

نظرية الانسان الكامل عند المسلمين

مصدرها وتصويرها الشعري*

تأليف

هانز هينرشر شيدر

إهداء إلى الأستاذ يوسف مرّ كقرت

في ٩ ديسمبر سنة ١٩٢٤

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

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

obeikandi.com

١ — كلمة تمهيدية عن الإسلام والإيرانية والهلنسية . ٢ — الإنسان الأول في الكونيات
الإيرانية القديمة . ٣ — التغيير الثنوي النشأوى الذى أصاب فكرة الإنسان الأول في نظريات
النسجاء عىء الغنوصيين . ٤ — قبول النظرية فى الغنوص الإسلامى . ٦ — الصورة الكلاسيكية
لنظرية الإنسان الكامل عىء ابن عربى . ٦ — الإنسان الكامل مقصداً سائداً فى أسلوب
التعبير فى الشعر الغنائى الفارسى . ٧ — ملحق : نشيد مانوى

— ١ —

لن تتحقق عىء الحضارة الإسلامية نظرة شاملة يمكن تبريرها علمياً إلا إذا أُقرَّ واستقرَّ
هذا المبدأ ، وهو أن هذه الحضارة ليست مطلقاً « حضارة العرب » ، بل هى نتيجة عملية
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 عىء طريق الغزو — نقول التعادل بين هذه
الأمة وبين الحضارات الأقدم التى وجدوها قائمة من قبل فى البلاد التى غزوها . لكن ليس
معنى هذا أن هذا التعادل كان عملية موحدة نشأت مع الاحتلال العربى ثم ختمت فى مدى
بضعة أجيال من الناس . وإنما الأخرى والأوضح أن يقال إنها تبدى عىء عملية منطقية ،
عىء دىالكتيك باطن ، وإن رد فعل — بدأ بطيئاً مستوراً واستمر قرناً كاملاً من جانب
الحضارات المقهورة — قد تلا دخول العرب المسلمين وإنشاءهم لنظام حكومى واجتماعى ذى
اتجاه دينى جديد ، رد فعل يكشف عىء اتجاهات وغايات متباينة تبعاً لاختلاف المناطق وما فيها
من أشكال محاية للحضارة ، ويعبر عىء تأثيره فى اتجاهين متعارضين ظاهرياً — وظاهرياً
لخسب — : فقد أوجد من ناحية التنوع الغنى لأشكال حضارية فردية منظمة وفقاً
للانتساب العنصرى والتقاليد المحلية ، ومن ناحية أخرى أبدع — وكل هذا داخل مجموع
الحضارة الإسلامية — هذه الأشكال الحضارية نفسها فى طابعها الموحد الرائع^(١) . والحضارات

(١) وأوضح رضى لهذه الوحدة هو مكانة اللغة العربية فى الحضارة الإسلامية ، بوصفها ليس فقط
لغة الكتاب المقدس (القرآن) ، بل وأيضاً لغة العالم كله والشعر الذى كانت كلاسيكته (أى كونه واجب
الاحتذاء والتأثر والاتباع) ليست موضع شك حتى من جانب المسلمين غير العرب . وتوضح 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 وفقاً على طبقة معينة ، بينما نشاهد =

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

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

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

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

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

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

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

إجمالية لتطور فكرة شرقية قديمة تبنتها وكتبتّها الهلينية^(١) حتى تكونت على نحو كلاسيكي نظري في الفصوص الإسلامي ، وهي فكرة ألقت عليها الأبحاث الحديثة جداً ضوءاً ساطعاً^(٢) ، ثم تابعتها إلى أن نبلغ تأثيرها الفني الشعري ، وهذا الأخير أمر لم يقدر بعد . وتاريخ « فكرة الإنسان الكامل » تهيّ لنا إيضاح مقصدين مميزين لبناء الحضارة الروحية الإسلامية^(٣) : أولاً هذه الواقعة وهي أن ثمت ، في تحليل سنة الأوائل التي تلقاها الإسلام ، يتبدى في معظم الأحوال ارتباط لا يكاد ينحل وتبادل في النفوذ والتداخل بين مقاصد شرقية قديمة ، وعلى وجه التخصيص إيرانية ، أو تشير في نشأتها إلى نظر وتدين إيرانيين من ناحية ، وبين تيارات فكرية هلينية من ناحية أخرى ؛ ثم ثانياً هذه الواقعة وهي أن ثمت أفكاراً معينة تمثل مكانة ممتازة في النظر الإسلامي قد انفرطت من عقد الفكر اليوناني وتقدمه وآلت — وليقَسْ المرء بهذا البؤنَ الأساسيَّ بينه وبين تكوين التصورات في الفكر « العلمي » الغربي ! — آلت إلى « رموز » ذات طابع جمالي فني (استيتيكي asthätisch بارز ، ولذا تلقاها الشعر ورسخت على هيئة رموز تفتح للتصوير الشعري ثروة من صلات لا نهاية لها ، رسخت وتنوعت وأولت ، ولكنها مع ذلك لم تفصل عن معناها

(١) عندي أن المعنى الوحيد الذي أفهمه من هذه الكلمة هي تلك العملية التي بدت مع « تأسيس دولة الإكانيين ، ... ومع الصدع العميق في تاريخ الشرق الغربي » (إدورد ماير « المجلة الألمانية لنقد الكتب » سنة ١٩٢٤ م DLZ ١٧٧٣ Ed. Mayer) ، عملية النسوية المتبادلة بين تدين الشرق الغربي وبين التفكير المنظم اليوناني ، مما وجد العرب نتائجه في البلاد الإيرانية الغربية والبابلية ، على صورة موسوعة من العلوم تحددت ونمت نمواً كاملاً وسجلت كتابة ، على أساس فلسفة واتجاه ديني خاص . كذلك تم هنا النوع الإسلامي الخاص لتلقى تراث الأوائل ، — بينما لا نكاد نشاهد ارتباطاً مباشراً بين العلم المدرسي الإسكندراني وبين الحضارة الإسلامية في مصر . وإنما نشاهد أن التأثيرات قد انصبت في الحضارة الإسلامية في مصر آتية من شرق البلاد الإسلامية .

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

(٣) التي ، هنا وفي مواضع أخرى ، تكشف عن قوتها الذاتية وقدرتها الخاصة على رفع الأنظار والأفكار من اختلاطها ، وعدم تجديدها إلى صورة تركيب دقيق منطقي متعمق ، والتي كانت مكانتها الخاصة بين حضارات آسيا الغربية لا أن تكون وريثة فحسب ، بل وأيضاً مكملة ، قول إن هذه المكانة تتبدى حتى في الأحوال الجزئية كما في الحال هنا .

الأصيل ، الفلسفي أو الديني . وهذا يقودنا إلى مسألة من أجل المسائل المعروضة أمام البحث الإسلامي : وأعني بها تحليل الإنتاج الفني الذي كان أهم إنتاج من غير شك بحث فيه الإسلام الحياة ، وهو : الشعر الغنائي الفارسي في أسلوبه المتميز كل التميز ، خصوصاً في تلك الرابطة الفنية بالتوتر إلى درجة خارقة ، ومع ذلك فهي ، على الأقل عند كبار ممثليها ، قد سويت إلى أبعد حد من الانسجام ، رابطة الحسي والروحي التي تميز الفكرة الباطنة فيه تمييزاً فريداً خاصاً يجعله نسيجاً وحيده .

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

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

(١) لنذكر في المقام الأول هنا أعمال الباحث الروسي ك . ا . اينوسنزا نشيف K. A. Inostr- ančev . ويجب أن توجّه عناية خاصة إلى البحث المتصل بموضوعنا هنا الذي كتبه شيخ البحث الإسلامي اجنيس جولد تسيهر I. Goldziher بعنوان : « الإسلام والپارسية » في « مجلة تاريخ الأديان » ، رقم ٤٣ سنة ١٩٠١ ص ١ وما يليها *Islamisme et Parsisme, in Revue d'Histoire des Religions* . ففي هذا البحث عرض للمشكلة في نطاقها العام واتضح سلسلة من النقاط الحاسمة : مثلاً التأثيرات الفارسية الواضحة في مذهب الدولة والسيادة عند العباسيين واتجاههم الديني ، ثم التصورات والأعمال الدينية الفردية (فضيلة قراءة القرآن ، الحساب العددي للفضائل الدينية ، خماس الصلوات اليومية ، المغالاة في قيمة السواك للأشنان) . بيد أن روابط الحضارة الروحية الحقيقية تختفي تماماً — ولا بد أن تختفي ، لأن الإسلام لم يتصل هنا إلا بالمذهب السُّني البارسي . لكن تأثيره على الإسلام ، كما نستطيع أن نؤكد بكل يقين اليوم ، =

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

== يكاد لا يذكر إذا ما قورن بالتأثيرات التي جاءت من قبل البدع الفنوصية السارية موازية لدين الدولة الزرادشتي ، تلك البدع التي أطلق المسلمون على ممثلها لفظاً عاماً هو : زنديق . فإذا شاهدنا التعالي و نظام الملك ينظران إلى الباطنية على أنها استمرار لبدعة حمز دك ، فإنهما في هذا لم يكونا مخطئين من الناحية الموضوعية خطأ ظاهراً . [نشير فيما يتصل بمزدك إلى البحث الذي كتبه ارتور كريستنسن بعنوان « حكم الملك قباد الأول والشبوعية المزدكية » (في أعمال الأكاديمية الدانيمركية الملكية ، قسم الدراسات التاريخية الفلسفية ، ج ٩ رقم ٦ سنة ١٩٢٥ Det kgl. danske A. Christensen : Le règne du roi ١٩٢٥) وتتأرجح هذا البحث تفتح أفقاً جديداً : سواء من ناحية ما فيه من نقد أدبي وما يتضمنه من نواح سياسية تاريخية ودينية تاريخية] . وسنحدث فيما بعد عن التأثيرات المانوية مرة أخرى . وجولدسيهر يشير بنوع خاص (ص ٩٠) إلى أهمية فتح العراق بالنسبة إلى تشكيل الحضارة الإسلامية .

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

هنا أن نتعلم على أيدي مؤرخي الأديان المسلمين : فهم يميزون بدقة بين « المجوس » والمناوية ، وذلك في تصنيفهم ووصفهم للأديان الأخرى غير الإسلام ، بيد أنهم كذلك يبرزون بطريقة ليست أقل وضوحاً ما هنالك من صلة قرابة بينهما : مما هو شاهد في الفكرة الرئيسية المشتركة القائلة بوجود قوتين كونيتين متعارضتين ، وفي إهابة ماني بررادشت ؛ ويحسبون أخيراً حساباً لهذه الواقعة ، وهي أن الميول التبشيرية عند ماني وأتباعه كانت متجهة أولاً وبالذات نحو إيران حيث ظفرت بنجاح مشهور — وهذا شاهد على النسب المختار بين الروح الإيرانية وبين مذهب ماني^(١) . ومع ذلك فإن التأثيرات المناوية ، كما تلقاها أحياناً المسلمون وأدانوها^(٢) — مثلاً كما في الحالة التي سنذكرها من بعد ، وهي مسألة الرازي الطيب العظيم — نقول إن هذه التأثيرات تنسب من غير شك إلى السياق العام للتأثيرات الإيرانية في الإسلام^(٣) . وفي هذا علينا أن نلاحظ أمرين : الأول أن المناوية — كما يشاهد في مسألة الرازي مثلاً — قد أحدثت تأثيرها في الإسلام ، كما أحدثته في منطقة البحر المتوسط ، خصوصاً عن طريق أفكارها الأساسية النظرية ، وتفسيرها الكلي الرائع لمعنى العالم والإنسان^(٤) ، ولم تحدثه عن طريق جهازها الأسطوري القضااض المفرق في الخيال ، الذي يتبدى في المصادر الشرقية — في مقابل المصادر الغربية — بارزاً بدرجة غير مناسبة إلى الصدر ، ولهذا أيضاً يلعب دوراً خطيراً ، في الأبحاث الحديثة ، خطيراً جداً^(٥) . والأمر الثاني هو أن المناوية في

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

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

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

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

(٤) فيما يتصل بالمناوية الغربية علينا أن نشير هنا — إلى جانب فوستوس Faustus von Mileve — إلى عبادات القسّم التي يجب ألا يبالغ في قيمتها والتي نشر نصها اليوناني =

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

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

== ك . كسلفي كتابه : «مانى» ص ٤٠٣ وما يتلوها K. Kessler : Mani . وضحا اللاتيني قد أبرزه من جديد ف . بانغ في مجلة «موسيون» رقم ٣٨ (سنة ١٩٢٥) صفحة ٥٣ وما يتلوها : H. Bang . Muséon . والأمر عنه ينطبق على الحركات المانوية الجديدة (راجع اسكندر في مجموعة همرتسوج هوك ج ١٣ ص ٧٥٧ Zöckler : in Herzog-Hauck و ر . ريتسنشتين : «تصورات انحلال العالم» R. Reitzenstein : Weltuntergangsvorstellungen في : «مجلة تاريخ الكنيسة» سنة ١٩٢٤ ص ٦٠ . Kyrkohistorisk Arsskrift

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

(٢) أبرز هذه الناحية من قبل كارل هينرش بكر في مجلة «الإسلام» Der Islam ج ١٣ ص ٢٧٩ . — وهناك نموذج شائق جداً لم ينظر إليه من هذه الناحية بعد على أنه رد فعل الفكر اليوناني الذي تلقاه الإسلام ، رد فعله على اللاهوت الإيراني ، وهذا النموذج هو الدفاع الذي كتبه ماردان فروكس Mardānfarrux ، ابن أوهرمز داد ، دفاعاً عن الديانة الزرادشتية ، كتبه في العصر العباسي على أبكر تقدير ، وهو كتاب «شكند — جانك فزار» Skand-gumaniy vižār («الفصل الخامس للشك») . وليقارن الإنسان قبل ذلك ترجمة وست E. W. West ومى ترجمة ممعنة في الغموض وعدم الدقة («نصوص فهلوية رقم ٣» : «كتب الشرق المقدسة» ، ج ٢٤ ، ص ١١٥ ، وما يتلوها Pahlavi Texts III Sacred Books of the East ، ثبت المحتويات الموجز الموجود في أول نشرته للرواية البازندية Pazand والسنسكريتية (بومباى سنة ١٨٨٧) . وهذا الكتاب الدفاعي تسوده في قسمه الدفاعي وبصورة أقوى في 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 . فبدلاً من العرض التقريرى الخالص للكتب التعليمية الفارسية القديمة ، الذي كانت حجته الأخيرة هى : «مكتوب» أنه ... ، نجد هنا محاولة لإقامة العقيدة على أساس عقلى ، أى في المقام الأول لإقامة بحث عقلى في مشكلة التوديسيا (العناية الإلهية وما إليها) : فملؤف 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 الدهرية (راجع إشارتى في «مجلة المستشرقين لنقد الكتب» : OLZ ، سنة ١٩٢٣ ص ٤٦١) وفى ٦ : ٣٥ — السوفسطائية (فى الرواية البازندية : سفتاى Swvastāi ، والسنسكريتية سفتايكا — تبعاً للعربى : سوفسطائى ، راجع مثلاً 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 » .

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

(٢٢) ، وفى ١١ : ٢٨٠ يجادل المعتزلة (فى الرواية البازندية : مثرى muṭzari والسنسكرينية : مثرىكا Muthajarika) . ومن المهم أن الفصل (المضطرب وبالأأسف) الخاص بالمانوية (وقد بحث فيه حديثاً سيلمن C. Salemann فى « مذكرات أكاديمية بطروغراد Mém. Acad. Pétersbourg ، ٨ : ٦ : ٦٦ 8 VI [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 .

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

(١) البُنْدَهَشْن، نسخة بالزنكغراف المخطوط TD رقم ٢ . . . نضرة المرحوم ارقدت . د . . انكلسريا مع مدخل عمله ب. ت. انكلسريا، بجاي ١٩٠٨ *The Būndahishn, being a Facsimile of the TD Manuscript Nr. 2 ... ed. by the Late Ervad T.D. Anklesaria with an Introduction by B.T. Anklesaria*

(٢) ت. فسترجورد: « بندهشن الكتاب الفهلوي » سنة ١٨٥١ : N. Westergaard : *Bundehesh, liber pehlevicus* وفر. فندشن « دراسات وآراء زرادشتية » سنة ١٨٦٣ : F. Justi : *Der « البندَهَشْن »* و ف. ويندشمان : *Zoroastrische Studien* 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 في ثوب يوناني » *Persische Weisheit im griechischen Gewand* (ZII, II 60 ff. 167 ff.)

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

(٥) هو مستخرج من الترجمة التلخيصية الفارسية الوسطى لقسم مفقود من الأبتساق هو : « داماد نيك » *Damað-Nask* (« كتاب الخلق ») حفظ لنا منه في مواضع أخرى فهرست مشتملته .

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

فإذا ثبت الآن أن نظرية الإنسان الأول ، في ارتباطها بمذهب نشأة العالم ، تنتسب إلى الديانة الأبستاقية ، فعلينا بعد أن نتساءل ما إذا كان يمكن أن تؤخذ في الصورة الأقدم لها ، أى ديانة زرادشت كما تتبدى لنا في الجاتا . لقد لاحظنا . كرسستن من قبل ملاحظة قيمة^(١) مفادها أن اسم الإنسان الأول الحقيقي « (الحياة الثانية ») لا يمكن أن يفصل عن الأسماء المشابهة المأخوذة عن تصورات مجردة ، الأسماء التي وضعت للقوى الإلهية الروحية المدركة على أنها ذات فردية ، تلك القوى التي تميز الديانة الزرادشتية تمييزاً خاصاً . وهنا أود أن أضيف هذه الحجة ، ألا وهي أن صورة العجل الأول التي نصادفها مراراً في الجاتا ، العجل الذى يبدو في الجاتا الثانية ، هذا الكتاب العجيب جداً ، في صورة الشاكي ، نقول إن هذه الصورة تظل غامضة غموضاً كاملاً إذا لم ير المرء فيها صورة موازية لصورة الإنسان الأول^(٢) . وكلتا صورتين تظهر كذلك في كونيّات البندَهشن في توازٍ دقيق . وفضلاً عن هذا فإن الفكرة المناظرة الشيدايوية المشهورة ، فكرة الإنسان الأول الكونى (پروسا purusa) ، الذى تؤدى تضحية الآلهة به إلى إيجاد العالم (ريجفيدا 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 . لين^(٣) E. Lehmann والتي لم يذكرها كل من كرسستن (الكتاب المذكور ، ص ٣٢) وفون فيزندونك (الكتاب المذكور ص ١٧٣) ، تلك النظرية التى تقول إن الإنسان

(١) « الإنسان الأول والملك الأول في التاريخ الأسطوري للإيرانيين » ج ١ (سنة ١٩١٨) ص ٤٢
في 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 المأثورة ولم يفد من البندَهشن الكبير إلا بما نشره بلوشيه من ملخصات قبل .

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

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

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

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

(١) هذه النسخة تفترض مع برتولوميه Bartholomae وریشلت Reichelt أن marətan هى فى صيغة المفرد فى حالة الملك genitif . أما أندرياس وثاكرناجل Andreas-Wackernagel (NGOW 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 زادسپرم » Exzerpten des Zadsparm (راجع كرستنس ، الكتاب المذكور ص ٢٣) ، لكنها توجد فى صورة أكل 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 .
هنا يلعب الإنسان الأول إذن الدور الرئيسي في الدراما الكبرى لنشأة العالم ، كما
أوضح ذلك حديثاً بطريقة عجيبة هـ . يونكر^(١) تبعاً لعرض البُنْدَهْشَن . ففي الدورة الثانية
من الدورات العالمية ذات الثلاثة آلاف عام ، التي فيها يبرز الله خليقته من وجودها الروحي
اللامادى فى داخل روحه إلى صورة ظاهرة ، يُخَلَقُ الإنسان الأول صورةً نورانيةً غداً نيةً .
وبكر هذه الدورة يقتحم المناقض الخليفة الإلهية ، فيرسل الله جنده السماوى ومعهم الإنسان
الأول لمحاربة الشر . وفي الوقت نفسه تبدأ الحياة الأرضية ، وهنا لا بد للإنسان الأول أن
يموت كما ينشأ الناس الأرضيون عن موته . وموته يتحقق بإرادة الخالق : فهذا يُرْخى عليه
نُعَاساً^(٢) . فإذا استيقظ رأى غزوة المناقض قد تمت فى العالم ، لكن موته لا يقع — وهنا
نجد مرة أخرى رواية تنجيمية أحدث — ، إلا بعد مجيء مجموعة فلكية من النجوم معينة .
ولكى نقدر أهميته فى التفكير الإيراني قدرأ صحيحاً ، لا مندوحة لنا عن إلقاء نظرة
موجزة على مضمونه . فقد تبين بفضل جيتسه Goetze أنه قد تكون بصورة كاملة فى إيران
فى القرن الخامس قبل الميلاد تفسير للعالم شامل على أساس مبدأ التناظر بين الكون الأكبر
والكون الأصغر — أى المبدأ القائل بأن العالم إنسان كبير وبأن الإنسان 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 تماماً .

(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 البُنْدَهْشَن الكبير ، نقول إنه يتبدى منه بوضوح أن المقصود هنا هو « النعاس » . نعم
إن هذه الكلمة يلوح أن النسخ الإرسيين المتأخرين لم يفهموها ، بيد أن التفسير الخيالى لنظرية الإنسان
الأول ، هذا التفسير الذى أورده هـ . جنتز 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 . ويتسنشتين فى كتابه : « ديانات الأسرار الهلينية » ط ٢ ص ٩١ = R. Reit
zenstein : *Die hellenistischen Mysterienreligionen* [راجع الآن خصوصاً ١ . كرسستنسن فى
Act. Orient ج ٤ ص ١٠١ وما يتلوها] .

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

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

- (١) الكتاب المذكور سابقاً؛ وكذلك راجع: «سر الخلاص عند الإيرانيين» *Das iranische Erlösungsmysterium* ص ٦٢، «المجلة التاريخية» *Hist. Ztschr.* ١٢٦، ١١ وما يتلوها.
- (٢) الكتاب المشار إليه ص ١٣٥، ١٦٠ وما يتلوها، ١٦٤.
- (٣) المرجع المذكور، ص ٧٨. والاعتراضات التى وجهها ا شفتلوفتس J. Scheffelowitz (في 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* (في المجلة الآسيوية *Journ. Asiat.* أبريل — يونيو سنة ١٩٢٣) ص ٢٣٥ وما يتلوها (راجع هناك أيضاً في ص ٢٣٨ تعليق رأى ه. يونكر).
- (٥) راجع البندهشن الكبير: ١٧، ١٢، كشتم مرده اهره داذ أو زذاريه وأكاريهى أنراج مينوج ومهست [١٣٨٥؟] راجع «موجز الفيلولوجيا الإيرانية» *Gr. iran. Phil. Ia* 320 ط ١ ص ٣٢٠ [ديفان *šašom mard i ahrov dād o Zādarīh u akārīhi anray menuy u hamist de van*]. «وسادساً [بعد السماء والماء والأرض والنبات والعجل الأول] خلق الإنسان العادل لجندلة وسلب السلطة من الروح الشريرة وكل (?) الديف» (في الأستاق كذلك نجد الإنسان الأول يلقب بلقب «الإنسان العادل»). وفي الكتاب نفسه ٢١، ١١: جيو مرده دكسجو منديه إى كو مردهم آزوى تو كسمج ويد — آن عنجو شيدج، [«موجز الفيلولوجيا الإيرانية» ج ٣٢١ ١١] زاذ هيند، وش داذ أو أذياقره إى آسانيه داذار *Gayomard daxsayomandīh e ku mardom az oy toxmay u* *pad-an, angosiḍay, Zād hend, uš dād o ahyāvarīh e asanīh daḥar*. «العلامة المميزة لجيو مردهم أن بنى الإنسان نشأوا من نطفته ووفقاً لنموذجه، وقد خلقه عوناً أعنى إسعاداً» [راجع الآن ه. يونكر في *Ung. JBB* ج ٥ ص ٤١١ وما يتلوها] للخالق.

الصُّور الأولية الموجودة سابقاً للنفوس الفردية ، الفِرَقَهَر^(١) . وبينما نرى عند ماني إعرافاً تفصيلياً لكيفية خضوع الإنسان الأول لسلطان الجن — ولن يُخلصه منها إلا رسول ثان يبعثه الله ، بيد أنه يخلف وراءه أجزاءً من نوره تستغل من أجل تكوين العالم المادى وبقي الإنسان — لا نكاد نجد شيئاً مفصلاً في الروايات الإيرانية القديمة عن سقوط الإنسان الأول . غير أننا نستطيع أن نستنتج ، مما يرد فيها من أن الله يرعى النعاس عليه ، أن موت الإنسان الأول — كما هي الحال عند ماني أيضاً — ينشأ عن إرادة الله ، لا نتيجة لارتكاب الخطايا . ولا حديث هنا عن خلاصه ، وإنما عن كونه أول الموقظين يوم البعث وأنه يوهب نصف ماني الشمس من نور ، بينما النصف الثاني يقسم بين سائر الناس . وفي هذا تعبير عن المكانة الممتازة التي له في الأخرويات الإيرانية القديمة وعن أهميته الكونية الثابتة هنا . وعند ماني ، كما في كل الديانات الغنوصية ، قد عدل من تأويل الجانب الأخرى خاصة : فقبل نشأة العالم المادى تتم مسرحية الهبوط والخلاص للإنسان الأول ، والغنوص يحدد هذه للمسرحية (الدراما) في التأمل ، وذلك بأن يجد فيها تعبيراً عن وجوده الخاص : فكما أن الإنسان الأول ، ابن الله ، تقيده الجن في الأصفاد ، كذلك روحه الخاصة التي هي جزء من الروح الإلهية ، تتجافى عن أصلها وترسف في قيود ظلمة الوجود الأرضي الجسماني . وكما أن الإنسان الأول قد حرره المخلص ، الذي هو ذاته العليا نفسها ، من قيود الجن وأعادته إلى ملكوت النور ، كذلك يجب على الغنوصي أن يأمل ، عن طريق حشد قواه الروحية والتفكير في الأصل الإلهي وتحديد ذاته الباطنة ، نقول : يأمل أن يجد طريق العود والخلاص^(٢) . ومهما يكن من كبر الفارق في الموقف الديني هنا وهناك ، فهل يمكن الإنسان أن يشك بجدِّه في أن فكرة الإنسان الأول الإيرانية القديمة والمناوية ذواتاً واشجعة قربة جادة ، أعنى أن التفسير الإيراني القديم للعالم والإنسان في العالم تعود للظهور في المناوية ، دون اختلاف

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

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

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

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

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

(٢) راجع خصوصاً النص الذي أوردناه من قبل مشاراً إليه في ص ١٧ تعليق ١ ، والذي أتحدث عنه بتفصيل في البحث المشار إليه مراراً .

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

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

(١) [راجع في هذا الآن البحث الرائع الذي كتبه يوليوس اشتنزل J. Stenzel بعنوان : « حول

تطور فكرة الروح في الفلسفة اليونانية » Zur Entwicklung des Geistesbegriffs in der griechischen Philos. Die Antike, ج ١ سنة ١٩٢٥

ص ٢٤٤ ، وما يتلوها] .

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

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

وإن فى الروايات الإيرانية القديمة الخاصة بالإنسان الأول لتكن القِسمات التى ستصبح حَيَّةً فى ديانات الخلاص الغنوصية : فهناك شاهد الإنسان الأول كائناً ذا طبيعة إلهية ، وهو يمثل — بوصفه نموذجاً أولاً للإنسانية — مجموع النفوس ، لكنه يظل مع ذلك متميزاً من الألوهية العليا παρέδρου — فهو « الحياة الفانية » ، وليس واحداً من « القديسين الخالدين » . وفى مقابل هذا نرانا فى أديان الخلاص بإزاء ماهية إلهية ، أظلم معناها الأصيل — بل ووظيفتها بوصفها معنى باطلاً للإنسانية — تحت تأثير تعقد 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 : تأثيره مواعظ بوذا ، الخاصة بمهية الألم ، فى آسيا الشرقية والعليا .

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

(١) « *Poimandres* » ، سنة ١٠٠٤ .

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

(٣) « المشاكل الرئيسية في الغنوص » ، ص ٢٠٩ : « ثمت دلائل عديدة على أن . . . الأسطورة كانت في الأصل تجري 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 لكي تحقق مجرى العالم ، يمكن أن تكون في تماثل أدق مع توجيه الأسطورة في الغنوص ، هذا التوجيه الذي يرى أن الإنسان الأول قد أدى إلى تحقيق استمرار تطور العالم بفضل فناءه هو مختاراً صريداً في الهول » .

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

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

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

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

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

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

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

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

لكن الله لا يقتصر على وحى واحد أوحى به مرة واحدة ، إنما هو يدعه يتجدد في كل زمان عن طريق نبي صادق ἀληθὴς προφήτης ، يعود للظهور في صور فردية لدور من الأنبياء يصل حتى المسيح ويحتم بوصفه خاتمهم ، وفي الوقت نفسه أولهم وأشرفهم . وعدم الاتفاق الذى نشاهده في عدّ هؤلاء الأنبياء — فهم سبعة ، يبدو المسيح تارة ثامنهم ، وتارة أخرى يُعدّ من بين السبعة — ، يمكن أن يفسّر بسهولة إذا قبل الإنسان أن يعد وفقاً لقن العدّ الذى أشرنا إليه من قبل في ص ١٤ ، أى أن يضيف الكل إلى أجزائه . ولقد عرض تور أندريه Tor Andrae في كتابه عن « شخصية محمد في مذهب أمته واعتقادها » *Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde* (سنة ١٩١٧) في الفصل السادس عرضاً رائعاً بين فيه كيف أن النظرية الغنوصية للنبوّة في الإسلام تجددت : أولاً في سلسلة أسلاف النبي محمد التي وصفها هو ، وكان « خاتماً »^(١) ، ثم خصوصاً في النظرية الشيعية القائلة بانتقال فضل الحكمة الإلهية من آدم إلى الأئمة العلويين مارة بالرسول محمد ، وهذه الحكمة الإلهية رمزها القائم هو النور ، وأخيراً في التكيف التدريجي للصورة الشنيّة لمحمد ، خصوصاً في النظرات الصوفية ، وفقاً لنظرية الشيعة في الإمام . وقد أشار تور أندريه في كل حالةٍ حالةٍ إلى الأمور الماثلة في الغنوص القديم .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٣) كسلر ، ص ٤٠٢ : 'Αναθηματίζω τοὺς τὸν Ζαράδην καὶ Βουδάν : Kessler, 404 : καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον καὶ τὸν ἡλιον ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λέγοντας.

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

وإثبات الولاية الشرعية بانتقال اللطف (الإفنى) وراثته بين الولاة — إثبات هذا بواسطة الزعم أن تمت ارتباطاً صوفياً مع ماني — نجده عند الأسرة من الولاة التى دانت وحدها بالمانوية ، ونعني 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] : ٧٤٩ — ٧٨٠) كان يحمل لقب : «زهغ ماني» zahay i Mani ، «انبعاث عن ماني» ^(٥) . وهذه الواقعة وهى أن هذا اللقب ، بخلاف سائر الألقاب كلها ، لا ينتسب إلى اللغة التركية التى تتكلم بها الأسرة نفسها ولا إلى لغة البلاد الصموية ، وإنما 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 : س ١٩٢ س ٩ .

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

(٣) الشهرستانى : س ١٨٨ ، س ١٣ .

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

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

قبل ، و بالتالى أنه قد كان مستخدماً من قبل فى أغلب الظن . وكان أحد الولاة التالين ، وإن كانت درجته ليست إلا أخط درجة فى السلسلة التصاعدية المائوية ، وهى درجة « المستمعين » (نيوشغان *nivōṣayān*) نقول إنه كان يسمى باسم « الحلقة اللامعة لرسول النور »^(١) . وكما أن عناصر النور الخمسة هى فى علم نشأة الكون المائوى « حَلَقَات » الإنسان الأول الإلهى الذى يخوض غمار القتال ضد الجن مسلحاً بهذه الحلقات ، كذلك مائى نفسه يُنظر إليه على أنه البنية الصوفية *Corpus mysticum* لكنيستته التى أعضاؤها هم المؤمنون به — أو بعضهم ، مثلاً أبناء البيت المالك وحدهم ؟ — . ويكفيها هذان اللقبان لتعرف هنا مذهباً فى اللطف الإلهى غنوصياً كامل التكوين ، مذهباً ذا نسب قريب بمبدأ 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 *Ἀνθρωπος* 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 الأصيل العديم الصورة لثوبه الخرافى الخيالى ، وإنما تلقاه فى صورة منظمة بواسطة التصورات الثابتة المتواطئة نسبياً 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 تنظيمياً من التراث الروحى الهلبنى الشرقى كله الذى انضافت إليه فكرة الله وفكرة الوحي 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 مزهوجة » 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 فضلاً فى المائوية . وإذا كنت لا أرى الآن السياق التاريخى له ، فإنى مع ذلك أرى من المحتمل تماماً أن يوجد مثل هذا المبدأ .

هذه التكوينات المذهبية متجهة إلى النزعة الانسكلوبيدية : هي تريد أن تظفر من مجموع المعارف الخاصة بالطبيعة والإنسان والله أجوبة عن المسائل النهائية الخاصة بحقيقة الألوهية ، وصلتها بالعالم ومكانة الإنسان . وكانت الصفتان المميزتان للديانة الغنوصية ، وهما : الثنائية الكونية النفسانية ، والعزوف المتشائم عن الحياة الدنيا ، نقول إن هاتين الصفتين كانتا غريبتين تماماً عن طبيعة الإسلام : فهما يكن من عمق نفوذها أيضاً في المشاعر الدينية لكثير من المسلمين ، فإنهما مع ذلك لم يوضعا مطلقاً بمثابة مبادئ نظرية ، أعنى أن المفكرين الذين فعلوا هذا — مثل الرازي الذي سذكركه عما قليل — عُدوا من الملحدّين . بيد أن المثل الأعلى للمعرفة في الغنوص وفي الأفلاطونية المحدثة قد احتل مكان السيادة في التفكير الإسلامي : فيقين المعرفة النظرية لا يقوم على التصورات المحددة ، بل على عيان أو بيّنة مباشرة مرتبتها تساوى مرتبة التجربة الحية للوحى الدينى ، بينة لها هي نفسها أهمية دينية : فالمعرفة هنا أيضاً هي خلاص ، وهي ظفر جديد بوجود خالصٍ روحى . وأهم أثر يفيد في تقدير تقبّل الفكر الإسلامى للثروة العلمية الهلينية الشرقية كلها هو دائرة المعارف (« رسائل ») التى كتبها إخوان الصفا فى البصرة فى القرن العاشر^(١) ، (= الرابع الهجرى) — وإنما تأتى أهميتها من كون المواد المنقولة فيها لا تزال فى صورة أولية خامّة ، لم تتشكل بعد ، كما سيحدث عما قليل ، بواسطة طاقة عظيمة من التفكير المنتظم مثل طاقة ابن سينا . وفضلاً عن هذا ، فنحن بصدد مفكرين لم يتأثروا نسبياً بعلم الكلام الإسلامى المحلى 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^(٢) ، 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 . ي . 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) اجنّس جولدسيهر : « مجلة الإسلام » ج ١ ص ٢٢ وما يليها J. Goldziher : *Der Islam* ثم ب . كازاتوفا فى « المجلة الآسيوية » ١١ ، ص ٥ وما يتلوها P. Casanova ، in J A¹¹ (راجع مجلة « الإسلام » ج ١٣ ص ٣٥٧) . ثم لوى ماسينيون الذى استخدم التعبير الموفق : « دائرة معارف النزعة =

خسرو التعليمية على وجه التخصيص ، حركة التنوير التي كانت تهدف في آن واحد إلى هدف سياسى هو تثبيت الإمامة القاطنية — التي أقامت من أول الأمر أحقيتها في الولاية الشرعية على أساس الأفكار الغنوصية التي ذكرناها — ، وإلى هدف آخر هو إذاعة العلم الهلينى مكان علم الكلام وعلم الفقه الإسلاميين المعاصرين ، تلك الحركة التي نسميها باسم « الباطنية » . وتبديداً لكل سوء فهم ، يجب علينا هنا أن نؤكد في الوقت نفسه أن فكرة الخروج المقصود عن الإسلام لم توجد أبداً في أذهان أتباع هذه الحركة التي كانت في أول أمرها جمعية سرية محضاً ، — سرية لا بحسب أقوال خصومها ، بل وفقاً لأقوال أصحابها . أنفسهم وشهاداتهم ، مثلما بين أيدينا الآن من أقوال خاصة بناصر خسرو — وإنما كانت نقطة ابتدائهم هي الاقتناع بأن الوحي القرآنى والعلم هما حقيقة واحدة بعينها ، فلم يشوروا إلا على خطأ علماء الكلام خطأ مزدوجاً : هو أولاً البحث المستقل في معنى الوحي (« الاجتهاد ») — بدلاً من الخضوع للسلطة التعليمية القائمة على اللطف الإلهى هي 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 عاجزة لهذا الوسط ، لأنه كان تربة ميلاد حركة روحية تختلف من الناحية الموضوعية عن علم الكلام الإسلامى وما يناظره محلياً من تصوف لم يتجه إلى الوجد والسكر إلا بطريقة ثانوية ، وإنما كان اتجاهه الرئيسى نحو تقنين منطقى للسلوك فى الحياة وفقاً لأمر إلهى يجربُ شخصياً . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى تختلف بوضوح عن التطور الفلسفى التنظيمى الحقيقى . وهذه الحركة الروحية هي التي علينا أن نسميها باسم « الغنوص الإسلامى » . وهي تجرى فى تطور يرجع الفضل فى بيان استمراره إلى ميغيل

== الهأطنية 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 التي قام بها أصحاب المذاهب الكبار ، وعكس عليها بأنها ضئيلة القيمة من الناحية الفلسفية ، لكنه لم يكن عادلاً فى تقديره لأهمية هذه « الرسائل » الماثلة من ناحية التاريخ الحضارى .

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

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

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

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

(٢) راجع أ . بومشرك في « الشرق المسيحي » ج ٢ ص ١٨٧ وما يتلوها . A. Baumstark :

in, *Oriens Christianus* ، ثم كتابه : « تاريخ الأدب السرياني » ص ١٦٦ وما يتلوها . *Gesch. syr. Lit.*

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

(١) «تساغات أفلوطين» (نشرة مكتبة تينر) ج ٢ مقدمة ١٢. *Plotini Enneades (Bibl.*

(٢) صوابها : إلا أنه .

Teubneriana).

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

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

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

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

ورأينا فى هذه الفقرة المُقَمَّمة 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 يتلوها (= « التساعات » ، التساع السادس ، م ٧ ف ٢ ؛ ج ٢ ص ٤٢٧ من نشرة فولكن) يظهر مرة أخرى التعارض بين الإنسان الحسى والإنسان العقلى . فأفلوطين يبحث بحثاً منطقياً وجودياً فى المبدأ القائل بأن الروح تحمل أسبابها فى داخل نفسها حتى إنه

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

لا يمكن التفرقة بين ماهيتها وبين علتها (بين ما الشيء وليم هو) ، وهذا بخلاف الحال في الأمور الحسية . وهنا يستبدل المصنف الشرقي ، الذي ظل يتابع النص اليوناني حتى سطر ١٥ ، يستبدل بالجل التالي ، حتى سطر ٢٤ في النص اليوناني ، عرضاً موسعاً حرّاً يسمح له بإدخال التعارض المذكور مصبوغاً من جديد بصبغة غنوصية زاهية قوية إذ يقول : « وأقول إن الإنسان الحسي إنما هو صنم الإنسان العقلي . والإنسان العقلي روحاني^(١) ، وجميع أعضائه روحانية . ليس موضع العين غير موضع اليد ، ولا موضع الأعضاء كلها مختلفة ، اسكنها كلها في موضع واحد »^(٢) .

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

(١) هذه الكلمة (= في السريانية : روحانا ، روحانايا = πνευματικός) وخصوصاً ذكر « الأعضاء الروحانية » (المعروفة جيداً في التصوف الهليني والإيراني يكفيان كلاماً لإدخالنا من جديد في عالم الفصوص .

(٢) العبارة الأخيرة مضطربة في النص .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

(٤) أود انتهز هذه الفرصة لإيضاح اصطلاح تنجيمي أخطيء في فهمه اليوم كما أخطأ إخوان الصفا من قبل . في طبعة بمباي ج ٢ ص ٢٩٠ س ١٤ قرأ : « إن لكل مولود من الحيوان أبوين في الفلك ، كما أن له والدين في الأرض : أحدهما دابل عمره ، يسمى : كدخدای ، أي رب البيت والآخر يسمى « هيلاج » ، أي ربة البيت » . « ونلينو في « البتاني » أو الكتاب الفنكي (زيج) للبتاني ج ٢

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

dominus domus و dominus aedis ، (هـ . رتر في مجلة « الإسلام » ج ١٢ ص ٢٥٠ — وبالمثل ديتريشي : « علم الإنسان عند العرب » ص ٩١) . فأقول إن هذا التفسير غير صحيح ، إذ هيلاج — ومنها هيلج ، وهي ليست إلا مجرد تحريف — ليس معناها « رب البيت » وإنما هي الترجمة الدقيقة بالفارسية الوسطى للكلمة اليونانية αἰθέρας : « هيلاك » حال (من يحل الشيء للربوط) = « هيل » — (بالفارسية

الوسطى ب والفارسية الوسطى ت هيل التي لعلها تكتب بمقطع طويل ، وبالرغم من الفارسي الحديث هيل — ، إذ لم يشأ المرء أن يرى في الكلمة العربية مجرد تعريب ونقل للكتابة الفارسية الوسطى)

+ آك ، المقطع المضاف إلى آخر المصدر المضارع . (راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ١١ ص ٢٧٨) .

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

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

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

أى السائرين فى الطريق إلى الخلاص عن سبيل المعرفة — ، وهذا الكتاب من الناحية الموضوعية ليس شيئاً آخر غير موجز « لرسائل » إخوان الصفا^(١) ، لا يفترق عنها إلا فى كونه أوضح نظاماً وأحكم فى إيراد البراهين والأفكار مع إلحاح أحياناً فى تأكيد مسائل معينة تشغل المؤلف بنوع خاص ، مثل بيان الأساس النظرى للنبوة والإمامة — نقول إن ناصر خسرو يناظر الرازى بالتفصيل ، ومن حسن الحظ أنه يفعل ذلك مورداً نصوصاً كاملة خاصة بآراء الرازى الرئيسية ، نقلاً عن كتاب الرازى الرئيسى فى علم ما بعد الطبيعة ، وهو كتاب « العلم الإلهى » ، وبهذا تُثرى معرفتنا بهذا الرجل العجيب (الرازى) فى نواح جوهرية . والرازى يقيم مذهبه فى تفسير العالم — وهو فى هذا يخالف أستاذه حكيم إرانشهرى^(٢) — على أساس مبادئ قديمة أبدية خمسة ، كما يتفادى فكرة الإبداء (= الخلق من العدم) الذى قال به المتكلمون ورافأهم عليه ناصر خسرو^(٣) : فإلى جانب الخالق الحكيم توجد الهىولى الأولى التى ينظر إليها نظرة المذهب الذرى ، ثم المكان المطلق (بوصفه مبدأ التوالى) ثم الزمان المطلق (بوصفه مبدأ التوالى) ، ثم النفس^(٤) . ويتجه رد ناصر خسرو خصوصاً إلى نقض نظرية قديم الهىولى ، 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 ذكرًا لهذا الرجل العجيب الذى يعود بنا ، بوصفه أستاذ الرازى ، إلى القرن التاسع (الثالث الهجرى) والذى يهنا عن طريق التفسير الفلسفى الطيبرى الذى قام به للعقائد الكلامية ، وهو تفسير رائع أورد لنا ناصر خسرو بعضه فى مناسبات (مثل هذا التفسير تسويته بين القدرة الإلهية وبين المكان المطلق ، « زاد المسافرين » ٩٩ ، ١٠٢ ، بين العلم الإلهى وبين الزمان المطلق ، الكتاب نفسه ، ص ١١١) ، حتى إنه ليعد من أوائل ممثلى الأفكار الباطنية ومن أعظمهم — أقول لأنى لم أجد ذكرًا له إلا عند البيرونى الذى ذكره مرتين فى كتابه « الآثار الباقية » بمناسبة مسائل خاصة بالتقويم الإيرانى ، ونفته فى مقدمة كتابه « ماللهند من مقولة » (ترجمة سخاو ج ١ ص ٦ وما يتلوها) بأنه من الكتاب القلائل الذين بحثوا فى شؤون الهند بطريقة علمية جدية ، ونفته كذلك بأنه خير جيد بمذهب المانوية . والبيرونى يذكر إلى جانب نسبته كنيته : أبو العباس . راجع كذلك « سخاو » : « كتاب الهند للبيرونى » ج ٢ ص ٢٥٢ وما يتلوها ؛ وماسينيون : مجلة « الإسلام » *Der Islam* ج ٣ ص ٤٠٨ ، « بحث فى نشأ المصطلح الفنى الصوفى . . . » ص ٦٤ .

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

(٤) توجد نسخة جيدة فى كتاب « تحقيق ماللهند » للبيرونى ، ترجمة للإنجليزية ج ١ ص ٣١٩

وما بعدها Ed. Sachau : *Hind* .

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

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

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

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

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

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

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

I. Goldziher: *Die Zāhiriten*

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

Kl. Schriften des Ibn 'Arabi

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

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

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

= 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 السافرين » ص ١١٥ س ٤ وما يتلوه ، ويتكرر بصورة أكثر إيجازاً فى ص ٣١٨ س ١٨ وما يليه وص ٤٢٣ س ٤ وما يليه .

[قلنا ترجمة هذا النص عن ترجمة 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 الهياولى من قيدها كما كانت فى الأزل» .

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

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

(٢) راجع النص فى نشرة سخاو Sachau «للائثار الباقية» للبيرونى ص لط XXXIX س ٤ وس 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] .

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

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

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

(١) دوزي ودي خويه : « وثائق جديدة لدراسة ديانة الحرائين » ، ص ٣٢ ، ص ٧٤ — Dozy
de Goeje : *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens* . [راجع
هذا الفصل في كتاب « غاية الحكيم وأحق النتيجة بالتقديم » المنسوب إلى أبي القاسم مسلمة بن أحمد
المجريطي (نشرة هلموت رتر H. Riter ، ميمورج سنة ١٩٣٣) ص ٢٠٦ ؛ وراجع كذلك في نشرة
كراوس : « رسائل فلسفية لـ محمد بن زكريا الرازي » ، ص ١٨٦ — ص ١٨٧ . القاهرة ١٩٣٩ —
الترجم] .

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

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

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

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

(١) نشرة ايثيه Ethé في « مجلة الجمعية المشرقية الألمانية » ZDMG ج ٣٤ ص ٤٣٢ وما يتلوهها = ص ١٣ من الطبعة الواردة ذيلاً لكتاب « سفر نامه » في النشرة الجديدة الجديدة التي نشرها الناشر كفياني Verlag Kaviani في برلين سنة ١٩٤١ هـ .

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

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

ياقوتِ آبِ ي لَمِلِ بَذْخْشَانِي كُو ؟
وَأَنْ رَاخَتْ رُوحَ وَرَاحِ رِيحَانِي كُو ؟
جَوَيْنْد : حَرَامِ دَر مُسْلَمَانِي شُد ؟
تَوَمِي خَفَرِ وَغَمِ — خَفَرِ ، مُسْلَمَانِي كُو ؟

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

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

Persane

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

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

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

Ruba'iyat

الإشارة إلى ناصر خسرو الذي نفى إلى يُمُنجان في إقليم جبل بَذْخْشان ؛ ووفقاً لهذا تكون رباعية عمر الخيام هي أقدم شاهد لدينا على هذا الاستعمال . نعم إن هذه الرباعية ، كما لاحظ أرتور كرستنسن ، تنسب أيضاً إلى الشاعر المتأخر في العهد جداً : سلمان ساوجي ، لكن هذا ليس دليلاً ضد صحة نسبة تأليفها إلى عمر الخيام ، الذي يعبر النصف الثاني من هذه الرباعية عن رأيه أصدق تعبير .

ولقد كانت لنا فيما سلف هنا فرصٌ عديدة للإشارة إلى أن الغنوص الإسلامي الذي نشأ في بابل متكوّناً عن عناصر مانوية وهلينية قد نقل إلى أسبانيا في عصر مبكر . وهنا وجد كماله عند (الصوفي) الكبير ابن العربي (المتوفى سنة ٦٣٨ / ١٢٤٠) الذي يعد من أكبر الرجال تأثيراً في التاريخ الروحي الإسلامي : وعلى الرغم من أن النزاع حول استقامة عقيدته لم يجد حتى اليوم حلاً إيجابياً مقبولاً من الجميع ، فإنه كان صاحب الفضل في توجيه التصوف الإسلامي — وهو الاتجاه الروحي الذي يجب أن يُعَدَّ أهم وأخصب مظهر للتدين الإسلامي ؛ كما أنه وضع مكان تحقيق الوحي الإسلامي عن طريق الاستسلام المطلق للحب الإلهي — هذا الأمر الذي يمتد بجذوره في أعماق عناق الإسلام الأول ، واتخذ مظهر الوعي الكامل بفضل الحلاج الذي حققه في حياته وفي البطولة التي أبداهها في استشهادهِ — نقول إن ابن عربي وضع مكان هذا كله مذهباً منظماً في تفسير العالم يتعلق بالجانب التأملي من التقوى ، لا بالجانب العملي العقلي ، وجذور هذا التفسير للعالم لم تعد التجربة الدينية ، بل عقلاً بارداً مرهفاً يبذل كل طاقته في تشييد مذهب منظم على أساس خليط هائل من الروايات الغنوصية والتنجمية وما أشبهها ، مذهبٍ هدفه النهائي هو رفع كل تعدد وتكثّر في الحقيقة العقلية إلى الوجود الأول الإلهي الواحد . وللإحكام السائد في مذهبه وما فيه من جسارة فكرية ، وللهالة من الاستسرار التي عرف كيف يحيط بها عَرَضُهُ الدقيق الواضح مع ذلك ، وأخيراً — وليس آخراً — للجهاز الهائل من المجازات والتصورات الرمزية ، نقول إن ابن العربي يدين لهذا كله بتأثيره المنقطع النظير ، خصوصاً في الأدب الفارسي الذي كان في عهده قد استولت عليه المحسّنات البلاغية والبديعية استيلاءً تاماً ، فكان يتوق إلى

كل ما يُمكنه من توسيع جهازه البلاغى . ولقد قضى ابن العربى السنوات الأخيرة من حياته فى دمشق حيث توفى . ثم إن تلميذه صدر الدين القونوى قد أمضى من بعده عهداً امتد ثلاثين سنة وهو يلقى دروساً فى دمشق أولاً ثم فى قونية من بعد ، عن أحد الكتّاب الرئيسيين لأستاذه ، وهو كتاب « فصوص الحكم » ، دروساً لقيت رواجاً هائلاً . وبه تأثرت شخصيتان عظيمتان من حملة لواء الشعر الفارسى فى القرن الثالث عشر (السابع الهجرى) ، هما فخر الدين العراقى ، وأوحد الدين الكرمانى . وثمت موجز رائع عظيم المكانة من الناحية الشعرية ، يتمثل فيه الأسلوب الجديد الذى أوجده مذهب ابن عربى فى الشعر الصوفى الفارسى ، كتب سنة ٧١٠هـ / ١٣١١ م ويوجد له عدة مخطوطات ، ألا وهو ديوان جُلسَن راز لمحمود شَبَسْتَرِي^(١) . وحوالى ذلك العهد نفسه بدأ الشعر التركى فى الظهور بأسيا الصغرى ، هذا الشعر الذى كان كلما حاول أن يربط نفسه ، عن وعى ، بالسير على آثار الفن الشعرى الفارسى بعد محاولاته الأولى فى سبيل إيجاد أسلوب ذاتى خاص ، ازداد امتتاحاً 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 çavataischen) فى القرن السادس عشر (العاشر الهجرى) — مثل ما فعل جامى (المتوفى سنة ٨٩٨ / ١٤٩٢) ، وإن كان بالنسبة إلى ذوقنا الأدبى لا يبدو إلا فناً عديم الروح ، على الرغم من أنه لا يبارى فى البراعة الشكلية وفى القدرة على كل تأنق Raffinement . بيد أن الشكل الفكرى واللغوى عند 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 ١ . هـ . وقليل E. H. Whinfield ، لندن سنة ١٨٨٠ . فيما يتصل بما سبق راجع

لإدورد . ج . براون : « تاريخ فارس الأدبى » ، ج ٢ ص ٤٩٧ وما يتلوها ، خصوصاً ص ٥٠٠ ؛ ج ٣ ، ص ٦٣ ، ١٢٧ ، ١٤٦ .

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

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

(١) من الشائق حقاً أن تتأمل الترجمات العثمانية المتأخرة للكتب العربية أو الفارسية القديمة ، تتأملها من وجهة النظر هذه . وأذكر هنا مثلين في متناول يدى فعلاً : الأول ترجمة الرسالة المنسوبة إلى الحسن البصرى في فضائل مكة ، وقد طبعت مع رسائل عديدة أخرى تركية خاصة بالحج في 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 سبىسلر ترجمسى » ، استانبول ، مطبعة أرشق غرويان سنة ١٣٣١ هـ) .

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

(٣) « رسائل صغيرة لابن العربى » (سنة ١٩١٩) ، ص ٩٠ — ص ١٢٠ . راجع ملاحظاتي

في « مجلة المستشرقين » لعدد الكتب « OLZ » سنة ١٩٢٥ ص ٧٩٤ وما يتلوها .

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

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

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

(٣) نيرج : الكتاب نفسه ، ص ١٠١ .

(٤) الكتاب نفسه ، ص ١١٣ وما يتلوها .

(٥) الكتاب السابق ، ص ١١٧ .

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

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

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

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

نظرية النبي والولي . فلنلقِ الآن مرة أخرى نظرة موجزة نعود فيها إلى التشكيلات التي أصابت معنى هذه النظرية ، نظرية الإنسان الكامل ، خلال رحلة استمرت قروناً متطاولة . فنقول إنه قد كانت لها في الديانة الإيرانية القديمة أهمية هي في المقام الأول عقلية كوسمولوجية (كونية) (راجع ما قلناه قبل ص ١٨) ، ثم عانت في ديانة الخلاص الغنوصية — وخصوصاً في المانوية — انحرافاً مماثلاً إلى الناحية الصوفية الخلاصية : فأصبح الإنسان الأول هو النموذج الأول للنفس القائمة بين العالم العلوي الثوراني وبين الهيولى الظلمانية صادرة عن الأول مقيدة في هذه الأخيرة ، وتصبح على وعي بمصدرها ومصيرها في حياتها من بعد لمقدورها الأسطوري . فلما انتقل هذا المذهب على هذه الصورة إلى العالم الإسلامي كان على صورته هذه أن تعدّل تعديلاً أساسياً مرة أخرى ، خصوصاً وطابعه الأساسي الثنوي التشاؤمي كان من غير الممكن مطلقاً أن يتفق مع ما في الإسلام من تقويم إيجابي 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 المنفردين مثل الرازي . لكننا نجدها يحكم عليها هناك بالكفر والإلحاد . وإننا نجد عند إخوان الصفا وناصر خسرو — وتناظرها النظرة الأساسية في الفلسفة الهلينية التي استلهموها — نظرة تقوم على أساس تدرج عضوي في صور الوجود ، لا تقطعه الهوة المطلقة الموجودة بين العالم النوراني والعالم الظلماني . والأمراً لا يختلف عن هذا عند ابن العربي ؛ وفي مقابل هذا يختفي عنده ذلك الاهتمام الحى الشديد الموجود عند أولئك المفكرين السابقين ، يختفي وراء العرض المتفتح الديالكتيكي لمذهب محكم عقل في تفسير العالم يعرض نفسه على أنه نتيجة عيان صوفي ، لكنه في الواقع ليس إلا من عمل عقل يركب (التصورات) ببرود . لهذا فإن في وسع المرء أن يقول ، بحق إلى حد ما ، إن البداية والنهاية في خط التطور هذا تتماسان — نظراً إلى أنه في كلتا الحالتين يُنظر إلى « الإنسان » على أنه ، في المقام الأول ، مبدأ « تفسير العالم » .

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

ال نظرة إلى الدين ، من بين كبار ممثلي أو حاملي لواء الفكر الإسلامي ، مأخذ الجد عن وعى ومنطقية في المسلك مثلما فعل الحلاج ، — ولهذا فمن الطبيعي أن يقارن ابن العربي بالحلاج ونظراته في الإنسان . وهذا هو ما فعله لوى ماسينيون في دراسته العظيمة الأولى^(١) . فبينما نرى الحلاج يتمسك تمسكاً دقيقاً بفكرة علو الله ، لكن مع اليقين بأن هذا العلو يمكن أن يزول في بعض اللحظات إذا نزل الله في وعى العاشق المولّه به فيحلّ الذات الإلهية المطلقة مؤقتاً مكان الذات الإنسانية الفردية ، — وبينما عنى الحلاج بالإفصاح عن هذا اليقين مستخدماً كل الوسائل بطريقة مباشرة دون تهاويل وتراويق نظرية^(٢) ، نجد ابن العربي قد جعل من هذا اليقين موضوعاً لعملية منطقية شكلية رخيصة : ” « فالطبيعة الإلهية » و « الطبيعة الإنسانية » ليستا بعد هنا إلا المظهرين المتماثلين لمذهب في الواحدة قبلي واحدٍ والوجهين السرمديين لحقيقة واقعية مطلقة واحدة بعينها ؛ فالفكرتان المتقابلتان قد صيرتا 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 مؤقتاً 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 . فإذا يقابل موقفه هذا عند ابن العربي ؟ اعتداد بالذات منهم صادر عن فكر لا ينعكس أبداً إلا على نفسه ، وعن ذاتية تنشد في ذاتيتها اللازمة الضرورية للألوهية والتجلى الذاتي الإلهي ومعنى العالم كذلك ، ذاتية 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 يملوها .

(٢) تحقق هذا خصوصاً في أشعاره الخالدة التي وجد فيها ، على نحو لا يكاد يجاريه فيه أى شاعر صوفي آخر ، اللغة الطاهرة المحض للعشق الإلهي ، تلك اللغة التي لم تختلط مطلقاً بلغة الحب الأرضي — ورضاهم هذا الموقف الديني الأساسي مذهب مستعار من الموضوعات القرآنية خاص بالتجلى الذاتي لله أو المظهر الموجه نحو الإنسانية (ناسوت) في آدم الأزلي ، وهذا المذهب لا يمس التفكير الغنوصي الخاص بالناس الأول إلا مسطوحاً ؛ راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ، ص ١٣٩ وما يتلوها ؛ « عذاب الحلاج » Passion ص ٥٩٩ وما يتلوها .

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

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

وها نحن أولاء أمام هذه الواقعة وهي أن تطور الشعر الفارسي يتلاقى على نحو عجيب مع تطور نظرية الإنسان الكامل حتى ابن العربي . وبهذا يتضح كذلك كيف أن غنوص ابن العربي — كما أشرنا إلى هذا من قبل ص ٤٧ — قد وجد له صدى مباشراً قوياً في الشعر الفارسي ، إلى حد إننا نرى هنا تأثيره في أوضح صورة . والمهم في هذا أن فكرة الإنسان الكامل نفسها هي التي اتخذها الشعر الفارسي بعُجْرها ونُجْرها ، — ذلك لأن هذه الفكرة تضم كل منازعة في التعبير تحت لواء رمز واحد .

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

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

(٢) عند الفردوسي نفسه ، وإن اتخذ الموضوعات العدة من قبل للملحمة الشعرية ، نشاهد بوضوح القبيض الغنائي للملحمة ، في مقابل مثلاً ما نجده عند هوميروس أو في لشيد النيبيلنجن *Nibelungenlied* — ولا حاجة مطلقاً إلى التحدث عما في تمثيلات خيال الظل من مجافاة تامة لكل روح مسرحية .

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

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

(٢) بعد البيان التفصيلي الذي ساقه ا. د. روس E. D. Ross (في مقاله «رودكي وروودي للنضول» المنشور في مجلة الجمعية الآسيوية الملكية» سنة ١٩٢٤ ص ٦٠٩ وما يتلوهها Rudaki and Pseudo-Rudaki, JRAS) راجع أيضاً لبنيته في «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 معاصري ناصر خسرو.

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

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

ويوازى هذا التكامل فى الصياغة أيضاً تكاملٌ فى الموضوعات . ففى وسع المرء أن يقول بوجه عام ، دون أن يحْمِل الوقائع ما لا طاقة لها به ، إن الموضوع الدائم فى الشعر الغنائى الفارسي الكلاسيكى هو بمثابة نوع من الحديث النفسى Monolog ، لا يحاول فيه الشاعر ، « منطوياً على نفسه » ، أن يغوص إلى عمائق باطنه الذاتى ، إنما يتوجه بالخطاب إلى ذات أخرى بجوار ذاته ، يتحدث إليها ، مستعيناً حقاً بلغة المُشاق . 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 وُهب القدرة على أن يرتفع بالجانب الشخصى فيه إلى موضوعية النَّفس الشعرى ، وهناك الشخص المحبوب الذى يعترف له الشاعر بحبه إياه . وإنما الأخرى 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 مُرْف فى الأسلوب — ، كذلك نرى بالمثل أن الأنت الذى يتوجه إليه الشاعر بالخطاب هو مجرد مقابل غُفل من الاسم ، وكأنه مجرد صدى لوحده خالٍ من الشعور . إنه الصديق أو المحبوب على وجه الإطلاق .

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

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

وبهذه النظرة في الليل التعميمي الإطلاقي الموجود في تصور (الشاعر ل) لمحبوب، وللعلاقات الغرامية، يكون الطريق قد فتح أمامنا للإجابة عن هذا السؤال وهو: ما إذا كان الشخص المحبوب المشار إليه في الشعر الفارسي الغنائي الكلاسيكي هو امرأة أو غلاماً . ولا خطأ أقبح من الإجابة عن هذا السؤال بالمعنى الثاني (أى أن المحبوب غلام) على وجه الإطلاق وبالتالي إدراج الشعر الغنائي الفارسي ضمن نطاق نموذج شعر الغزل بالمذكر، كما هو مشاهد في الكتاب الثاني عشر من « منتخبات القصر » *Anthologia Palatina* أوفى « مذَكَرات » أبى نُوَاس . نعم إن ثمت شواهد محلية وأجنبية على انتشار حب الغلمان انتشاراً واسعاً في إيران منذ أقدم الأزمنة (إذ نجده في الجاتا، رقم ٧، ٥١، ١٢) حتى العصر الحاضر — وحب السلطان محمود الغزنوي لَصَفِيَّة أياز قد دخل في الموضوعات التقليدية للملحمة الرومنتيكية، وأوضح من ذلك يظهر في مذَكَرات الإمبراطور بابر Babur التي ألفت حوالى نهاية القرن السادس عشر الميلادى (العاشر الهجرى)، لكن هذا كله لا يوضح مطلقاً ولا يفسر مشكلة الأسلوب في الغزل، خصوصاً إذا لاحظنا أن حب النساء احتفظ دائماً بمكانة لا يزحزحه شيء عنها في شعر الملحمة الرومنتيكية التي غنى القوم بها إلى جانب شعر الغزل . لهذا فإن الأخرى بنا أن نرى غرضاً أسلوبياً معلوماً تماماً في هذا الأمر، وهو أن الشاعر الفارسي يدع مسألة الجنس الذى ينتسب إليه الشخص المحبوب الذى يخاطبه، يدعها غامضة — وهو يجد في لغته التى لا تفريق فيها، لافى الضمائر ولا فى الأفعال، بين المذكر والمؤنث، مجالا لهذا لا حد له . فإن ميل هذا الأسلوب إلى « سلب الشخصية » وتجريدها هو الذى يرتفع بصورة المحبوب فوق نطاق هذا التمييز (بين الذكورة والأنوثة) . حقاً إن من المُسَلِّم به أن الأشكال التى يبدو عليها المحبوب تدل دائماً 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 .

يبد أننا إذا أردنا أن نقدر حقيقة هذا الشعر حق قدرها فإن علينا أن نعرض لأهم عنصر يدخل في تركيبه ، ولم نذكره حتى الآن ، ونعني به ما تم في الشعر الغنائي الفارسي من تأليف تركيبى بين الشعر الدينى والشعر الدنيوى ، بين الحب السماوى والحب الأرضى ، أو بتعبير يتصل بتاريخ الأساليب : استخدام الأسلوب المكتمل التكوين للشعر الغرامى في 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 مزج بعناصر دينية على وجه العموم ، صوفية على وجه التخصيص . أما أن المؤسس الحقيقى لهذا الأسلوب الجديد الذى يعبر عن الحب الإلهى — بوصفه المعنى الباطن في الشوق الصوفى — بلغة العواطف الأرضية — يجب أن يعدّ 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^(١) شأنه شأن عمر الخيام . ما مقدار الرباعيات الصحيحة بين ما ينسب إليه من رباعيات رائعة ؟ هذا أمر لا يعلمه أحد : لكن كما أن عمر الخيام قد صار الحامل في المقام الأول لكل تلك الرباعيات 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 في 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 في الأسلوب : فقد اتخذت لغة الشعر الفارسي آنذاك مظهرين ؛ وكل رمز من رموزها أمكن أن يفهم سواء بحروفه ، وبمعنى أعمق ؛ والصلة بين الأنا والأنثى 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 تاماً والتى تثار دائماً ، 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 استعمالها عن وعي ومهارة تامة صاحبتها حافظ . لكن على الرغم مما في تأويلات الشراح الشرقيين الذين ترجحوا كل تعبير عند حافظ إلى لغة الاصطلاح الصوفي وفقاً لطريقة أشبه ما تكون باللوحات الآلية ، نقول إنه على الرغم مما فيها من تحذلق وفقدان ذوق ، فإنها مع ذلك أغنى دلالة من المحاولات القرينية لجعل حافظاً من الناسجين على منوال الشاعر أنا كريون . ويكفي في هذا الموضوع أن نورد الأوصاف المميزة الرائعة المنطبقة بكل دقة على النقطة الجوهرية التي أبرزها رينولد ألن نيكولسون فقال : « إن كبار شعراء فارس ، باستثناء القليلين ^(١) ، استعاروا لغة التصوف ونطقوا بلسانه . وهؤلاء ينقسمون أيضاً إلى طائفتين : فبعضهم ، مثل حافظ ، يستخدمون المصطلح الصوفي ، والذي اتخذته فرقته من أجل أن تحفى على غير العارفين معرفة هذه العقائد ، ليقوم بوظيفة القناع أو مروحة السيدة في القرن الماضي . فهم بتعذيبهم القارىء ، ويجعله كأنه معلق بين المادة والروح ، إنما يستثيرون براءته ويضاعفون من لذته . فكل بيت يكاد يكون مسرحية لاذعة الفهم a play of wit . والحب والجر والجمال ترسم كلها بأشد الألوان حرارة وإغراءً ، لكن مع أناقة في العبارة بلغت حدّاً يجعل القصيدة الواحدة بعينها تولد في أحيان كثيرة نشوة « في نفس المذنب وسبّحات سامية في نفس القديس » ^(٢) .

فمن الجلىّ الآن إذن أن صورة « الخليل » قد ظفرت بمعنى جديد تماماً بأحياز الشعر الغرامى ناحية دائرة الدين ، فمن ناحية نشاهد أنه سيخلع على الطبيعة الإلهية التي يسعى الصوفي إلى أن يجتذبها إلى وعيه أو أن يسمو إليها ، كلّ الخصائص والنعوت الخاصة بالحبوب الأرضى ، ينما يتبدى هذا على العكس الآن بمثابة تجلى الجمال الإلهى الخالد . وينضاف إلى هذا أخيراً عامل اجتماعى : هو الشكل الخاص بالحياة الاجتماعية عند الصوفية الذين بينهم يتوارث المذهب وتلقن الطريقة الصوفية ، ومن المعروف أن هذا الأمر قد اتخذ شكل الصلة بين الشيخ (شيخ ، پير ، أستاذ مرشد ، إلخ) وبين المريـد . ومن هنا أخذت صورة « الخليل » ملامحها الحاسمة التامة : فهو ليس فقط الحبوب الأرضى ، وليس

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

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

. Selected Poems from the Divan Shamsi Tabriz

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

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

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

هذا الزخرف الموجود في الشعر الفارسي ؛ وبيننا كذلك في الوقت نفسه العلة في غرابته الشديدة ، أجل بل فقره إذا ما قورن بالشعر الغربي الذي فيه منذ هوميروس أصبح الاعتراف بالأنوثة ، بما هي أنوثة وبكل خصائصها الذاتية التي لا تقهر ، واحداً من الشروط الأساسية لتكوين صورة طاهرة عضوية عن الإنسان وما هو إنسان عامة ، وتبعاً لهذا أصبح واحدة من بين نقط البدء في التحرر الروحي والمعنوي للانسانية الغربية .

ومن النقطة التي تابعنا إليها تطور صورة « المحبوب » (الخليل ، الصديق) ، يتجلى بوضوح الآن أن تمت اتفاقاً مطلقاً في المضمون بين هذه الصورة وصورة الإنسان الكامل . فكما أن الإنسان الكامل يحمل ملامح الولي ، كذلك يحملها « المحبوب » . وغنوص ابن العربي لم يقدم إلى الشعر الفارسي شيئاً آخر غير التأسيس النظري الكلي والتفسير لرمزه (رمز هذا الغنوص) المركزي الكامل التكوين من ناحية الأسلوب . وبهذا يفسر التأثير الهائل الذي كان لابن العربي في الشعر الفارسي .

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 الديني الخالص في فكرة الإنسان عند ابن عربي جنباً إلى جنب تشكيل نظري ومغالاة في تلك الفكرة أفضيا بها إلى طبع الإنسان بطابع المطلق : فالله قد استحال إلى تصور أجوف غير شخصي ملازم للإنسان الكامل ، ولم يعد إلا مجرد اسم تعسفي للدلالة على حقيقة ميتافيزيقية ، لا رب الخلق ذا الجلال والإكرام والرحمة . ونحن لم نظفر بنظرة كاملة عن الفارق الأساسي بين التقوى الصوفية وبين التفسير الغنوصي للعالم في الإسلام إلا بفضل كتاب ماسينيون عن الحلاج . والأمر ليس على خلاف هذا فيما يتعلق بالطابع الديني للشعر الفارسي : ففيه نرى تقدماً في التصاعد بالشعور الذاتي بالشخصية الشعرية من ناحية ، وبخلع صفة المطلق على المحبوب ومن خجل بعد مما يجر إليه هذا من تجديف كامل (في حق الألوهية) . وليس من الممكن مطلقاً أن نتحدث بعد هنا عن موقف ديني بالمعنى الحقيقي : فاللغة والرموز الدينية لم تعد بعد من جانبها إلا مجرد أدوات للتعبير في يد ذاتية تصاعد إلى اللامحدود ، بل إلى ما هو قتل جاف ، ذاتية لا ترى بعد غير نورها هي ، ولا تسمع غير صوتها هي ، فاختفى عندها الله والعالم والإنسان . وما على الإنسان إلا أن يقارن بين قصائد ناصر خسرو — وهي

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

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

(١) هذه الأشياء كلها تخيا من جديد اليوم بين ظهرائنا — وليس مع لنا بالإشارة فى هذه المناسبة إلى الانطباق حتى فى التفاصيل بين نظرة الغنوس الإسلامى فى الوجود ، وبين مذهب دائرة (أتباع) استفن جيورج ، كما يبدو معبراً عنه فى الكلمات القدسية *íeroi lógoi* لقولتز (« السيادة والخدمة » ، الطبعة الثانية سنة ١٩٢٠ F. Wolters : *Herrschaft und Dienst*) وفريدش جوندولف (« جيورج » ، ١٩٢٠ F. Gundolf : *George*) . فالنظرة الشاملة المزوجة بعناصر شعرية ودينية ، واللغة المستمرة ذات الجهاز الضخم من الرموز ، والاتصال المستمر العاطفى فى داخلها ، مما هو متحقق خصوصاً فى الكتاب الأول — وهو كتاب ترجمته إلى العربية أسهل من ترجمته إلى اللغة الألمانية الجارية — وفن التأويل الرسمى لمؤلفات جيورج ، 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 شيء السر الذى يقوم فى مركز المذهب وهو عبادة — عبادة غير مجازية — صورة غلام مؤلمة ، — كل هذه التهاويل لا تجد نظائرها فى الحضارة اليونانية القديمة أو عند أفلاطون كما يزعم حواريوه ، إنما توجد هذه النظائر فى انحلال الغنوس العرقى .

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

« أَلَا فَلْتَعْلَمِ إِذْنُ مَنْ ذَا الَّذِي أَتَى الْوُجُودَ ، وَقَدْ وَلَدَ لِيَكُونَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ . بَدَأَ يَتَجَلَّى فِي الْقَالِبِ ، ثُمَّ وَهَبَتْهُ رُوحُ (الْحَيَاةِ) قُوَّةَ الْإِسْتِعْدَادِ . وَتَلَقَّى مِنْ لَدُنْ الْقَدِيرِ حُرِيَّةَ الْحَرَكَةِ . فَرَفَعَهُ اللَّهُ إِلَى مَكَانَةٍ حَامِلٍ الْإِرَادَةَ . وَفِي الطُّفُولَةِ انْكَشَفَ لَهُ إِدْرَاكُ الْعَالَمِ ، وَتَحَقَّقَ فِيهِ بِالْفِعْلِ هَمْسُ الْكَوْنِ . فَلَمَّا تَرْتَبَتْ لَدَيْهِ الْجُزْئِيَّاتُ ، شَقَّ الطَّرِيقَ مِنَ الْمُرَكَّبَاتِ إِلَى الْكَلِّيَّاتِ . هُنَاكَ تَوَلَّاهُ الْغَضَبُ وَالشَّهَوَاتُ ، وَعَنْهَا انْبَثَقَ الْبَخْلُ وَالطَّمَعُ وَالْكَبْرِيَاءُ . فَتَوَلَّدَتْ فِيهِ الصِّفَاتُ الذَّمِيمَةُ ، وَصَارَ أَسْوَأَ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالْجِنِّ وَالْذَوَابِّ . كَانَ هَذَا هُوَ الدَّرَكُ الْأَسْفَلُ فِي انْحِدَارِهِ ، فِي الطَّرَفِ الْمُضَادِّ لِمَقَامِ الْوَحْدَةِ (الْإِلَهِيَّةِ) . فَخْدَثَتْ عَنْهُ جُمْلَةٌ مِنَ الْأَفْعَالِ ، كَانَ فِيهَا عَلَى النَّقِيضِ مِنْ نَقْطَةِ الْإِبْتِدَاءِ . فَإِنْ بَقِيَ مَغْلُولاً فِي هَذِهِ الْأَحَايِلِ ^(١) ، بَقِيَ فِي ضَلَالِهِ فِي مَسْتَوًى أَقْلَ مِنَ الْحَيَوَانِ ؛ أَمَّا إِذَا لَقِيَهِ نُورٌ وَارِدٌ مِنْ رُوحِ الْعَالَمِ ، صَادَرَ عَنْ فَيْضِ الْأَلْطَافِ الْمُنْجِيَّةِ أَوْ مِنْ انْعِكَاسِ الْبِرْهَانِ [أَيْ إِشْرَاقٍ أَوْ إِقْنَاعِ الْبِرْهَانِ الْعَقْلِيِّ] ، صَارَ قَلْبُهُ مِنْ أَصْفِيَاءِ الْخَيْرِ الْإِلَهِيِّ وَعَادَ أَدْرَاجَ السَّبِيلِ الَّذِي أَتَى مِنْهُ . فَبِإِعْرَاءِ اللَّطْفِ أَوْ بَيِّنَةِ الْبِرْهَانِ يَجِدُ الطَّرِيقَ إِلَى بَيْتَةِ الْإِيمَانِ . فَيَتَفَلَّحُ رَاجِعاً مِنْ سَجْنِ الْجَحِيمِ ، جَحِيمِ الْفُجَّارِ ، وَيَتَوَجَّهُ بِنَفْسِهِ إِلَى عَلَمِينَ الْأَبْرَارِ . هُنَاكَ يَبْلُغُ حَالَ التَّوْبَةِ وَيَصْبِيحُ مِنَ الْمُسْتَطْفِينَ مِنْ بَنِي « آدَمَ » ،

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

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

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

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

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

(١) ردهوس : المثنوى ، ٢٤ ؛ فارن نيكولسون ، « قصائد مختارة » ص ٣٧٣ .

أن ذلك كان بعد وفاة والد جلال الدين في سنة ١٢٣١/٦٢٨ ، أن جلال الدين قد خرج من قونية قاصداً دمشق فأقام في دمشق سنوات عديدة ، — حيث كان ابن العربي في ذلك العهد نفسه يقضى السنوات الأخيرة من حياته . ويؤيد هذا ما ورد صراحة في النسخة التركية من « المناقب » (انظر قبل ص ٥٩ تعليق ١) ص ٢٦ من أن « سيدنا » (هنكير من) لما أقام في دمشق كان على صلة وثيقة بالشيخوخ الذين كانوا هنا ، ومن بينهم يذكر أسماء ابن العربي وتلميذه صدر الدين القونوي وأوحد الدين الكرمانى (راجع قبل ص ٤٧) . كما يروى الأفلاكي أيضاً إنه التقى في دمشق أيضاً لأول مرة بشمس الدين التبريزي الذي أصبح شيخه فيما بعد . وبعد وفاة ابن العربي (سنة ١٢٤٠/٦٣٨) ارتحل صدر الدين القونوي إلى قونية — وهناك كان فخر الدين العراقي ممن حضروا مجلسه ، راجع قبل ص ٤٧ — وبقى فيها يتولى التدريس إلى أن أدركته المنيّة في نفس السنة ، سنة ١٢٧٣/٦٧٢ ، التي توفي فيها جلال الدين الرومي قبله بقليل . ومعنى هذا أن جلال الدين وأهم مفسر لابن العربي قد عاشا أكثر من جيل الواحد قرب الآخر مباشرة ، والنسخة التركية من « المناقب » تقدم شواهد عديدة على وثاقة الصلة بين كلا الشيخين : صفحات ٨٨ ، ٩١ وما يليها ، ١١١ وما يليها ، وفي هذا الموضع الأخير يرى أنه حدث ، أثناء تهيئة دفن جلال الدين الرومي ، أن كان الصدر الرومي (= صدر الدين القونوي) يتهيأ للصلاة على جلال الدين صلاة الجنائز ، فسقط مغشياً عليه ، لأنه رأى طائفة من الملائكة يشاركون فجأة في الصلاة . والسّر في الغفلة عن هذه الصلة الوثيقة الخطيرة الأهمية بين جلال الدين وبين ابن العربي ، بالرغم من وضوحها كل الوضوح ، هو فقط أن الاهتمام بابن العربي ودراسته لم ينشأ إلا متأخراً في السنوات الأخيرة . ذلك أنه بإثبات هذه الحقيقة أصبحنا مطالبين بأن نرد إلى ابن العربي تلك العناصر الغنوصية البارزة في شعر الجلال الرومي ، كما هو ظاهر خصوصاً في أشعاره الغنائية ، بينما هو استوحى في « المثنوى » « الحديقة » لسنائي و « منطق الطير » للعطار .

وآية هذا كله غزليتان من أجل غزلياته تقدمهما هنا في ترجمة حرفية ، هما الغزليتان رقم ١٧ و ٤١ في المجموعة المختارة البديعة التي اختارها رينولد ألن نيكولسون . وفيها تصوير عيني للنفحات الرئيسية السائدة في الشعر الغنائي الصوفي الكلاسيكي ، يواكب بعضها بعضاً :

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

— ١ —

كُنْتُ في اليوم الذي لم يَكُنْ
فيه إسمٌ بعدَّ أو مَنْ يَكْتَنِي .
مِنْ لَدُنَّا قَدْ تَجَلَّى
كُلُّ إسمٍ وَمُسَمَّى ،^(٣)

(١) فلتبرز هنا عبارة من بين الأوصاف المميزة الجميلة التي كرسها نيكولسون في الكتاب المذكور ، ص ١٧٨ : « كانت حماسه الروحية الهائلة ، القائمة على أساس الافتناع بأنه كان لسان الألوهية المختار وأداتها ، تلقى مسا من السحر على كل أولئك الذين كانوا يدخلون في الدائرة السحرية لقدرته » .
(٢) أجل وأدقّ ترجمات للشعر الفنائى الفارسي عرقتها هي ترجمات رينولد نيكولسون في ملحق نشرته : « قصائد مختارة » ص ٣٤٢ وما يتلوها ، وفي كتابه « ترجمات لشعر ونثر شرقيين » (سنة ١٩٢٢) .
(٣) فيما يتعلق بالمعاني التي بحث فيها ابن عربي بالتفصيل لكلمتي : « اسم » و « مسمى » راجع نيكولسون : « دراسات في التصوف الإسلامى » ص ٩٣ ، ونيرج : « رسائل صغيرة لابن عربي » 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 آيةً
في تجلِّها، ولكن لم تَكُنْ^(١) .
قد تقصيتُ النَّصارى والصليب،
وحبيبي لم يكن فوق الصليب .
وإلى العبد والدير قصَّدتُ^(٢) ،
بيد أنى أثرًا ، لا ، ما وجدتُ .
فندهارًا ثم أجبالَ سمرات
زرتُ ، لم أبصره في تلك الجهات .
يأسًا صَعَّدْتُ في أجبال قاف :
لم أجِدْ ثمَّ سوى العنقا أناف^(٣) .
وإلى الكعبة أسرجتُ المطايا
لم أجده ثمَّ مقصودَ البرايا^(٤) .
وبحثُ في ابن سينا ،
لم يكن عند ابن سينا^(٥) ،

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

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

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

(٥) ابن سينا يذكر هنا بوصفه ممثل الحكمة الدنيوية التي تحلت من آراء الوحي والإشراق .

صرتُ حتى « قَاب قَوْسَيْنِ »^(١) فما
شِمتَه بالعِشْرَش في أعلى السِما؛
عندها أبصرتُ في قلبي أنا
فتجلى فيه لا في غيره :
ليس سكرانُ يضاهي في الدُّنا
شمسَ تبريزٍ بصافي طُهرِه^(٢) .

— ٢ —

شاهدتُ ، لما غدا للبيت ، محبوبي
يشدو بقيثاره ألحانَ تطريب .
بنقرةٍ كلَّهيب النار تضطرمُ
تلك الأغاني ، وليلُ اللهو محومُ .
بالساقِ غَنَى عراقِيا^(٣) ، يغازله
وقصدُه الخمرُ ، بالساقِ تعلُّله .
الساقِ بَدَرٌ ، وفي يمينه إبريق
أتى به من زوايا الأرض ، مَصْفُوقُ
وصبَّ خمرًا بكاسٍ شعٍ أولها ، —
فهل رأيتِ المِياة ، النارُ تشعلها؟

(١) راجع ماسينيون : « كتاب الطواسين » ص ١٦٦ ، و « عذاب الحلاج » ص ٨٤٦ وما يتلوها ، لبيان التأويل الصوفي لهذا اللفظ الستعار من وصف المراج في سورة النجم (آية ٩) على أساس أنه رمز لمنزلة القرب من الله التي يبلغها الإنسان الكامل . وراجع ، فيما يتصل بتكوين ابن العربي لمذهبه القنوصي في المراج ، أسبن بلانيوس : « أخرويات إسلامية في الكوميديا الإلهية » ص ٦١ وما يتلوها (في الألمانية ، لا العربية) حين يقول : « اهجِر » كاف « زاوية الكونين ، واهبط إلى « فاف » قرب قَاب قَوْسَيْنِ » .

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

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

وقدم الكأس للعشاق غناباً
ثم اثني لائماً أرضاً وأعتاباً .
تناول الكأس من ساقيه محبوبى
ثم احتسى فَجَرى في الوجه تلهيب
لما رأى حُسْنَهُ أُنحى على اللاحى :
« ما كان مثلى ، ولن يُلغى مدى الدهر ؛
إني أنا الشمس ، « شمس الحق » ، يا صاحى !
عشقُ المحبين ، تبدو الروح في سبرى »^(١)

وجيته في القسم الثالث من « الأمثال والتأملات » *Maximen und Reflexionen* يقدم تعريفاً للتصوف عامة ، وتحديداً للفارق بين النوع الشرقى منه وبين النوع المسيحى ، فيقول : « كل تصوف علوٌّ Transzendieren وتحلل من كل الشؤون الدنيوية التى يعتقد المرء أنه تركها وراءه ظهرياً . وكلما عظم ما يعزف عنه المرء وأثرى ، ازداد الثراء فى إنتاج الصوفى ، — ولهذا فإن الشعر الصوفى الشرقى^(٢) هذه الميزة الكبرى وهى أن ثروة العالم التى يزهد فيها المرید تظل دائماً مع ذلك طوع أمره . ومن هنا فإنه يجد نفسه دائماً أبداً غارقاً فى الفيض الذى يهجره ، ويرتفع فى مجبوحه 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 ، ولكنها 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 ، لكنه هنا يجنوا أمام « المحبوب » ، — والعشاق ، وأخيراً أنا (ذات) الشاعر الذى يتعد 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 » ليوستف فون همر ، سنة ١٨١٨ ، : Hammer ريكرت Rückert سنة ١٨١٩ على غرار أشعار جلال الدين .

وهذه الكلمات الأخيرة تنطبق على أشكال التصوف النظرى التى عرضناها هنا
آخر الأمر — وهى لم تعرف لأول مرة إلا بفضل كتاب « التصوف » لتولك : Tholuck
Ssufisms وقد ظهر سنة ١٨٢١ و « مجموعته المختارة » *Blüthensammlung* التى ظهرت
سنة ١٨٢٥ فلم يكن لهما أن يدخلوا بعد 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 وُحِّدَتْ بينه مشاركته فى التراث اليونانى المشترك ، إذا شاء أن يقول
عنها إنها تفرق 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
ثمَّ سبيل يفضى من الولى 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 متبتّل تروى عنه ميثافيزيقا
تهويلية وزوج من الأمثال (الشهرستائى ، ص ٢٧٨ وما يتلوها) . وفى نفس الوقت الذى
احتلت فيه صورة الكون كما رسمها ابن العربى مركزَ الصدارة والسيادة فى العالم الإسلامى
كان أعظم شعراء الإنسانية فى الغرب يقوم برحلته خلال الممالك الثلاث ، ويخيل إلينا أن
تحديد الأماكن يدل على وجود أشياء مشتركة بعيدة المدى بينه وبين صورة العالم كما رسمها
ابن العربى ، — لكن (ينجب أن يلاحظ أن) دانتة *Dante* لم يسلك هذا الطريق
كما يُفنى نفسه فى الشعور الكلى للإنسان الكامل ، وإنما (فعل ذاك) « طاهراً متأهباً
للسمو إلى الأفلاك » *"puro e disposto a salire alle stelle"* .

ملحق : نشيد مانوى

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

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

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

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

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

(٤) « المصغرات المانوية » (١٩٢٣) Die manichäische Miniaturen ، خصوصاً ص ٢٠ ، وراجع فى هذا أرنتس كينل : « فن رسم المصغرات فى الشرق الإسلامى » E. : Kühnel : Miniatur- renmalerei im islamischen Orient ص ١٨ . وأمل أن أقدم بمجديد عما قيل فيما يتصل بـ « مانى الرسام » ، ومن بين ذلك أسطورة شائعة تدور حوله واردة فى « اسكندر نامه » لنظامى .

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

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

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

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

(٢) فليجل ، الكتاب المذكور ، ص ٣٨٤ .

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

(٤) أي « الأمير آفرين تشر » *Äfrin čur* .

من رموزه على نحو لا شك فيه ، هما : ريذنى — رتنا ، وفظير — فيرا rāḏni-ratna, važir — vajra — وبين أتباع مانى ، الذى تمدحه المقطوعة الثالثة على صورة سلسلة متوالية من المدائح . وتحتها يرد التوقيع : « انتهى نشيد أيرين تشورتجن » والتوقيع نفسه يدلنا كذلك ، وإن كان مطموساً تقريباً ، على أن النشيد الموجود على الوجه الآخر من الورقة هو تكملة لهذا النشيد أو على كل حال مرتبط به — راجع اللوحة ، فى كتاب فون لوكوك — ، حيث لا يزال انحناء حرف ذ (فى : تيكيدى tükädi « انتهى ... ») والذئبان تشورتجن çur 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 الأولان يكادان أن يكونا ممرّقين ؛ لكن يبدو — كما فى النشيد الأول — أنهما يعبران عن تعارض ومقابلة ؛ كما يستنتج من بقايا المقطوعة ، : أذ ينتشيع أمرق adinçiy amraq « حبيب آخر... » وأمرق أوزوم (؟) ^(١) amraq özüm « ذاتى المحبوبة » . وهذا الأسلوب فى المقابلة — وهو موجود ييقين فى النشيد الأول كما أثبت ذلك الأستاذ بانج — أسلوب شائق إذا نظر إليه من ناحية الشعر الفارسى ، لأنه يذكر بشكل « المناظرة » ، راجع إليه ، « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٢٢٦ وما يتلوها .

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

وما حفظ لنا من هذا النص يرد فيه :

qasınçiyimîn ü [çün] qaḏyurarmān,

qaḏyurduq [int]a, qaši körtlām, qavişuysayurmān.

— ٣ —

(١) [أود أن أقترح القراءة özküyām ، بمعنى « نفيسى » (تصغير نفس) تقريباً ، راجع ف .

ف . ك . م . ر : « يوجوريات » Uigurica ج ٣ ص ٢١ س ١١ : a- özküyām vipulačantri (mün) id . أى : يا قلبى — ملاحظة للأستاذ ف بانج] .

- öz amraqīmīn öyürmān, öyü önärmān (örāmān أو) — ٤
 ödü [n] ücün öz amraqīmīn öpügsäyürmān.
- barayīn tisār, hāc' amraqīm, — ٥
 barū yimā umaz-mān, bayīrsaquṃ !
- kirāyīn tisār, kiçigkiyām, — ٦
 kirū yimā umaz-mān, kin-yīpar yīdliyīm !
- yaruq tærilār yarlıqazunīn — ٧
 yavaṣīm birlä yaqışipan adrılmalīm !
- küçlüg briṣtilār küc birzünin (١) — ٨
 közi qaram birlä k[ül]üsüg[in ?] külsügün (٢) oluralīm

وترجمتها :

٣ — لعظمتي (٣) أنا في هموم .

ومن همومي أحنُّ إلى الاتحاد ، يامليح الأهداب (٤) .

٤ — إني لأذكر حبيبي ، فإذا ذكرته خرجتُ من البيت (أو : أسمو بنفسي ؟) .

ولما علمنيه (٥) (نهنى إليه) أتحرق شوقاً إلى تقبيل حبيبي .

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

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

(٣) [قراءة ومعنى هذه الكلمة ثابتان هكذا بمعنى : « سام » عظيم ، قدير ، عزيز » وأمثال ذلك . راجع رادلوف : « كون — شي — إم بسر Radloff, Kuan- šī-im Pusa (المكتبة البوذية ج ١٤ Bibl. Buddh.) ص ٣٨ تطبيق ٤٦ ؛ وكذلك في الملف التكون من شذرات برلين بأرقام ٤٤ T II y 54 و ٣٢ ، ص ٤٠ . وعند رادلوف أن qasīnčiy uluy تكون Hendiadyoin في س ٣٨ ؛ وفي سطر ٧٠ لا يوجد في الموضع المناظر إلا uluy ، حيث كرن Kern يفسرها بمعنى قدير mighty في مقاله المنشور في SBE ج ٢١ ، ص ٤٠٩ . ويؤيد هذا أيضاً موضعان في Suvarnaprabhāsa (المكتبة البوذية ، ١٧) : ص ١٧٢ س ١٧ qorqīnčiy qasīnčiy šimnu xan « ششمونخان (!) القادر الرهيب » و ص ٤١٩ س ١٤ čoyī yalīnī qasīnčiyqamayqa bir yaēliy ayayuluy äeitgölüg bolar « برقيهم (أي جلالة ملوك شكرفرت čakiravart) قديرة وخلقفة بالتبجيل عند الجميع » — تعليق كتبه ف . بانج] .

(٤) قارن هذا بالصيغة : xvašabūr في الشعر الغنائي الفرامي الفارسي الحديث ، فلها نفس المعنى .

(٥) [المقصود طبعاً هو : öt بمعنى « مذهب تنبيه ، إرشاد » (ف . بانج) ، « كتب التوبة الماوية

لغير الكهنة » ، مجلة « موسيون » ج ٣٤ سنة ١٩٢٣ ص ٢٣٤ W. Bang : Manichäische Laien-Beichtspiegel, in Muséon « . ف . ف . ك . =

- ٥ — يا حبيبي! ^(١) إذا شئتُ الذهاب
لم أستطعه ، يا أخلص أصفياي (حرفياً : يا أحشائي) !
٦ — وإذا شئتُ الدخول ، أيها الأملداني ،
لم أقدر على الدخول ، يا عاطر ^(٢) !
٧ — وبفضل آلهة النور
أود الوصول إلى الاتحاد (بحبيبي) الناعم ، على ألا أفصل [عنه] أبدا .
٨ — وبفضل ماتهبه الملائكة الأقوياء من قوة
أود الثواء في الابتسام ^(٣) مع (حبيبي) ذى العينين السوداوين ^(٤) .

= ملر . « يوجوريات » ج ٢ ص ١٠٤ د . ويضاف إلى هذا الفعل ötlä- و ödlä- و ötlä- : « يزجر ، يرشد » توجد أيضاً في تمان أونجن Ongin . ص ٢٥١ من Oa 3 Radolf ؛ وراجع بخلاف هذا كاتونا Katona في 5-414 K Cs A I . وأشباهاها في Qut. Bil. في موضع آخر . — تعليق كتبه ف . بانج [.

(١) حرفياً : محبوبى الغلام ، فإن bāc̄ = في اللغة الفارسية الحديثة بَشَش (راجع في الشعر الغنائى tuybača بمعنى « غلام مجوسى » ، tarsābača « غلام نصرانى » للدلالة على الساقى ، وراجع الاستعمال العام الجارى اليوم في شرق إيران وفي التركستان للفظ bāc̄a بمعنى xivādoos ؛ راجع مثلاً س . ه . يونكر : « ثلاث روايات عن يفتى Yāynābi B. H. Junker : Drei Erzählungen auf » و ه . كرفت : « جولة خلال التركستان الروسية H. Kraft, A travers le Turkestan russe » من ١٧٧ وما يتلوها ، وراجع الآن على وجه التخصيص ف . بانج ، التوقيعات السنوية الهنغارية Ung. Jbb. ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ، ص ٢٤١ وما يتلوها . وقد وضعت الكلمة هنا على نحو من الترتيب يسمح بالتعبير عن « المحبوب » المذكر تعبيراً صريحاً لا لبس فيه [كما يمكن أن يفعل الإنجليز مثلاً بقولهم he-friend . أما في التركية ، فكان يجب أن يقال urī amraq ، لكن كان من شأن هذا أن يفسد القافية — تعليق كتبه ف . بانج [. ولنشر أيضاً إلى اسم العالم التركى Bāc̄a Apa İcrāki الوارد في ثبت جوازات مرور (a 21) من تون هوانج Tun- Huang ، ذكر ذلك ولم تومسون Wil. Thomson في « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » JRAS سنة ١٩١٢ ، ص ١٨٦ = Saml. Afh ج ٣ ص ٢٢٣ .

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

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

(٤) [الشكاوى kirū yimā umaz-mān, baru yimā umaz-mān التي تصف عجز الشاعر عن الوصول إلى « محبوبه » ، تعطى للأستاذ أ . فون لوكوك الحق فيما يذهب إليه من تفسير bulunčsuzum في النشيد الأول بمعنى يا « (حبيبي) العزيز النال » . ومع ذلك راجع شكوكى التي أبديتها في « التوقيعات الهنغارية » Ung. Jbb ج ٥ سنة ١٩٢٥ ص ٤٠١ — ٤٠٢ — كتبه ف . بانج [.

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

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

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

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

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

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

(١) ولهذا فإنى أميل إلى أن أرى في « رهبان الزنادقة » الذين يدون دائماً مثنى مثنى تبعاً لقول الجاحظ ، أرى فيهم بكل يقين ، ووفقاً لاسمهم ، رهباناً سياحاً « مانوية » ، بينما نجد أن لاجنيس جولدمسير في كتابه « محاضرات في الإسلام » ط ٢ ص ١٦٠ لا يشاء أن يفهم هذا الاسم بهذا المعنى الخرفى . [في الشذرة المضطربة كل الاضطراب ويا للأسف ، التي أوردتها ١ . فون لوكوك في « مانويات تركية » *Tür. Manich.* ج ٣ ص ٣٨ برقم ٢٠ لا أستطيع على أى حال أن أميز فيها ذكراً صريحاً لحب العلمان . فأنا أقرأ : *yimä ovutsuz ... tarqaru tutzun* // أو ، إذا كانت e التي قبل *uzuntonluyda* (أى : : *arī-yī* (*arī-yī* — *dän*) *biligdä* (*yimä uzuntonluy ärsär* ... (لكن يلوح أن هذه طويلة جداً) *uzuntonluylarda* (الحرم صحيحة (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 فياعدوا بينها وبين (عدم الفضة) مباعدة تامة مطلقة = *arīt-i* (أى أن يتخلصوا من الفسق) . راجع الآن التفصيل الكامل المدعم بالأسانيد لهذا الرأى في « التقويمات الهنغارية » *Ung. Jobb.* ج ٥ (سنة ١٩٢٥) ص ٢٣٨ وما يتلوها . — تعلية كتبها . ف . بانج .]

ملحقات أضيفت عند تصحيح تجارب الطبع

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

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

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

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