوب غلام) على وجه الإطلاق وبالتالى إدراج الشعر الغنائى الفارسى ضمن نطاق نموذج شعر الغزل بالمذكر ، كما هو مشاهد فى الكتاب الثانى عشر من « منتخبات القصر » *Anthologia Palatina* أو فى « مُذَكَّرات » أبى نُوَاس . نعم إن ثمت شواهد محلية وأجنبية على انتشار حب الغلمان انتشاراً واسعاً فى إيران منذ أقدم الأزمنة (إذ نجده فى الجاتا ، رقم ٥١ ، ١٢) حتى العصر الحاضر — وحب السلطان محمود الغَزْنَوِىّ لِصَفِيِّه أياز قد دخل فى الموضاعات التقليدية للملحمة الرومنتيكية ، وأوضح من ذلك يظهر فى مذكرات الإمبراطور بابُر Babur التى ألفت حوالى نهاية القرن السادس عشر الميلادى (العاشر الهجرى) ، لكن هذا كله لا يوضح مطلقاً ولا يفسر مشكلة الأسلوب فى الغزل ، خصوصاً إذا لاحظنا أن حب النساء احتفظ دائما بمكانة لا يزحزحه شىء عنها فى شعر الملحمة الرومنتيكية التى عنى القوم بها إلى جانب شعر الغزل . لهذا فإن الأحرى بنا أن نرى غرضاً أسلوبياً معلوماً تماما فى هذا الأمر ، وهو أن الشاعر الفارسى يدع مسألة الجنس الذى ينتسب إليه الشخص المحبوب الذى يخاطبه ، يدعها غامضةً — وهو يجد فى لغته التى لا تفريق فيها ، لا فى الضمائر ولا فى الأفعال ، بين المذكر والمؤنث ، مجالا لهذا لا حدّ له . فإن ميل هذا الأسلوب إلى « سلب الشخصية » وتجريدها هو الذى يرتفع بصورة المحبوب فوق نطاق هذا التمييز (بين الذكورة والأنوثة) . حقاً إن من المُسَلَّم به أن الأشكال التى يبدو عليها المحبوب تدل دائما على صورة غلام — المملوك التركى ذى الأربعة عشر عاماً ، الغلام النصرانى ، الساقى ، إلى آخره ، — لكن هذه ليست إلا مجرد أشكال نموذجية تقليدية ، وتزويقات أسلوبية — إن شاء المرء أن ينعتها بهذا النعت — لا تسمح مطلقاً أينما وردت بأن نستنتج منها أنها تشير إلى تجربة حية حقيقية عاناها الشاعر .

بيد أننا إذا أردنا أن نَقْدُرَ حقيقة هذا الشعر حق قدرها فإن علينا أن نعرض لأهم عنصر يدخل فى تركيبه ، ولم نذكره حتى الآن ، ونعنى به ما تم فى الشعر الغنائى الفارسى من تأليف تركيبى بين الشعر الدينى والشعر الدنيوى ، بين الحب السماوى والحب الأرضى ، أو بتعبير يتصل بتاريخ الأساليب : استخدام الأسلوب المكتمل التكوين للشعر الغرامى فى التعبير عن الحب الإلهى ، لكن لا على أساس أنه نشأ تيار خاص إلى جانب شعر الغزل المتوارث ، وإنما بالأحرى على أساس أن أسلوب الغزل قد مُزِجَ بعناصر دينية على وجه العموم ، صوفية على وجه التخيص . أما أن المؤسس الحقيقى لهذا الأسلوب الجديد الذى يعبر عن الحب الإلهى — بوصفه المعنى الباطن فى الشوق الصوفى — بلغة العواطف الأرضية — يجب أن يعد هو الشيخ الخراسانى الكبير أبا سعيد بن أبى الخير (المتوفى سنة ٤٤٠ هـ — ١٠٤٩ م) ، فتلك حقيقة لا تزال ثابتة حتى اليوم ، على الرغم من أن صورته المكتوبة كادت أن تصبح أسطورية[1] 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 فى المقام الأول لكل تلك الرباعيات التى تعبر خصوصاً عن النظرة إلى الحياة على أساس أنها « باطل الأباطيل ، وكل شىء باطل » وما يواكب هذا من دعوة إلى انتهاب اللذات اليومية العاجلة (« تمتع بيومك » carpe diem) ، فإنه يشبه أن يكون قد ربط باسم أبى سعيد بن أبى الخير كل تلك الرباعيات المجهولة المؤلف التى تتغنى بالحب الإلهى . ثم إنه بعد أن قام العطار فى القرن الثانى عشر (السابع الهجرى) بتنمية الأسلوب الجديد إلى أعلى درجات الكمال ، أصبح ثروة مشتركة بين كل الشعراء الناطقين بالفارسية ، وعن هذا الطريق بلغ حقاً نهاية ذلك التكامل فى الأسلوب : فقد اتخذت لغة الشعر الفارسى آنذاك مظهرين ؛ وكل رمز من رموزها أمكن أن يفهم سواء بحروفه ، وبمعنى أعمق ؛ والصلة بين الأنا والأنت الذى يتحدث هذا الأنا عنه صار لها وجه مزدوج : حب حقيقى وحب مجازى . ومن ذا الذى لا يتذكر فى هذا المقام تلك المسألة الزائفة الوضع زيفاً تاما والتى تثار دائماً أبداً ، مسألة ما إذا كانت قصائد حافظ يجب أن تفهم بمعنى « صوفى » أو بمعنى « دنيوى » ؟ ! إن ازدواج الدلالة الذى

---

(١) راجع رينولد ألن نيكولسون فى « دراسات فى التصوف الإسلامى » الفصل الأول : R. A. Nicholson : *Studies in Islamic Mysticism* .

أدى إلى وضع هذه المسئلة ، لهو بعينه أهم أداة للتعبير والأسلوب استعملها عن وعيٍ ومهارةٍ تامةٍ صاحبُها حافظ . لـكن على الرغم مما فى تأويلات الشراح الشرقيين الذين ترجموا كل تعبير عند حافظ إلى لغة الاصطلاح الصوفى 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 أناكريون . ويكفينا فى هذا الموضوع أن نورد الأوصاف المميزة الرائعة المنطبقة بكل دقة على النقطة الجوهرية التى أبرزها رينولد ألن نيكولسون فقال : « إن كبار شعراء فارس ، باستثناء القليلين[1] ، استعاروا لغة التصوف ونطقوا بلسانه . وهؤلاء ينقسمون أيضا إلى طائفتين : فبعضهم ، مثل حافظ ، يستخدمون المصطلح الصوفى ، والذى اتخذته فرقته من أجل أن تخفىَ على غير العارفين معرفة هذه العقائد ، ليقوم بوظيفة القناع أو مروحة السيدة فى القرن الماضى . فَهُمْ بتعذيبهم القارئ ، وبجعله كأنه معلق بين المادة والروح ، إنما يستثيرون براءته ويضاعفون من لذته . فـكل بيت يكاد يكون مسرحية لاذعة الفهم a play of wit . والحب والخمر والجمال ترسم كلها بأشد الألوان حرارة وإغراءاً ، لـكن مع أناقة فى العبارة بلغت حداً يجعل القصيدة الواحدة بعينها تولد فى أحيان كثيرة نشوة « فى نفس المذنب وسَبَحات سامية فى نفس القديس[2] » .

فمن الجلىّ الآن إذن أن صورة « الخليـل » قد ظفرت بمعنى جديد تماماً بانحياز الشعر الغرامى ناحية دائرة الدين ، فمن ناحيةٍ نشاهد أنه سيخلع على الطبيعة الإلٰهية التى يسعى الصوفى إلى أن يجتذبها إلى وعيه أو أن يسمو إليها ، كلَّ الخصائص والنعوت الخاصة بالمحبوب الأرضى ، بينما يتبدى هذا على العكس الآن بمثابة تجلى الجمال الإلٰهى الخالد . وينضاف إلى هذا أخيراً عامل اجتماعى : هو الشكل الخاص بالحياة الاجتماعية عند الصوفية الذين بينهم يتوارث المذهب وتُلَقَّنُ الطريقة الصوفية ، ومن المعروف أن هذا الأمر قد اتخذ شكل الصلة بين الشيخ (شيخ ، پير ، أستاذ مُرْشِد ، إلخ) وبين المريد . ومن هنا أخذت صورة « الخليل » ملامحها الحاسمة التامة : فهو ليس فقط المحبوب الأرضى ، وليس

---

(١) لست أعرف أن تمت استثناءاً لهذا فيما بعد القرن الثانى عشر (السادس الهجرى) .

(٢) « قصائد مختارة من ديوان شمس تبريز » (سنة ١٨٩٨ ص XXV وما يليها : R. A. Nicholson . *Selected Poems from the Divani Shamsi Tabriz*

فقط حامل الجمال الإلهى ، وإنما هو أيضاً فى الوقت نفسه الشيخ المحبوب الممجد غالباً إلى درجة تقرب من التأليه . و بقدر ما تعددت جوانب الفكرة عن الشيخ ، تعددت الجوانبُ كذلك بالنسبة إلى الفكرة الخاصة بـ «الصديق» : وهو إما أستاذ حاضر — مثل شمس الدين التبريزى بالنسبة إلى مريده جلال الدين الرومى — أو أستاذ ماضٍ إما أن يكون مؤسس الطريقة ، أو يكون — بالنسبة إلى الشيعة — الإمامَ أو علياً ، أو يكون النبى أو حتى وليًّا من الأولياء السابقين ، يربط الشاعر نفسه به برباط روحى ، مثلما تعلق العطار بالحلاج[1] ، و إن لم يكن ولد إلا بعد استشهاد الحلاج بمائتى سنة .

وهذه العوامل كلها تجعل من المفهوم الآن كون الصلة بالمرأة قد اختفت تماما فى الشعر الغرامى الفارسى ، — بعكس الشعر عند العرب ، إذ اتخذ من الأسماء التقليدية فى التشبيب وفى الشكوى الغرامية فى مطلع القصيدة العربية القديمة رموزاً على المحبوب الإلهى — ، بينما نجد أن « الخليل » لما يرمز إليه برمز أرضى لا يبدو إلا فى صورة غلام . بيد أنه ليس هنا مجال بيان النتائج التى نجمت عن استبعاد المرأة والغرام الدَّسّوى من الشعر الغنائى الفارسى ، و — عن طريقه — من الشعر الغنائى التركى الكلاسيكى هو الآخر ، فما لنا هنا أن ننظر فى هذا الأمر بالتفصيل . إنما نكتفى بأن نلاحظ خلو الملحمة الرومنتيكية أيضاً من الحديث عن الشعور باحترام خاصٍّ وقداسة نحو المرأة ، وما يستتبع هذا من موقف قِبَلها إنسانىٍّ خالص . ومن المفيد كل الفائدة أن نقارن ، من وجهة النظر هذه ، بين ملحمتين شهيرتين ذواتى موضوع واحد ، هما قصائد كل من الفردوسى والجامى فى يوسف وزليخا . و بهذا نكون قد بيّنا واحداً من أهم الأسباب فى وجود الزخرف العديم الحياة الذى لم يستطع أن يتخلص من تحجره كأنه قناع له ، تحجره الذى لم ترفع من قناعه وفرةُ الصور والأنغام ،

---

(١) راجع ماسينيون : « عذاب الحلاج » ص ٤٣٦ وما يتلوها . وفى هذا الصدد تفضل الأستاذ ماسينيون فذكرنى بما شهد به جلال الدين الرومى وأورده الأفلاكى (ثم عنه نقل جامى ، راجع ج . روزن : « المثنوى » كه O. Rosen, *Mesnevi* XXV) . ولقد وجدت ذلك فى نشرة رد هوس (« المثنوى ، الكتاب الأول ، سنة ١٨٨١ J. Redhouse : *The Mesnevi*) ، ص٩١ وما يتلوها . — ولم يتيسر لى الاطلاع على النشرة الجديدة التى قام بها كليمان هيوار Cl. Huart (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ، ص ٣٨٠ ، تحت رقم ٢٦٤) . ويلوح أن هذا النبأ غير موجود فى الترجمة التركية التى أشرنا إليها من فوق ص ٤٨ تعليق ١ . فجلال الدين قبل وفاته بقليل يتوجه بالخطاب إلى تلميذه قائلا : « وأصبحت المرشد الروحى والأستاذ لهذا الشيخ ، كذلك أنت كن معى أبداً مهما يحدث ، وتذكرنى حتى أتجلى أمامك ، على أية صورة كان ذلك التجلى » .

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

ومن النقطة التى تابعنا 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 الولىّ ، 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 . و بهذا 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 تشكيلٌ نظرىٌّ ومغالاةٌ فى تلك الفكرة أفضيا بها إلى طبع الإنسان بطابع المطلق : فالله قد استحال إلى تصور أجوف غير شخصى ملازم للانسان 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 و بين التفسير الغنوصى للعالم فى الإسلام إلا بفضل كتاب ماسينيون عن الحلاج . والأمر ليس على خلاف هذا فيما يتعلق بالطابع الدينى للشعر الغنائى الفارسى : ففيه نرى تقدما فى التصاعد بالشعور الذاتى بالشخصية الشعرية من ناحية ، و بخلع صفة المطلق على المحبوب ومِنْ خَجَلٍ بعدُ مما يجر إليه هذا من تجديف كامل (فى حق الألوهية) . وليس من الممكن مطلقاً أن نتحدث بعدُ هنا عن موقف دينى بالمعنى الحقيقى : فاللغة والرموز الدينية لم تَعُدْ بعدُ من جانبها إلا مجرد أدوات للتعبير فى يدِ ذاتيةٍ تَصَّاعَدُ إلى اللامحدود ، بل إلى ما هو قحل جاف ، ذاتية لا ترى بعدُ غيرَ نورها هى ، ولا تسمع غير صوتها هى ، فاختفى عندها اللهُ والعالمُ والإنسان . وما على الإنسان إلا أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو — وهى

قصائد فريدة فى بابها ، و إن كانت ليست من طراز عال كثيراً من الناحية الفنية الخالصة — نقول أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو فى تقواها القلبية الطاهرة المستقيمة و بين الشعر الغنائى الصوفى المتأخر فى أوج كماله الشعرى ، كما يرى أن بينهما بُعْدَ ما بين السماء والأرض . ومن الأمور المميزة هنا على وجه التخصيص تطور كتب مناقب الأولياء : فبينما نجد فى مجموعة الأساطير التى رواها العطار — و إن كان ذلك ليس بدون استثناء — رجالا ممتلئين بالحياة وبالوجد الإيمانى الملتهب والحب الإلهى المتقد — و إن كنا مع ذلك نشاهد بوضوح كبير ميلا عنده إلى الرد إلى نموذج واحد وأسلوب عام واحد (مشترك بين جميع أولئك الرجال) ، نشاهد عند الأفلاكى ، واضع تراجم أتباع جلال الدين الرومى ، وعند جامى فى « نفحات الأُنس » أن الصورة فوق الإنسانية واللاإنسانية للانسان الكامل السائد المنتظم العالمين الروحى والأرضى هى التى على غرارها ترسم صور الشخصيات المفردة ، ترسم على نحو يمحو ملامحها الفردية الإنسانية[1] .

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

---

(١) هذه الأشياء كلها تحيا من جديد اليوم بين ظهرانينا — وليسمح لنا بالإشارة فى هذه المناسبة إلى الانطباق حتى فى التفاصيل بين نظرة الفنوس الإسلامى فى الوجود ، وبين مذهب دائرة (أتباع) استفن جيورجه ، كما يبدو معبرا عنه فى الكلمات القدسية ἱεροὶ λόγοι لفولترز (« السيادة والخدمة » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٠ F. Wolters : *Herrschaft und Dienst*) وفريدرش جوندولف (« جيورجه » ، ١٩٢٠ F. Gundolf : *George*) . فالنظرة الشاملة المزوجة بعناصر شعرية ودينية ، واللغة المستمرة ذات الجهاز الضخم من الرموز ، والانفعال المستمر الغاطى فى داخلها ، مما هو متحقق خصوصاً فى الكتاب الأول — وهو كتاب ترجمته إلى العربية أسهل من ترجمته إلى اللغة الألمانية الجارية — وفن التأويل الرمزى 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 الكلى) ، ثم أخيراً وقبل كل شىء السر الذى يقوم فى مركز المذهب وهو عبادة — عبادة غير مجازية — صورة غلام مؤلهة ، — كل هذه التهاويل لا تجد نظائرها فى الحضارة اليونانية القديمة أو عند أفلاطون كما يزعم حواريوه ، إنما توجد هذه النظائر فى أحلال الفنوس الشرقى .

السائدة (فى قصيدة شبسترى) هى النظرة الواحدية الدقيقة إلى الوجود الإلهى الأوحد ، وما الوجود الفردى فى مقابله إلا مجرد وهم يجب القضاء عليه عن طريق معرفة الحقيقة . وهو فى المسألة الرابعة من المسائل الخمس عشرة التى منها تتكون هذه القصيدة يعرّف الإنسان الكامل (« مَرْدِ تمام » فى البيت رقم ٣١٢ ، « إنسانِ كامل » فى البيت رقم ٣١٧) بأنه ذلك الذى يسلك الطريق المزدوج ويخترقه : نازلاً إلى عالم الكثرة والتعدد فى الظواهر والذنوب حتى يبلغ أعمق عمائقه ، ثم صاعداً إلى النور والوحدة الإلهية . والنص يقول (أبيات من ٣١٧ إلى ٣٣٩) :

« ألا فلتَعْلم إذن من ذا الذى أتى الوجود ، وقد ولد ليكون الإنسان الكامل . بدأ يتجلى فى القالب ، ثم وهبته روح (الحياة) قوة الاستعداد . وتلقى مِنْ لَدُن القدير حرية الحركة . فرفعه الله إلى مكانة حامل الإرادة . وفى الطفولة انكشف له إدراك العالم ، وتحقق فيه بالفعل هَمْسُ الكون . فلما ترتبت لديه الجزئيات ، شق الطريق من المركبات إلى الكليات . هنالك تولاه الغضب والشهوات ، وعنها انبثق البخل والطمع والكبرياء . فتولدت فيه الصفات الذميمة ، وصار أسوأ من الحيوان والجن والدواب . كان هذا هو الدرك الأسفل فى انحداره ، فى الطرف المضاد لمقام الوحدة (الإلهية) . فحدثت عنه جملة من الأفعال ، كان فيها على النقيض من نقطة الابتداء . فإن بقى مغلولاً فى هذه الأحابيل[1] ، بقى فى ضلاله فى مستوى أقل من الحيوان ؛ أما إذا لقيه نور وارد من روح العالم ، صادر عن فيض الألطاف المُنجِّية أو من انعكاس البرهان [أى إشراق أو إقناع البرهان العقلى] ، صار قلبه من أصفياء الخير الإلهى وعاد أدراج السبيل الذى أتى منه . فبإغراء اللطف أو بيِّنة البرهان يجد الطريق إلى بيّنة الإيمان . فيتّفِل راجعاً من سجن الجحيم ، جحيم الفُجّار ، ويتوجه بنفسه إلى علّيينَ الأبرار . هنالك يبلغ حال التوبة ويصبح من المصطفين من بنى « آدم » ،

---

(١) من الأمور التى تستدعى الانتباه تماماً اختلاف زمان الفعل ابتداءاً من هذا البيت (رقم ٣٢٦) . وترجمة وتقيلد قد أغفلت هذا الجانب : ذلك أن العملية الموصوفة هنا هى من ناحية حادث أسطورى وبالتالى زمانى — لأن « الأسطورة » تجرى دائما فى زمان شبه تاريخى — ، وهى من ناحية أخرى حاضرة وفوق الزمان ، بوصفها موضوع « معرفة الإنسان لنفسه بنفسه » γνῶθι σεαυτόν ، وإذن هى « سر » Mysterium . فنحن هنا بإزاء نفس الازدواج فى المظهر ، الذى بينه ريتسنشتين بالنسبة إلى أسطورة الإنسان الأول المانوية .

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

تلك الفقرة أوردناها هنا — بلا تفسير تفصيلى يَجُرُّ بنا بعيداً جداً — لأنه لا تزال ترفّ فيها أسطورةُ الهبوط والإيقاظ والعَوْد للانسان الأول ، بالرغم مما علاها من طلاء شعرى ، 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 انتظمتهم سلسلةٌ تصاعدية بوصفهم ممثلى مقامات الغنوص — إنما مصدره ابن العربى ، حيث تلعب عنده فكرة المعراج دوراً خطيراً : فكتابه المقروء أكثر من غيره ، وهو « فصوص الحكم » ، يتحدث عن مراتب الوحى الإلهى (التنزيل) ، وكل مرتبة منها يمثلها نبى ، ولهذا نراه يضع كل فصل (أو فص) تحت اسم نبى من الأنبياء .

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

وليس من شك مطلقاً فى أن جلال الدين الرومى — وهذا أمر لم يُفْصَح عنه بعدُ ، فيما أعلم — قد خضع لتأثير ابن العربى المباشر . فقد روى لنا الأفلاكى[1] ، ومن الواضح

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

أن ذلك كان بعد وفاة والد جلال الدين فى سنة ١٢٣١/٦٢٨ ، أن جلال الدين قد خرج من قونية قاصداً دمشق فأقام فى دمشق سنوات عديدة ، — حيث كان ابن العربى فى ذلك العهد نفسه يقضى السنوات الأخيرة من حياته . ويؤيد هـذا ما ورد صراحة فى النسخة التركية من «المناقب» (انظر قبل ص ٥٩ تعليق ١) ص ٢٦ من أن « سيدنا » (هنكيرمز) لما أقام فى دمشق كان على صلة وثيقة بالشيوخ الذين كانوا هنا ، ومن بينهم يذكر أسماء ابن العربى وتلميذيه صدر الدين القونوى وأوحد الدين الكرمانى (راجع قبل ص ٤٧) . كما يروى الأفلاكى أيضاً إنه التقى فى دمشق أيضاً لأول مرةٍ بشمس الدين التبريزى الذى أصبح شيخه فيما بعد . وبعد وفاة ابن العربى (سنة ١٢٤٠/٦٣٨) ارتحل صدر الدين القونوى إلى قونية — وهناك كان فخر الدين العراقى ممن حضروا مجلسه ، راجع قبل ص ٤٧ — وبقى فيها يتولى التدريس إلى أن أدركته المنيّة فى نفس السنة ، سنة ١٢٧٣/٦٧٢ ، التى توفى فيها جلال الدين الرومى قبله بقليل . ومعنى هذا أن جلال الدين وأهمّ مفسر لابن العربى 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 ، وفى هذا الموضع الأخير يرى أنه حدث ، أثناء تهيئة دفن جلال الدين الرومى ، أن كان الصدر الرومى (= صدر الدين القونوى) يتهيأ للصلاة على جلال الدين صلاة الجنازة ، فسقط مغشياً عليه ، لأنه رأى طائفة من الملائكة يشاركون فجأةً فى الصلاة . والسرّ فى الغفلة عن هذه الصلة الوثيقة الخطيرة الأهمية بين جلال الدين وبين ابن العربى ، بالرغم من وضوحها كل الوضوح ، هو فقط أن الاهتمام بابن العربى ودراسته لم ينشأ إلا متأخراً فى السنوات الأخيرة . ذلك أنه بإثبات هذه الحقيقة أصبحنا مطالبين بأن نرد إلى ابن العربى تلك العناصر الغنوصية البارزة فى شعر الجلال الرومى ، كما هو ظاهر خصوصاً فى أشعاره الغنائية ، بينما هو استوحى فى « المثنوى » « الحديقة » لسنائى و « منطق الطير » للعطار .

وآية هذا كله غزليتان من أجمل غزلياته نقدمهما هنا فى ترجمة حرفية ، هما الغزليتان رقما ١٧ و ٤١ فى المجموعة المختارة البديعة التى اختارها رينولد ألن نيكولسون . وفيها تصوير عينى للنغمات الرئيسية السائدة فى الشعر الغنائى الصوفى الكلاسيكى ، يواكب بعضها بعضاً:

فى الأول منهما الأنا المتكلم هو بعينه الإنسان الكامل ، وفى الأخرى تحتل صورة « المحبوب » مركزَ الصدارة ، لكن على نحو يجعل صورة الشيخ تبدو فى النهاية فى كلتا الحالتين : هناك مكان الأنا ، وهنا مكان الأنت . والقاعدة الراسخة تقضى على الشاعر الفارسى بأن يذكر اسمه المستعار فى الزوج الأخير من الغزلية . وجلال الدين فى غالب قصائده يضع ، مكان اسمه هو ، اسم ذلك الشيخ (الدرويش) العجيب ، شمس الدين التبريزى ، الذى يطلق عليه جلال الدين اسمَ « شمسِ تبريزِ » [« شمسُ (مدينة) تبريز »] ، والذى كان أصغر من جلال الدين نفسه بعشرين سنة ودخل حياة جلال الدين « كشمسٍ بدلت عنده وجه الدنيا »[1] . وهو يقصد من هذا أن يقول إنه يريد أن ينسب قصائده كلها إلى شيخه الذى عن روحه انبثقت ، فهى مِلْكه ، وفى 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 الذى تبلغ الذروة فيه . ونعود فنؤكد مرة أخرى أنه ليس فى وسع أية ترجمة أن تعطى صورة ، ولو تقريبية ، عن روعة هذه الأشعار الفارسية[2] .

— ١ —

كُنتُ فى اليوم الذى لم يَكُنِ
فيه إسمٌ بعدُ أو مَن يكتنى .
مِن لَدُنّا قد تجلّى
كُلُّ إسمٍ وَمُسَمّى ،[3]

(١) فلنبرز هنا عبارة من بين الأوصاف المميزة الجميلة التى كرسها نيكولسون فى الكتاب المذكور ، ص ع XVIII : « كانت حماسته الروحية الهائلة ، القائمة على أساس الاقتناع بأنه كان لسان الألوهية المختار وأداتها ، تلقى مسا من السحر على كل أولئك الذين كانوا يدخلون فى الدائرة السحرية لقدرته » .

(١) أجمل وأدق ترجمات للشعر الغنائى الفارسى عرفتها هى ترجمات رينولد نيكولسون فى ملحق نشرته : « قصائد مختارة » ص ٣٤٢ وما يتلوها ، وفى كتابه « ترجمات لشعر ونثر شرقيين » (سنة ١٩٢٢) .

(٢) فيما يتعلق بالمعانى التى بحث فيها ابن عربى بالتفصيل لكلمتى : « اسم » و « مسمى » راجع نيكولسون : « دراسات فى التصوف الإسلامى » ص ٩٣ ، ونيبرج : « رسائل صغيرة لابن عربى » ص ٥٧ ، وكذلك ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٥٣ ، و « عذاب الحلاج » ص ٦٩٨ وما يتلوها .

ذات يوم يستكنُّ
لا «أنا» فيه و «نحن».
كُشَّةُ المحبوب كانت آية
فى تجلِّيها، ولكن لم تَكُنْ[1].
قد تقصيتُ النَّصارى والصليب،
وحبيبى لم يكن فوق الصليب.
وإلى المعبد والدير قصدتُ[2]،
بيد أنى أثراً، لا، ما وجدتُ.
فتذهاراً ثم أجبالَ كهرات
زرتُ، لم أبصره فى تلك الجهات.
يائساً صَعَّدْتُ فى أجبال قاف:
لم أجد ثَمَّ سوى العنقا أناف[3].
وإلى الكعبة أسرجتُ المطايا
لم أجده ثمَّ مقصودَ البرايا[4].
وبحثتُ فى ابن سينا،
لم يكن عند ابن سينا[5]،

---

(١) اقرأ مُظْهَر (أو مُظْهِر) بدلا من «مَظهر»؟ — الكُشَّة (سرز لُّف) وهى الخصلة من الشعر فى مقدم الرأس، وتغطى الوجه — هى كما يفسرها محمود شبسترى فى البيت رقم ٧١٩ وما يتلوه — رمز للظاهر الذى يحجب الوجود الحقيق.

(٢) «بتشانا» و «دير كهان» هما رمزان إلى الديانتين البوذية (أو المانوية؟) والزرادشتية.

(٣) هذه الفكرة لا يمكن هى الأخرى أن تفهم إلا على أساس غنوص ابن العربى، فعنده — راجع نيكولسون، «دراسات فى التصوف الإسلامى» ص ٨٣، ٩٣ — أنه بالنسبة إلى الله وبعده تكون الماهية هى الآنية (الوجود)، والاسم (الله) هو المسمى، بينما نشاهد أن الماهية التى لا وجود لها يمثل لها دائماً وبصورة مطردة باسم العنقاء، وهى طائر أسطورى يسكن فوق جبل قاف، وهى اسم على غير مسمى. قارن شبسترى، البيت رقم ٧٠٥ وما يليه: «لا فاصل بين القديم والحادث، لأن اللاموجود لا يستمد البقاء إلا من الموجود. الأول هو الكل، وهذا (أى الحادث) يشبه العنقاء؛ وكل اسم ما خلا الله هو بلا مسمى».

(٤) «مقصود البرايا» وصف للكعبة (المترجم).

(٥) ابن سينا يذكر هنا بوصفه ممثل الحكمة الدنيوية التى تحللت من آراء الوحى والإشراق.

صرتُ حتى « قاب قوسين[١] » فما
شِمْته بالعـــــرش فى أعلى السما ؛
عندها أبصرتُ فى قلبى أنا
فتجلى فيـــــه لا فى غيره :
ليس سكرانُ يضاهى فى الدُّنا
شمسَ تبريز بصافى طُهْرِهِ[٢] .

— ٢ —

شاهدتُ ، لما غدا للبيت ، محبوبى
يشـــــدو بقيثاره ألحانَ تطريب .
بنقرةٍ كلهيب النار تضطرمُ
تلك الأغانى ، وليلُ اللهو محمومُ .
بالساقِى غَنَّى عراقيا[٣] ، يغازله
وقَصْدُه الخمرُ ، بالساقى تعلُّلُه .
الساقِى بَدْرٌ ، وفى يمناه إبريق
أتى به من زوايا الأرض ، مَصْفُوقُ
وصبَّ خمراً بكاسٍ شعَّ أولها ، —
فهل رأيت المياهَ ، النارُ تشعلها ؟

(١) راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٦٦ ، و « عـذاب الحلاج » ص ٨٤٦ وما يتلوها ، لبيان التأويل الصوفى لهذا اللفظ المستعار من وصف المعراج فى سورة النجم (آية ٩) على أساس أنه رمز لمنزلة القرب من الله التى يبلغها الإنسان الـكامل . وراجع ، فيما يتصل بتكوين ابن العربى لمذهبه الخصوصى فى المعراج ، أسين بلاثيوس : « أخرويات إسلامية فى الـكوميديا الإلهية » ص ٦١ وما يتلوها Asin Palacios : *Escatologia* . وشبسترى فى البيت رقم ١٩٩ يتلاعب بالألفاظ على نحو لا يمكن ترجمته (فى الألمانية ، لا العربية) حين يقول : « اهجر « كاف » زاوية الـكونين ، واهبط إلى « قاف » قرب قاب قوسين » .

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

(٣) يقصد أنه عزف لحنا من نوع اللحن العراق (المترجم) .

وقدم الـكأس للعُشَّاق عُنَّابا
ثم انثنى لاثماً أرضاً وأعتابا .
تناول الـكأسَ من ساقيه محبوبى
ثم احتسى فَجَرَىٰ فى الوجه تلهيبُ
لما رأى حُسْنَهُ أنحى على اللاحى :
« ما كان مثلى ، ولن يُلْفَىٰ مدى الدهر ؛
إنى أنا الشمس ، « شمسُ الحق » ، يا صاحى !
عِشْقُ المحبين ، تبدو الروح فى سيرى »[1]

وجيته فى القسم الثالث من « الأمثال والتأملات » *Maximen und Reflexionen* يقدم تعريفاً للتصوف عامة ، وتحديداً للفارق بين النوع الشرقى منه و بين النوع المسيحى ، فيقول : « كل تصوف علوٌّ Transzendieren وتحلل من كل الشئون الدنيوية التى يعتقد المرء أنه تركها وراءه ظِهْرِيا . وكلما عظم ما يعزف عنه المرء وأثرى ، ازداد الثراء فى إنتاج الصوفى ، — ولهذا فإن للشعر الصوفى الشرقى[2] هذه الميزة الكبرى وهى أن ثروة العالَم التى يزهد فيها المريد تظل دائماً مع ذلك طوع أمره . ومن هنا فإنه يجد نفسه دائماً أبداً غارقا فى الفيض الذى يهجره ، ويرتع فى بحبوحة ما يود التحرر منه . — ولا مجال لوجود صوفية مسيحيين ، لأن الدين (المسيحى) نفسه يقدم أسراراً . ولهذا تراهم يوغلون دائماً فى التجريد الأجوف الجاف ، وفى هاوية الذات » .

---

(١) سحر هذه القصيدة آت خصوصاً من توالى صور مختلفة فى الظهور ، ولـكنها واحدة فى نهاية الأمر : المحبوب الذى يدرك نفسه على أنه بعينه شيخ العصر وشمس الحق — أى « الشمس التى تشرق من تبريز » ، كما يرد فى موضع آخر — ، والساقى الذى يقدم خمرة الحب الصوفى وهو أيضاً فى الوقت نفسه صورة المحبوب والشيخ ، لـكنه هنا يجثو أمام « المحبوب » ، — والعشاق ، وأخيراً أنا (ذات) الشاعر الذى يتحد بهؤلاء جميعاً ويضمهم معا .

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

وهذه الكلمات الأخيرة تنطبق على أشكال التصوف النظرى التى عرضنا لها 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 لها أن يدخلا بعدُ فى دائرة نظر جيته — ، 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 وحَّدَتْ 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 يؤدى من هذا التفكير إلى الفكرتين الرئيسيتين فى الحضارة الغربية وهما « حرية الرجل المسيحى » والشكل الإنسانى النزعة للعلم والحياة ، كما أنه ليس ثم سبيل يفضى من الولىّ 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 أوربا الحديثة لكل جيلٍ من جديد على أنه المعلم وكفى ، بينما هو قد نظر إليه فى الإسلام على أنه زاهد متبتِّل تروى عنه ميتافيزيقا 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 و بين صورة العالم كما رسمها ابن العربى ، — لكن (يجب أن يلاحظ أن) دانته Dante لم يسلك هذا الطريق كيما يُفْنِى نفسه فى الشعور الكلى للإنسان الكامل ، وإنما (فعل ذاك) « طاهراً متأهّباً للسمو إلى الأفلاك » "puro e disposto a salire alle stelle" .

— ٧ —

ملحق : نشيد مانوى

استطاعت الأبحاث التى قمنا 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 الهيولى الأولى الروحية للغنوص الإسلامى ، الذى يشاهد فيه ، إلى جانب العناصر « الأنباذوقليسية المنحولة » التى تعمق بحثها أسين بلاثيوس[١] والعناصر الأفلاطونية المحدثة التى أبرزها نيبرج[٢] ، استمرار وإتمام لا شك فيه « للأرض النيِّرة »[٣] (« روشن زمينغ » وغيرها فى شذرات طرْفان ، و « أثرا ضنهورا » عند ثيودورس برْ كونى ، و « الأرض النيِّرة » فى « الفهرست » لابن النديم) .

نقول إن هذه المسألة هى من التعقيد بحيث لا يمكن هنا الخوض فيها . وفى مقابل هذا أودُّ 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 ا . فون لوكوك A. von Le Coq[٤] فى ميدان فن المُصَغَّرات المانوى ، أن فن المصغرات Miniaturen فى الإسلام قد نشأ عن فن المُصَغَّرات 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 فليجل : « مانى » ، فهرس الأعلام تحت المادة .

(٤) « المصغرات المانوية » (١٩٢٣) *Die manichäische Miniaturen* ، خصوصاً ص ٢٠ ، وراجع فى هذا ارنست كيتل : « فن رسم المصغرات فى الشرق الإسلامى » E. : Kühnel : *Miniatur-renmalerei im islamischen Orient* ص ١٨ . وآمل أن أتقدم بجديد عما قيل فيما يتصل بـ « مانى الرسام » ، ومن بين ذلك أسطورة شائقة تدور حوله وواردة 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 غزليتين من غزلياته (هما رقم ٥٢ ، و ٥٦ فى المختارات التى اختارها روزنتسفيج واشفنوس [سنة ١٨٣٨] ص ١٥٤ ، ١٦٤ وما يتلوها Rosenzweig-Schwannaus : *Auswahl*) .

الذكر عند الصوفية : فكتاب « الفهرست » يذكر من بين عنوانات كتب مانى « رسالة مَهْر السماع » ، كما يذكر لنا القديس أوغسطين أن المانوية يرجعون الموسيقى إلى أصل إلهى[١] ، — وهذه الفكرة عينها يعبر عنها مراراً كافية بعض المدافعين عن « السماع » فى الإسلام ، بينما نشاهد من ناحية أخرى أن الكفاح الحارّ الطويل الأجل الذى تولاه أهل السنة فى الإسلام ضد الموسيقى الدينية يدل وحده على نشأتها الأجنبية . كما نعلم كذلك مما حكاه أوغسطين أن الأناشيد المانوية كانت ذات طابع غرامى شهوانى : وهو يذكر على الخصوص منها « نشيد العُشّاق » *Canticum amatorium* الذى يتغنى بأبى النور « على شكل نشيد غرام وزفاف تماماً »[٢]، وأوائل الأناشيد التى بقيت لنا فى شذرة طرفان(M1) تشير إلى أناشيد من هذا الطراز[٣] .

والأنشودة المانوية المذكورة تقوم على أساس ورقة الشذرة TM 419 اليوجورية (ا . فون لوكوك ، «مانويات تركية » ج٢ص٧ A. von Le coq, *Türkische Manichaica*) وعلى أساس « نشيد أبرين تشور تجن »[٤] Lied des Aprin čur tegin الذى فسره الأستاذ ف . بانج حديثاً على نحو رائع (« أناشيد مانوية » ، فى 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 ، لكنه ينعت برمزين

---

(١) فون لوكوك ، الكتاب المذكور ، ص ١٣ . والعنوان المذكور — فليجل : « مانى » ، ص ٧٦ س ٤ — يثير صعوبات . وفليجل يترجمه هكذا : (über die Vortrefflichkeit) («حول مهارة [براعة] الموسيقى) (ص ١٠٥)، لكن كلمة « مهر » لاتدل على ذلك . فهل يقال إن صاحب «الفهرست» ، الذى إستقى ثبت مؤلفات مانى من كتاب فارسى فى أغلب الظن ، قد أساء فهم الكلمة الفارسية الوسطى : «مهر» أى « نشيد » (= فى الأبستاقية : «مثرا» ، راجع « مهرنا مغ » Mahrnāmay) ؟ [هذه الصعوبات تنحل بفضل ما اقترحه كسلر Kessler (« مانى » ص ٢٣٨ *Mani*) من قراءتها هكذا . « رسالة مِهْر السماع » (الرسالة إلى مِهْر السامع [أحد المستمعين]) ، حتى إنى لأرى تفضيل هذا التفسير — ، وهذا يجعلنا نستبعد ذكر هذه الرسالة وهذا الموضع من هذا المجال هنا] .

(٢) فليجل ، الكتاب المذكور ، ص ٣٨٤ .

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

(٤) أى « الأمير آفرين تشر » Āfrin čur .

من رموزه على نحو لا شك فيه ، هما : ريذنى — رتنا ، وڤظير — فيرا rāδni-ratna, važir -vajra — و بين أتباع مانى ، الذى تمدحه المقطوعة الثالثة على صورة سلسلة متوالية من المدائح . وتحتها يرد التوقيع : « انتهى نشيد أپرين تشور تجن » والتوقيع نفسه يدلنا كذلك ، وإن كان مطموساً تقريباً ، على أن النشيد الموجود على الوجه الآخر من الورقة هو تكملة لهذا النشيد أو على كل حالٍ مرتبط به — راجع اللوحة ، فى كتاب فون لوكوك — ، حيث لا يزال انحناء حرف ذ (فى : تيكيذى tükäδi « انتهى . . . ») واللفظان تشور تجن čur tegin كلها واضحة للعيان . والمقطوعات تتكون هنا كل منها من بيتين طويلين ، كما أثبت ذلك الأستاذ بانج Bang ، لكن راجع بعد ص ٧٥ ، — ومن بين المقطوعتين الأوليين فى هذا النشيد البيتان الأوّلان يكادان أن يكونا ممزّقين ؛ لكن يبدو — كما فى النشيد الأول — أنهما يعبران عن تعارض ومقابلة ؛ كما يستنتج من بقايا المقطوعة ، : أذِ ينتشيغ أَمْرَق adinčiγ amraq « حبيب آخر... » و أَمْرَق أوزوم(؟)[1] amraq özüm « ذاتى المحبوبة » . وهذا الأسلوب فى المقابلة — وهو موجود بيقين فى النشيد الأول كما أثبت ذلك الأستاذ بانج — أسلوبٌ شائق إذا نظر إليه من ناحية الشعر الفارسى ، لأنه يذكر بشكل « المناظرة » ، راجع إيثيه ، « موجز الفيلولوچيا الإيرانية » ج ٢ ص ٢٢٦ وما يتلوها .

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

وما حفظ لنا من هذا النص يرد فيه :

— ٣

qasïnčïγïmïn ü [čün] qaδγurarmän,
qaδγurduq [int]a, qaši körtläm, qavišuγsayurmän.

---

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

٤ — öz amraqïmïn öyürmän, öyü önärmän (örämän أو)
öðü [n] üčün öz amraqïmïn öpügsäyürmän.

٥ — barayïn tisär, bäč' amraqïm,
barü yïmä umaz-män, bayïrsaqum !

٦ — kiräyin tisär, kičigkiyäm,
kirü yïmä umaz-män, kin-yïpar yïðlïyïm !

٧ — yaruq täərilär yarlïqazunïn
yavašïm birlä yaqïšïpan aðrïlmalïm !

٨ — küčlüg brištilär küč birzünin (١)
közi qaram birlä k[ül]üsüg[in ?] külüsügin (٢) oluralïm

وترجمتها :

٣ — لعظمتى (٣) أنا فى هموم .

ومن همومى أحنّ إلى الاتحاد ، يا مليح الأهداب (٤) .

٤ — إنى لأذكر حبيبى ، فإذا ذكرته خرجتُ من البيت (أو : أسمو بنفسى ؟) .

ولِما علّمنيه (٥) (نبهنى إليه) أتحرق شوقاً إلى تقبيل حبيبى .

---

(١) فى النص : bir' ög ، وفون لوكوك يفضل : birüə . لكن تبعاً للتوازى الدقيق ينتظر المرء الشكل المضاهى له yarlïqazunïn VIII .

(٢) يفترض الأستاذ باغ أن الناسخ كرر هنا حروفا 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 فى هذا الشعر .

(٣) [قراءة ومعنى هذه الكلمة ثابتان هكذا بمعنى : « سام » عظيم ، قدير ، عزيز » وأمثال ذلك . راجع رادلوف : « كون — شى — إم بسر Radloff, *Kuan- ši-im Pusar* (المكتبة البوذية *Bibl. Buddh* ج ١٤) ص ٣٨ تعليق ٤٦ ؛ وكذلك فى اللف المتكون من شذرات برلين بأرقام ٥٤ T II y 54 و٣٢ ، س ٤٠ . وعند رادلوف أن qasïnčïy uluy تكون Hendiadyoin فى س ٣٨ ؛ وفى سطر ٧٠ لا يوجد فى الموضع المناظر إلا uluy ، حيث كرن Kern يفسرها بمعنى قدير mighty فى مقاله المنشور فى SBE ج ٢١ ، ص ٤٠٩ . ويؤيد هذا أيضاً موضعان فى *Suvarnaprabhāsa* (المكتبة البوذية ، ١٧) : ص ١٧٢ س ١٧ qorqïnčïy qasïnčïy šïmnu xan « شمنوخان (!) القادر الرهيب » وص ٤١٩ س ١٤ čoyï yalïnï qasïnčïyqamayqa bir yaəlïy ayayuluy äəitgülüg bolur « بريقهم (أى جلالة ملوك شكرفرت čakiravart) قديرة وخليقة بالتبجيل عند الجميع » — تعليق كتبه ف . باغ] .

(٤) قارن هذا بالصيغة : xvašabūr فى الشعر الغنائى القرامى الفارسى الحديث ، فلها نفس المعنى .

(٥) [المقصود طبعاً هو : öt بمعنى « مذهب تنبيه ، إرشاد » (ف . باغ ، « كتب التوبة المانوية لغير الكهنة » ، مجلة « موسيون » ج ٣٤ سنة ١٩٢٣ ص ٢٣٤ W. Bang : *Manichäische Laien-Beichtspiegel*, in *Muséon* ويظهر هذا اللفظ أيضاً بشكل : öd (راجع ف . ق . ك . =

٥ — يا حبيبي![1] إذا شئتُ الذهاب
لم أستطعه ، يا أخلص أصفيائي (حرفياً : يا أحشائي) !
٦ — وإذا شئتُ الدخول ، أيها الأُمْلُداني ،
لم أقدر على الدخول ، يا عاطر[2] !
٧ — و بفضل آلهة النور
أود الوصول إلى الاتحاد (بحبيبي) الناعم ، على ألا أفصل [عنه] أبدا .
٨ — و بفضل ما تهبه الملائكة الأقوياء من قوةٍ
أود الثواء في الابتسام[3] مع (حبيبي) ذي العينين السوداوين[4] .

= 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 K Cs A I 414—5 . وأشباهها في *Qut. Bil.* في موضع آخر . — تعليق كتبه ف . بانج] .

(١) حرفيا : محبوبي الغلام ، فإن bäč = في اللغة الفارسية الحديثة بَچّه (راجع في الشعر الغنائي muγbača بمعنى « غلام مجوسي » ، tarsābača « غلام نصراني » للدلالة على الساقي ، وراجع الاستعمال العام الجاري اليوم في شرق إيران وفي التركستان للفظ bäčä بمعنى χίναιδος ؛ راجع مثلا س . هـ . يونكر : « ثلاث روايات عن يغنبي *Drei Erzählungen auf Yaγnābi* B. H. Junker ص ٧ ، وهـ . كرفت : « جولة خلال التركستان الروسية » H. Krafft, *A travers le Turkestan russe* ص ١٧٧ وما يتلوها ، وراجع الآن على وجه التخصيص ف . 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 مثلا بقولهم *he-friend* . أما في التركية ، فكان يجب أن يقال uri amraq ، لكن كان من شأن هذا أن يفسد القافية — تعليق كتبه ف . بانج] . ولنشر أيضاً إلى اسم العالم التركي Bäčä Apa Ičräki الوارد في ثبت جوازات مرور (a 21) من تون هوانج Tun- Huang ، ذكر ذلك وليم تومسون Wil. Thomson في « مجلة الجمعية الأسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩١٢ ، ص ١٨٦ = *Saml. Afh* ج ٣ ص ٢٢٣ .

(٢) حرفيا : « يا عاطري المعطَّر بأجود المسك » ، راجع في الفارسية الحديثة γāliyaboy في مقابل muškboy البسيطة . [kin هو سُرَّة حيوان المسك ، حُقّ المسك » ، (راجع المسعودي : « مروج الذهب » : ج ١ ص ٣٥٣ وما يتلوها [في الترجمة الفرنسية]) وعلى ذلك فإن kin-yïpar معناها تقريباً : « أجود المسك » . تعليقة كتبها ف . بانج] .

(٣) [külü-sük أو süg — لأن كلا الشكلين يوجد في الشذرات المانوية ، وأصله من -külü « يضحك » = -kül — كتبه ف . بانج] .

(٤) [الشكاوى kirü yimä umaz-män, baru yimä umaz-män التي تصف عجز الشاعر عن الوصول إلى « محبوبه » ، تعطى للأستاذ ا . فون لوكوك الحق فيما يذهب إليه من تفسير bulunčsuzum في النشيد الأول بمعنى « (حبيبي) العزيز المنال » . ومع ذلك راجع شكوكي التي أبديتها في « التقويمات الهنغارية » Ung. Jbb ج ٥ سنة ١٩٢٥ ص ٤٠١ — ٤٠٢ — كتبه ف . بانج] .

وليسمح لنا هنا بإضافة جملة من الملاحظات . فنقول إن هـذا النشيد يُبين عن توازٍ كامل بين كل زوج زوجٍ من المقطوعات المتوالية ، راجع قبل ص٧٣ تعليق ١ . وهذا التوازى له من الطابع ما يجعلنا نرى فى علامات الترقيم « الدقيق » بين المقطوعات نوعاً من تعسُّف الناسخ وسيره على هواه ، ولهـذا يحقُّ لنا أن نضم كل مقطوعتين فنجعل منهما واحدة : هنالك تكون لدينا ثلاث (أو أربع) مقطوعات رباعية الأبيات مثلما فى النشيد الأول .

وإنَّا لنميز فى هـذا النشيد جانباً فريداً مكمِّلاً لتلك القطع الثمينة من « الشعر الشعبى التركستانى القديم » ، الذى كشف عنه كارل بروكلمن اعتماداً على معجم كاشغرى Kāšγarī[1] 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 بالأناشيد المانوية — والصُّغْدية المانوية[2] على وجه الخصوص . أما أننا بصدد قطعة من الشعر الغنائى الدينى فى شكل قصيدة غرامية ، فهذا أمر واضح . إلى من وجهت ؟ لا شك فى أن فى النشيد الأول تمجيدَ مانى ؛ فإن كان هـذا هو المقصود أيضاً فى النشيد الثانى ، فإننا سنكون بإزاء ترجمة للأسلوب الغرامى إلى أسلوب الدين ، — لكن الأكثر احتمالاً ، بحسب شكل الحديث الوارد فى ٣ ب و ١٦ ا ب و ٧ ب و ٨ ب وكذلك بحسب الفكرة الواردة فى ٤ ب ، أن يقال إن المخاطَب هو غلام ، وأن الصورة التى يتجلى عليها ليست شيئاً آخر غير صورة « الصديق » فى الشعر الغنائى الفارسى الكلاسيكى . وفى Xvastuvānīft (ف . بانج « كتب التوبة لغير الكهنة » ، ص ١٥٢ أو ١٥٥ و ١٩٨ وما يتلوها) يحرم حب الغلمان بصراحةٍ تحريماً شديداً ؛ وما يوجهه الخصوم إلى مانى من لومٍ على زعم أنه أحلّ حب الغلمان — وهـذا اللوم يعد من الدعائم الراسخة فى كتب تاريخ البدع والرد عليها — ، ينكر البيرونى صحته بكل شدة (« الآثار الباقية » ص ٢٠٨ س ٤ وما يليه) استناداً إلى معرفته بكتب مانى ، لكن دون أن ينكر هذه الواقعة وهى أن المانوية كانوا يتخذون خَدَمة من

---

(١) فى : « آسيا ، مجلد تقديمى » (المجلد التخليدى لهرث) *Asia, Introductory Volume (Hirth anniversary Volume)*

(٢) إلى هذا يشير الشكل brištilär « ملاك » = فى اللغة الصغدية المسيحية : فريشطيط freště-t (راجع ف . ف . ك . ملر ، « نصوص صغدية » *Soghd. Texte* ص ٢٢ ، ١٨) ، — فى مقابل الفارسية الوسطى mpT. freštay و freštay, .

الغلمان المُرْد الناعمى البَشَرة[1] . وليذكر الإنسان أيضاً أنه تبعاً للفكرة الرئيسية فى المذهب المانوى لا تُحَرَّم عملية الاتصال الجنسى نفسها ، وإنما — على نحوٍ طبيعى خالص — عملية التوالد ، لأنه فى التوالد تثبت أجزاء من النور فى الهيولى . ومن ناحية أخرى تدل الرسالة الصينية على أن الزهد الجنسى المطلق هو أحد الأوامر الأساسية الأخلاقية التى تلتزم « الصفوة » بإطاعتها : فمن الخطأ أفحش الخطأ أن يحاول المرء أن يجد فى هذا النشيد دليلاً على الترخيص بحب الغلمان ترخيصاً دينياً . وإنما الأمر هنا أيضاً هو فى المقام الأول أمر اصطلاحات أسلوبية ، (تواضع الناس على استعمالها فى النظم) ، وليس أمر تعبير عن تجربة حية فردية .

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

---

(١) ولهذا فإنى أميل إلى أن أرى فى « رهبان الزنادقة » الذين يبدون دائماً مثنى مثنى تبعاً لقول الجاحظ ، أرى فيهم بكل يقين ، ووفقاً لاسمهم ، رهبانا سياحاً « مانوية » ، بينما نجد أن إجنتس جولدتسهير فى كتابه « محاضرات فى الإسلام » ط ٢ ص ١٦٠ لا يشاء أن يفهم هذا الاسم بهذا المعنى الحرفى . [فى الشذرة المضطربة كل الاضطراب ويا للأسف ، التى أوردها ا . فون لوكوك فى « مانويات تركية » *Türk. Manich.* ج ٣ ص ٣٨ برقم ٢٠ لا أستطيع على أى حال أن أميز فيها ذكراً صريحاً لحب الغلمان . فأنا أقرأ : tarqaru tutzun ... yimä ovutsuz ////// أو ، إذا كانت e التى قبل biligdä (... — dän) arïγlï (arï-γlï : أى) uzuntonluγdą (لكن يلوح أن هذه طويلة جداً) uzuntonluγlarda ... yimä uzuntonluγ ärsär (الحرم صحيحة ومعناه : ////// ärdä ... yimä özlärin saqlanu arïtï tăzgürü tutzunlar يجب أن يظلوا (بأنفسهم ؟) منفصلين الواحد عن الآخر ؛ وأولئك الذين يتطهرون من الفسق (أى الذين يبرأون منه) ، ومن المرأة (أو : من النساء) ؛ وإذا كانت زوجة ، فمن الرجل ؛ وعليهم أن يحرسوا أجسامهم فيباعدوا بينها وبين (عدم العفة) مباعدة تامة مطلقة ا = arït-ï) (أى أن يتخلصوا من الفسق) . راجع الآن التفصيل الكامل المدعم بالأسانيد لهذا الرأى فى « التقويمات الهنغارية » *Ung. Jbb.* ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٣٨ وما يتلوها . — تعليقة كتبها . ف . باج] .

ملحقات أضيفت عند تصحيح تجارب الطبع

(١) عن ص ٤٠ وص ٤٢ : تتأيد أهمية الرازى من ناحية التاريخ المكتوب (راجع أيضاً يوليوس روسكا ، « الرازى رائداً لكيمياء جديدة » ، المجلة الأدبية الألمانية DLZ سنة ١٩٢٣ ص ١١٧ وما يتلوها J. Ruska : *al-Razi als Bahnbrecher einer neuen Chemie*) بوصفه وسيطاً فى نقل السنة المانوية عن طريق عامل جديد . ذلك أن ابن بابويه († ٣٨١/٩٩١) يذكر سنداً للرواية التى استثمرها ، رواية برلعام ويواصف ، شخصاً اسمه محمد بن زكريا حاول كل من ث . فون روزن V. von Rosen وف . هومّل F. Hommel أن يجد فيه محمد بن زكريا الرازى (راجع ا . كون E. Kuhn, *B. u J.*, *Abh. Bay. Akad.* 1897, 14) غير أن فون لوكوك A. v. Le Coq كان قد نشر فى سنة ١٩٠٩ أسطورة بوذتسفاوية Bodhisattvalegende فى نسخة مانوية تركية ، على ارتباط واضح بالرواية الغربية (وأصلها إسلامية) الخاصة ببرلعام (« محاضر جلسات أكاديمية برلين » سنة ١٩٠٩ ، ص ١٢٠٤ وما يتلوها *Sitzber. Berl. Aakd.*) . وفضلا 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 فى شذرة تركية مانوية من شذرات طرفان (A. v. Le Coq, *Turk. Manichaica aus Chotscho* ج ١ سنة ١٩١٢ ، ص ٥ وما يتلوها) ، تظهر فى الرواية التى أوردها ابن بابويه (راجع كذلك ه . ليدرز فى « 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 يُكمِّل الخبر الذى أورده البيرونى (راجع قبلُ ص ٤٢ تعليق ٢) ، وآراء الرازى فى العلم الإلهى (ص ٤١ ، وما تلاها) والخبر الذى أورده ابنُ بابويه ، نقول إن هذه يكمِّل بعضها بعضاً على نحوٍ كأكمل ما يمكن أن يكون ، كيما تجعل من المحتمل أن تكون الرواية فى قصة برلعام ويواصف التى بلّغها الرازى إلى ابن بابويه قد استقاها الرازى من الروايات المانوية .

(٢) عن ص ٤٣ تعليق ٣ : كان ماسينيون قد فسر هذا العنوان — وهو أمر قد غفلت عنه — تفسيراً صحيحاً من قبل فى الموضع المشار إليه فى التعليق رقم ٢ (بالصفحة عينها أى ص ٤٣) على أساس الاقتباس الأوضح الموجود فى 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 فى الغنوص الهرمسى) على الصورة التى تبدو لدى شبسترى وابن العربى ، من الطبيعى أنه موجه « أولاً » فى اتجاه التصوير الأسطورى المستند إلى الأحاديث المنسوبة إلى النبى ، المتصل بمعراج محمد والإسراء به ، راجع فى هـذا ب . شريكه B. Schrieke فى مجلة « الإسـلام » *Der Islam* ج ٦ ص ١٦ وما يتلوها ؛ وراجع فيما يتصل بالسـياق التاريخى الدينى له ف . بوسيه « معراج النفس » (« محفوظات فى علم الأديان » ج ٤ ص ١٣٦ وما يتـلوها وص ٢٣٩ وما يتلوها

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