

المكزون السنجاري

حقوق الطبع والإقتباس محفوظة للمؤلف

الطبعة الثانية ١٩٨٨
مطبعة عكرمة - دمشق بحصة
هاتف ٢١٣٤٨٩ ص. ب ١١٨٨١
عدد الطباعة ٢٠٠٠

من الكنوز المخبأة

المكزون السنجاري

بين

الأمارة والشعر والتصوف والفلسفة

دراسة في أربعة أجزاء

الجزء الأول

تأليف

حامد حسن

الطبعة الثانية مصححة

كلمة

إذا تحدثت اليك بأرائي ، فلك كل الحق ، وكل الحرية ، أن ترفضها ، أو
تأخذ بها . أما إذا تحدث اليك التاريخ فما عساك تفعل ؟
والتاريخ وثيقة حركة الانسان ، والبرهان الناطق بما كان .
مَنْ كابر البرهان في بحثه فذاك لا يحسب انسانا
لأنه ان فاتته فهمه فدم ، والا عُدَّ شيطانا^(١)

قال ارسطو :

الجاهل يؤكد

والعالم يشك

والعاقل يتروى

(١) في بعض النسخ كان شيطاناً ، وفي بعضها صار والبيتان للمكرون .

مقدمة

قارئ :

انني - في هذا الكتاب - لا أتعصب لرأي ، أو نظرية ، أو مذهب ، ولكنني أستعرض الآراء ، والمذاهب ، والنظريات •
أستعرضها استعراضاً ، متلمساً خصائصها ومميزاتها ، مقارناً بينها وبين نظائرها وأشباهاها ، لتظهر الفوارق ، وتنتضح نقاط التلاقي والابتعاد ، وتبين مواطن المقاربة والمشابهة •

وعلى هذا فمنهجي في هذا البحث هو « منهج الاشباه والنظائر للدلالة على مدى التأثير والتأثر » •
• انني أطوِّف بك في رياض الفكر الانساني ، ومجاهل العقل الفلسفي ، وعالم الروح الصوفي •

قد تطالع فيما تقرأ آراء الفلاسفة ، ونظريات الحكماء ، وشطحات المتصوفة ، وخيالات الشعراء ، في كل جيل وقبيل ، وزمان ومكان ، من اليونان ، والفرس ، والرومان ، والهند ، وقدامى المصريين ، والعرب •

وقد أطلت بك على مختلف الاديان السماوية : كاليهودية ، والمسيحية ، والاسلام •

والوثنية : كالبودية ، والجينية ، والزرادشتية ، والصابئة •
وربما اتسع أمامك الاطار ، فتلم بالآراء الجدلية ، وعلم الكلام ، ومذاهب الفرق ، والنحل من الاشاعرة والشيعة والخوارج والجبرية والمفوضة ، وحتى الزنادقة والملحدين •

وتتعرّف على مدارس الفكر الصوفي من الاتحادية والتجريدية ، والشهودية ،
والوجودية ، والاشراقية ، والفيضية ، والسالمية و.و.و الخ ..

وقد يطيب لك أن تسألني مقدّراً ، أو مُثكِراً ، جادّاً ، أو هازلاً ، ..
لم كلّ هذا ؟؟ وأنت تدرّس شاعراً متصوّفاً •

وجوابي : ان هذا الشاعر يختلف عن غيره من الشعراء ، فهو شاعر ،
ومتصوف ، ومتفلسف ، - ولا أبالغ اذا قلت : فيلسوفاً - تعمق في كل علوم عصره
الحافل بثمرات العقول والافكار ، والعاجّ بمختلف الثقافات •

عالج في شعره المنطق ، والفلسفة ، والطبيعة ، والفلك ، والرياضيات ،
والتصوف ، والفقه ، والشعر •

ومارس الزهد والتقشف •

وراض السياسة والامارة •

وقاد الجيوش ، وغزا الاعداء •

وهزم ، وانتصر •

وشارك في الاختلافات ، والجدل المذهبي ، ومسائل الامامة ، والخلافة ،
وكل النزعات المذهبية التي عرفها المسلمون في عصره • وما قبل عصره •

كما ناقش أهم المسائل والنظريات لكبار الفلاسفة ، والمتصوفين ، والمتكلمين ،
والمحدّثين ، بمنطق يجمع بين البلاغة وقوة الحجّة ، والسند العقلي والنقلي •

اذا علمت هذا ، فاني أرى أنه من المفيد أيضاً أن تعلم أن العصر الذي عاش

فيه المكزون امتاز عن غيره من العصور السابقة ، وحتى اللاحقة بما توفر له من العلوم والفنون والثقافات المختلفة ، فقد تلاقت فيه الحضارات من فارسية ، وبيزنطية ، وعربية ، وغيرها . وتفاعلت فيه العقول والافكار ، والمعارف ، واختلطت فيه الامم والاجناس ، والشعوب والعناصر ، فكثر فيه - نتيجة لذلك - الجدل والتناظر ، والتفاخر والتلاحي ، والتشاحن والتطاحن .

عناصر مختلفة من فرس ورومان ، وترك وسودان ، وجركس وديلم وأرمين وأكراد ، وكرج وكلدان ، وآشوريين وعرب .

وهناك الاديان المتعددة :

المسلمون ، وأهل الذمة ،

والنصارى ، واليهود ، والمناويين ، والصابئة .

أضف الى ذلك المذاهب والفرق كالقدرية والدهرية ، والجهمية والمجسمة والحشوية ، والمرجئة والجبرية ، والمعتزلة والحنابلة ، والاشاعرة ، والعلويين ، والعثمانيين والخوارج والشيعة ، والامامية (السبعية والرابعة والاثنى عشرية ، والزيدية والاسماعيلية) .

والغلاة (السبئية ، والعليائية ، والكيسانية ، والسليمانية ، والخطائية ، والراوندية والنعمانية) .

وهناك الصوفية والمتصوفون ، والفلاسفة والمتفلسفون ، وأرباب النزعة الكلامية ، وأهل الظاهر والباطن ، وأصحاب النص والقائلون بثنائية الشريعة .

عناصر وأجناس ، وأديان ومذاهب ، وفرق وحِكل ، تتصارع وتتلاسن ، وتتصادم وتتلاحى ، ولكل رأيه الخاص ، وحلمه الذهبي ، وغايته المذهبية والسياسة التي يسعى لتحقيقها بما يملك من الوسائل ، وقد يبلغ الأمر ببعض هذه الفرق أن تخرج عن حدود الجدل ، وأدب المناظرة ، فتكفر لظراءها ، وتستههم بالمروق ، وثقيم عليهم النكير ، وتجيئس عليهم العامة والرعاع ، وتحرض ضدهم ذوي النفوذ والسلطان ، وتلفق الأقوال ، وتفترى الاحاديث ، ونهيء شهود الزور ، وتستصدر الفتاوى ، والاحكام ، فتقتل ، أو تصلب ، أو تحرق الابرياء لمجرد أنهم أخصامها ، أو تزج في غيابات السجون ، أو تلقي في متاهات النفي ، وصحاري التشريد من لم يشايعها •

جدليون لا يهمهم أن ينتصر الحق ، أو تملو كلمته ، وإنما يهمهم انتصار آرائهم ، وتدعيم سياستهم • شأنهم بذلك شأن ملائنة اللاهوت المسيحي في عهد بيزنطة ••• دولتهم تنهار ، وعدوهم على أبواب مدينتهم ، وهم في نقاش حاد ، وجدال حار في جنس الملائكة ، وكيفية اثبات الروح القدس •

هكذا كان شأن علماء المسلمين في القرنين الخامس والسادس الهجريين •

الفتن تشتعل في كل ناح. ومكان من البلاد والفساد يتفشى في الدولة •

خلفاء يقتلون ستمًا وصلبًا ، وصبرًا ، وتجصيصًا ، وخنقًا وشنقًا •

ونساء وعناصر أعجمية تسيطر على القصور والامور •

وبعض الخلفاء يخرون ويلهون تاركين أمر الدولة لاتباعهم وأشياهم

• وجواريمهم •

الفتن والثورات تهدد الدولة من الداخل ، والتتر والمغول والصليبيون ،
والعناصر الاخرى الحاكمة الحاكمة تتحفز للاقتضاض عليها من الخارج . وعلماء
المسلمين مشغولون بتشريح الله وتحليل صفاته •

هل له وجه ويدان ؟؟

تحت وفوق ؟؟

أبوسعهُ أن يستويَ على العرش ؟ وكيف ؟

السَّائِثُ متحرك منذ الأزل ؟ وبماذا ؟ ولن ؟

ان صح أنه عليم ، فهل يجوز التقرير أنه العلم ؟

وان صح التقرير أنه قديم ، أيجوز القول : انه القدرة ؟

هل هناك عرض وجوهر ؟

الى غير ذلك من المشاكل ، وضروب الكلام ، وتعدد النزعات ، وتباين

الاقوال •

وهكذا نرى مجتمعا متفككا متبلبلا ، متنازعا متقسما ، تسوده الفوضى،

ويعم الاضطراب كل مظهر وناحية منه •

قوم ابتلاهم الله بالجدل والتناكر ، والاطماع والتنابد •

★ ★ ★

في هذا العصر ، بل في هذا البهران السياسي نشأ المكزون وعاش ، ومارس

طاقاته الفكرية والسياسية ، وكتب شعره ، وأودعه آراءه وأفكاره ، وأحكامه في

كل قضايا عصره •

إذا علمت هذا زال استغرابك ، وانجلت أمامك الحقيقة ، وأمحت الشبهة والتشكك اللذان راوداك ، واستبان لك القصد ، وحسن النية اللذان دفعاني لتقصّي هذه الآراء واستخلاص هذه الأفكار من مئات المراجع والمطان ، وعرضها أمام ناظرَيْك في هذا الكتاب ، وعقد المقارنات بينها ، ليتسنى لك الحكم الصائب عليها ، أولها •

واني لأعلم مسبقاً أن هناك أسئلة كثيرة سي طرحها القراء عقب صدور هذا الكتاب ، ووصوله إليهم • بعضها جدير بالاجابة ، وبعضها خليق بالاطّراح والاهمال •

فمن قائل : ما الغرض وما القصد والغاية من تأليف كتاب في مباحث الروح والتصوف يضعه مؤلف في منتصف النصف الثاني من القرن العشرين • قرن المادة ، والذرة ، وارتياك الكواكب ؟؟

وقد لا أعدم من يقول : لماذا خرقت الجدار ، وهدمت الاسوار ، وأخرجتنا من ظلام الليل ، الى ضوء النهار فأين التقية ؟؟
وسيرى قوم فيه تأكيداً على القوى الغيبية ، وشغلاً للاذهان والاقلام بخفائها ، ومجاهيلها ، وهي التي غلقت هذا الشرق قرونًا وقرونًا ، حتى اختلطت فيه الحقيقة بالخرافة ، والتبس الواقع بالاهام • وان دخان التصوف مازال يعمي أبصار الشرقيين عن رؤية الحقائق العلمية ، لانه أسلوب حدسي تخميني ، يفسر الواقع بالشعر والخيال ، ويخصم الحقيقة والواقع للحالات الوجدانية ، ويعتبر العقل عاجزاً عن فهم الكون •
وجوابي لهؤلاء وأولئك :

أولا :

ان سيطرة المادة في هذا العصر على الروح والمشاعر والعواطف الانسانية ، وتحكمها بتصرفات الفرد والجماعة ، وطبعها بطابعها الصرف الجاف القاسي ، سيقود الانسانية في طريق الويلات ، والبكاء والدموع ، وصرير الاسنان . ان استغلال الشعوب واستعبادها ، واستنزاف مواردها وطاقاتها ، ماكان الا بفعل سيطرة المادة ، وتحكمها بالميل البشري وعدم تقديرها للقيم الانسانية . ان مؤسسات الشر على تعددها ، من السجن الصغير الى المجازر الرهيبة ، ومن الخنجر ، الى القنبلة المييدة المدمرة ، ومن الجوع الفردي ، الى تشريد الجماعات ، كلها مرتبطة ارتباطا صميميا بالنزعة المادية ، واستيلائها استيلاء — يكاد يكون مطلقا — على ميول وعقل الانسان المعاصر . وتمردها على أحكام الضمير ونوازع الوجدان ، وقوانين الاخلاق .

قد يقال : انها قوام الحياة وعصب الحضارة وسر حركيتها .. هذا صحيح !! ولكنها بحاجة الى الصقل والتهذيب . والتنسيق ، وان الانسانية والنزعات السامية بحاجة ماسة الى الحماية من جرائمها ، وطفيان وبائتها .

لهذا كله ولأغراض أخرى مبسولة في المقدمة — مقدمة الكتاب — جنباً بهذه النفحات الروحية ، لتسهم — ولو بقدر ما — في تلطيف جو المادة اللاهب . ولتنتشر رشاشا روحيا على سعي النفوس ، وتمد ظللا ندية على الصحاري العطشى الملقاة .

ما أھوجنا الى ما ينشر في النفوس ، وفي المجتمعات أفداء الرحمة ويسط عليها أفياء العطف والاحسان ، والتسامح ، ويوشحها بغلائل الحب والتعاطف بدلا من حميم الظلم ، ويحموم القطيعة والاكداء والاحقاد والتباغض .

ما أحوج المرء - كل امرئ - الى ما يهدد أحلامه وآماله ، ويصقل مشاعره ، ويهذب ميوله الطاغية ، وعواطفه المتحجرة ، وضميره المتشرد ، ويشعره بتلك « الرقابة العليا » التي تطل من فوق رقابة الانظمة والقوانين . ليسير وفق نظام الاخلاق ، وضمن قواعد السلوك ، وشروط مثالية الفرد ، ليخلق ، أو يساهم في خلق المجتمع الفاضل المثالي ، الذي تغمره السعادة ، وتسوده الفضيلة ، وترتفع عليه الطمأنينة ، ويحقق فيه الانسان انسانيته .

ثانيا :

وأما الذين يخافون الظهور والصراحة والوضوح ، ويؤثرون القبوع في الظلام ، ويرون في التستر والتخفي والاعتصام بالتقية ملاذا لهم ، وسترا لضعفهم وأمراضهم فنقول لهم ما قاله السيد المسيح : ليس أحد يوقد سراجا ويغطيه باناء أو يضعه تحت سرير ، بل يضعه على المنارة لينظر الداخلون النور ، لانه ليس خفي^١ لا يظهر ، ولا مكتوم لا يعلم ويعلن فانظروا كيف تسمعون ، لان من له سيعطى ، ومن ليس له فالذي يظنه له يؤخذ منه ^(١) .

ان التقية بعد أن زالت أسبابها السياسية لم تعد الا جناً متوارثا ، وخوفا تاريخيا لم يبق له أي مبرر .

ليت هؤلاء « المتقين » علموا أو يعلمون أن « تقاهم » أعطى كبة التاريخ حقا ، وافسح لهم مجالا أن يتقوا^٢لوا عنهم ما طاب لهم التقوئل ويظنوا بهم الظنون ، ويرموهم بشتى التهم ، ولهم كل العذر في الكثير مما تقوؤلوا وظنوا واتهموا ، فالمجهول عرضة لكل افتراض ، والخفي موضع كل احتمال ، والمتلبس مأخوذ بتهمة الالتباس !!

(١) انجيل لوقا الاصحاح الثامن ١٦ .

وماذا وراء كل هذا التخفي والانتقاء ؟ هل وراءه شيء إلا الافراط والمغالاة في الحزبية السياسية ؟ وهل كان أحد الطرفين أقل افراطا من الطرف الآخر ؟؟ كل ذلك كان من جراء «التمذهب» السياسي وقول كل طرف من الاطراف المتنازعة في صدر الاسلام ان صاحبه أحق بالخلافة من سواه ، أو أولى بالتقدم على من تقدمه ، وهل يخرج كل هذا عما هو جارٍ في هذا الزمن وفي كل زمن ، بين الفئات التي تتنازع على السلطة والنفوذ ؟

لقد تصرم ذلك الزمان ، ومضى المتنازعون الى ربهم ، فلماذا نبقى النزاع ؟؟ لماذا تبقى « التقية » ، امتداداً ودليلاً على ذلك النزاع ؟؟

لماذا نبقىها عنواناً على الخوف والاضطهاد ، بعد زوال الخوف والاضطهاد ؟؟

ان فساد الهواء لا يأتي الا من النوافذ المغلقة !

والجفاف لا يتأتى الا من الانغلاق على الذات •

والانفتاح على التجارب الانسانية ، يثري التجربة الانسانية ، ويفنيها •

وما كان للبشرية أن تظل على مشارف حضارية جديدة ، من فكرية

وأخلاقية ، وسياسية ، لولا هذا الانفتاح •

ان التردد ، والجزع ، والعقود المتراكمة ، والدجل ، والتوتر العصبي ،

ليست الا سياطا لاهبة ، تسوط التفتح النفسي •

علينا أن نرفض اليوم كل أسلوب تقليدي يقوم على الظن بأن البعض يملك

الحقيقة ، كل الحقيقة ، وان الآخرين لا يملكون غير قبض الريح •

هذا ظن آثم يضر بالحياة ، ويقضي على روح المؤاخاة والمعايشة •

علينا أن نرفض بكبرياء ، كل انغلاق يسمم الحوار المفتوح ، ويتعارض مع
الآخذ والرد والعطاء •

وعلينا - وقبل كل شيء - أن نذكر دائما ، ان كل انحراف والتواء في
سير أمتنا التاريخي ، لم يكن نابعا من طبيعتها الانسانية ، وانما عملت له وهياته
الشعوبية الحائقة الحاقدة ، فقسمت الامة الى معسكرات متصارعة ، فسهل
بذلك عليها تمزيق وحدتها ، ولم تكف بكل هذا ، بل صبغت كل أعمالها بصبغة
دينية ، لتجعل لها طابعا شرعا ، امعانا في الكيد ، وترسيخا للخلاف ، وتعميقا
للتفرقة والاقسام •

فعلينا أن نفعل نفوسنا وتاريخنا من أدران الشعوبية ، ومن كل ما يتصل
برواسب تلك الحقبة التاريخية التي تجاوزها الزمن ، وتنكر لها العقل الواعي •
هذا !! وأراني مضطرا الى القول : بأن هناك فئة من
ضعاف المعرفة تحاول أن تنتسب الى العلم وأهله ، وهي مغرقة في الجهالة
والاوهام ، وأسوأ الناس في نظرها من يحاول تصحيح أفكارها المشلولة الآسنة
الراكدة •

في زحمة تطلعات العصر لا نستطيع أن نمنع عقلنا من البحث والتفكير
لأنه أشرب حب المعرفة التجريبية وآمن بالحق والحرية •

انك لا تستطيع أن تقول للناس الذي درس العلوم الحديثة : أترك هذا
الرأي ، أو دع تلك الفكرة ولا تؤمن بهذه النظرية ، لانك أنت لا تقر ذلك ،
أو لا تؤمن به ، لأنه يتعارض مع اعتقادك ، وان أول ما يجيبك به هذا الناس

الشاب هو سؤاله لك .. لماذا ؟؟ وأنا بدوري أسألك ، لماذا تحاجّه فيما ليس لك به علم ؟

أن العقل المزود بالخوافز الحضارية ، والدوافع الغريزية ، وحب الاستطلاع ، ومحاولة اكتناه أسرار الكون وبإصرار عجيب ، لا يحقف عند الحدود التي رسمها له ، أو رسمها له التاريخ البعيد .

وليس من العلم في شيء أن نقف عند احساس ورغبات وأخيلة من سبقنا ، ولا أن نعيش في نطاق تكوينهم العقلي والفكري والفلسفي الا بعد امتحان هذا التكوين ، وعرضه على المقاييس العلمية الصحيحة ، والوصول الى النتائج التي يصح التسليم بها ، والركون اليها .

اتنا بالفحص العلمي لبنيتنا الفكرية والعقلية والاجتماعية نستطيع أن نستخلص من تراثنا — وبطريقة علمية ومنطقية محصنة — حالة فكرية واعية غير متعارضة مع العقل والمنطق والحقيقة .

وفي الوقت الذي ندعو فيه الى مناقشة أفكارنا وتراثنا وتنقيتها من الشوائب ، وتصفيتها من الادران ، نعلن أن ذلك لا يقتصر على النواحي والجوانب السلبيّة منها ، والعمل على فرزها وتنقيتها من حياتنا الفكرية والعامة ، .. في الوقت ذاته ندعو وبإصرار الى صقل الجوانب الايجابية الوثيقة الصلة بالحقيقة ، والحركة التاريخية المتطورة ، والى العناية بنشرها ، وعرضها والوقوف عندها والمباهاة والاعتزاز بها .

ما أشبه الحقائق التي ورثناها بالجواهر التي سقطت — بسبب ما — في الاحوال ، فغشى ذلك على بريقها ، وخنق لمعانها ولألاءها ، فما أحوجنا لصقلها وجلّائها ، وتخليصها وتصفيتها مما علق بها .

أما أولئك المتاجرون بالخرافة والشعوذة والاسطورة ، والوهم والايهام الواقفون عند القشور فنقول لهم : ان عصر الاتجار بالله والاستغلال ، والتمويه على البسطاء والسذج ، وقصر النظر والمعرفة ، وضعاف العقول قد انتهى ، ودالت أيامه .

لقد تطورت الاشياء والمناهج حتى ماله صفة الاستمرار كالحق والخير والجمال ، لقد استحات العبودية الى اقطاعية ، ثم الى رأسمالية ، ثم انتهت الى اشتراكية ، وأصبح الناس يؤكدون وجودهم ويحققون المعرفة والعدالة بأنفسهم مباشرة ، لا بالواسطة التي تدعونها وتمارسونها .

لقد هزم الانسان الخوف وأصبح يبنى آماله على المقولات ، لا على الأخيلة والتمنيات ، ونشاط الوسطاء بينه وبين قوى الغيب .

الانسان اكتشف طريقه الى الله ، ولم تعد به حاجة الى الادلاء .

ان دارسي الكيمياء من أبنائنا يلهون بالعالم الذي ينحلّ ويتركب بين أيديهم ، وأمام أبصارهم بدلا من أجدادهم الذين كانوا يلهون بالتائم والتماويز واستحضار الارواح !!

وطالبي الفلسفة يفتحون عيونهم على تراث مزيج من الترهات والواقع !!

ثالثا :

١ - ان الغاية من التأكيد على القوى الغيبية هي ابراز الحقائق ، وتجريدها مما علق بها من الاوهام ، والخرافات والاساطير ، وما أكثر الاوهام والخرافات والاساطير في حياتنا العقلية .

٢ - العمل على تخليص الانسان - انسان هذه البقعة من العالم - من الرواسب التي شلت عقله وتفكيره ، وكل طاقاته •

٣ - ولعل من أولى الدوافع وأبرزها ، وألحها على نفسي ، وأكثرها اعدادا وتهيئة لها ، وأقواها دفعا وحامسا لانجاز هذا المشروع - مشروع الكتاب - واطهاره من عالم الرغبة الى عالم الواقع هو ما يعانيه مجتمعنا بصورة عامة ، وناشئتنا بصورة خاصة من الفوضى الفكرية والقلق النفسي ، والتمزق الروحي ، والضياع والازدواجية ، وتجزئة الذات ، وتوزع الضمير والوجدان بين موروثات تقليدية تجمعت فيها الحقيقة والاسطورة ، والوهم والواقع التاريخي ، وبين معطيات حضارية علمية حديثة •

تلك تشد بنا الى الورا بقوة وعنف ، وهذه تدفع بنا الى الامام بنفس العنف والقوة •

قوتان تتصارعان في أنفسنا ، وينعكس صراعهما على تفكيرنا وحياتنا وأعمالنا ، واتجاه مجتمعنا ، ونحن نتراجع بين هاتين القوتين ، ونعاني مرارة هذا التصارع •

ان الالتفات الى الورا ، والوقوف عند عطاء التاريخ القديم ، والجمود عند هذا العطاء الذي تجاوزه الزمن - أو تجاوز أكثره - ان ذلك ليعوق ركنا عن مواكبة ركب الحضارة الحديثة ، ويصيب تفكيرنا بالشلل ، ومجتمعنا بالتردي والجمود والتخلف ، ويفرض علينا العقم ، وبالتالي الانقراض •

ان القناعة والرضا والاستسلام لمخلفات موروثه لم نستطع ، أو لم نحاول اخضاعها للتجليل المنطقي العلمي لهو السبب المباشر لتخلفنا الفكري والمادي •

هذه الموروثات والمسلمات وهذا الركام من التقاليد ، عطشاً فينا كل طاقة
مبدعة خلاقة .

هذه الموروثات التي خلقتها عصور الجهل والغفلة ، والانحطاط لم نستطع
مهما حاولنا أن نثبتها بشروط علمية ، فهل من العلم في شيء أن نحتفظ بما لا
يقره منطق العلم ؟؟

ان تفكيرنا مشلول ، مقيد مغلول ، لانه - قبل كل شيء - لاهوتي محض ،
يفسر كل شيء تفسيراً لاهوتياً ، ويعالجه علاجاً لاهوتياً غيبياً .
وخيالنا - نتيجة لذلك - اذا انطلق انحرف عن موضوعه لعجز في طاقته
عن تخطي واقعه الذاهب في أعماق التاريخ .

هذا الخيال - على خصبه - عاجز كل العجز عن اجتياز الاسوار التي
تحده وتحاصره ، انه لا يستطيع الافلات من قيوده وأغلاله . انه محاط بتصورات
قوى غيبية متحفزة مترصدة ، ومشدود شدا محكما الى عالم مركب تركيباً
عجيباً غريباً مخيفاً ، يذخر برغبات وصور متعددة متباينة .

هذا العالم - على ما وصفت - هو الذي يصنع تفكيرنا وبالتالي يصنعنا
ويصوغ شخصيتنا القلقة المعذبة ،

ان تفكيرنا الموروث - واذا تساهلنا قلنا : الكثير من هذا التفكير - لا
يمنحنا الا أفكاراً تاريخية ثابتة ، لا تتحرك بالسرعة التي تتطلبها الحياة المعاصرة .
وطبيعة الزمن ، فالأحكام الفكرية والعقلية التي اتهمنا اليها منذ أبعد الازمان
لم تزل هي نفس الاحكام التي نحيا عليها اليوم .

أنا ونحن في وداع القرن العشرين نشيد جميع وحدات هذا الكون وحفائقه
الى تفسيرات نهائية لا تحول عنها .

نحن - لسوء الفهم - لا تصور التاريخ والامم ، . الحقائق الكونية ،
والاجتماعية حركة دائبة مستمرة خاضعة لناموس التطور العام . بل تصورها
تصوراً غيبياً ، وهذا ما يجعلنا في غربة فكرية ، وعزلة عقلية مريرة موحشة .
الجمود التقليدي يقضي على حيويتنا ، ومعركتنا مع الحياة تقتضيها الحركة
والوضوح ، فلماذا والى متى يظل تفكيرنا وتاريخنا خارج القانون العام ؟
لماذا يظل تفكيرنا جموداً بلا حركة ؟ فهل تفرغنا بوجود خاص يتحدى
الطبيعة ؟

الى متى يظل تفكيرنا اتكالياً هاربا من نفسه ؟ أو يسير سيرا آلياً جبرياً
ضمن حدود فرض عليه ألا يتجاوزها ؟

لماذا نريد أن نؤمن ، ولا نريد أن نفكر ؟

وهل كان الايمان « الحق » الا نتيجة التفكير الحر ؟ « أولم يتفكروا في
خلق السموات والارض وخلق أنفسهم ليتبين لهم أنه الحق » .

أما الايمان « التقليدي » فهو قائم على مبدأ « عطل حواسك وآمن » .

لماذا نهرب من مواجهة الحقائق اذا كنا فملك سلاح المواجهة ؟

ان « المتابعة المستمرة » والتفكير بعقلية جامدة لا يكونان الا عند قوم
لا يؤمنون بالخلق والابداع . قوم عقيمين اتكاليين .

ان كل ارتباك في تفكيرنا يعود أساساً - كما سبق وقلنا - الى بقايا نظم ،

وأفكار اجتماعية تقليدية ، ومجموعة من الاوهام بين الحقائق الثابتة المقطوع بها .
• اتنا نعوم بالشك ، ولدينا القليل من الحقائق الواضحة .

لذلك كله رأيت اتنا بحاجة ماسة لاجراء عملية فرز وتقييم وتمحيص وريازة
لهذا المخلفات والنظريات ، والمسلمات التقليدية التاريخية .

وكما قلت في منهجية البحث : اتني أعرضها عرضا تاريخيا وأقارن بينها
مقارنة علمية منطقية ، ثم أدع الحكم للقارىء ليقرر بدوره أين تكمن الحقيقة،
وأين تعشش الخرافة .

ليس للقارىء أن يطالبني بالاحكام القاطعة النهائية ، فذلك ما أعتبره
خروجاً عن منهجي الذي قيدت نفسي به ، والذي يرتكز على عقد المقارنات و
« المحايدة » لان الرأي الشخصي مهما كان منصفاً ومجرداً من أثر « الانا »
فهو عرضة للنقد والتجريح .

لقد حاولت — جاهداً — أن أجانب كل هذا ، وأبتعد ما استطعت عنه ،
وأن أراقب نفسي مراقبة تامة متيقظة خوف جنوحها الى « الحزبية اللاشعورية » .
قد يملك الفرد منا الهوى ، ويستيقظ في أعماقه الحقد على من يخالفه في الرأي
فيضع في خدمة هذا الحقد كل قدرته على الابداع العقلي الجدلي ، وهذا هو
الجهل المضلل .

ولكن ليطنش القارىء ان جميع الآراء والنظريات الصوفية والمذهبية ،
والفلسفية التي أعرضها في كتابي هذا مشبعة بالبحث والتتبع التاريخي المنهجي،
واضحة ومجردة بطريقة المقارنة والموازنة والمقايسة وبذلك تبدو له جلية معرفة

تأخذ مجالها من سلسلة القيمة والتقدير ، فيحكم لها ، أو عليها ، فيضيفها الى
حصيلة الافكار التي آمن ، أو يؤمن بها ، أو التي يطرحها وينبذها .

وأنا موقن أنه سيجد تفاهات تثير الدهشة والاشمئزاز ، وهذه يمكن
عزلها وطرحها بيسر وسهولة ، كما سيجد حقائق بالغة القيمة في عالمي الحقيقة
والعقل ، وهذه أيضا يمكن اعتبارها مقوما عقائديا ونظاما خلقيا ، ومنهاجا
حياتيا ينير آفاقنا العقلية والاجتماعية والانسانية .

هذا بمجموعه ما حدا بي الى التأكيد والتركيز ، وتبسيط الاضواء على
القوى الغيبية ، لانني أريد أن تجرّد هذه القوى من كل ما علق بها ، وصيغ
حولها من الاوهام ، وما ارتبط بها من أساطير ، ليكون العلم والايمان بها
صحيحين .

لقد أفرطنا في الركض وراء القيم الروحية حتى ضمرت واضمحلت فينا
قيم المادة .

أغرقتنا أنفُسنا وتاريخنا « بالماورائيات » حتى غدونا نعيش في « الغيب »
ونحن على الارض ، فتبكرت لنا الارض .

والحق ان في وسعنا الوصول الى نتائج لاجدال فيها اذا نحن وضعنا
الوقائع التي نقلها الينا التاريخ على محك النقد .

اتنا ندعو الى تعادل القيم الروحية والمادية « اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا
واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » .

★ ★ ★

والذين دفعوا بسقراط الى تناول السم ، وسمروا المسيح على الصليب ، وأحرقوا « برنو » حيا ، وعذبوا « غاليلو » واضطهدوا المصلحين لانهم بشروا بحرية الفكر ، واطلاق العقل من عقاله ، وتمردوا على التقاليد البالية ، وعاشوا « الانسان » . ان هؤلاء لم يعد باستطاعتهم أن يحضّروا السموم الناقعة ، ويهيئوا خشبات الصليب ، ويسمروا النار المؤججة للقتل والصلب والاحراق . هؤلاء لم يعد بإمكانهم التحكم بمصير الانسان والانسانية .

ثورة الفكر تاريخ يحدثنا بأن ألف مسيح دونها صلبا

★ ★ ★

وبعد ! فهذه الدراسة - دراسة المكزون - تستعرض بصورة مباشرة ، أو غير مباشرة ، المراحل « الحادة » التي مر بها هذا الشرق العربي - والاسلامي منذ ثمانية قرون ، والتي لم تزل آثارها مستمرة ، وعصاها الراغفة الالهية لم تزل تسوط فكرنا وعقلنا حتى اليوم .

انها مرحلة عنيفة من الجدل الفلسفي ، والتشبث المذهبي والتزمت الديني ، تميزت عما سبقها . وأثرت فيما تلاها من مراحل التاريخ .

تلك الحقبة التي قال فيها أحد الزنادقة - وقد جيء به للقتل - : أمهلوني الى غداة غد والله لقد وضعت من الاحاديث ، ما حلت فيها الحرام ، وحرمت فيها الحلال ، لقد فطركم يوم الصوم ، وصومتكم يوم الفطر .

فهل يتسنى لنا - في هذه الدراسة - أن نميز الغث من الثمين ، ونفرز الصحيح من الزائف ونصوم ونفطر في الايام المحدودات لا كما أراد لنا ذلك

الزندقي !!

ان الكثير من المحاجات والمشارعات ، والآراء الجدلية التي حفلت بهاتلك
الحقبة التاريخية ، سنعرضها بأمانة ووضوح أمام القارئ متدرجين مع التاريخ
منذ نشوئها حتى زمن المكزون ، فكل ما تجاوزه الزمن بالنسبة للقارئ المعاصر
يستطيع أن يحيله الى متحف التاريخ ، وما هو أصيل وعميق في طبيعة الفكر ،
والانسان والحياة فعليه أن يتناوله جوهرها نقيا نقيسا يتحلى به •
الزبد يذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الارض •



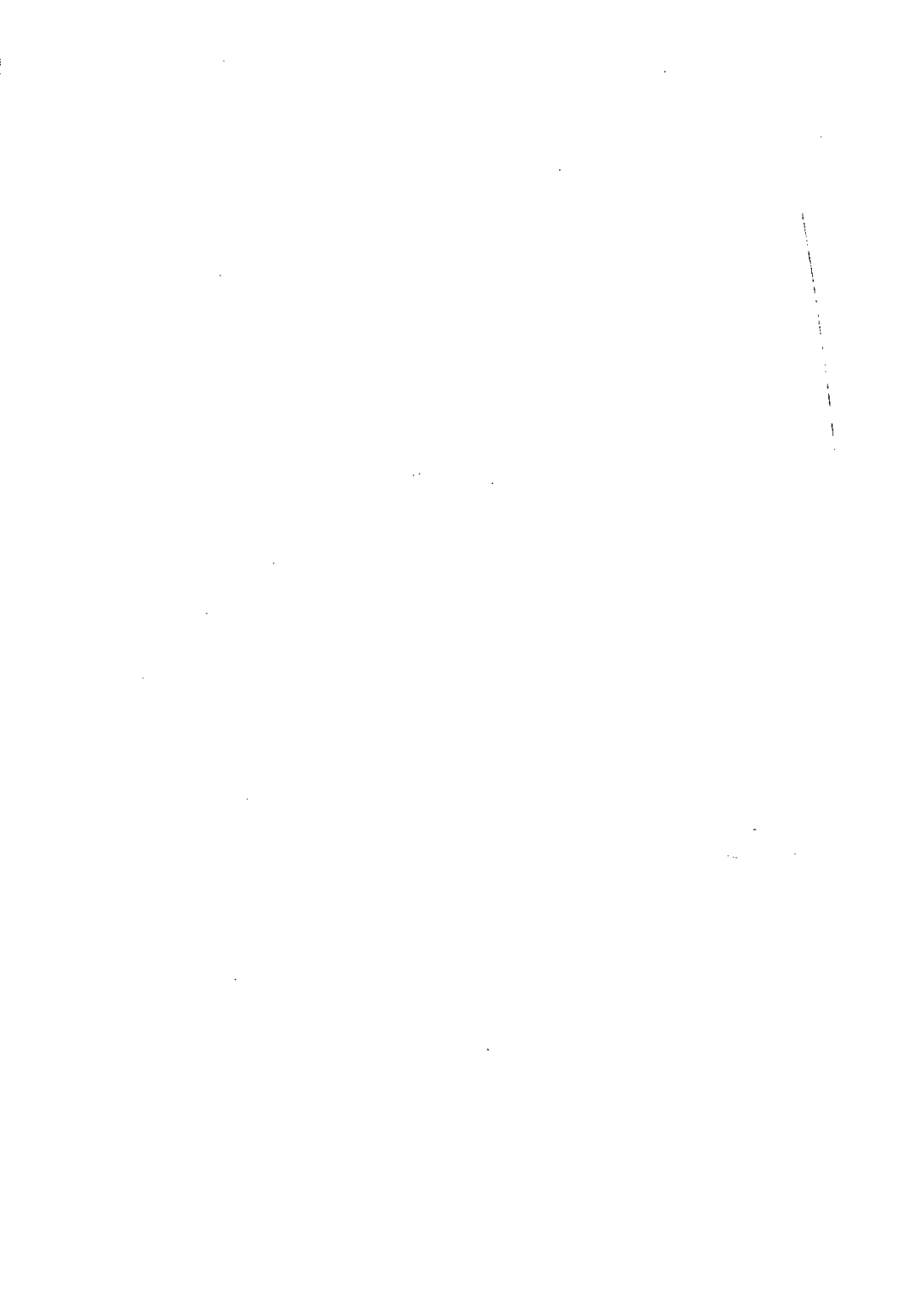
انها — كما قلنا — : تفحات من دنيا الروح ، عرفها هذا الشرق في عصوره
الحاملة ، تقدمها في هذا العصر المحموم المتقلب على جمر المادة ، ولهب الاطماع ،
ونأمل أن تلتطف من هجير النفوس وتهدهد من صحراء القلوب ، وتنطف ظلالا
وأنداء على دروب الحياة ، ويجد فيها شبابنا الظامئون جرعا من معين الروح
تطفيء المواجيد الظمأى ، وتريح الانفس التعبى ، وتعيد الى الازدهار صورة
مشرقة وضاءة من فلسفة الشرق الروحية •• صورة منقاة مصفاة من الشوائب
والاكدار ، خالصة لوجه الحق والخير والحياة •

حامد حسن

دمشق في ١/٤/١٩٧٠

الفصل الأول

- ١ - الالقاب والكنى
- ٢ - ألقاب الكترون
- ٣ - نسبه واقبابه
- ٤ - الكترون الامير
- ٥ - تاريخ سنجار الموصل بين ٥٩٤ - ٦٤٠
- ٦ - ولادته ووفاته وقبره



١ - الاسم ، واللقاب ، والكنى

التاريخ :

- ١ - جاء في معجم الالقاب لابن القوسطي^(١) ، ما يلي :
عز الدين الحسن بن يوسف المكزون السنجاري
- ٢ - وفي كتاب فهرس المخطوطات الظاهرية^(٢) تعريفًا بديسوان المكزون قوله :

نظم الامير أبي محمد الحسن بن يوسف الملقب بالمكزون
السنجاري

- ٣ - وفي كتاب التجريد^(٣) لحاتم الجديلي :
- السيد العالم الفاضل الكامل شيخ مشايخ الحقيقة ، ومبين
الاسرار الدقيقة أبو الليث حسن بن مكزون السنجاري
- ٤ - وفي مختصر تاريخ العرب^(٤)

الامير حسن بن الامير يوسف بن مكزون سيف الدين ،
لقبت أمراء الموصل وسنجار باسمه .

- ٥ - وفي رواية مجد الدين علي بن النقيب المعروف بابن كنبلة

الحسني قوله :

(١) معجم الالقاب لابن القوسطي المولود عام ٦٤٢ هـ والمتوفي عام ٧٢٣ هـ ج ٤ ، ص ١٠٩ ، رقم ١٢٠
(٢) الدكتور عزت حسن
(٣) مخطوط خاص
(٤) من مخطوطات البطريركية المارونية ببلنات للمطران يوسف الدبس مؤلف لتاريخ سورية

قدم الشيخ حسن بن مكزون الى المشهد الغروي .. الخ

٦ - وفي المخطوط الخاص الذي يقال انه منقول بتصرف عن

الجديلي ما يأتي :

العالم الفاضل الكامل حسام الدين حسن بن مكزون

السنجاري

٧ - وفي كتاب قلائد الدرر ^(١) :

الامير حسن بن مكزون السنجاري

★★★

التحليل :

فابن القوطي يلقبه بعز الدين ، وقد رتب ترجمته مع الملقين بهذا

اللقب .

وصاحب فهرس المخطوطات الظاهرية يلقبه بالمكزون ويكنيه بأبي

محمد ، وقد نقل ذلك عن النسخة المخطوطة ، والمخطوطة لديه في دار

الكتب الظاهرية بدمشق ، تحت رقم ٨٧٥٨ بخط أحمد بن حيدر بن

حمدان الكلبي الرشواني . وقد كتبت عام ١٣٣٢ هـ .

وصاحب التجريد وهو معاصر ومصاحب للامير حسن يكنيه بأبي

الليث .

ومؤلف مختصر تاريخ العرب يلقبه بسيف الدين ، ويقول : ان

أمراء سنجار والموصل لقبوا باسمه . ولكنه يجعل المكزون جدا للامير

حسن لا لقبا .

(١) مخطوطة خاصة للشيخ حسين أحمد المتوفي حوالي ١٢٩١ هـ

وكاتب المخطوطة الخاصة يلقبه بحسام الدين •

وبين هؤلاء من يدعو به بالامير كصاحب فهرس المخطوطات

الظاهرية ، وصاحب مختصر تاريخ العرب ، ومؤلف قلائد الدرر •

ومنهم من يدعو به بالشيخ كالجديلي ، ومجد الدين علي بن النقيب^(١)

(١) الرواية المنسوبة لمجد الدين علي بن النقيب المعروف بابن كتلة الحسني وردت هكذا :

التاريخ :

حدثني المولى الاجل الفاضل مجد الدين علي بن النقيب المعروف بابن كتلة الحسني ، قال : قدم الشيخ حسن بن مكزون الى المشهد القروي على مشرفة السلام زائرا في الموسم بالسابع والعشرين من رجب عام ٧٠٥ فعند الحضور بخدمته سأله أن يورني شيئا من شعره ، فأنشدني من منظومه هذه الايات :

- ١ - لك الخير ، عرج بي على ربهم ، فذي ربوع يفوح المسك من عطرها الشذي
- ٢ - فذا يا كليم الشوق واد مقدس به الحب ، فاخلع ، ليس يشبه محتذي
- ٣ - وقفنا ، وسلمنا على خير منزل تلذذ فيه العين ، اي تلذذ
- ٤ - ولم يشجني الا اذكاء مجد لآحزان قلب بالفراغ مجد
- ٥ - فيا حرقتي اذ اخرج الدمع فاشربي ويا زفرتي ها فضلة القلب ، فاغثني
- ٦ - وبسي ظبي انس كمل الله حسنه وقال لانواه الخلائق : عوذني
- ٧ - جلا تحت ياقوت اللمى عقد لؤلؤ نضيد ، وأبدى عارضا من زمرد
- ٨ - ولي مثل ابقي التجاوز عنهم ولسوا اخذوا في عزلهم كل مأخذ
- ٩ - يقولون : من هذا الذي همت في الوري به شغفا ؟ يارب لاعلموا الذي

←

ومنهم من يجرده من نعت الامير والشيخ كابن الفوطي .
ومنهم من يجعل «المكزون» لقباً كصاحب فهرس المخطوطات
الظاهرية .



المقارنة :

- ١ - هذه الرواية والابيات لم ترد في كل النسخ التي اطلعنا عليها
وانما وردت في بعضها .
- ٢ - ان التاريخ الوارد في الرواية لا ينطبق على التواريخ المقررة
لولادته ووفاته ، وغزواته ، وتأليف رسالته .
- ٣ - مثرت اثناء البحث والتنقيب في المصادر التاريخية على هذه
الابيات في الجزء الثالث من وفيات الاعيان ص ٢٩١ في الترجمة رقم ٢٢٥
وانها للرضي الدين ابي الحسن علي بن ابي الحسن يحيى بن احمد المعروف
بابن الدرودي يمدح بها ابا الميمون المبارك بن كامل بن علي بن مقلد بن
نصر بن منقلد الكناني الملقب بسيف الدولة مجد الدين ، وكان من امراء
الدولة الصلاحية ، وشاد الديوان بالديار المصرية ، وهو من بيت كبير ،
جده سديد الدين علي ، وابن عمه اسامة بن مرشد . وتقول الرواية :
ان القصيدة سارت مسير المثل ويورد الابيات المنسوبة للمكزون حتى
اخرها ، ثم يضيف عليها ما يلي :

- ١٠ - ورب اديب لم يجد في ارتحالته
جواداً ، اذا ما قال : هات ، يقل : خذ
١١ - اقوال له اذ قام يرحل مفضياً
يكلفه طول السفر ، وقد حذي
١٢ - مبارك وفد العيش باب مبارك
وهل منقلد القصائد الا ابن منقلد
١٣ - والين يوم السلام من بطن حية
واخشن يوم الروع من ظهر قنفذ

التحليل :

والذي نراه ، ان الابيات التي الحقها صاحب الوفيات بالقصيدة
السابقة ليست من مستواها ، لما فيها من الخطأ اللغوي اولا كجزم الفعل
المضارع « يقل » اعتباطاً في البيت العاشر ، ولما فيها من الالفاظ السمجة
ثانياً مثل حذي وقنفذ ، ولسوء الاختيار ، وفساد الذوق ثالثاً كتشبيه



والآخرون يجعلون « المكزون » ج ٢ ، ويقولون « ابن مكزون »

وبعضهم يلحق « آل » التعريف باسم المكزون ، والبعض يجرده منها

أما اسمه ، واسم أبيه « حسن بن يوسف » فلا خلاف عليهما ،

وان أغفل بعض المؤرخين اسم أبيه ، وقالوا : حسن بن مكزون ، كما

أن نسبه « السنجاري » لا خلاف فيها أيضا .

أما لفظة « المكزون » فقد اختلف فيها .

فمن قائل : انها غير عربية .

ومن قائل : انها كردية ، ومعناها « المكنوز »

وآخر يقول : ان معناها هو « المخزون » .

وغيره يرى أنها فارسية ، وانها تعني « المكنوم »

ونحن نعلم أنها غير عربية ، وليس لها « جذر » عربي ، وقد وجدنا

في مختصر تاريخ العرب عند ايراد نسب الامير حسن المكزون قوله :

الامير حسن ، بن الامير يوسف ، بن مكزون ، بن سيف الدين ،

لقبت أمراء سنجار والموصل باسمه ، ابن عبد الله ، بن محمد مؤسس



المدح بالحية والقنفذ ، وهناك الركاة في صدر البيت الثاني عشر ، واعتقد أن صحته هكذا : يبارك وفر (بالراء بدلا من الدال) العيش باب مبارك ، أو يبارك وفد العيس (بالسين المهملة بدلا من الشين المثناة) . باب مبارك . . أو مبارك (بفتح الميم من البروك) وفد العيس باب مبارك .

والذي نجزم به ان القصيدة لشاعرين اثنين ، فهل كانت المقطوعة الاولى للامير حسن المكزون كما تقول رواية مجد الدين علي بن النقيب ، وتناقلتها الرواة ، ثم جاء رضي الدين أبو الحسن علي المذكور وأضاف إليها الأبيات الأربعة الأخيرة مستقلا قافيتها « الدالية » واسم « منقذ » جد المدح ؟؟

الامارة المكزونية في سنجار عام ٣٨٦ هـ ويعدّد أجداده حتى يصل الى زيد أمير جرجان وطبرستان سنة ٩٨ - ١٠٠ هـ .

وعلى هذا يرجح أن تكون لفظة « المكزون » فارسية ، لأن أجداده كانوا أمراء على جرجان وطبرستان ، وهما ولايتان فارسيتان ، وان جده محمداً أسس اماره في سنجار ، ودعاها الامارة « المكزونية » .
فاسم « المكزون » كان طبعاً قبل تأسيس هذه الامارة في سنجار عام ٣٨٦ ، بدليل اطلاقه على الامارة وتسميتها به .

واذا صح ما ذهبنا اليه - وهو صحيح على الأرجح - فيكون اسمه الامير حسن ، بن الامير يوسف « المكزوني » بياء النسبة ، نسبة الى الامارة .

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية يمكن القول : ان لقب « الامير » أصبح وراثياً في كل فروع الشجرة « المكزونية » ، وان لم يكل الامارة بعض منهم ، وهنا نجد تفسيراً لمن جرّد اسمه من لقب « الامير » ودعاه « بالشيخ » ، كما نجد مبرراً لمن يدعوه « بالامير » باعتبار اللقب الوراثي ، ومن دعاه بالامير والشيخ معاً ، لانه استطاع أن يجمع بينهما ، فهو أمير بالوراثة وبالفعل ، وهو مرجع ديني متفرد في عصره .

ونضيف الى هذا أن اللغة الكردية كانت منتشرة في أيام المكزون بتلك الجهات ، وان اللغة الفارسية كانت مجاورة لمناطق سنجار الشمالية .
ولقد وردت في شعر المكزون الفاظ غير عربية ، مما يدل على أنه كان يعلم أكثر من لغة ، مثل قوله :

« بدِّي » الذي ما عنه لي بُدْ و « يز
داني » الذي بناره قلبي استعر
وفي قباب الصين أي قبة
شيئُدها « لهنن » « منوشهر »
فراستي فريسة لدورتي
في « دستندي » تحت اكيليل الخضر
« لادولها » غادر « ابريزي » بلا
غش ، فأولاني بها طول العمر
وورد في بعض أدعيته « فقد درنا دورة دستبندك ، عن شوق باعث
الى جوار مجدك » •

فالالفاظ بدِّي ، ويزدان ، وبهن ، ومنوشهر ، ودستبند و « لادول »
و « ابريز » كلها أسماء فارسية ، فالبُدْ اسم للضم وهي عربية فارسية
ويزدان أبو الانوار ، وبهن ومنوشهر من أسماء ملوكهم ، والدستبند
لعبة فارسية •

سبق وقلنا : ان اسمه واسم أبيه لا خلاف فيهما بالنقل والتواتر ،
وتؤكد هنا ذلك لأنا استطعنا أن نستخرج الاسمين من ديوانه ، مع
أنه لم يسبق أن أشار الى ذلك أحد •
يقول في ختام قصيدته التي مطلعها :

الحق في الخلق حق والخلق في الحق خلق
حروف اسمي بسعد السعدود في الافق وفق

فسعد السعد احدى منازل القمر الثمانية والعشرين • وهي الرابعة والعشرون^(١) ، ولفظه « وفق » تعني الموافقة والمطابقة فكيف نستدل على اسمه ؟ وكيف يتم لنا استخراجها بدلالة سعد السعد ؟؟

يتم لنا ذلك باستخدام « الجمل » ، و « الجمل » هذا طريقة يهودية قديمة - كما قيل - وتشبه الشيفرة - المورس - العصرية ، ومفاتيحها هي : الارقام المعطاة كقيم للحروف الابجدية ، أي المرتبة ترتيباً أبجدياً وفق الكلمات الثمانية ، لا وفق الترتيب المعجمي •

والجمل قسمان كبير وصغير •

فالصغير يعطي الارقام من ١ - ١٠ - كقيم للحروف المعجمية الثانية والعشرين على الصورة التالية :

١	ب	ت	ث	ج	ح	خ	د	ذ	ر	ز	س
١	٢	٤	٣	٨	٤	٤	٨	٧	٨	٧	٨
ش	ص	ض	ط	ظ	ع	غ	ف	ق	ك	ل	ل
٦	٨	٩	١٠	٤	٨	٤	٨	٤	٨	٦	٨
م	ن	هـ	و	ي							
٤	٢	٥	٦	١٠							

وتجد أن الحروف ث خ س ش ظ لم تعط قيماً عديدة وتسمى

« السواقط » •

(١) منازل القمر هي الشرطين والبطين والثريا والدبران والهقمة والهنعة والذراع والثرثرة والطرفة والجيبة والذبرة ، والصرف ، والعوا والسماك والغفرة ، والزبانين والاكليل والقلب والشولة والنعام ، والبلدة وسعد الذابح ، وسعد بلع ، وسعد السعد ، وسعد الخبايا والفرع المقدم ، والفرع المؤخر وبطن الحوت •

وسمي هذا بالجمّل الصغير لأن القيم المعطاة للحروف المعجبية
لا تتجاوز العشرة •

أما الجمّل الكبير فيبدأ من رقم الواحد متدرجاً بإعطاء القيم
للاعداد حتى العشرة ، ثم تزداد القيمة عشرةً عشرةً ، حتى تبلغ المائة ،
فتزداد القيمة مئة مئة حتى الالف كما ترى ، ويسير وفق الترتيب
الابجدي ، لا المعجمي •

ا	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	-
١	٢	٣	٤	٥	٦	٧	٨	٩	١٠	٢٠	٣٠	-
م	ن	س	ع	ف	ص	ق	ر	ش	-	-	-	-
٤٠	٥٠	٦٠	٧٠	٨٠	٩٠	١٠٠	٢٠٠	٣٠٠	-	-	-	-
ت	ث	خ	ذ	ض	ظ	غ	-	-	-	-	-	-
٤٠٠	٥٠٠	٦٠٠	٧٠٠	٨٠٠	٩٠٠	١٠٠٠	-	-	-	-	-	-

فأنت ترى كيف يبدأ الجمّل الكبير في الترتيب الابجدي من
الواحد ثم يتدرج تدرجاً عددياً طبعياً الى العشرة ويعطي للحروف
العشرة هذه نفس القيم المعطاة لها في الجمّل الصغير ، ولكنه يرتب
الحروف ترتيباً تراعى فيه الاعداد لا الحروف ، ولذلك يصح الاستنتاج
ان الالفاظ الابجدية - ولا أقول الكلمات ، لأن الكلمة تحمل معنىً
بذاتها ، أو بالقرينة - وضعت خصيصاً بهذا الترتيب مراعاةً للقيم
الاعدادية فقط •

وعلى هذا وبعد أن أصبحت المفاتيح في أيدينا فلنستخرج اسم
الشاعر المكزون •

١ - سعد السعود :

س - ع - د - ا - ل - س - ع - و - د = سعد السعود
٦٠ - ٧٠ - ٤ - ١ - ٣٠ - ٦٠ - ٧٠ - ٦ - ٤ = ٢٠٥

٢ - حسن اليوسف :

ح - س - ن - ا - ل - ي - و - س - ف = حسن اليوسف
٨ - ٦٠ - ٥٠ - ١ - ٣٠ - ١٠ - ٦ - ٦٠ - ٨٠ = ٢٠٥

ونجد اسم أبيه « يوسف » معرّفاً « بآل » وهذا مسموع في الاعلام
كالحسن ، والحسين ، والناصر ، والعاقل ، وأمثال ذلك ، وان قال
المعري : وتعريف المعرف لا يجوز •

ولك أن تجرد اسم « يوسف » من « ال » شرط أن تجرد الاسم
المقابل « السعود » منها •

وبهذه المناسبة نقول : ان استعمال هذه « المفاتيح » قد شاع كثيراً
في العصور السابقة وهذا دليل على شيوع السرية والاستتار ، والاتقاء ،
وقد أطلق الاستاذ « بلوشيه » على هذا النوع من السرية ، وعلى كل
المذاهب الفارسية الاسلامية المستورة اسم « الغنوص » •

لقد تفتّن مجبو السرية بهذه الطريقة - طريقة اعطاء الحروف
المعجمية قيما عددية - وأوجدوا ألفاظاً مبهمّة لا تحمل دلالات في ذاتها
ولا معنىً ، وهذا يؤكد ما ذهبنا اليه من أن هذه الالفاظ وضعت وفقاً
للارقام لتكون مفتاحاً لحل التلسم •

ومن الطرق المشار اليها « المتناسب ، والمشجر ، والفهلوي » ،
وكلها ترمي الى الرمز ، واخفاء المراد ، كما هو الشأن في الرموز الحديثة •

فالمتناسب يرتب الارقام ترتيبا ثلاثيا « متناسبا » ويتألف من تسع
ألفاظ ، وكل لفظة مؤلفة من ثلاثة أحرف ، الا لفظة « ايئع » فهي
مؤلفة من أربعة أحرف ، فيكون $9 \times 3 = 27 + 1 = 28$ حرفا .

أما ألفاظه فهي :

ايئع	بكر	جلش	دمت	هنت	وسخ	زعد	حفص
١١١١	٢٢٢	٣٣٣	٤٤٤	٥٥٥	٦٦٦	٧٧٧	٨٨٨

طصظ

٩٩٩

وهذا - كما ترى - يجمع بين خصائص « الجمالين » الكبير
والصغير ، ويظهر أن هذا الترتيب المعروف بالتناسب قد وضع بشكله
هذا بعد وضع « الجمال » كبيرا وصغيرا ، وذلك لتسهيل استخراج
القيمة العددية للحروف ، فبدلا من التسبع والتفتيش على القيمة العددية
لحرف ما بين ثمانية وعشرين حرفا ، فانك تختصر كل ذلك ، وتلقي
نظرة سريعة على تسع ألفاظ فقط ، أو تسعة أرقام مرتبة من الواحد الى
الالف بحيث يأخذ الرقم العددي شكلا متناسبا في مراتب الآحاد
والعشرات والمئات والالوف .

أما المشجر فيقوم على الالفاظ الابجدية الثمانية .

وطريقة العمل به : أن تضع خطأ مستقيما عموديا . وتبدأ بالالفاظ
الابجدية حيث تضع خطأ مائلا صغيرا على يمين العمود لكل لفظة ،
وعندما تصل الى اللفظة التي تحتوي الحرف المراد توقف وضع الخطوط
الصغيرة المائلة على يمين العمود ، وتبدأ بوضعها على يساره مبتدئا من
الحرف الاول من اللفظة المرادة ، ومتوقفا عند الحرف المطلوب فيظهر

العمود - بهذه الحالة - وكأنه شجرة ذات فروع عن يمين وشمال ،
ولذلك سموه « المشجر » ومفتاحه - كما قلنا - الالفاظ والحروف
الابجدية •

هذا وتجدر الاشارة أن كل عمود لا يمثل الا حرفا واحدا فقط •
ولذلك تحتاج الكلمة الى أعمدة بعدد حروفها •
والقهلوي : عبارة عن ترتيب الحروف وفق نسق خاص ، موزعة
على خمس عشرة لفظة ثنائية أي مكونة من حرفين اثنين •
وطريقة استخدامه : أن نشكل الكلمة التي نريدها بأخذ حروفها
من تلك الالفاظ الثنائية معكوسة •
ولقد استعمل المكزون طريقة « الجمثل » في أكثر من موضع من
ديوانه منها قوله :

والهاء في الفين لهم وأصلهم عدا حصر
والفين في القاف ، وفي الطاء ، وفي الياء عبر

ويعني الاعداد التي تتمثل قيمتها الحسابية في الحروف ه ، غ •
غ ، ق ، ط ، ي ، وهي ٥ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠ ، ٩ ، ١٠ • مضروبة

$$\text{فتكون } ٥ \times ١٠٠٠ = ٥٠٠٠$$

$$\text{و } ١١٩٠٠٠ = (١٠ + ٩ + ١٠٠) \times ١٠٠٠$$

وقوله :

مراتب سبع ، وفيها ضربها منازل ، والهاء في الفين نفر
عديدهم يضرب في الفين ، وفي القاف ، وفي الطاء ، وفي الياء انحصر
وهي نفس الحروف ، ونفس القيم ، ونفس الارقام السابقة ،
ويقصد بهم مجموعات من ملائكة الملائكة الأعلى •

وقوله :

تجليات واوه عبرتها وهاؤه جهاتها للمعتبر

فالواو تحمل القيمة العددية ٦ ، والهاء ٥ ، والتجليات الست هي :
التجلي للشيء ، وفي الشيء ، وكالشيء ، وعلى الشيء ، ومع الشيء ،
ومن الشيء ،

أما الجهات الخمس فغير واضحة المراد ، لان الجهات ست أيضا

وهي :

الفوق ، والتحت ، والوراء والامام ، واليمين والشمال •

وربما كان في البيت تحريف •

★ ★ ★

آثار المكزون

١ - التاريخ :

• للمكزون ثلاثة آثار أدبية وصوفية •

١ - ديوانه المعروف بديوان المكزون ، ويحتوي على مجموعة من القصائد ، والمقطوعات^(١) والرباعيات والثلاثيات والشائيات ، بلغ بعضها مئات الايات كالتائية التي يرد بها على ابن الفارض ، ويعارض بها تائيته المسماة « نظم السلوك » ، والرائيتين الكبرى والصغرى •
يقع الديوان في حوالي ٢٦٣ صفحة من القطع المتوسط ، ومتوسط الصفحة الواحدة ١٢ بيتا فيكون $3156 = 263 \times 12$ بيتا^(٢) •

ومن الثابت أن هناك بعض القصائد والمقطوعات والثلاثيات في الديوان ليست للمكزون قطعاً، ولكنها ألحقت بشعره للمشابهة في الاسلوب، أو المقاصد ، أو المعاني ، فاذا أسقطت من الديوان انخفض عدد أبياته من ٣١٥٦ بيتاً الى حوالي ٢٥٠٠ بيت على وجه التقريب • وسنرى ذلك عند تحقيق القصائد في الاجزاء التالية •

وهذا الديوان يبرز خصائص صاحبه الاسلوبية واللغوية ، والفكرية، كما أنه يميّز مدرسته الصوفية ، ونزعته الكلامية والفلسفية •
وأغراض الديوان تلتخص ، أو تدور في فلك هذه المباحث •
١ - التوحيد (اثبات الله ، اثبات الوحدانية ، الظهور ، التجلي ، الصفات ، الوحدة ، الفيض) •

(١) المقطوعة ما فوق الخمسة ، ولا تتجاوز العشرة ، من الايات .

(٢) نسخة المكتبة الظاهرية .

٢ - التصوف (الزهد ، الانفتاح الصوفي أو الكلية ، القول
بالشريعة والحقيقة ، رأيه في بعض المتصوفة ، العلاج ، البسطامي ،
الجنيد ، الكرخي ، الأبلّي ، السقطي ، ابن الفارض ، وحدة الوجود) •

٣ - العلوم (المنطق ، الفلك ، الرياضيات ، الطبيعة ، الجبر ،
الهندسة) •

٤ - النزعات المذهبية في الاسلام (السنة ، الشيعة ، الجبرية ،
المفوضة ، المجاهجات ، الخلافة ، الامامة) •

٥ - الرمز والكناية والتعقيد •

٦ - تشييعه لآل البيت •

٧ - معارضاته ومدائحه •

وسياتي تفصيل ذلك في الجزئين الثاني والثالث من هذا الكتاب
ان شاء الله ، مع دراسة موسّعة مفصلة ، وعرض تاريخي لكل الآراء
والنزعات ، وعقد مقارنة بين النظائر والاشباه ، تضع المكزون حيث هو
بين أعلام الادب والشعر ، والتوحيد والفلسفة والتصوف ، و
السياسة •

لم ينشر هذا الديوان ، ولم يحقق طوال ثمانية قرون تقريباً ،
ولم يتسنّ له شارح ، حتى جاء الفاضل السيد الشيخ محمد ياسين آل
يونس ، وطلب الى العلامة الشيخ سليمان الاحمد^(١) عضو المجمع العلمي
العربي بدمشق ان يقوم بشرحه ، وتقريب معانيه من أفهام الجمهور ،

(١) المولود عام ١٢٨٥ والمتوفي ١٣٦١ هـ

فقام بضبطه وصحح أخطاءه ، وشرح الفاظه اللغوية ، وأوضح اشاراته
وعباراته الصوفية (١) .

وظل الديوان خلواً من المقدمة التاريخية ، ومن دراسة حياة المؤلف
وعصره ، كما ظل بعيداً عن أيدي الدارسين ، فلم يلق أي ضوء على
حياته وسيرته ، ولم يعثر على دراسة عامة لاغراضه ومراميه ، تأخذ بيد
قارئه الى آفاق أفكاره ومعانيه ، وتعكس صورة صادقة لعصره
وأحداثه .

الناقشة :

لقد غمط التاريخ حق الامير حسن المكزون ، لحاجة في نفوس
مؤرخي عصره ، فهذا ابن الاثير وهو معاصر للمكزون لا يتورع عن
ايراد التوافه في تاريخه (١) ولكنه يغضي عنا ، ويضرب صفحا ، ويطوي
كشطا عن ذكر المكزون ، وايراد شعره ، فلا يورد تلميحا ، ولا اشارة ،
ولا تصريحاً يتعلق به ، أو بشعره ، كما درج غيره من المؤرخين على
طريقته .

فهذا ابن الفوطي وليس بين وفاة المكزون وولادته الا أربع

(١) اتم شرحه يوم الخميس في ١٦ ذي القعدة عام ١٣١٢ هـ - ١٨٩٩ م
وأورد هذه الابيات بتلك المناسبة :

تم بحمد الله ، والتوفيق	بشهر ذي القعدة بالتحقيق
سادس عشر منه في البيان	يوم الخميس الواضح البرهان
في عام ثنتي عشرة تسوي	بعد ثلاثمائة ، والف
من هجرة المبعوث بالرسالة	صلى عليه ربنا ، وآله

ولكنه أعاد النظر في ذلك الشرح ثانية عام ١٣١٩ هـ - ١٩٠١ م ، وثالثة
في عام ١٣٣٣ هـ - ١٩١٤ م ورابعة في عام ١٣٣٤ هـ - ١٩١٥ .
(١) ومن هذه التوافه ان بقرة وثلاث عجلا برأسين .

سنوات فقط ، يضع معجماً مطولاً في الالقاء ، ولا يرد للمكزون فيه

الا ما يلي ، وعلى هذه الصورة •

عز الدين الحسن بن المكزون السنجاري ، كان أديباً ••••• ومن

شعره ••••• عيّن عليه شيخنا^(١) •

والسيد رجب البرسي صاحب مشارق أنوار اليقين يورد له خمسة

أبيات من قصيدته التي مطلعها :

بيت لما دعنتي ربة الحجب وغبثت عني بها من شدة الطرب

ويقول : انها لبعض العارفين ، ولم ينسبها لصاحبها •

والدكتور زكي مبارك في كتابه « التصوف الاسلامي » ينقل عن

الصلاح الصفدي بعض الايات من تائية المكزون في الرد على ابن الفارض

ولكنه يدعوه « السنجاري » ولم يشر الى اسمه الصريح ، كما لم يشر

الى القصة التي أوردها ابن أخت الامير حسن المكزون^(٢) في حضرة

الصلاح الصفدي ، واستشهاده بالايات ، وقد ذكر أن خاله الامير

حسن قالها ردا على « حلولية » ابن الفارض •

ويورد له الدكتور عبد الكريم اليافي في كتابه « دراسات فنية في

لادب العربي » هذين البيتين :

قالوا : تحدث بالصحيح من الحديث بفسر رمز

(١) معجم الالقاء لابن الفوطي ج ٤ القسم الاول ص ١٠٩ رقم ١٢٠ وقد

كون قصد بشيخه علي بن أنجب الساعي صاحب المختصر ، ولكننا لم

نشر الا على الجزء التاسع من هذا الكتاب . وذكر لي أن كتابه المسمى

« لطائف المعاني في شعراء زماني » يضم مجموعة من شعر المكزون •

(٢) هو شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري ابن أخت

لامير حسن المكزون له كتاب ارشاد القاصد الى أسنى المقاصد ، توفي عام

٧٤١ هـ •

فاجبتهم : هل عاقل يرمي الكنوز بغير حذر

ويذكر تاريخ ولادته ووفاته ، ويعلق عليه : شاعر مجيد ينتهي نسبه الى المهلب بن أبي صفرة الازدي ، يعتبره العلويون واحدا منهم كان مقامه في سنجار أميراً عليها ، مات في قرية كفرسوسة بقرب دمشق ، وديوانه لا يزال مخطوطا .

وعلى ما يلوح لي أنه نقل هذه المعلومات عن كتاب « الاعلام » للزركلي .

ويجدر بنا هنا أن نصحح الخطأ الذي أورده الدكتور اليافي في البيت الاول من البيتين السابقين ، وذلك بوضع كلمة « الصريح » مكان لفظة « الصحيح » لتقابل « الرمز » فيصبح :

قالوا : تحدث بالصريح من الحديث بغير رمز

لان لفظة « الصحيح » يجب أن يقابلها « المغفل » ، أو « الكذب » ويسمى البيان بالتضاد ، ومن مميزات شعر المكزون المحسنات البديعية ، كمرعاة النظير ، والجناس ، والمطابقة ، وضروب البديع ، وسيأتي كل ذلك عند الحديث على مميزات شعره ، وخصائص أسلوبه .

فهل يعود السبب في اغفال المكزون واهمال شعره لدى المؤرخين لنزعه الشيعة ، ونحلته الامامية ؟ فلو فرضنا أن شعره ظل مكتوماً ومخبوءاً ومهملًا بسبب هذه النزعة والنحلة ، فهل كانت غزواته مكتومتين؟ أسئلة سيوجب عنها التاريخ ، وسينصف الحق المهمل المضاع !!
لقد طمس المؤرخون آثار المكزون وأخباره انسياقاً وراء أغراض

سياسية نراها بارزة واضحة في التاريخ الاسلامي ، وخاصة في تلك الحقبة من الزمن حيث درج المؤرخون على كتابة التاريخ وفاقا لرغبة الحاكمين ، تقرباً منهم ، وزلفى اليهم •

وها هو الجاحظ ، الاديب « الموسوعة » لم يحفظ لنا التاريخ الا كتبه الادبية كالبيان والتبيين ، والحيوان ، والبلاء وبعض الرسائل وما يمتاز بالطابع الادبي ، أما كتبه الدينية وما يختص منها بمذهب الاعتزال كـ « الاعتزال وفضله على الفضيلة » و « الاستطاعة وخلق الافعال » و « خلق القرآن » و « فضيلة المعتزلة » وغيرها فكل ذلك عففت عليه السياسة ، وعصيات المذاهب الاخرى ، مع أن الجاحظ « عثماني » السياسة •

٢ - رسالته :

التاريخ :

للمكزون رسالة مخطوطة تسمى « تزكية النفس في معرفة العبادات الخمس » وتقع في حوالي ثمانين صفحة من القطع الكبير ، ومتوسط سعة الصفحة الواحدة سبعة عشر سطرا •

كتب الامير حسن المكزون هذه الرسالة كما جاء في مقدمتها لمن « وجب حقه عليه ، وحسن ظنه به ، وصحت الاخوة بينه وبينه ، وذلك في عام ٦٢٠ هجرية بعد رجوعه من « الهجرة » •

وظلت الرسالة بدون تنقيح ، حتى ذكرها لسعيد الموفق جمال الدين بن مكة عام ٦٢٧ هـ ولما سأله - أي سعيد الموفق - الوقوف عليها اعتذر بعدم تنقيحها ، فألح عليه ثانية وثالثة فأتمها وأخرجها •

وهذه الرسالة بالاضافة الى قيمتها الشرعية التقنية فانها أعطتنا مصدرا تاريخيا ثبتاً ، أثبت المؤلف في مقدمتها ، واستطعن بواسطته أن نصصح بعض المفاهيم التاريخية الخاطئة المتعلقة بهجرة الامير حسن المكزون وزمان حدوثها ، والمدة التي قضاها في الساحل ، وبعض الروايات الموجودة في بعض نسخ الديوان كرواية مجد الدين علي بن النقيب . وبالتالي تحديد ولادته ووفاته على وجه التقريب ، كما جاء في محله من هذا الكتاب .

والرسالة هذه مبنية على مقدمة ، وسبعة أبواب .

الباب الاول : في العبادة وأقسامها .

الباب الثاني : في الاسلام وأقسامه ، والايمان ، ومستقره ومستودعه

الباب الثالث : في الصلاة ، ولوازمها .

الباب الرابع : في معرفة الصيام ، ولوازمه .

الباب الخامس : في معرفة الحج ، ومناسكه .

الباب السادس : في معرفة الزكاة ، وأقسامها .

الباب السابع : في الجهاد ولوازمه ، وأقسامه .

أما المقدمة ففيها تقريران كما يدعوها المؤلف .

فالتقرير الاول يبحث في التكاليف وفائدتها الاجتماعية ، والنفسية،

والحكمة من وجودها ، وفرضها ، والدعوة اليها . ووجوب اقامتها .

وما يترتب على ذلك من مثوبة وعقوبة ، فيقول :

ان لفظ العبادة يدل على مَعْنِيَيْن :

الاول : الطاعة ، والقيام بما فرض الله على عباده على السنن رسله

ودعائه .

والثاني : معرفته •

وجعل الله التكليف اتماماً لجوده على أهل وجوده ، اذ جعل النعيم الدائم ، والحياة السرمدية منوطيين بما كلف الله به عباده من المعرفة ، اذ به تخرج النفوس من ظلمة الجهل الى نور العقل •
ثم يشرع بشرح الفائدة ، والحكمة من اقامة الاركان الخمسة فيقول :

فرض الله الصلاة ليزيل بها مقت الكبر من رؤوس المتكبرين في السجود له ، والخضوع بين يديه • وفرض الصيام امتحاناً للنفوس بالصبر عن اللذات ، وتقويةً لاستعدادها لقبول اللذات القدسية ولترق به القلوب ، وينقمع سلطان الشر ، وتلين قلوب الاغنياء للفقراء بالآلام الحاصلة في نفوسهم من الجوع •
وفرض الزكاة ليواسي بها الاغنياء الفقراء بما آفاه الله عليهم من فضله ، فتصلح بذلك معاشهم •
وفرض الحج ابتلاءً للنفوس بالطاعة ، والتوجه الى البيت الذي بيكة •

وفرض الجهاد ليقطع دابر أهل الفساد •
ثم يقول : فهذه حكمة الله فيما شرع لعباده ، وهذه العبادات لا يجوز الاتيان بها قبل أوقات دخولها ، وترتيب أوضاعها ، وقد قرن الثواب بفعلها ، والعقاب بتركها •

التعليق :

ونلاحظ في تعريفه للاركان الخمسة أنه « تقليدي من مدرسة

الشرية » ، مجارٍ لما عليه الجمهور • متقيد بالنصوص ، متحرج من كل ما يخالفها ، فلا تجوز اقامة هذه التكاليف ، واثان هذه المقترضات قبل دخول أوقاتها ، واستكمال شرائطها ، • والثواب والعقاب مرتبطان بتأديتها ، أو تركها ، وبها صلاح أمور الناس ، وانتظام شؤون حياتهم ، ومنهجية سلوكهم ، وتوثيق روابطهم ، وعلاقاتهم ، ومعاملاتهم ، وانها اتمام لوجود الله على أهل وجوده ، وبها تخرج الانفس من ظلمة الجهالة الى نور اليقين والعقل ، ويصل الانسان الى النعيم الدائم المقيم ، والحياة السرمدية ، وهذا هو رأي الفقهاء ، وأصحاب النص • ويقول :

وكل ما رويته شاهده أي الكتاب ، أو حديث ، أو أثر

ولا نرى ، ولا نلمس أي أثر للاجتهادات الصوفية ، وتفسيرات أصحاب « الحقيقة » كما يسمون أنفسهم الا في جملة واحدة وردت في تعريف الصيام ، وهي قوله : « وتقوية لاستعدادها — أي النفوس — لقبول اللذات القدسية » ، فهي من مصطلحات القوم •

★ ★ ★

والتقرير الثاني : معرفة الله :

يقسم الفرق التي حاولت المعرفة ، ويعيّن نقطة الانطلاق عند كل منها ، ثم يصدر حكمه عليها ، ويعطيها اسما مميزا لها عن غيرها ، وكل ذلك تمهيد لابرار معتقده ، والتدليل على صحته بالمناقشة والدليل • والمقارنة ، والاحكام العقلية المنطقية ، والنقلية فيقول :

١ — من الناس من قال : عرفت الحق بالعجز عن معرفته ، فافتنع

من المعرفة بعجزه دون معرفة الحق : وذلك سبيل الحائرين •

٢ - ومنهم من قال : عرفته في مصنوعاته ، واثار الصنعة ، وذلك
مقام النقطعين •

٣ - ومنهم من قال : عرفته بأوصافه ، ولم يعرف أنه جهله بادخاله
في حد الصفة الموجودة من قبل الواصف ، وأوجب تعدده في ذاته بتعدد
الاولواف التي أوقعها به من طريق جهله بوحدة ذاته ، واستغنائها عن
الوصف الزائد عليها ، الجاري في حدث الواصف لها به ، وذلك مقام
المشركين •

٤ - ومنهم من قال : عرفته بنفي معرفته ، ولم يعلم أنه قد جوز
مكان عدم لوجود ذاته تعالى لان مالا يمكن شرحه ، ومعرفته لا يستمتع
عدمه ، وتلك اشارة الملحدن •

٥ - ومنهم من قال : عرفته بأسمائه ، والاسماء يعرف بها من
يكتنفه حد العارفين به ، ليحصل لهم بالاشارة اليه ، ويحصل له بذلك
التمييز عنهم فيه ، وذلك قول المجسّنين •

ومنهم من قال : عرفته بعقلي ، ولم يعرف سَفَه دعواه في أنه عرف
عقله في غير الله ، وذلك تصوّر الجاهلين •

٧ - ومنهم من قال : عرفته بكليته ، فأدخله في حيّز معرفته ،
وتلك دعوى التائهين •

ثم يقول : وقد صرفت وجهي عن الاطالة في تعديد هذه الاقوال
الفاسدة •

ويستفاد من قوله هذا أن هناك أقوالا لم يذكرها ، وفئات لم
يعدها ، وكل أقوالها فاسدة • لانها فئات ضالة ، أخطأت الطريق -
طريق الهداية - فلم يتحقق لها الوصول الى الغاية • أما الحقيقة فهي
ما يعتقده هو ، ويقول به وهو :

ان معرفة الله لا تصح الا بذاته ، وذاته لا تعرف الا برؤيته ،
ورؤيته لا تمكن الا بتجليه ، وتجليه لا يدرك بكماله ، والتجلي
يقع بحسب قوة الناظر اليه ، ومعناه رفع حجاب الظلمة عن بصر المبصر ، ليشهد
من ذات المتجلي على قدر طاقته في حد عجزه ، وكلال بصره عن مشاهدة
نور اللاهوت من غير تغير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال من
حال الى حال . وانما شهود بذلك من قبل تقلب القلوب والابصار ،
وذلك في مشاهدة الشهادة ، تعالى الله عن الحركة والسكون ، وتنزه
عن حلول الاجساد ، والتغير والفساد ، وهو القادر الذي لا يعجز
والظاهر الذي لا يتحيز ، لا تحويه الجهات ، ولا تقع عليه الاسماء
والصفات ، الحي القائم بذاته ، الغني عن أسمائه وصفاته ، وسائر
مبتدعاته ، لا يفعل الا ابداعا ، أفاد وجوده وجود الموجودين ، ما عرفه
من كيّفه ، وجهل ذاته من وصفه ، فبافادته القدرة للقادرين سمي
قادرا ، وبتعليمه العلم للعالمين سمّي عالما ، وكذلك كل ما وصفناه به
انما أجري عليه من قبل أنه وهبه ، لا من قبل أن الوصف كمال لذاته ،
وهو زائد عليها ، وأكمل المعارف به لاهل المزاج نفسي خط الخيال
العارض في الوهم ، ونفي حدّه عند تجليّه باثبات القدرة الظاهرة ،
وتحقيق الحق ووجود العيان ورفع الحصر عن الصفة المشهودة
من غير اثباتها ولا اثبات ما هو سواها ^(١) هي هو ، لا هو هي ، فمن
حل هذا الرمز ظفر بالكنز ، ولم يبلغ قرار المعرفة من لا يعلم مواقع
الصفة .

(١) رسالة المكنون .

التحليل :

من دراسة هذا النص تتضح النتائج التالية :

- ١ - ان للباري تجلياً ، وهذا التجلي لإمكان رؤيته •
- ٢ - الباري في حال تجليّه لا نستطيع أن ندركه بكماله ، لان التجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه ، واستعداده لقبول وارد التجلي ، فيرفع الحجاب عن بصر المتجلى له ، ليشهد من ذات المتجلى بقدر طاقته •
- ٣ - أن التجلي لا يلحق بذات المتجلي حركةً توجب الانتقال من حال الى حال ، أي من حال السكون قبل التجلي الى حالة الحركة حال التجلي ، أو بعده ، كما أن النظر - بحسب الطاقة - لنور اللاهوت لا يوجب أي تغيير في ذات المتجلي ، ولا يضعها في حيز النظر والجهات ، وحد الاسم والصفة •
- ٤ - ان الاسماء والصفات جاءت من قبل المخلوقين ، لامن قبل الخالق ، لانه أعطى القدرة للقادرين فسمي قادرا ، وأفاض العلم على العالمين فسمي عالماً ، وكل صفة أطلقها عباده عليه فمن قبل أنه وهبها ، لان الوصف لا يكمل ذاته ، لان ذاته كاملة لا تقص فيها •
- ٥ - ان كمال معرفة البشر به هو نفي كل ما يرسم في أوهامهم ، أو يتصور في أخیلتهم ، ونفي حد الرؤية عند التجلي ، واثبات قدرة المتجلي •
- ٦ - عند التجلي لابد من رؤية الصفة لحاجة المخلوقين ، فعليك أن ترفع الحصر عن الصفة المشهوددة ولكن لا يجوز اثباتها - أي الصفة - ولا يجوز اثبات ما سواها ، لان اثبات الصفة يَدْخُل الموصوف في حدود الرؤية والاسم والشكل ، كما أن نفي الصفة المشهوددة يقود الى القول بالعدمية ، وكلا القولين - الدخول في الحدود ، والحقاق العدم - لا يليق بكمال الحق •

٧ - ان الصفة المشهودة في حال تجلي الحق هي هو لاثبات الوجود واطهار القدرة ونفي العدم ، لاهو هي من حيث الحيّز الزماني والمكاني ، وحدود الاسم والشكل والنظر ، وهذا الرمز هو الكنز .

٨ - ان من يعرف مواقع الصفة ، يبلغ قرار المعرفة ، والصفة - كما رأينا من سياق النص - هي الصورة المشهودة عند التجلي ، أما مواقعها أي نسبتها والحقاقتها ، فهو العلم انها وجدت لالتزيد من كمال الحق لان كماله لا يلحقه الوصف ، وانما وُجدت ليستدل بها عليه ، ايناسا لخلقها ، وغدلا عليهم ، ولظفا بهم ، لحاجتهم اليها ، فهي اذن لاحقة بغيره ، ولحوقها بغيره من جهة رفع الحصر والاحاطة ، لا من جهة الوجود والاثبات .



هذان هما التقريران أو مقدمة الرسالة ، وهي تتناول نواحي كبرى من التوحيد كالاثبات والنفي ، اثبات وجود الحق ، ونفي الصفات عنه ، أما باقي الرسالة فيدور حول الاركان الخمسة ووجوبها ، وطرق تأديتها ، وشروط هذه التأدية ، وما يتعلق بذلك ، ويتصل به .

واذا رأينا أنه يسلك في رسالته وبسط مقدماتها سبيل الفلاسفة والمتكلمين ، والجدلين ، والمناطقة ، فاتنا نراه أيضا قد استعمل أسلوب المتصوفة ، ورموزهم ، وتفسيرهم في فقرة واحدة وردت في مطلع الرسالة وهي قوله :

أما بعد فاني رجعت الى سنجار بعد الهجرة ، وقد آويت الى ظل مدين ، ووردت ماءها ، وأجّرت نفسي ، وقضيت الاجل ، وأكملت العدة ، وخرجت مستأنسا نار الهداية من وادي التجلي في مفازة الخير ، وسمعت النداء من الشجرة المباركة العالية عن حدود الاين بواسطة الداعي ووحى العقل .

فهذه الفقرة تستمد معناها ، ونسق أفكارها وتسلسلها من قصة موسى الواردة في سورة القصص ، وفق تأويل المتصوفة ، وأصحاب الباطن • ولكنه يخالف بعض المتصوفة في قوله « بواسطة الداعي ووحى العقل » لانه يشير بذلك الى الشريعة التي دعا اليها « الداعي » الرسول • كما يخالف أصحاب النص لقرنة الشريعة بوحى العقل في نفس الفقرة • وهذا يظهر لنا أنه يرى : أن الشرع والنقل ، لا يتعارضان مع حكم العقل ، ويمكن الاستعانة بكليهما للوصول الى الحقيقة •

وسؤال :

هل للمكزون غير هذه الرسالة ؟

والجواب : يستدل من كتاب « التجريد » للجديلي^(١) أن الامير حسن المكزون كتب رسالة في موضوع « الثامنة »^(٢) وأرسلها الى الجديلي • يقول الجديلي بعد أن يذكر أسماء الذين كتبوا ردودا على بدعة الثامنة ما نصه بالحرف الواحد :

« والسيد العالم الفاضل الكامل ، شيخ مشائخ الحقيقة ، ومبين الاسرار الدقيقة ، قلة العارفين ، أبو الليث حسن بن مكزون السنجاري سألت مولاي أن يبلغه آماله وأمانيه ، ألفت رسالة وأرسلها اليّ دحض بها كل خوان ، وزاغ عنها كل شيطان » •

ونحن نعلم أن موضوع الخلاف بين سراج الدين العاني كبير رجال الثامنة من جهة ، وبين الجديلي وأشياعه من جهة ثانية يختلف عن موضوع رسالة

(١) مخطوط خاص •
(٢) اسم أطلق على بدعة دينية قام بها « ثمانية » اشخاص يرأسهم واحد منهم اسمه سراج الدين العاني ، وسميت بدعتهم « بالثامنة » •

المكزون هذه المسماة « بتزكية النفس » ولذلك نرى أنفسنا ميالين الى القول :
بأن هناك رسالة أخرى ، ولكن لم تصل إلينا •

٣ - الادعية :

للامير حسن المكزون عدد من الادعية ، منها أدعية الايام السبعة ، أي دعاء
لكل يوم من أيام الاسبوع • على نمط « سجديات » علي الرضا ، مسجوعة
الاسلوب ، عميقة المقاصد الصوفية ، تدور حول توحيد الله ، وتنزيهه ، وطلب
الاستغفار •

مقارنة :

وبهذه المناسبة نقول : ان هناك مجموعات من الادعية ، والاذكار ،
والزيارات ، تسمى « الصحائف » منها الصحيفة العلوية لامير المؤمنين علي بن
أبي طالب •

والصحيفة الحسينية للامام الحسين الشهيد •
والصحيفة الكاملة لزين العابدين المسماة زبور آل محمد •
والصحيفة السجادية المعروفة بالثانية التي جمعها محمد بن الحسن بن الحر
العالمي •

والصحائف السجادية الثالثة والرابعة والخامسة •
وإذا كان الشبه بالشبه يذكر ، وبطريقة التداعي والاستطراد نقول :
في الزرادشتية^(١) سطر يدعى « اليشتات » Yashtas أي الادعية ، أو

(١) ولد زرادشت مؤسس الديانة الزرادشتية سنة ٦٦٠ ق.م. باذريجان •
وقتل في معبد النار في مدينة بلخ عند غارة الطورانيين وهمرة حوالي ٧٠ سنة ،
وبعض الروايات تقول انه قتل سنة ٨٥٣ ق.م. والفرق ظاهر بين الروايتين ، وبين
الاسلام والزرادشتية تشابه كبير في كثير من اصول التشريع وسيأتي شيء من هذا
في هذا الجزء ، والاجزاء التي تليه •

الترنيمات ، أو المزامير ، وهي احدى وعشرون ترنيمة في مدح الملائكة المشرفين على أيام الشهر ، فقد كانوا يعتقدون أن لكل يوم من أيام الشهر الثلاثين حاميا وحارسا من الملائكة ، وكان اليوم يسمى باسم حاميه وحارسه ، ولذلك فقد قيل: ان عدد هذه « اليشتات » كان ثلاثين ترنيمة بعدد أيام الشهر ، وقد فقد منها تسع « يشتات » .

ويذكر البيروني في كتاب « الجماهر في معرفة الجواهر » انه كان للملوك الساسانيين سبعة من الدر الثمين عدد حباتها احدى وعشرون بعدد اليشتات ، ويسمونها « نسك شمارة » أي عدد الاسفار ، وهي كتبهم المعروفة بالابتساق . وهناك « الحوزة افستا » أي الابتساق الصغير ، وهو سفر جامع لادعية خاصة بكل وقت من اليوم ، وبالايام المباركة من الشهر والاعياد ، وأوقات الصحة والمرض .

ومعنى الابتساق : الأساس ، أو الاصل ، أو المتن ، أو السند .
ومن الادعية المشهورة في الزرادشتية مايلي :

أرجو منك أيها الرب الخالق القدير المطلق أن تغفر لي ما ارتكبت من سيئات ، وما دار بخلدي من تفكير سيء ، وما صدر عني من قول أو عمل غير صالح . الهي أرجو منك أن تباعد بيني وبين الخطايا حتى أحشر يوم الدين مع الاطهار الاخيار^(١) ويوم النيروز هو أقدس أيامهم وأعيادهم .
فمن النص نجد أن الاله في الزرادشتية خالق قدير مطلق يغفر السيئات ، ويطلع على ما يدور في السرائر ، ويحشر الناس يوم الدين وهذا مطابق كل المطابقة لما في الاديان السماوية .

(١) الاسفار المقدسة .

والعبد يستغفر من خطاياہ العلنية ، والتي لم تزل نية ، ويسأل الله أن
يباعد بينه وبين الخطايا ليكون يوم الدين محشورا مع الاطهار الاخيار •

ولو عدنا الى مافي الاديان من طرق الدعاء والاستغفار فاننا لا نراها تخرج
بأهدافها ومقاصدها عما ورد في هذا الاستغفار الزرادشتي الذي سبق المسيحية
بحوالي سبعة قرون • والاسلام بثلاثة عشر قرنا •

وبهذه المناسبة نذكر أن الديانة الزرادشتية تعتقد باله واحد « اهورامزدا »
ومعناه أنا خالق الوجود وتحارب الشرك وعبادة الاصنام والكواكب وقوى
الطبيعة ، وتصف الاله بصفات القدم والبقاء والقدرة والارادة والعلم ، والمخالفة
للحوادث ، وانه لا تدركه الابصار ، وهو يدرك الابصار ويعلم مافي السموات
والارض ، ولا يصل أحد الى حقيقة معرفته • كما تؤمن باليوم الآخر والبعث
والنشور والحساب والجنة والنار ، والصراط وعبوره ، وحارس الجنة ، والميزان
ويوم الحساب كما في الاسلام تماما ، وتقام الصلاة في الزرادشتية خمس مرات في
اليوم فالصلاة الاولى عند بزوغ الفجر ، والثانية عند الزوال ، والثالثة عند الغروب ،
وتقام الصلاتان الباقيتان بين ذلك ، والصلاة عبارة عن الدعاء الذي أوردناه سابقا •
ويحث التشريع الزرادشتي على العمل ، وانه أفضل من العبادة ، ويحث على

الزواج كل قادر عليه ، ويحث على تعدد الزوجات لكثر النسل •

وقد ورد في الابتساق أن « اهورامزدا » أوحى الى زرادشت : أن المتزوج
أعلى منزلة من العزب ولو كان عفيفا ، وأكبر جرم يرتكبه الفرد أن يعضل فتاة
عن الزواج •

وتدعو الزرادشتية الى الفضائل التي يدعو اليها الاسلام ، وتنهى عن
الفحشاء والمنكر والبغي •

ولكن يظهر أن الزرادشتية انحرفت ، ولم يستطع اتباعها فهم الاله «المجرد»
فقالوا بالهين اثنين أحدهما للخير والثاني للشر باعتبار مظاهر أفعال الانسان .
• لكن موافقة الزرادشتية لكل ما في الاسلام قبل أن يأتي الاسلام بثلاثة
عشر قرنا يضع عقل الباحث في حيرة • ولعله يفسر لنا سهولة وسرعة انتشار
الاسلام في فارس لما بين معتقداتهم القديمة ، وما حملة اليهم الاسلام من وفاق
وتقارب بين هذه المعتقدات ، كما يوضح لنا نبوغ الكثيرين من الفرس في البيئة
الاسلامية في مختلف نواحي الثقافة والفكر ، وخاصة الفقه والتشريع الاسلاميين .

★ ★ ★

نسبه وأعقابه

١ - نسبه :

التاريخ :

١ - ما أورده محمد أمين غالب الطويل في كتابه « تاريخ العلويين » :

الامير حسن بن الامير يوسف بن مكزون ، بن السيد خضر ، بن السيد طرخان ، بن السيد محمد ، بن السيد رائق ، بن السيد حسن ، بن السيد طرخان ، بن السيد عبد الله ، بن السيد محمد ، بن السيد علي ، بن السيد حسين ، بن الامير مفضل ، بن الامير يزيد ، بن الامير أبي سعيد المهلب عاصم ابن أبي صفرة الغساني ، بن ظالم ، بن سراق ، بن صبح ، بن كندي ، بن عمر ، ابن عدي ، بن وائل ، بن الحرث ، بن العتيك . بن الازد .

٢ - ما أورده صاحب مختصر تاريخ العرب المطران يوسف الدبس (١) .

الامير حسن ، بن الامير يوسف بن مكزون . بن سيف الدين - لقبتم أمراء سنجار والموصل باسمه - بن عبد الله ، بن محمد مؤسس الامارة المكنونية في سنجار سنة ٣٨٦ هـ بن طرخان أمير الرملة ، بن محمد صاحب دمشق وأميرها ، وأمير الامراء في بغداد ، بن رائق أمير الرملة ، بن السيد خضر ، بن محمد ،

(١) المطران يوسف الدبس مؤسس مدرسة الحكمة في بيروت ولد عام ١٨٣٣ ، وتوفي عام ١٩٠٧ له كتاب تاريخ سورية ، ومخطوط يدعى مختصر تاريخ العرب . وقد وجد هذا النسب كما أورده المطران الدبس في مخطوط يرجع تاريخه الى أكثر من مئتي سنة بخط كاتب ينتسب للمحرزين .

ابن علي ، بن الحسين ، بن الفضل ، بن المفضل ، بن زيد ، أمير جرجان وطبرستان
سنة ٩٨ هـ - ١٠٠ هـ (١) .

الناقشة :

هذان المصدران هما أوضح ما لدينا من مصادر نسب الامير حسن المكزون ،
وهناك في بعض المخطوطات تنف متفرقة من هذا النسب غير سلسلة ، وفيها من
التقديم والتأخير ، والاجتزاء ، والبت ، والاختصار ما جعلنا نصدف عنها ،
ولا نعتد بها ، وان كانت بجموعها لا تخرج عما ورد في هذين المصدرين .
واذا أنعمنا النظر ، وأجرينا المقارنة بين هذين المصدرين اللذين اعتمدناهما
للتقارب الحاصل بينهما وصلنا الى النتائج التالية :

١ - أورد المطران الدبس صاحب مختصر تاريخ العرب ١٥ جدا للامير
حسن ، أولهم يوسف ، وآخرهم زيد أمير جرجان وطبرستان سنة ٩٨ هـ - ١٠٠ هـ .
وأورد « الطويل » ٢٦ جدا أولهم يوسف ، وآخرهم « الازد » أي بزيادة
اثني عشر جدا ،

٢ - أورد المطران الدبس : أن سيف الدين لقبت أمراء سنجار والموصل

باسمه .

(١) ويأتي ابن حزم الاندلسي ليكمل نسب الامير حسن في كتابه المعروف بجمهرة
انسلب العرب ونسب المهلب بن ابي صفرة فيقول يزيد بن المهلب بن ابي صفرة ،
بن ظالم ، بن سراق ، بن صبح ، بن كندة ، بن عمرو ، بن عدي ، بن وائل
بن الحرث ، بن العتيك ، بن الازد (الاسد) بن عمران ، بن عمر ، بن مزيقيا
(اليمنى) بن عامر بن ماء السماء ، بن حارثة ، بن امرئ القيس ، بن ثعلبة ، بن
مازدا ، بن ازد ، بن غوث ، بن مالك ، بن أد ، بن زبادة بن كهلان بن سبأ
بن يشجب ، بن يعرب ، بن قحطان ، بن فالج ، بن شالح ، بن غياث بن ارفخشذ
بن سام بن نوح .

وأن محمدا بن طرخان هو مؤسس الامارة المكنونية في سنجان عام ٣٨٦ هـ
وأن طرخان بن محمد كان أميرا على الرملة •
وان والده محمدا بن رائق كان أيضا أميرا على دمشق ، وأمير الامراء
في بغداد •

وان رائقا كان أميرا على الرملة أيضا •
وان زيدا بن الفضل كان أميرا على جرجان وطبرستان سنة ٩٨ - ١٠٠
هجريه (١) •

٣ - لا يرد ذكر لسيف الدين عند الطويل ، ولا للفضل ، ولا يشير الى
الحوادث التاريخية والامارات ، وانما يسرد الاسماء سردا متتاليا •
٤ - أورد المطران الدبس ثلاثة أجداد باسم محمد وهم : محمد بن طرخان
مؤسس الامارة المكنونية ، ومحمد بن رائق صاحب دمشق ، وأمير الامراء في
بغداد ، ومحمد بن علي بن الحسين •
وعند الطويل اثنان فقط باسم محمد وهما : محمد بن رائق ، ومحمد بن
علي بن الحسين •

٥ - وهناك اضطراب في الترتيب ، فالجد المسمى خضرا يأتي ثالثا عند
« الطويل » بينما يأتي تاسعا عند الدبس •
وطرخان يأتي رابعا ، وعند الدبس سادسا •
٦ - وهناك جدان باسم طرخان عند « الطويل » وترتيبهما عنده الرابع
والثامن ، وعند « الدبس » لا يرد الا واحد بهذا الاسم ، وترتيبه السادس •
٧ - عند « الطويل » يأتي اسم « يزيد » بن الامير سعيد ، بينما يرد هذا
الاسم عند الدبس « زيد » لا « يزيد » ، ولا نعتقد أن في الشيعة على اختلاف فئاتها
من يدعى « زيدا » •

(١) وفي بعض النسخ ١٩٨

٨ - يلاحظ أن « الطويل » يورد خمسة أسماء ملقبة « بالامير » وهم :
حسن ، ويوسف ، ومفضل ، ويزيد ، وأبو سعيد ، وما تبقى من السلسلة وعددهم
واحد وعشرون اسما يطلق عليهم لقب « السيد » .

ونرى « الدبس » يقول : الامير حسن بن الامير يوسف ... بن محمد
مؤسس الامارة المكنونية في سنجار ... بن طرخان أمير الرملة ... بن محمد
صاحب دمشق وأميرها وأمير الامراء في بغداد (١) ... بن رائق أمير الرملة ...
ابن زيد أمير جرجان وطبرستان ، وما تبقى من الشجرة فمجرد من الالقب .
٩ - يذكر « الطويل » أن نسب المهلب بن أبي صفرة ينتهي الى غسان ،
فالازد، وان كل العشائر السنجارية «غسانية» ويذكر الدكتور عبد الكريم اليافي
في كتابه « دراسات فنية في الادب العربي » ان نسب الامير حسن المكنون ينتهي
الى الازد .

وكذلك عند الزركلي في كتابه « الاعلام » .
ودفعا للالتباس نقول : ان غسان هي من الازد .

(١) يظن البعض ان محمد بن رائق هذا هو الذي قتله ناصر الدولة علي بن حمدان
عم سيف الدولة ، وقال فيه أبو فراس الشاعر :
ولما طغى عالج العراق بن رائق شفى منه لا طاغ ، ولا متكابر
ولكن الصحيح أن الذي أشار اليه أبو فراس الحمداني هو محمد بن رائق أبو بكر
المتوفي مقتولا عام ٣٣٠ هـ وابوه من ممالك المعتضد العباسي وولي شرطة بغداد
للمقتدر عام ٣١٧ هـ وولاه الراضي أمرة الامراء ببغداد سنة ٣٢٤ هـ وقلده طريق
الفرات ، وديار مصر وانرها وجند قنسرين والعواصم ، ولما زحف « البريدي
على بغداد استنجد المتقي وابن رائق هذا بناصر الدولة فبعث اليهما اخاه سيف
الدولة علي بن حمدان ، ثم قتل ناصر الدولة محمد بن رائق ، واخذ مكانه ومحمد
ابن رائق هذا هو الذي قطع يد بن مقله الكاتب ولسانه (ابن خلدون ، وابن الاثير ،
وسير النبلاء والنجوم الزاهرة ودائرة المعارف الاسلامية ، والواقى بالوفيات ،
وزبدة الحلب) .

قال القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد الاندلسي ، المتوفي عام ٤٢٢ هـ .
صاحب طبقات الامم ، ما نصه :

« وكان سكان مأرب من الازد ، ومن والاها ، فلما خربت مأرب تفرقوا في
الارض فلحقت الاوس والخزرج ييثرب « الانصار » ، ولحقت خزاعة بمكة
وتهامه . ولحقت وادعة ، ويحمد ، وخزام ، وجديل ، ومالك والحريث والعتيك
(جدان للمكزون) بعمان وهم ازد عمان ، ولحقت ماسخة وميدعان ، ولهب ،
وغامد ، ويشكر ، وبارق ، وعلي بن عثمان ، وشران ، والحجر بن الهند ،
ودوس بالشراة (الجبال التي تقطع بلاد العرب طولا من تلقاء اليمن الى الشام) ،
ولحق مالك بن عثمان بن أوس بالعراق ، ولحقت جفنة (الغسانيون) ، وآل
محرق بن عامر وقضاعة بالشام ^(١)

ب - اعقابهم :

التاريخ :

يذكر صاحب مختصر تاريخ العرب أن للأمير حسن المكزون ثلاثة أولاد من
زوجته المسماة هند بنت عز الدين ، بن المفضل ، بن قرش ، أخت الملك الاصلاح
صاحب حلب ، والتي لم يتزوج غيرها ، وهم حسام الدين ، ونجم الدين ويوسف
الذي اشتهر بالزهد والتقوى ، وقد توفي بعد قدوم أبيه الى بلاد النصيرية بأربع
سنوات ٦٢٢ هـ . ودفن بقرب قرية عين الكروم ، وبنيت عليه قبة أثرية تعرف
بمقام الشيخ يوسف « أبي غارة » ^(٢) .

واما حسام الدين فهو الذي أقامه والده الامير حسن وكيلا عنه في الامارة

(١) طبقات الامم ص ٧٢ ط السعدية - مصر .

(٢) في مخطوط خاص أن يوسف أبا غارة أعقب ولدا اسمه نجم الدين ، وهذا
أعقب ولدا اسمه ، أو لقبه « بوبو » وهذا الاخير أعقب « مباركا » المدفون في المكان
المعروف بساقية الريحان .

على بلاد سنجار والموصل واما نجم الدين وهو أحمد فقد سكن في اعزاز ...
وتوفي فيها بعد حياة قضاها بالزهد والتقوى ، ويعرف قبره الان بمقام الشيخ
أحمد الاعزازي الحلبي •

التحليل :

نلاحظ من رواية صاحب المختصر :

- ١ - ان الامير تزوج امرأة واحدة فقط هي هند بنت عز الدين بن قريش^(١)
أخت الملك الاصلح صاحب حلب •
- ٢ - ان أولاده منها ثلاثة وهم حسام الدين ، ونجم الدين ويوسف المعروف
بأبي غارة •

- ٣ - ان اسم ولده الاكبر ينطبق على رواية من لقب الامير حسن بلقب
حسام الدين ، أو سيف الدين كما في رواية صاحب المختصر ، والجديلي •
والمخطوط الخاص ، وان لقب سيف الدين متوارث في أمراء سنجار والموصل •
- ٤ - اسم ولده الثالث « يوسف » وربما كان هو الاكبر بين أولاد
الامير حسن ، وهذا تقليد متعارف عليه وهو احياء اسم الاب في أحفاده •
- ٥ - وان حسام الدين أقامه والده وكيلا عنه في الامارة على سنجار
والموصل ثم يقول : وسكن اعزاز ، وتوفي فيها وقبره فيها^(٢) •
فهل كانت اعزاز تابعة لامارة سنجار في ذلك الزمن^(٣) •

(١) في بعض النسخ فريش بالفاء ، ولعله تصحيف .
(٢) والمعروف ان المدفون في اعزاز هو أحمد ولقبه نجم الدين .
(٣) ورد في بعض المصادر المخطوطة ان الامير حسن كان أميراً على سنجار ، والركة،
والموصل ، ونصيبين ، وان بعض الامراء السلجوقيين نازعه على بعض البلاد ،
وجرت بينهما حروب ، واخيرا تخلى الامير حسن عن بعضها للامير السلجوقي .

وهل يمكن أن نفترض أن سكنى حسام الدين أو نجم الدين في اعزاز المجاورة لحلب ، أو التابعة لها ، كان بسبب أن خؤولته هم أصحاب حلب ، فسكن اعزاز مجاورا لهم ؟؟ •

وفي موضع آخر من هذا الكتاب ، افترضنا أن سنجار سورية هي موطن الامير حسن ، لا سنجار الموصل ، وان صح هذا الفرض سهل علينا تفسير وجود ولده نجم الدين أحمد في اعزاز ، حتى آخر أيامه ، لقربها من سنجار سورية • ولكن صاحب المختصر ، يقطع علينا هذا الفرض ، ويقرن اسم بلدة سنجار ، بالموصل •

وقد ذكرت بعض المخطوطات التي اطلعنا عليها أن نجم الدين ابن الامير حسن المكزون تولى الامارة على المناطق الغربية بعد استيلاء والده عليها وكانت تمتد من جبال طوروس في الشمال حتى جبال لبنان ، ومن حوض العاصي في الشرق ، حتى البحر الابيض المتوسط في الغرب ، وانه أحسن السياسة ، وحاول — كما حاول أبوه من قبله — أن يوحد بين أشياعه ، وبين الاسماعيليين^(١) •

(١) تذكر المصادر أن الامير حسن المكزون بعد أن تغلب على خمارتكين زعيم الاكراد، أمر الاكراد بالهجرة عن القرى التي اغتصبوها بالقوة من مشايخه ، فارتحل اكثرهم الى الحدود اللبنانية المعروفة يومئذ بجبال عكار ، ثم حاول — جاهداً — أن يوفق بين اخوانه وبين الاسماعيليين ، وتكررت هذه المحاولة في أيام ولده نجم الدين الذي ورث ولاية المنطقة عن والده ، واعيدت هذه المحاولة بعد ذلك في اجتماع كبير عقد في منطقة صافيتا ، واخيراً في اجتماع أكبر في بلدة « عانة » .

المكزون الامير

هل كان الامير حسن المكزون أميرا على سنجار^(١) ؟ ومتى ؟؟

التاريخ :

قل الزركلي في كتابه « الاعلام » عن تاريخ العلويين لمحمد أمين غالب

الطويل ما يلي :

« الامير حسن بن الامير يوسف المكزون ٥٥٥٥ . كان مقامه في سنجار أميرا

عليها » .

وحدد ولادته سنة ٥٨٣ ووفاته سنة ٦٣٨ هجرية .

وأورد هذا القول بنصه الحرقي محمد عزت دروزة في تاريخه « العرب

والعروبة » ثم أثبت ما قاله أبو الفداء في تاريخه في حوادث ٥٩٤ أي بعد ولادة

المكزون بإحدى عشرة سنة وهو :

« ان امارة سنجار صارت الى الامير محمد بن مودود ، بن عماد الدين

زنكي ، ثم انتقلت الى ابنه ، ثم الى أخيه ثم الى الملك الاشرف بن الملك العادل

الى ما بعد سنة ٦٢١ هـ .

وعقب الاستاذ دروزة على ذلك قائلا :

ولم يرد ذكر للامير حسن المكزون في سياقه — أي سياق رواية أبي الفداء —

حيث يبدو أن هذا — أي المكزون — لم يكن أميرا على سنجار ، وانما كان أمير

قبيلة عربية في سنجار » .

ثم يضيف : نقول هذا دون أن تنفي رواية « الطويل » لان آثار الحملة

المكزونية قائمة في العشائر العلوية الحاضرة ، ممتدة الى وقت طويل^(٢) .

(١) سنجار الموصل .

(٢) العرب والعروبة ص ٤٥ ج ٢

فالاستاذ دروزة لم يثبت ان الامير حسن المكزون كان أميرا على بلدة
سنجار خلال الفترة الواقعة بين ٥٩٤ و ٦٢١ هـ وهذه الفترة تشكل سبعة وعشرين
عاما من حياة الامير حسن .

ويرجح الاستاذ دروزة أنه كان أمير قبيلة عربية في بلاد سنجار ، لا أميرا
على البلدة ذاتها . كما هو متعارف عليه ، وأخيرا لا ينفي آثار الحملة المكزونية
في جبال اللاذقية لانها مستمرة وظاهرة الى الآن .

التحليل والمناقشة :

أثبت الزركلي في « أعلامه » أقوال « الطويل » ، وأقرها للتاريخ بدون

تمحيص (١) .

(١) ملخص أقوال الطويل حول مجيء الامير حسن المكزون من سنجار الى البلاد
الغربية :

١ - في عام ٦١٧ أرسل سكان جبال اللاذقية الى الامير حسن بن يوسف
المكزون في سنجار رجلين هما الشيخ علي الخياط ، والشيخ محمد البانياسي -
نسبة الى بانياس الساحل - ليستنجدا به ، ويستعدياه على ظالمهم من الاكراد
والاسماعيليين .

٢ - في عام ٦١٧ أو ٦١٨ - جاء الامير بحملة تقدر بخمسة وعشرين ألف
مقاتل لانتقاد مشايخه من الاضطهاد ، ووصل الى شمال بلدة مصياف المعروفة ،
وخيم في الموقع المعروف « بعين الكلاب » فبيت له اخصامه وهاجموه ليلا ، وتمكنوا
من دحره ، وهزموه .

٣ - عاد الامير حسن ثالية للاخذ بالثأر عام ٦١٩ أو ٦٢٠ وهو يقود حملة
مؤلفة من خمسين ألف مقاتل عدا النساء والصبيان ، وتمكن من احتلال قلعة
أبي قبيس المعروفة ، وهاجم اخصامه ، وتمكن من التغلب عليهم ، ثم اجتاز جبال
« الشعرة » (وهي الجبال الممتدة من الانهدام العرضاني المسمى « البقيعة » في
الجنوب حتى التواء نهر العاصي الى الغرب في الشمال والمطللة شرقا على حوض
العاصي من منبعه حتى انعطافه الى الغرب في الشمال .) بعد ثلاثة أشهر ، وسكن
مدة في قرية « سيانو » ثم في قرية « متور » ومكن لاشياعه وانصاره من المنطقة .
٤ - راسل علوي مصر ، وعلى رأسهم عائلة بيت البلقيني فانجدوه بحملة
خرجت في « جبلة » على اناساحل ، واختلطت بالسنجاريين .

٥ - عاد الى سنجار عام ٦٢٦ وهجر الامارة وتزهد .

٦ - يذكر له عما يدعى « حسن معلى » وابن أخ يدعى « عليا » .

٧ - يقول : اختلف الناس في سبب مجيء المكزون لجبال اللاذقية ، فبعضهم قال



ونقلها الاستاذ دروزة في تاريخه « العرب والعروبة » ، ولكنه تشكك في بعضها ، والشك — كما قيل — طريق اليقين .
ونحن بدورنا نرى أن كل هذه الاقوال تحتاج الى مناقشة ، واعادة نظر ، واحتكام الى التاريخ العام ، اذا أريد لها أن تلج بابه ، وتصبح ملكا له ، فاما أن نحكم بصحتها ، أو بصحة بعضها ، واما أن نرفضها جملة وتفصيلا .



لنجدة اخوانه ، والاخرون قالوا : للقضاء على « العقيدة الاسحاقية » .
هذا ملخص أقوال الطويل ، وهي أقوال لبعضها نصيب من الصحة ، وأغلبها يقوم على السماع والافتراض ، والخطأ التاريخي . فمن الخطأ التاريخي قوله :
١ — ان الأمير عاد لسنجار عام ٦٢٦ ونحن نعلم من مصدر ثبت لا يتطرق اليه الشك أنه عاد لسنجار عام ٦٢٠ هـ وهذا المصدر هو رسالة المكرون المسماة « تركية النفس في معرفة العبادات الخمس » حيث يقول في مقدمتها وبالحرف الواحد « اما بعد فاني رجعت الى مدينة سنجار بعد الهجرة عام ٦٢٠ » والذي تؤكد ان « الطويل » لم يطلع على هذه الرسالة .
٢ — يقول : اختلف في سبب مجيء الأمير الى جبال اللاذقية ، اللنجدة ، أم للقضاء على العقيدة الاسحاقية ؟
والمصادر التي أوردناها في كتابنا تشير الى أنه جاء للمنطقة القريبة ثلاث مرات ، لثنتان جاء بهما غازيا محاربا ، والثالثة لما استدعي للنظر فيما كتبه سراج الدين العاني وجماعته المعروفون « بالثامنة » حول العقيدة . فحضر الى مدينة « حماه » وأعطى حكمه بضلال سراج الدين العاني ، وفساد عقيدته ، وان ما كتبه مخالف للدين الحنيف . والقصة مشهورة كتب حولها « حاتم الجديلي » كتابه الكبير المعروف باسم « التجريد » ومن كتبوا حول الموضوع صفي الدين عبد المؤمن بن محور الفارقي ، والسمندير الموصلي ، والأمير حسن بن مكرون السنجاري كما يشير الجديلي في « تجريده » وان كنا لم نعثر على ما كتبه المكرون في هذا الصدد .
٣ — اما عمه حسن معلى فلا نعلم عنه شيئا ، اما ابن أخيه المدعو « عليا » فلعله علي ابن ممدود صاحب القصيدة المعروفة برثاء الحسين الشهيد ، وقد تقدم القول عنها ، والتعليق عليها .
والمصادر التي بين أيدينا تشير أن للأمير يوسف المكرون أربعة أبناء وهم : حسن وميكائيل وممدود ومرسل ، ولكن هناك مخطوط يذكر اسم أخوين آخرين للأمير حسن وهما سليمان وزيد ، وان الحملة الاولى عام ٦١٧ التي منيت بالهزيمة كانت بقيادة أخيه سليمان وقد قتل أخوه زيد في تلك المعركة ، وكان مقتله عاملا من عوامل الهزيمة . ومجيء الأمير في عام ٦٢٠ كان للثار أولا ، وللنجدة ثانيا ، وللقضاء على العقيدة الاسحاقية ثالثا .
اما ما سوى ذلك من أقوال الطويل فتدور حول مجيء الأمير ولكنه لم يشير الى المصادر التي استقى منها معلوماته ، ولقد وافق بعضها ما جاء في مختصر تاريخ العرب .

كل حادث تاريخي غير مدعوم بالأرقام ، ومؤيد بالحوادث ، فانه عرضة للشك ، ومجال لاصدار الاحكام له أو عليه .

وانه لمن السهولة بكان على الكاتب أن يدوّن مجموعة من الاحداث ، في بضعة سطور ، أو بعض صفحات ، ولكن الصعوبة كل الصعوبة ، تكمن في اثبات ذلك ، واعطائه صفة تاريخية صحيحة :

ما أيسر أن يكتب كاتب حادثاً عابراً بطريق الظن ، أو الفرض ، أو السماع!! ولكن المسؤولية التاريخية ، والوجدانية ، والاخلاقية ليست سهلة .

ما أكثر ما يغفل التاريخ أشخاصاً وأحداثاً ، وأكثر منه ما يعانیه الباحث من التدقيق والتمحيص والتثبت من هؤلاء الأشخاص ، وتلك الاحداث .

وتاريخ الامير حسن المكزون ، وامارته على سنجار — كما وصل إلينا — فيه شيء من الحقيقة ، وأشياء من الظن والخيال .

فيه بصيص من النور ، وسرادق من الظلام .

انه يتراوح بين الشك واليقين ، ويتراجع بين النفي والاثبات ، والافتراض . ونحن بين ناحيته — السلبية والايجابية — مدعوون — وبالحافز العلمي — الى الفرز والتمحيص . والمقارنة والرياسة والتحقيق بين الروايات المتضاربة ، استخلاصاً للحقائق التاريخية ، وانصافاً لشخصية محببة ، لعبت أدواراً هامة على مسرح السياسة والادب ، والفلسفة والتصوف ، والاخلاق .

ان المستندات التاريخية التي بين أيدينا لا تثبت أن الامير حسن المكزون كان أميراً على سنجار . ولكن « سنجاراً » بلده وموطنه ، وانه هاجر منها ، وعاد إليها بعد الهجرة أي عام ٦٢٠ هـ كما ورد برسالاته ولكنه لم يشر الى امارته عليها .

ولا نغالي اذا قلنا : اتنا قلبنا المئات من كتب السير والتاريخ ، كمعجم
الالقباب ، ومعجم المؤلفين ، ووفيات الاعيان ، وفوات الوفيات ، ومختصر ابن
الساعي ، والحوادث الجامعة •

والعشرات من مطولات التاريخ ، كتاريخ ابن خلدون ، وابن الاثير ،
والطبري ، ومعجم البلدان ، وأبي الفداء وغيرها •• وكل ماله علاقة بالقرنين
السادس والسابع الهجريين •

ألوفا وألوفا من الصفحات السوداء والصفراء ، المطبوعة والمخطوطة ،
المحققة والمهملة ، كلها أعملنا فيها الروية ، وأجلنا في الفكر ، وبذلنا الدأب
والجهد ، وأغرقنا بين سطورها الساعات والايام ، ودفتا في متاهاتها وتقصّيها
الشهور والاعوام ، وأدبنا في دراستها وريازتها ، ومقارنة حوادثها ، وأرقام
تواريخها الكثير الطويل من الصبر والعمر ، والصحة ونور البصر ، ولكننا
— برغم ذلك كله — لم نعثر على ما يدل ، أو يشير بالتصريح ، أو التلميح ، أن
الامير حسن المكزون كان أميراً على بلدة سنجار الموصل •

فمن أين استقى الطويل معلوماته التاريخية ؟؟

على أي مصدر اعتمد فيما رواه بهذا الصدد ؟

والى القراء نسوق هذه الادلة التاريخية ، المدعومة بالأرقام ، والاشخاص ،
والاحداث ، والمصادر ، وكلها تؤيد ما ذهبنا اليه ، أو استخلصناه ، وأقره
الواقع ، وصحة الاحكام ، من أن الامير حسن المكزون لم يكن أميراً على
سنجار •

لمحة من تاريخ بلدة سنجار :

١ — يذكر أبو الفداء في حوادث ٥٩٤ هـ وتقدمت الإشارة الى هذا القول:

ان امارة سنجار صارت الى الامير محمد بن مودود ، بن عماد الدين

زنكي ، ثم انتقلت الى ابنه ، ثم الى أخيه ، ثم الى الملك الاشرف بن الملك العادل ،
الى ما بعد سنة ٦٢١ هـ .

٢ - في حوادث ٦٠٠ هـ يقول :

وفيهما خطب قطب الدين محمد بن عماد الدين زنكي بن مودود صاحب
سنجار للملك العادل (١) .

٣ - وفي حوادث ٦٠٦ هـ لابن العديم (٢) يقول :

وخرج الملك الظاهر من دمشق ... الى أن يقول : ونزل على سنجار
محاصرا ، وشفع عنده مظفر الدين في صاحب سنجار ، فلم يقبل ، وقام نور الدين
صاحب الموصل في نصرة عمه صاحب سنجار .. الى أن يقول : كان الظاهر
يتظاهر بطاعة عمه ، وفي الباطن يريد الاحتفاظ بسنجار .
ويقول : ثم توسط الحال ، وشفع فيهم الملك الظاهر ، وأطلق لهم سنجار ،
واستنزلهم عن الخابور ونصيبين (٣) .

٤ - وجاء في الكامل لابن الاثير في حوادث ٦١٦ هـ وهي السنة التي سبقت
مجيء المكزون لجبال اللاذقية :

في هذه السنة توفي قطب الدين محمد بن زنكي ، بن مودود بن زنكي ،
صاحب سنجار ، وكان كريماً ، حسن السيرة في رعيته ، ولما توفي حكم بعده
ابنه عماد الدين شاهنشاه ، وركب الناس معه ، وبقي مالكاً لسنجار عدة شهور ،
ثم سار الى « تلعفر » ، وهي له ، فدخل عليه أخوه عمر بن زنكي ، ومعه

(١) أبو الفداء ص ١١٠ .

(٢) هو كمال الدين ، أبو القاسم عمر بن أحمد ، بن هبة الله ، المعروف بابن
العديم ، المولود عام ٥٨٨ والمتوفى عام ٦٦٠ هـ .

(٣) زبدة الحطب في تاريخ حلب ج ٣ ص ١٦٠ - ١٦١ .

جماعة فقتلوه ، وملك أخوه عمر بعده ، فبقي الى أن سلم سنجار الى الملك الاشرف ، ولما سلم سنجار أخذ الرقة عوضاً عنها (١) .

٥ - وفي تاريخ أبي الفداء في حوادث ٦١٦ هـ تحت عنوان : وفاة صاحب سنجار :

توفي قطب الدين محمد بن عماد الدين زنكي بن مودود بن عماد الدين زنكي بن اقسنقر صاحب سنجار ، وقد تقدم ذكر ولايته في سنة أربع وتسعين وخمسائة (أي أنه بقي عليها ٢٣ عاماً) فملك بعده ولده عماد الدين شاهنشاه بن محمد ، وكان قطب الدين حسن السيرة في رعيته ، وبقي عماد الدين شاهنشاه في الملك شهوراً ، ثم وثب عليه أخوه محمود بن محمد ، فذبجه ، وملك سنجار ، ومحمود هذا هو آخر من ملك سنجار من البيت الاتابكي (٢) .

٦ - ويقول ابن العديم في حوادث ٦١٧ هـ :

خاف ابن المشطوب صاحب رأس العين ، فسار الى سنجار فطرده والي نصيين من جهة الملك الاشرف ، وقاتله ، فهزمه ، واستباح عسكره ، وسار الى سنجار ، فأجاره ، وأرسل الملك الاشرف اليه في طلبه ، فلم يجبه الى ذلك ، فسار الملك الاشرف نحوه ، فترك سنجار ، ومضى الى تلعفر .

ووصل الملك الاشرف الى سنجار ، وفتحها ، وعوض صاحبها الرقة .

واستجار ابن المشطوب بلؤلؤ ، فأجاره على حكم الملك الاشرف ، وسلمه اليه ، فقيده ، وحبسه في سنجار (٣) .

(١) ابن الاثير ص ٣٢٨

(٢) تاريخ أبي الفداء ج ٣ ص ١٣٨

(٣) زبدة الطلب ص ١٨٩ .

وفي ص ١٩٠ يقول : وانفصل الملك الاشرف عن الموصل بعد اصلاح
أموارها ، وشتى بسنجار •

وورد عند أبي الفداء في حوادث ٦١٧ هـ •

وكان الملك الاشرف قد أقطع عماد الدين أحمد بن سيف الدين ، بن أحمد
الخطيب بن المشطوب ، رأس العين ، فخرج على الملك الاشرف ، وجمع ابن
المشطوب جميعا ، وحسن لصاحب سنجان محمود بن قطب الدين الخروج على
طاعة الاشرف ، وخرج بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل ، وحصر ابن المشطوب
بتل اغفر وأخذه بالامان ، وأعلم الملك الاشرف بذلك ، فسر غاية السرور ، ثم
سار الاشرف من حران ، وقصد سنجان ، فأتته رسل صاحبها محمود بن قطب
الدين ، يسأل أن يعطى الرقة عوض سنجان ، ليسلم سنجان للملك الاشرف ،
فأجابه لذلك ، وتسلم سنجان في شهر جمادى الاولى (١) .

وفي حوادث ٦٢١ هـ يقول ابن العديم :

طلب الملك الاشرف طائفة من عسكر حلب ليقيم بسنجان ، خوفاً من أن
يغتالها صاحب اربل •

ويقول : وعاد عسكر حلب في رمضان ، وشتى الملك الاشرف بسنجان (٢)

وورد في مختصر تاريخ الدول (٣) ووفيات الاعيان (٤) ، وفي حوادث ٦٣٦

هـ ما يلي :

وفي هذه السنة ملك الملك الصالح أيوب بن الملك الكامل أبي المعالي محمد

(١) أبو الفداء ج ٣ ص ١٣٤ .

(٢) زبدة الحلب في تاريخ حلب ج ٣ ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(٣) مختصر تاريخ الدول ص ٤٥٢ .

(٤) وفيات الاعيان ج ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣ وفوات الوفيات ج ٢ ص ٣٢٧ .

بن العادل مدينة دمشق ، ودخلها ، واستولى عليها ، وسبب ذلك : انه لما توفي الملك أبو المعالي محمد ، بن الملك العادل أبي بكر محمد بن أيوب ، صاحب مصر والشام ، في السنة الماضية ، وانتقل ملكه الى ولده ، وولي عهده العادل محمد ، استتاب في دمشق الملك الجواد يونس ، بن ممدود ، بن العادل أبي بكر بن أيوب ، على أن يحفظها عليه ، ويخطب له فيها ، فلما استولى عليها خوّف العادل محمد منه ، وقيل له : لم يبق لك في دمشق شيء ، فراسله ليسبر الحال ، فوجدها كما قيل له ، ثم ان الملك الصالح أيوب صاحب سنجان راسل الملك الجواد ، وطلب منه دمشق على أن يعوّضه عنها سنجان ، فأجابه الى ذلك ، وسلّمها اليه ، وانتقل الى سنجان .

وفي حوادث ٦٣٥ هـ يقول ابن العديم : وأقطع الملك الناصر الملك المنصور ماردين ونصيبين ، وسنجان ، وخاف الملك الجواد يونس بن ممدود من الملك العادل ، فراسل الملك الصالح أيوب بن الملك الكامل ، واتفقا على أن يسلم الى الملك الصالح دمشق ، ويعوّضه عنها سنجان ، وعانته^(١) .

وجاء مثل هذا لأبي الفداء ١٧١/١ .

وجاء في السلوك ٢٣٩/١ قوله : فبرز الملك العادل من القاهرة يريد دمشق ، فخاف الجواد ، وعلم عجزه عن مقاومة العادل ، فبعث خطيب دمشق الى الملك الصالح نجم الدين أيوب صاحب حصن كيفا ، وديار بكر ، وغيرهما من بلاد الشرق ، يطلب منه أن يتسلم دمشق ، ويعوّضه عنها سنجان ، والركة ، وعانته ، فوقع ذلك من الملك الصالح أحسن موقع .

وفي حوادث ٦٣٧ هـ : وسار الملك الجواد الى الرقة ، فأخرجته منها

(١) زبدة الطلب ص ١٨٩ .

الخوارزمية ، فسار الى سنجار وأقام بها ، وخرج الى عانة ، فسار بدر الدين لؤلؤ الى سنجار ، فاستولى عليها في شهر ربيع الاول سنة سبع وثلاثين وستمائة^(١) .

وفي الحوادث الجامعة للعام ٦٣٧ هـ :

وفيهما وصل الملك الجواد سليمان بن مودود ، بن الملك العادل أبي بكر محمد بن أيوب ، صاحب سنجار الى بغداد ، وخرج الى لقائه موكب الديوان ... ثم يقول : فوصل اليه الخبر أن بدر الدين لؤلؤاً صاحب الموصل استولى على سنجار ، وملكها ، وكان راسله ، وطلب اليه أن يسلم اليه سنجار صلحاً ، على مال يؤديه^(٢) .

وفي حوادث ٦٣٨ من تاريخ أبي الفداء يقول :

ان الملك الجواد يونس صاحب سنجار باع عانة من الخليفة المستنصر بمالٍ تسلمه ، وسار لؤلؤ صاحب الموصل ، وحاصر سنجار ، ويونس الجواد غائب عنها ، واستولى عليها .

وورد في حوادث ٦٤٠ هـ :

ان الخوارزمية قصدوا مدينة حلب ، واجتمع معهم خلق من التركمان ، فخرج اليهم الامير لؤلؤ الحلبي ، ومعه عساكر حلب ، بمساعدة محمد بن أسد شريكوه صاحب حمص ، والملك الصالح اسماعيل صاحب سنجار ، ولد بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل^(٣) .

(١) زبدة الحلب ج ١ ص ٢٤٥ .

(٢) الحوادث الجامعة الواقعة في المئة السابعة ص ١١٤ .

(٣) الحوادث الجامعة ص ١٢١ المطبعة العربية - بغداد .

المنافشة :

هذا تاريخ بلدة سنجار من سنة ٥٩٤ هـ - ٦٤٠ هـ أي خلال ست وأربعين سنة ، فاذا صحت ولادة المكزون في عام ٥٨٣ هـ ووفاته ٦٣٨ هـ فتكون هذه الحقبة تشمل سنجار بعد ولادته باحدى عشر سنة ، ومن البدهي أن لا يكون أميراً على سنجار في هذه السن المبكرة ، وتنتهي بعد وفاته بستين •

ومما لا شك فيه أن المكزون خلال هذه الفترة كان في أوج مجده ، بدليل ما جاء في رسالته وروايته التي لا يتطرق إليها الشك من أنه رجع الى سنجار عام ٦٢٠ هـ بعد عودته من الهجرة ، وألّف رسالته المعروفة بتزكية النفس ، وأنه نقّحها وأتمّها في عام ٦٢٧ بعد إلحاح سعيد الموقّت أبي جمال بن مكة عليه . وهذا التاريخ - تاريخ الرسالة - هو منطلقنا الوحيد لمعرفة الزمن الذي عاش فيه ، وتحديد الحوادث بصورة تقريبية كوفاته ، وولادته ، وغزويّته • فالرجل الذي يهاجر يكون بالغاً ، واذا كانت الهجرة للغزو والقتال والسياسة ، فيجب أن يكون ناضجاً ليصلح للقيادة ، ووضع الخطط ، وإدارة الامور ، وقيادة الجيوش ، ولا يكون ذلك بأقل من الثلاثين من العمر ، فان كان قارب الثلاثين ، أو تجاوزها في عام ٦٢٠ هـ فان اماره سنجار لم تكن له في هذه الحقبة التي تقدم ذكرها •

وبعد • فهذه الوثائق المؤيدة بالزمان والمكان ، والارقام ، والاشخاص ، والحوادث ، ومن مختلف المصادر ، تدحض كل قول ، وتدفع كل زعم ، وتمنع كل افتراض يقول : إن الامير حسن المكزون كان أميراً على سنجار • ولكن ...

هناك قصيدة منسوبة لعلي بن ممدود ، وهو ابن أخي الامير حسن المكزون ،

يرثي بها الامام الشهيد أبا عبد الله الحسين ، بن علي ، بن أبي طالب ، ومطلعها:
يامطيل الوقوف بين المظلوم أتبع النوح بالبكا والعويل
يسال الربع ، والديار ، وللسائل علم بحالة المسؤول
ومنها :

فاستمعها قصيدة من محب لا يشيب السواء بالتبديل
ابن ممدود من أعالم سنجار ، وبغداد منزلي ومقيلي
فمن هذه الايات نستدل :

- ١ - على تشيعه ، وولائه لأهل البيت ، ولواء لا يشوبه التبديل •
- ٢ - على اسم والده ممدود •

٣ - على منشئه « أعالم سنجار » •

٤ - على أن منزله ، ومقيله بغداد •

انه من « أعالم سنجار » والاعالم جمع أعلم : الجبل المرتفع ، وجبل سنجار
معروف بارتفاعه ، وسنجار تقع في سفحه الغربي ، وهذا يؤكد أن الامير حسن
المكزون وعائلته - وعلي بن ممدود منها - كانوا يقطنون « أعالم سنجار »
أي جبالها ، ولكن لم تشر القصيدة الى « امارتهم » عليها •

هناك قبيلة عربية في البادية المتاخمة لسنجار تسمى « سنجارة » معروفة
بين القبائل البادية العراقية حتى اليوم •

وهناك سنجار ثانية فهل تشبه اليها ؟؟

في سورية ، وفي قضاء معرة النعمان ، وعلى بعد ٣٣ كيلو مترا شرقا من
المعرة ، بميلة الى الجنوب الشرقي ، تقع بلدة سنجار سورية ، وهي اليوم مقر
مخفر للشرطة حسب التقسيمات الادارية لمحافظة ادلب ، وترتبط مباشرة بمنطقة
الامرة ، وتتبعها مزرعة تدعى « المتوسطة » •

ويتبع سنجار هذه ثلاث وثلاثون قرية ومزرعة ، وتحيط بها القرى التالية:

المتوسطة ، أبو طحيجة ، شيخ بركة ، أم الهلاهيل ، خيارة ، صراع •
وأقرب القرى إليها المتوسطة التابعة لها ، وشيخ بركة وتبعد عنها مسافة
• كم الى الجنوب الغربي •

وصراع ، وتبعد عنها • كم الى الشرق الجنوبي •
وخيارة ، وتبعد عنها • كم الى الغرب بميلة الى الشمال •
وأم الهلاهيل في الغرب الجنوبي ،
وأم مويلات في الجنوب وكتاهما تابعتان للشيخ بركة وتقعان على نفس
المسافة منها •

وتتصل حدود سنجار هذه بحدود منطقة جبل سمان شرقاً ، وبحدود
تل خنزير جنوباً •

كما تتصل بحدود مخفر تل حلاوة بالجنوب الشرقي ، وأبعد نقطة عن
مركز مخفر سنجار هذه ، هي قرية « كئاس » التي تقع على بعد ٢٥ كم من
الغرب الشمالي (١) •

وهناك ، سنجار علم عدة مواضع (٢) •

١ - سنجار : قضاء في العراق ، لواء الموصل ، له ناحيتان : سنجار ،
والشمال •

٢ - سنجار مدينة اصطياف •

٣ - وسنجار : جبال ، شمال شرق سورية ، سكانها من الاكراد اليزيدية،
يجتازها نهر الخابور ، كانت جزءاً من ديار ربيعة •

(١) التقسيمات الادارية السورية للعام ١٩٦٠ •

(٢) المنجد قسم الاماكن والاعلام حرف السين •

٤ - سنجار قرية في سورية *

فأي سنجار هي سنجار الامير حسن بن يوسف المكزون التي ينتسب اليها،
وكان أميراً عليها؟؟

الروايات التي لدينا تشير الى أن الامير حسن المكزون ، قدم الى المناطق
الغربية ثلاث مرات :

الاولى عندما استقدمه رجال الدين الى « حماه » لأخذ رأيه فيما كتبه
سراج الدين العاني العشري ، الحلولي ، المعروف بـ « قزحل » *

والثانية : غزوته الاولى عام ٦١٧ - ٦١٨ عندما استنجد به اخوانه في
جبال اللاذقية ، واستعدوه على أخصامهم من الاكراد والاسماعيليين المتحالفين
عليهم ، والصليبيين الذين كانوا يهاجمونهم على طول امتداد الشريط الساحلي،
من اسكندرونة أو اللاذقية حتى لبنان *

الثالثة : غزوته الثانية عام ٦٢٠ لآخذ الثأر ، بعد هزيمته الاولى ، وفيها
تمت له الغلبة والنصر *

يعدّد « الجديلي » في كتابه « التجريد »^(١) الذي ألفه رداً على سراج
الدين العاني المعروف بـ « قزحل » نفراً من الذين ناصروه ، وردوا على خصمه
سراج الدين وبدعته وجماعته « الثامنة » كصفي الدين عبد المؤمن بن أحمد بن
محور الفارقي ، وأبي الحسن رائق بن خضر الغساني المعروف بالمهملي ،
ومنصور صاحب الرسالة المنصورية وتلميذ شمس الدين ، وعثمان بن الشماع
السمرقندي صاحب كتاب الطالب وبغية الراغب ، والسمندير الموصللي صاحب
الرسالة الموصلية ، الى أن يقول : والسيد العالم الفاضل الكامل شيخ مشايخ

(١) مخطوط خاص .

الحقيقة ، ومبين الاسرار الدقيقة أبو الليث حسن بن مكزون السنجاري ، سألت مولاي أن يبلغه آماله ، وأمانيه ، ألف رسالة ، وأرسلها الي دحض بها كل خوآن ، وزاغ عنها كل شيطان .

وورد في مخطوط آخر نقلا عن الجديلي بتصرف ، أن سراج الدين العاني لما دخل مدينة « حماه » أضل فيها نقرا ، فاتبعوا مقالته ، وأجابوا دعوته ، واعتقدوا « ثامنته » وكلما دخل بلدا ، أفسد منها نقرا ، وكثر القيل والقال بشأن هذه الدعوة والبدعة ، ووقعت الفتنة في أمر كتاب « الثامنة » فاتفق رأي الجميع على دعوة السيد الجليل العالم الفاضل ، حسام الدين حسن بن مكزون ، لأخذ رأيه ، لانه كان أعلم أهل زمانه ، وكلهم يتقادون الى رأيه ، فقدموا اليه ، وأطلعوه على الامر ، فحضر معهم الى « حماه » والتفتوا حوله ، ورفعوا مكانه ، وسرثوا به ، ثم أحضروا له كتب « الثامنة » فقرأها جميعها ، ورددها على سمعه ، وتبحر بها ، وتديرها ، فوجدتها على مذهب الطول العشري^(١) وهي لجماعة من أهل البدع ، فرماها من يده ، وقال : الحذر الحذر مما في هذا الكتاب فانه مخالف للدين الحنيف^(٢) .

وفي كتاب قلائد الدرر للشيخ حسين أحمد (١٢٢٥ - ١٢٩٥) ما نصه :
« ولقد اطلعت على خبر مفرد في كتاب قديم ، يعبر أنه لما ظهر هذا الكتاب - كتاب الثامنة - واقتتن فيه الابعدون عن الصواب ، حصلت مذاكرة يومئذ بين العصاة الموحدين من أهل ذلك الزمان ، في أمر الكتاب المذكور ، والمذهب

(١) ربما كان « العشري » نسبة الى اصحاب الطوسي المعروفين بالعشرية ، لانهم قالوا : بالعشر فيما سقى بالانهار والغنى ، وكان الرشيد الطوسي وأصحابه مجسمين جبريين كما ورد في كتاب « المقاصد الى اسمى المقاصد » لشمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري السنجاري ابن اخت الامير حسن .
(٢) مخطوط خاص .

المدحور ، وانهم عرضوا أمره على ابن بقرط الحموي ، والامير حسن بن مكزون السنجاري ، وصفي الدين بن محور الفارقي الصوفي ، وبقية العلماء والقادة الذين يقتدى بهم ، ويرجع أهل الحقيقة الى أقوالهم ، ولما تحقق لديهم فساد الكتاب ، صنفوا في ذلك رسائل ردا على هذا المذهب ، الداعي الى سوء المنقلب .

وان ورود الامير حسن بن مكزون من بلاد سنجار الى تلك النواحي ، كان بسبب ذلك الكتاب « الى أن يقول : « فأخذ الموماً اليه — أي الامير حسن — ما استعر من نار الانكار المشتعلة ، وأوضح فساد ماذهب اليه أهل الردة »^(١) ونلاحظ من النصوص السابقة أنها كلها متفقة على اثبات مجيء الامير حسن المكزون الى « حماة » من « بلاد سنجار » ولغاية واحدة هي ابداء رأيه في بدعة دينية ، كما نلاحظ الاجماع على الاقتداء به ، واحلاله المنزلة الدينية العالية ، وان قوله هو القول الفصل في ذلك الخلاف ، وانه ألف رسالة بهذا الموضوع ، وأرسلها لمعاصره « الجديلي » .

لكن هناك أمران يستحقان الاهتمام :

أولهما : أن النصين الاولين لم ينعته بالامير ، والثاني : أن أحدهما يلقبه بأبي الليث ، والآخر يلقبه بحسام الدين مع أن الجديلي معاصر له ، أما الثالث فينعت بالامير ، ويذكر أنه جاء من « بلاد » سنجار ، لا بلدة سنجار .

★ ★

في الغزوة الاولى عام ٦١٧ أو ٦١٨ هـ جاء غازيا بحملة قدرها « الطويل » بخمسة وعشرين ألفا متجدا لآخوانه في جبال اللاذقية ، فوصل الى حوض

(١) مخطوط خاص .

العاصي ، وخيم بالقرب من قرية «عين الكروم» شمالي مصياف ، ولكن
أخصامه يبتغوا له ، وفاجأوه ليلاً ، ودحروه ،

وعاود الكرة عام ٦٢٠ هـ لاختد الثأر بحملة قدرت بخمسين ألفاً عدا
النساء والصبيان ، وتم له النصر والغلبة على الأكراد وحلفائهم ، وقهر زعيمهم
« خمارتكين » وفتح جبال اللاذقية - على رواية صاحب مختصر تاريخ العرب -
واستتب له الأمر . ونظم أمور « أمارته » كما يقول صاحب المختصر .

كل هذا يثبت مجيء الأمير حسن المكزون للمناطق الغربية من سورية ،
ولكن السؤال الذي ما زال يطرح نفسه هو :

هل جاء من سنجار الموصل ؟ أم من جبالها ؟ أم من بواديها ، أم من سنجار
سورية ؟؟ .

لنحاول الآن تمحيص هذه الروايات : واستخلاص نتائجها .

١ - غير مستغرب أن يدعى الأمير حسن المكزون للاستفتاء بشأن خلاف
ديني . لأنه كان المرجع الديني الذي يستطيع الفصل في أمور العقيدة .
وغير مستبعد أن يقطع هذه المسافات الشاسعة ليقول كلمته في تلك البدعة ،
ويحكم بفسادها ، وعدم الأخذ بها ، حرصاً على وحدة اخوانه ، وحفاظاً على سلامة
معتقدهم .

٢ - استنجد به مشايعوه لانتقادهم مما ألمَّ بهم ، وهذا يدل على أنه كان
أميراً خطيراً ، ذا حول وقوة ، وعتاد ، وجنود .

٣ - يستتج من هذا كله : أن الرئاسة الدينية والسياسية اجتمعت له .

٤ - قدرت حملته الأولى بخمسة وعشرين ألفاً من المقاتلين ، بينما قدرت
الحملة الثانية بخمسين ألف مقاتل . عدا النساء والصبيان ، وهذا يدل على
أن أنصاره الذين يمتدّ عليهم نفوذه كثيرون .

٥ - انه تمكّن من قهر أعدائه ، ومكّن لأنصاره ومشايحيه ٠٠٠ أو لإمارته •

٦ - انه أبقى أنصاره وأتباعه وأهله في جبال اللاذقية ، بدلالة انتساب عدد كبير من سكانها اليه ، واعتباره جدهم الاعلى •

يقول صاحب مختصر تاريخ العرب : والامير حسن لقب بسيف الدين ، وفتح بلاد النصيرية ، سنة ٦١٨ هـ ٦١٩ واستتب له الامر فيها ، وركز دعائم امارته ، بعد أن قهر « خمارتكين » زعيم الاكراد والاسماعيلية •
كل هذا يكاد يكون من المسلم به ، ولا خلاف عليه •

ولكن هنالك خطأ ارتكبه « الطويل » لأنه يقول : انه لبث في الساحل حتى عام ٦٢٧ هـ بينما يقول المكزون نفسه في رسالته : انه عاد الى سنجار بعد الهجرة وألف رسالته عام ٦٢٠ •

ويظهر أن الطويل لم يطلع على هذه الرسالة •
أو ان الامير عاد الى الساحل بعد عودته الى سنجار ليتفقد شؤون ذويه الكذين خلّفهم في البلاد الغربية •

ويقول صاحب المختصر : ان يوسف أبا غارة توفي بعد قدوم أبيه الى بلاد النصيرية بأربع سنوات ٦٢٢ هـ وهذا يحدد الغزوة بعام ٦١٨ - ٦١٩ هـ كما يدلنا على أن الامير أنهى أموره الحربية ، ورتب شؤونه خلال عامي ٦١٨ - ٦١٩ وعاد الى سنجار عام ٦٢٠ •

والاسئلة الجديدة التي تطرح نفسها ، أو يطرحها القراء هي :

١ - كيف اجتاز الامير حسن المكزون بحملتيه الاولى والثانية ، هذه المسافات الطويلة من سنجار الموصل ، الى جبال اللاذقية ، مخترقاً بلداناً

واماراتٍ ، دون أن يعترضه أحد ؟؟

انه في طريقه لمحاربة الاكراد في الساحل ، وفي طريقه الطويلة كثير من الامراء الاكراد الايوبيين الذين كانوا يومئذ يملكون مصر وبلاذ الشام ، ولهم في كل بلد من سورية امارة ، وأمير ، كدمشق ، وحمص ، وحماء وحلب ، والرقّة وسنجار ، ونصيبين ، وغيرها •

ولو فرضنا أنه أخفى قصده في الغزوة الاولى عن الولاة والامراء ، فلم يلق معارضا ، ولا معترضاً ، فهل يتمكن من اخفائه في الغزوة الثانية ، وقد وضع الهدف والقصود والغاية ، بعد وقوع الاصطدام الاول •

٢ - كيف تفسر وجود النساء والصبيان في حملته الاخيرة ؟؟

٣ - كانت هناك خلافة في بغداد ، فهل كانت بعيدة عن كل الاحداث التي تقع في البلاد ؟؟ أم كان هؤلاء الامراء لا يأبهون لها ، فيتصرفون في الامور مهما بلغت جسامتها دون رأيها ؟؟

٤ - بماذا تفسّر قوله في رسالته : رجعت الى سنجار بعد « الهجرة » ؟؟
فهل يسمي الغازي غزواته هجرة ؟؟

من المعلوم أن الهجرة لا تكون الا اضطرارية ، وبسبب من الاسباب التالية :

١ - الخوف من الاعداء •

٢ - الجلاء بالاكراه •

٣ - العوامل الاقتصادية ، والنوازل الطبيعية كالقحط والجفاف

والمجاعات ، والابوثة •

وللاجابة على كل هذه الاسئلة نفترض أمرين اثنين :

الاول :

أنه جاء من سنجار سورية ، لا سنجار الموصل ، وبهذا القول نجد تفسيراً
للأمور التالية :

أ - مسألة عدم المعارضة ، لانه في سنجار سورية قريب من أعدائه ، ولا
يجتاز أراضي الغير •

ب - ويسهل تفسير وجود النساء والصبيان مع الحملة ، لان تحرّكاتهما
عبارة عن « تحرّكات داخلية » فلا تبتعد عن أماكنهما الا قليلا ، وبهذه الحالة
يكون لوجود النساء والصبيان أهمية بالغة ، لان هذه العناصر لها دور في
مساعدة المحاربين في ذلك الزمن •

ج - يسهل أيضاً تفسير قيام الغزوة الثانية ، والعودة الى سنجار بعام
واحد ، كما ورد برسالته ، وكما حدّد المؤرخون الغزوة الثانية •

د - انه يتفق مع المصادر السابقة ، والتي تجمع على أنه لم يكن أميراً على
سنجار الموصل •

هـ - يبرّر استقدامه لحماة لفض الخلاف الديني ، ويتفق مع سهولة طلب
النجدة من قبل اخوانه ، في جبال الساحل ، واسراعه لتلبية طلبهم ، ويتناسب مع
مجيئ حملتيه الكبيرتين ، الاولى والثانية ، لقرب المسافة وسهولة الاتصال •
والامر الثاني :

ان الامير حسن المكزون هاجر بهذا الجم الغفير من النساء والصبيان من
سنجار الموصل ، أو جبالها ، أو بواديها منتجعاً على طريقة القبائل العربية ، وتحت
ضغط أحد العوامل الداعية للمهاجرة ، ثم تصدّى له من يقاتله ، ويحاول دحره
في الجبال العربية ، كما يقع عادة بين المهاجرين الرّحل ، وبين المقيمين ، فقاتلهم ،
فظهروا عليه أولاً ، ثم غلبهم في الاخير •

وقد يكون الباعث على النزاع هو المزاومة على الارض ، والماء ، والمرعى .
وهذا لا يمنع أن يكون رأى حالة اخوانه ومشاييعه ، وما نزل بهم من
الحن ، ولحقهم من الظلم والتنكيل من مجاورتهم المتحالفين عليهم ، فثار لذلك ،
أو أستثير ، فقام بدفع الظلم ، ورفع الحيف ، وردّ الظلامة •

وهذا الفرض توجه الامور الاتية :

أ - يرّر وجود النساء والصبيان ، لان وجود هؤلاء يدل على «الهجرة»
أكثر مما يدلّ على الغزو والقتال ، لان الكرّ والفرّ ، وتوقع الهزيمة ، وطبيعة
الحرب ، تجعل النساء والصبيان عرضة لخطر السبي والاسر ، وكلما كان الغزاة
سريعي الحركة ، كان ذلك أضمن للنجاح ، ووجود النساء والصبيان يعوقهم ،
ويثقل حركتهم ، وتنقلهم •

ب - انه ينسجم مع منطق الاحداث ، وطبيعة الظروف ، ولا يتعارض مع
التاريخ الذي استنطقناه طويلا •

ج - يتفق مع أنه أمير ، جاء للساحل ، وترك فيها آثارا ، لم تزل باقية
ومستمرة •

د - يفسّر مجيئه من بلاد بعيدة مجتازا سهولا وسهوبا ، وجبالا ووديانا ،
وأنهارا ، ومدنا مأهولة وأراضي مزروعة ، ومسالك مخفورة ، دون أن يتصدى
له أحد ، ولم يحل دون غايته حائل •

انه يقود قبيلة مسالمة راحلة بقضّها وقضيضها ، وكهلها ووليدها ،
ونسائها ورجالها ، تقصد النجعة ، وتلمسّ الرزق ، ومساقط الغيث ، تخيّم
ليلا ، وترتحل نهارا •

هـ - لو أنه جاء غازيا محاربا للاكرد وحلفائهم ، لحال الامراء الحاكمون

دون طريقه ، ومنعوه من النزول والامتيار ، وصدّوه عن الوصول الى أبناء
جلدتهم ، وتألّبوا عليه ، وقضوا على أنصاره ... والتاريخ يحدثنا عن تأثير
العصية القومية ، والمذهبية في ذلك الزمن ، وانها كانت من أبرز مميزات ذلك
العصر .

و — يوضح ، ويصدّق « فرضية » الاستاذ عزت دروزة القائلة : انه كان
أمير قبيلة عربية في سنجار ، لا أميراً على البلدة .
— وخلاصة هذا الفرض :

أن الامير حسن المكزون كان أمير قبيلة عربية في بلاد سنجار ، وهاجر
بقبيلته منتجاً الى بلاد الساحل ، فحاول الاكراد والاسماعيليون منعه من الإقامة
والإلتجاع ، فحاربهم ، وهزموه أول الامر ، ثم عاود الكرة فتغلب واتصرع عليهم .
أو أن مشاييمه استجدوا به — عندما نزل بجوارهم — فأنجدهم .
وأخيراً عاد الى بلده سنجار ، وأبقى الكثيرين من قبيلته ، وأقربائه ،
وأبناءه هناك بين اخوانه ، فاختلطوا بهم ، وشكلوا العشائر السنجارية المعروفة .
ووفاة ولده يوسف « أبي غارة » بعد مجيئه الى البلاد الغربية بأربع
سنوات ، ودفنه في قرب قرية « عين الكروم » وبناء القبة الاثرية على ضريحه هي
أحد الأدلة على سكنى أقاربه ، وبقاء المهاجرين من قبيلته في تلك المنطقة .
يقول صاحب كتاب الفلك الدوّار : ان الامير حسن المكزون بعد أن
استتب له الامر في جبال اللاذقية، اعتزل الامارة وتزهد، وسلك طريق شيخه محي
الدين ابن عربي^(١) .

ومن الثابت المتواتر ، ان الامير حسن ، اعتزل الامارة ، وتزهد لكن لم

(١) الفلك الدوّار في سماء الائمة الاطهار لمؤلفه عبد الله المرتضى المتوفى حوالي
١٩٣٣ م .

يثبت ، ولم يرد في المصادر التاريخية أنه تتلمذ على ابن عربي ... بل على العكس من ذلك فإن المكزون يعرض في شعره بابن الفارض ، وابن عربي ، ولا يرى رأيهما في مسألة وحدة الوجود ، وتعطيل الشريعة • والقول بالحلول •

★ ★ ★

ولادته ، وفاته ، قبره

٥٨٣ - ٦٣٨ - ؟

كل المصادر التي عثرنا عليها تشير الى أنه ولد سنة ٥٨٣ هـ وهي السنة التي تغلب فيها صلاح الدين الايوبي على الصليبيين وأجلاهم عن بيت المقدس وان وفاته سنة ٦٣٨ هـ وعلى ما ظهر لنا أن كل هذه المصادر مستقاة من أصل واحد، فما نقله الزركلي في « الاعلام » وعزت دروزة في « العرب والعروبة » والدكتور عزت حسن في « فهرس المخطوطات الظاهرية » والدكتور عبد الكريم اليافي في « دراسات فنية في الادب العربي » ومنير الشريف في « العلويون » وعبد الله المرتضى في « الفلك الدوار » ومصطفى غالب في « الفرق الباطنية في الاسلام » يكاد يكون مأخوذاً عن محمد أمين غالب الطويل في « تاريخ العلويين » ولكن الطويل لم يشر الى المصادر التي استقى منها ولعلها مصادر سماعية متواترة ، أو مخطوطات خاصة تحرّج من ذكرها وذكر مؤلفيها وأغفل الإشارة إليها .

وأمام هذا الشك المتأني من عدم ذكر المصادر والمطان ، لم يبق لدينا الا الاعتماد على التاريخ الذي أثبتته المكزون نفسه في رسالته ، وهو المصدر الثبت الذي لا يتطرق اليه الشك ، لابل يجلو ويزيل كل الشكوك ، ومنه ننطلق الى فهم الحوادث التي سبقت هذا التاريخ وتحديد زمانها على وجه التقريب كولادته وغزواته ، وكذلك الاحداث التي أعقبت هذا التاريخ كزهده وتصوفه وتركه الامارة ، ووفاته .

أثبتت المكزون في مقدمة رسالته التي سبق الحديث عنها في باب « آثار المكزون » قوله :

« أما بعد فاني رجعت الى مدينة سنجار بعد الهجرة ، وقد أويت الى ظل مدين ووردت ماءها ، وأجّرت نفسي ، وقضيت الاجل ، وأكملت العدة ، وخرجت مستأنساً نار الهداية من وادي التجلي ، في مفازة الخير ، وسمعت النداء من الشجرة المباركة، العالية عن حدود الاين بواسطة الداعي ووحى العقل . وقد سألني من وجب حقه علي ، وحسن ظنه بي ، وصحّت الاخوة بيني وبينه في المسارعة الى شأنه في أن أوّلف رسالة جامعة لاقسام العبادات الخمس المشروعة على لسان الناطق ٠٠٠ وذلك في سنة ٦٢٠ هجرية وفي سنة ٦٢٧ جرت بيني وبين سعيد الموفق أبي جمال الدين بن مكة مذاكرة في معناها فذكرتها له ، فسألني الوقوف عليها ، فاعتذرت بعدم تنقيحها ، فأعاد علي السؤال ثانية وثالثة ٠٠٠ الخ .

فنحن نرى أنه ساق قصة موسى الواردة في القرآن بطريقة المتصوفة الخاصة، وهذا كله لا يهنا هنا ، وسيأتي مكانه عند الحديث عن التصوف وأساليب المتصوفة المرموزة ، أما ما يهمننا الآن فهو رجوعه الى بلدة سنجار بعد الهجرة وسؤال « من وجب حقه عليه » أن يؤلف له رسالة في العبادات وانه قام بتأليفها سنة ٦٢٠ هـ وذكرها لسعيد الموفق سنة ٦٢٧ هـ .

فاذا صحت ولادته سنة ٥٨٣ فيكون عمره يوم عودته من الهجرة ، وتأليفه الرسالة ٣٧ عاما ، وهذا السن يخول من بلغه السيادة ، والقيادة ، والنضوج الفكري .

أما من حيث السيادة فقد كان يومئذ أميراً خطيراً له أنصاره وأتباعه الكثيرون كما تدل أخبار غزواتيه اللتين قام بهما .
وأما من حيث القيادة فقد قاد الجيوش ، وغزا غزوتين متواليتين في الاعوام

٦١٧ - ٦١٨ - ٦١٩ - ٦٢٠ على اختلاف في المصادر التي تتراوح بين هذه السنوات الاربع ، ويعزّز هذه التّاريخ صاحب مختصر تاريخ العرب ويؤيدها ، ويشتمها في مختصره .

أما من حيث النضوج الفكري فيكفي دلالة عليه رسالته المشار اليها وسيجد القارئ نماذج منها وفيها الفكر الثاقب ، والعقل الناضج ، والرأي الراجح ، والثقافة الواسعة .

وهذا يخولنا أن نسلم - مع التحفظ - بأن ولادته كانت سنة ٥٨٣ أو قريبة من هذا التاريخ ولكن هناك تساؤل وهو : لم ألف رسالته وأبقاها من سنة ٦٢٠ الى سنة ٦٢٧ قبل أن يظهرها ؟ وما معنى اعتذاره لسعيد الموفق أبي جمال الدين بن مكة ؟ .

هل يدل هذا على أنه ألفها في سن " مبكّرة " ، وقبل أن ينضج فكريا ولذلك تعرّج من اخراجها واذاعتها ؟ أم ذلك تواضع منه واكبار لقيمة العلم ، وقدر العلماء ؟

هذا مع العلم أنه ألفها بعد عودته من « الهجرة » فهل الهجرة كانت قبل الغزوتين ، أم بعدهما ؟ أم أطلق على الغزوتين والسنوات التي تمّتا بهن اسم الهجرة ؟؟

مقارنة وتحقيق :

في مكتبة السيد طه العاني في بغداد نسخة من ديوان الامير حسن المكون ، وردت فيها رواية مجد الدين علي بن النقيب التي أوردناها في فصل سابق من هذا الكتاب ، ولكنها - أي نسخة بغداد - تحدد زيارة الامير حسن للمشهد الغروي سنة ٦٧٩ هـ مع أن النسخة التي لدينا تحدد هذه الزيارة عام ٧٠٥ (١)

(١) وفي بعض النسخ تحدد الزيارة للمشهد الغروي في عام ٧٠٩ ولم نعمدها .

والفرق بين الروايتين ستة وعشرون عاما ، فاذا أردنا أن نحدد عمر الامير بالنسبة للتاريخين المختلفين المشار اليهما في رواية بن النقيب ، معتمدين على المصدر الثابت الصحيح أي تاريخ رسالته ٦٢٠ هـ وافترضنا أن عمره يوم عودته من الهجرة ، والشروع بتأليف الرسالة هو ثلاثون عاما على الاقل أي سن النضج العقلي والفكري الذي يخول صاحبه قيادة الجيوش ، وادارة الحكم ، والتأليف ، فيكون عمره يوم الزيارة بالنسبة لرواية نسخة بغداد هو $٨٩ = ٥٩ + ٣٠$ عاما ، وهو عمر غير مستبعد ، ويعطينا تفسيراً منطقياً لتلك الاعمال الكبيرة ، من سياسية وفكرية ، والتي يقتضي انجازها عمرا كبيرا .

وعلى هذا تكون ولادته حوالي ٥٩٠ هـ ، وهذا التاريخ قريب من الاقوال التي تحدد ولادته عام ٥٨٣ هـ .

واذا أخذنا بالتاريخ الوارد بالنسخة التي لدينا ، أي أن الزيارة كانت في عام ٧٠٥ فيكون عمره وفق الفرضية التي افترضناها $٨٥ + ٣٠ = ١١٥$ عاما ، وهذا مردود لانه لم يسمع عنه أنه كان من المعمرين .

وهناك رواية أخرى ، وردت في مخطوط خاص ، تشير الى أن ولادته هي سنة ٦٠٠ هـ وهذا مردود أيضا استنادا الى تاريخ رسالته ٦٢٠ لانه لا يعقل أنه هاجر ، وحارب ، ورجع الى بلده ، خلال عمر لا يتجاوز العشرين عاما .

واستنادا على الروايات السابقة يصح افتراض ولادته بين سنة ٥٨٣ هـ وبين سنة ٥٩٠ هـ ولكن هذا الترجيح وان توافق مع التاريخ الوارد في نسخة بغداد فانه يتعارض مع ما أورده صاحب مختصر تاريخ العرب ، وهو : ان الامير حسن المكزون عندما جاء غازيا ، ترك ولده حسام الدين ، على ادارة الامارة في سنجار ، فاذا كان الامير بلغ الثلاثين من عمره يوم الغزوة الاولى أي عام

٦١٧ هـ — كما افترضنا — فكم يكون عمر ولده الذي ترك له مقاليد الامور ؟
انه على أقل تقدير لا يقل عن عشرين عاما ، وعلى هذا يكون عمر الامير خمسين
عاما يوم غزوته ، وتصبح ولادته حوالي ٥٧٠ هـ

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، يقول صاحب المختصر ، ان ولد الامير
حسن المسمى يوسف والملقب بأبي غارة^(١) رافق والده في الغزوة ، وتوفي بعد
ذلك بأربع سنوات ، ودفن بالقرب من الموقع المعروف الآن بعين الكروم ، وقبته
الاثرية لم تزل تزار للآن .

وعلى هذا فان الامير يوم مجيئه ترك ولدا راشدا يدير الامارة ، واصطحب
ولدا راشدا أيضا توفي بعد الهجرة بأربع سنوات ، وترك أعقابا وذرية^(٢) وكل
هذا يدلنا على أن الامير يوم هجرته كان عمره يقارب ، أو يتجاوز الخمسين عاما ،
وبذلك يتعين أن تقع ولادته في النصف الثاني من القرن الخامس .

ومصدر آخر يشير الى أن الامير استخلف ولده نجم الدين — وهو أحمد —
على امارته في جبال اللاذقية ثم رجع الى سنجار ، وسلك طريق التصوف .
وكل ذلك يؤيد ما ذهبنا اليه من أن ولادته في النصف الثاني من القرن
الخامس الهجري ، لان أولاده كلهم كانوا في سن الرشد ، والنضوج بين عام
٦١٧ وعام ٦٢٠ هـ .

هذا بما يختص بولادته ، ولعلنا في الاجزاء القادمة نثر على زيادة ايضاح
حول هذا الموضوع ، فتتداركه .

(١) ونحن نعلم من مجموعة الانساب المخطوطة أن يوسف أبا غارة أعقب ولدا
اسمه نجم الدين ، وهذا أعقب ولدا اسمه أو لقبه « بوبو » وأعقب هذا الاخير
ولدا هو مبارك المدفون في ساقية الريحان المعروفة ، ومبارك هذا خلف الشيخ
كوكب ، واليه يرجع نسب الكثيرين من سكان المناطق الغربية .

أما وفاته فلم نستطع تحديدها ، وإن كانت بعض المصادر السابقة قد حددتها سنة ٦٣٨ هـ وهي السنة التي توفي فيها معاصره محي الدين بن العربي الحاتمي الاندلسي •

قبره !!

كل المصادر التي ذكرت ولادته وشيئا عنه تقول : انه دفن في قرية كفرسوسة بقرب دمشق ، ولكننا نعلم — من قوله نفسه — انه عاد الى مدينة سنجار سنة ٦٢٠ هـ وظل هناك حتى سنة ٦٢٧ هـ فهل ترك سنجار ، واستوطن دمشق ؟ وأين قضى أحد عشر عاما من عمره ، اذا صحَّت وفاته عام ٦٣٨ •

يقول الطويل ويوافقه عبد الله بن المرتضى المؤرخ الاسماعيلي وصاحب كتاب « الفلك الدوار » أنه بعد غزواته ، اعتزل الامارة ، وتزهد ، وسلك طريق التصوف ، كشيخه محي الدين بن عربي •

أما اعتزاله الحكم والامارة ، وزهده وتصوفه ، فلا خلاف عليه ولا نقاش به ، لكن الخلاف في قولهما : ان شيخه هو محي الدين بن العربي !

فهل كان ابن عربي شيخه حقا ؟ وهل تتلمذ عليه ؟ ومتى ؟

من المرجح أن تكون معاصرة المكزون لمحي الدين بن العربي ، وسلوكه طريق التصوف الذي كان ابن عربي يسلكه ، وكان ابن عربي يعتبر شيخ التصوفة آنذاك هما اللذان ربطا بين خيال المؤرخين ، وبين هذه التلمذة ، ونحن نعلم أن شيخ المكزون ومؤدبه ، يدعى « عبد السلام » ولقد ذكره في شعره ، واعترف بعلمه وأدبه ، وفضله عليه •

واذا رجعنا الى الناظم الفكري ، والعقائدي بين المكزون ، وبين ابن عربي،

وجدناهما يختلفان كل الاختلاف في المسائل الصوفية ، والعقائدية^(١) ولكل منهما
آراء وأفكار تناقض الآخر ، وخاصة في أهم مسائل الفكر الصوفي ، كالصفات ،
ووحدة الوجود •

فالمكزون لا يقول بوحدة الوجود التي يقول بها ابن عربي وغيره من
المتصوفة ، ولا يقول بالحلول الذي قال به الحلاج ، ولا بالاتحاد والوحدة اللتين
قال بهما ابن الفارض ، وابن عربي والفاضل متفقان في كل ذلك ، لان آراءهما
في تلك المسائل واحدة ، ولقد طلب — كما يقول الرواة — ابن عربي — وهو في
دمشق — من ابن الفارض — وهو بمصر — أن يأذن له بشرح قصيدته المسماة
« نظم السلوك » ، والتي تجمع كل خصائصه الفكرية والعقائدية ، فأجابه ابن
الفاضل لا داعي لذلك ، فان كتابك « الفتوحات المكية » هو شرح لها •

والمكزون يرد على ابن الفارض رداً محكماً مفحماً ، ويرميه بالمين والكذب ،
وادعاء الحب ، والجمع بين النقائق كما أوضحنا ذلك في محله •

وابن عربي يدافع عن الحلاج ، ويررّ قوله « أنا الحق » والمكزون يحمل
على الحلاج ، وأشياءه من الحلول حملة شعواء ، وينكر عليه قوله « أنا
الحق » • (٢)

وعلى هذا لا يكون ابن عربي شيخه ، ولا تلقى عنه شيئاً من أسرار القوم
وطريقتهم •

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية ، ان المكزون حارب — فيمن حارب —

(١) لا تجوز النسبة الى الجمع كما تقرّر في محله الا اذا كان الجمع بمعنى الفرد ،
ولكن النسبة الى « العقائد » أصبحت شائعة وكثيرة الاستعمال .
(٢) راجع بحث المكزون والحلاج من هذا الكتاب .

الاكرد ، وقهر زعيمهم « خمارتكين » — كما يقول صاحب مختصر العرب —
وجلاهم ، واحتل أماكهم ، وأسكنها أشياعه ، ومكّن لهم منها ، فكيف رجع ،
واستوطن دمشق ، ومات فيها ، في حين كان أمراء دمشق من الايوبيين الاكرد ،
الذين قهر المكزون أبناء قومهم ؟؟

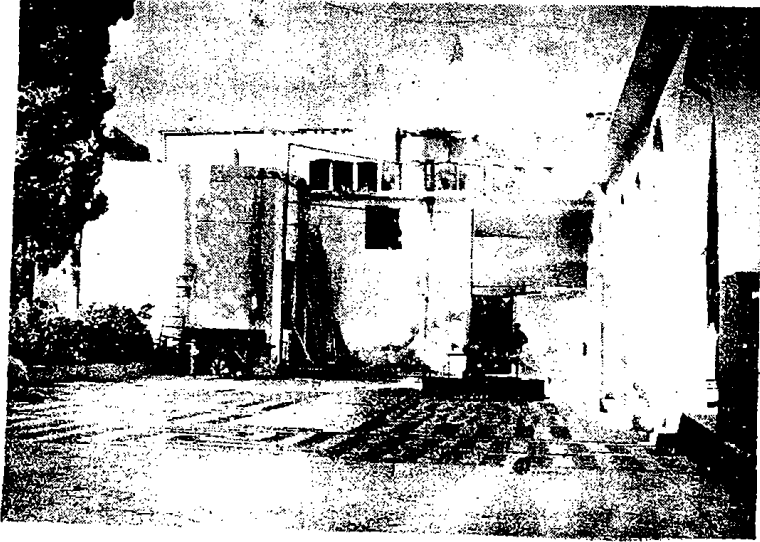
وعلى هذا لم يبق لدينا أي دليل يشير الى أن المكزون استوطن دمشق ،
وصحب ابن عربي ، ومات ودفن فيها •

هناك في قرية كفرسوسة الكائنة في الغرب الجنوبي من مدينة دمشق مقام
يدعى « السنجاري » فاذا كانت نسبة الامير حسن المكزون هي « السنجاري »
فهل تحتم أن يكون المقام المذكور هو قبره ؟؟

والسنجاريون كثيرون نذكر منهم على سبيل المثال : السنجاري المتكلم
أحمد بن ابراهيم ، والسنجاري أبو السعادات أسعد بن يحيى ، والسنجاري
عبد الله بن علي ، والسنجاري الفقيه علي بن تاج الدين ، والسنجاري السمرقندي
محمد بن عبد الرحمن ، والسنجاري السكاكيني محمد بن عبد القادر ، والسنجاري
قوام الدين محمد بن محمد ، والسنجاري ركن الدين محمود بن الحسين ،
والسنجاري شمس الدين محمد بن المبارك • وأشار ياقوت الحموي الى أن
سنجار أنجبت عددا كبيرا من العلماء والادباء والشعراء ذكر بعضا منهم في كتابه
معجم البلدان •

قلنا أن هناك قرأ يدعى « السنجاري » في قرية كفرسوسة، يقدرسه الاهلون،
ويتبركون به ، ولا يحلفون به كذبا • وكان موقعه أمام باب جامع القرية
المعروف بالجامع الكبير العمري ، الكائن في منتصف القرية من الجهة الشمالية
ضمن حديقة صغيرة ، والى جانبه قبران آخران ، وبين القبر وباب الجامع تقع

« بحرة » ماء ، كما يسمونها ، وهي بركة معدة للغسل والوضوء •



الجامع الكبير في كفرسوسة ، وكان قبر السنجاري في الجهة الشمالية بين البركة وبقايا الحديقة

وفي عام ١٩٢٨ ضاق جامع القرية بالمصلّين ، فأجمع رأي أهل البلدة على توسيعه ، واضطروا الى ازالة القبور الثلاثة وبينها قبر « السنجاري » •
واشترى رجل من القرية يدعى « محمد زكي بقله » بعض الحجارة لاستخدامها في بناء بيته ، وبينها « شاهدة » قبر « السنجاري » فاحتفظ بها •
ولم تزل في حوزته حتى اليوم •

ويظهر أن القبر هذا قد جدد بناؤه في ١٢ جمادى عام ١٢٧٩ هـ كما تشير « الشاهدة » المشار اليها ، وعليها بعد البسمة ، وتاريخ تجديد القبر بيتان من الشعر كما ترى :

١٢٧٩ هـ
 بسم الله الرحمن الرحيم
 صل على النبي والمجاهدين
 والاضحى وخبر في الغار
 وابناء الملقب بفضله
 علم الجميع مكان
 هذا مقام الشيخ السجاري

شاهدة قبر محمد السجاري

والبيتان كما يظهر ضعيفان معنى وتركيا وعروضا ، وليهما : هذا مقام
 محمد السجاري قدس سره •

وخلافا لما جاء في كتب التاريخ عن قبر الامير حسن المكزون وما سادعقول
 الكثيرين من المهتمين بهذا الشأن ، فان القبر التاريخي هذا ليس قبر الامير حسن
 المكزون قطعا ، وانما هو قبر شمس الدين محمد بن المبارك السجاري المتوفي
 سنة ٦٥٤ أي بعد وفاة الامير حسن المكزون بستة عشر عاما بدليل ما جاء في
 تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين ، لابي شامة الدمشقي ، في
 حوادث سنة ٦٥٤ وفي الصفحة ١٩٤ وهو كما يلي :

« وفي يوم الخميس تاسع ذي الحجة - وهو يوم عرفة - توفي شمس
 الدين محمد بن المبارك السجاري ، وذكر من صفاته أنه كان رجلا سخيا فاضلا ،

سمع معي - أي مع المؤلف - كثيرا من كتب الحديث ، وغيرها لما أسمعتُ ولدي محمدا رحمه الله ، ثم سافر الى مصر ، وحج الحرمين سنين كثيرة ، ثم قدم دمشق وأقام بها نحو عامين وتوفي » •

فتاريخ الوفاة بين المكزون ، وشمس الدين محمد بن المبارك متقارب ، واللقبان أيضا متقاربان فالمكزون يلقب بحسام الدين وسيف الدين ، وابن المبارك يلقب بشمس الدين ، والنسبة لكليهما هي « السنجاري » •

وإذا كان تقارب تاريخ الوفاة ، وتشابه اللقبين ، والكنية الواحدة ، قد قادت المؤرخين الى عدم التمييز بين أيهما المدفون في كفرسوسة ، فإن هناك أيضا تشابه آخر يقودنا الى الاشتباه ، وعدم التثبت ، وذلك حاصل من تقارب اسمي قريتين ، وكلاهما مركب من اسمين •

هناك قرية تدعى كفرتوتة بالتاء المثناة الفوقية المضمومة ، والتاء المثناة المفتوحة ، بينهما واو ساكنة ، فتاء معقودة ، وهي شبيهة بكفر سوسة ، باللفظ والكتابة والتصنيف ، وتقع بين دارا^(١) ورأس العين •

يقول ياقوت الحموي في معجم البلدان : (٢) •

كفرتوتة ، أو كفرتوتا بضم التاء المثناة من فوقها ، وسكون الواو ، وتاء

(١) دارا بلد في لحف جبل بين نصيبين وماردين ، بناها الاسكندر المكدوني ، في الموضع الذي تغلب فيه على دارا بن قباد الفارسي ، حيث قتله ، وتزوج ابنته ، وبنى المدينة وسمها باسمه .

(٢) هو أبو عبد الله ياقوت ، بن عبد الله ، رومي جنسا ، بغدادي ، حموي دارا ، أسر من بلاد الروم صغيرا ، وابتاعه رجل حموي يعرف بعسكر بن أبي نصر ابراهيم فنسبه اليه ، وكان مولاه الحموي الاصل يقيم ببغداد ، واعتقه مولاه ، فاشتغل بالنساخت ، وسافر كثيرا ، وكان ملابسا للخوارج ، متعصبا على علي بن أبي طالب ولقي من تعصبه عنتا ومطاردة ، ومات في حلب ، له معجم البلدان ، ومعجم الشعراء ، ومعجم الادباء ، وغير ذلك .

مثلثة ، قرية كبيرة من أعمال الجزيرة ، بينها وبين دارا خمسة فراسخ ، وتقع بين دارا ، ورأس العين ، ينسب اليها جماعة من أهل العلم •

ومن المعروف أن بلدة سنجار تقع قرية من هذه المواقع في الجزيرة ، فهل كل هذه « الموافقات » تجيز لنا أن نفترض أن قبر المكزون في كهتوثة ، لقربها من سنجار ، وان التشابه الذي ذكرناه بين الاسماء ، والكنى ، والقرتين ، اختلط في مفهوم المؤرخين ، فكان حسام الدين المكزون السنجاري في زعمهم هو المدفون في كهرسوسة ، لا شمس الدين السنجاري ، وأضاع عليهم اسم كهرسوسة ، اسم كهتوثة •

انه مجرد افتراض !!

وفي أحد أعداد مجلة « العرفان » التي كان يصدرها في صيدا - لبنان - أحمد عارف الزين ، سؤال موجه الى رئاسة تحرير المجلة المذكورة عن «قبر» الامير حسن المكزون ، ولقد أجاب عليه العلامة الاب انستاس الكرملى بقوله : هناك قرية عراقية - قرية من سنجار - تسمى « معملا » وأهلها يكتمون عقائدهم ، وفيها مزار يدعى الشيخ « حسن » وأهلها لا يحلفون به ، أي لا يكذبون اذا حلفوا باسمه •

الفصل الثاني

- ١ - التصوف
- ٢ - تعريف التصوف
- ٣ - عوامل نشوء التصوف
- ٤ - التصوف الاسلامي
- ٥ - التصوف العملي
- ٦ - التصوف النظري - الفلسفي
- ٧ - العشق الالهي
- ٨ - التصوف والفلسفة
- ٩ - بين العلماء والمتصوفة
- ١٠ - بعض اقوال العلماء في المتصوفة
- ١١ - تصوف المكزون ، وزهده
- ١٢ - مراقبة الله وعدم الغفلة عن ذكره
- ١٣ - التصوف النظري - الفلسفي عند المكزون
- ١٤ - المصطلحات الصوفية
- ١٥ - مقامات الصوفية واحوالهم
- ١٦ - الرمز عند الصوفيين
- ١٧ - ادب الصوفية
- ١٨ - الخرقه
- ١٩ - الشمول والكلية والانفتاح الصوفي

التصوف

التصوف مدرسة ، أو نزعة عالمية ، عرفها اليونان ، والهند ، والفرس ، والرومان ، كما عرفتها الوثنية ، واليهودية ، والمسيحية ، والاسلام .
ويعتبر التصوف انفتاحاً لجميع الاديان بعضها على بعض ، ومناخاً روحياً يتلاقى على صعيده ، ومنبسط رحابه ، وتحت ظلاله ، فئات من جميع البشر ، بلا تمييز بين عرقٍ ، وجنس ولغة .
انه دنيا الروح التي تتلاشى فيها الحدود ، وتذوب الفوارق ، ويعمّ الحب ، ويسود الاخاء والصفاء .

ويقولون :

ان الله هو « الكل » والبشر أجزاء من هذا « الكل » فلماذا لا تلتقي الانسانية كلها في هذا « الكل » .

فعالم التصوف هو عالم تلاقٍ وحبٍّ ومضافة ، كما هو عالم تجلٍّ واشراف ومناجاة ، لذات كلّية تتّجه اليها كل الذوات .

لقد قال به أفلاطون ، وصعدّه أيوب آهاتٍ في سفره المعروف باسمه ، فاحتمل البلاء ، واجتاز الحيرة والمحنة والابتلاء ، واتصر في صراعه مع الشرّ .
وسكبه داوود عواطف راعفة رائعة في « نشيد الانشاء » وشوقاً جياشاً الى الى الحبيب وحمله المسيح جوعاً ، واضطهاداً ، وصلباً ، حبّاً بأبيه السماوي ، وحملًا لخطايا أبناء أبيه على الارض .

وارتضاه حواريتوه وتلامذته من بعده غربة وسجوداً ، ورهبةً وتبتلاً ، واقطعاً في البيع ، والاديرة ، والصوامع .

وعرفه نبيّ الاسلام زهداً وتقشفاً ، وعبادة وتأملاً ، وعزلةً في غار حراء ،
وطرداً من دياره ، وهجرةً ، ورمياً بالحجارة وازدراءً •
وجسده ابن أبي طالب اعراضاً عن الدنيا ، واقبالاً على الله ، مكتفياً من
دنياه الواسعة العريضة ، بقرصيه ، وطمرينه ، وخصف نعليه ، وحشية خشنة
من ليف •

وتابعه في ذلك تلميذه الحسن البصري ، وحفيده علي الرضا ، ومريدوه
السقطي ، والشبلي والجنيد ، والابلي ، والكرخي^(١) •
كل هؤلاء أنكروا ذواتهم ، وصدفوا عن بهرجا ، واستهانوا بملاذها ،
وانقطعوا الى الحب ، الى حب من أوجد الحب ، أو من هو الحب ذاته •
أليست « الاولب » اليونانية ، و « النرفانا » الهندية و « النجاة »
الجينية ، و « ملكوت السماء » المسيحية و « الجنة » الاسلامية و « الاتصال »
أو « الاتحاد » المعروف باصطلاحات الصوفية ، أليست كلها مسميات اختلفت
لغاتنا ، وتوحدت مدلولاتها ، وتلاقت في حقيقة مقاصدها ؟؟
أليست كلها أمكنة حقيقية ، أو مجازية ، تتصل بها الروح بالاله في حالة

كشف ومشاهدة ، أو اتحاد وتجلٍ واشراق ؟؟
أليست نقاط تلاقٍ بعد افتراق ، وعودة بعد غياب لالتحاق الاجزاء
« بالكل » ؟؟

أليس « المثل » في لغة افلاطون ، و « المطلق » في تعبير هيجل ، و « نور
الانوار » في عرف الاشراقين ، و « الحق » في اصلاح المتصوفة ، و « الحقيقة »
و « العدل » و « الجمال » في مفهوم الانسان المعاصر كلها تدل على مسمى
واحد هو « الكل » في حقيقتها ؟؟

(١) ماهان الابلي ، ومعروف الكرخي . والكرخي هو أبو محفوظ بن فيروز ناسك ،
متصوف ، شهير ، في بغداد من تلاميذه السري السقطي ، أستاذ الجنيد ، توفي
٨١٥ م وقبره في بغداد مزار للعامة .

تعريف التصوف

لكلمة « صوفي » معان كثيرة :

١ - أن تكون نسبة الى الصوف لباس العارفين ، الذين اتخذوه دليلا على الزهد والتواضع ، وكبح جماح النفس ، وإيلاء الجسد بلبس ما خشن من الثياب .

٢ - أن تكون مشتقة من معنى الصفاء ولفظه ، ونسبة اليه .

٣ - أن تكون نسبة للعوث بن عامر المعروف بصوفة ، والذي عاش منقطعا لله في خدمة البيت الحرام .

٤ - أن تكون من كلمة « سوفيا » اليونانية ، ومعناها الحكمة ^(١) أو « سوفيتس » وتعني معلمي الحكمة ^(٢) ، ومنها جاءت كلمة فيلسوف .

والعرب تطلق لفظ الحكمة على الفلسفة .

وما يمنع أن تكون كلمة « سوفيا » اليونانية ، قد جاءت من لفظة « صوف » العربية ، ثم رحلت الى ديار اليونان ، ومعابدها ، لان التصوف قديم في العرب ، وهو أساس في المسيحية ^(٣) .

لقد تعددت الآراء في هذه النسبة « صوفي » حتى تجاوزت العشرات ، يقول البستي ؟

تنازع الناس في الصوفي ، واختلفوا فيه ، وظنوه مشتقا من الصوف
ولست انحل هذا الاسم غير فتي صافي ، فصوفي، حتى لقب بالصوفي

(١) البيروني المتوفي عام ٤٤٠ هـ والمستشرق فون هامر .

(٢) فلاسفة من الشرق والغرب لمصطفى غالب

(٣) الدكتور زكي مبارك التصوف الاسلامي ج ١ .

فهو ينفي نسبة القوم الى الصوف، ويعتبر ذلك ظناً، وبعض الظن اثم، ولكنها
- في رأيه - مشتقة من الصفاء ، أو المصافاة .

والمعري يقول :

صوفية مارضوا للصوف نسبتهم حتى يقال لهم : من صوفة صوفوا
ولحسن رضوان من متصوفي القرن الثالث عشر أرجوزة يعرف فيها
التصوف ، ويصف مراتب القوم ، وسلوكهم ، تقطف منها موضع الغرض .

وبعضهم بالفقر عنه عبداً	وبعضهم بوصف زهد فسراً
وبعضهم بالاخذ بالحقائق	ويأسه مما لدى الخلاق
وقائل بحب الافتقار	والفقر ، والاعطا مع الايسار
وبعضهم بقطع كل عائق	عن ربنا من مطلق العلائق
وقيل : انه القيام بالادب	لكل وقت في جميع ما طلب
من شكر نعمة عليه أسبغت	او توبة مما به نفس بقت
وقيل : ان يحيي الله عبده	به ، وأن يميت منه قصده
وقيل : ذكر باجتماع ، والعمل	مع اتباع ، ثم وجد متصل

وسئل المرزباني : من الصوفي ؟؟ فقال : من لبس الصوف على الصفاء^(١)
وقال أبو عليّ الروزباري : التصوف ، الاناخة بباب الجيب ، وان
طردت عنه^(٢) .

وقال الجنيد : التصوف ، أن يمتك الحق عنك ، ويحييك به^(٣) .
ويعرف الغزالي المتصوف في كتابه « احياء العلوم » قائلاً : التصوف أمر
باطن لا يطلع عليه . والضابط الكلي أن كل من هو بصفة اذا نزل في

(١) تاريخ بغداد .

(٢) الرسالة القشيرية .

(٣) القشيرية .

« خائفاه » الصوفية ، ولم يكن نزوله فيها ، واختلاطه بهم منكرا عندهم فهو داخل في غمارهم •

والتفصيل أن تلاحظ فيه خمس صفات : الصلاح ، والفقر ، وزِي الصوفية ، وأن لا يكون مشتغلا بحرفة ، وأن يكون مخالطا لهم في المساكنة • وهذا التعريف — على طوله — يدور :

١ — حول العزلة والتواكل ، وتعطيل العمل المادي ، والكسب المشروع •

٢ — يعطينا شخصية لا أثر لها في العمل ، ولا الادب ، ولا الاخلاق •

٣ — شخصية كهذه تعيش على الهبات ، والتسول ، والصدقات •

ولكن ما المراد من قوله : انه أمر لا يطلع عليه •

بمثل هذه الشخصية الهزيلة المتواكلة ، الضائعة ، المعطلة لكل فعاليتها لعب التصوف أدواره التاريخية على مسرح حياة هذا الشرق ، فطفل الكثير من طاقاته ، وحال دون مشاركته واشتراكه في الظواهر الاجتماعية المفتوحة !!

وقيل : التصوف جهد للاقترب من الله •

وقيل هو سلوك معين يختلف من فرد الى اخر ، يرمي الى الاتحاد بالله

اتحادا كليا •

وقيل : هو معرفة الله معرفة وجدانية ، لا حسية تنكشف معها الحجب

بين المتصوف والله ، فيرى ما لا يراه الانسان العادي •

وقيل : هو تجرد نفس الانسان من كل علائق البدن ، ومؤثرات الحياة

الدنيوية وصبوتها الى مصدرها ، أي النفس الكلية ، واتحادها بها اتحادا

مطلقا •

وقيل : هو حالة « وجد » تحدث بنور يلقيه الله في القلب ، وعلى نحو

غير متوقع ، فيجد - من الوجد - الله ، فلا يعود يشعر بما يحيط به ، وحتى بدنه ونفسه ، وانما بالله وحده^(١) .

هذه مجموعة من تعاريف التصوف ، عرفها المتقدمون والمتأخرون من المتصوفة . أما نحن فنقول : ان التصوف خليق أن يطلق على كل نزعة وجدانية صافية صادقة مخلصة .

وبهذا المفهوم لا يقتصر التصوف على الانخراط بالله ، والاتحاد به ، أو الزهد في الدنيا ، وملاذها ، وانما يشمل الحب العام ، والمثل العليا في السياسة والدين والاخلاق ، وكل الاعمال الاخرى ، حين فوصلها بالروح والوجدان ، أو تكون نابعة عنهما ، أو منهما .

أليس في قول قيس بن الملوح العامري كل معنى التصوف حين يقول :

وأحبس عنك النفس ، والنفس صبة	بذكراك ، والمشي إليك قريب
مخافة أن يمشي الوشاة بظنة	وأحرصكم أن يستريب مررب
وقول الآخر :	

والله ما طلعت شمس ، ولا غربت	الا وذكراك مقرون بانفاسي
ولا شربت لذيذ الماء في ظمأ	الا رأيت خيالا منك في الكاس
ولا جلست بندمان أحدثهم	الا وكان حديثي عنك جلاسي

فماذا عسانا نقول بهذه الملازمة ؟؟

وقول العباس بن الاحنف :

اذا لم يكن للمرء بد من الردى	فاكرم أسباب الردى ، سبب الحب
ولو أن حيا كاتم الحب قلبه	لمت ، ولم يعلم بحبكم قلبسي
وقوله :	

(١) دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية لانعام الجندي .

الم تر ان سائلة اتنبي فقالت ، - وهي في خلق بوالي -
 الا اصدق علي بحق فوز فقلت لها : خذي روحي ، ومالي
 ومثل هذا كثير في أدب العرب ، تتجلى به التضحية والإيثار والتفاني ،
 وتنتظمه العاطفة الصادقة ، والاخلاص والمواجد .

يقول العلامة الشيخ سليمان الاحمد :

لا يفخرن أخو التنس	ك بالعبادة والزهاده
انا في اعتقادي كل فع	ل الواجبات من العباده
مثل الفقيه دينه	مستنبطا ، بذل اجتهاده
شهم يسود قبيلة	ادى بها حق السياده
ومعلمهم الاولاد يك	ثر في رقيهم اعتناده
وكذاك راعي الضان يد	اب مخلصا عنه ذباده
كل يوفى عند خالقه	غدا اجر الاجاده

فاذا كان التصوف هو تنمية النزعات الوجدانية ، ونكران الذات ، وتحمل
 الالام في سبيل الحب - الحبيب - والحق ، والمثل الاعلى ، والهدف الاسمى ،
 فماذا نقول بالمصلحين الذين ضحوا بالجاء والمنصب ، والمال والنفس ،
 وتخلوا عن الراحة ، وتحملوا أقسى وأمر النكبات والمصائب في سبيل شعوبهم،
 والعمل على تحقيق الحرية وتوفير العدالة والمساواة والكرامة لهذه الشعوب؟؟
 أليس العمل لاسعاد الآخرين ، والتضحية لاجل الوصول الى ذلك ، هو
 مثل أعلى ، وهدف أسمى؟؟

أليس لهذا النوع من التصوف قيمة ذاتية ، وواقعية ، أكثر مما للتصوف
 التأملية ؟

ألم يحقق هذا النوع من التصوف « واقعا » كريما ، في حين لم يحقق
 النوع التأملية الا « توقعا » كريما ؟

ومتى كان « الواقع » الملموس ، « كالتوقع » المنتظر؟؟

عوامل نشوء التصوف

هناك في أعماق التاريخ، في المجتمعات القديمة، شخصيتان اثنتان، تصطرعان في النفس البشرية ، وتظهران على مسرح السلوك الانساني ، وأحداث التاريخ بمظهرين مختلفين وهما : الشخصية الحيوانية ، والشخصية الانسانية .
ونجد الشخصية الحيوانية متقدمة على نظيرتها الانسانية ، لان الاولى أصل في الكائن الحي .

فمظاهر الصراع ، والقوة ، والعنف ، والاطماع ، وجب السيطرة ، والاستئثار ، والانانية وكل ما ينشأ ويتعلق بهذه المظاهر من السلوك البشري عبر التاريخ الى يومنا هذا فهو صادر عن الجانب الحيواني في الانسان .
أما الشخصية الانسانية فمظاهرها الاخلاق القائمة على تنسيق العلاقات التي تمتن الصلات بين المجموعة الانسانية ، وهذا التنسيق يظهر في القوانين والانظمة الوضعية ، التي تحدد روابط الفرد والجماعة ، ونوع سلوكيتهم ، وفق أخلاق اجتماعية مهذبة ، مصقولة ، مرنة ، متطورة بحسب الحاجة والمصلحة الاجتماعية العامة ، وتحت رعاية هذه الانظمة ووصايتها .
ولكن الشخصية الانسانية هذه انشطرت - عبر العصور - الى شطرين، وانفصلت الى شخصيتين : مادية وروحية .

فالمادية ارتبطت مباشرة بالشخصية الحيوانية من حيث نشاطها العملي المادي ، ولكنها اختلفت عنها ، لكونها تراض بقوة القوانين الوضعية ، وتخضع لنظام الاخلاق الاجتماعية .
أما الروحية فارتبطت مباشرة بالشخصية الانسانية ، وسارت وفق متطلباتها .

والتاريخ ينقل الينا صورا ، ويحمل لنا عبرا وعظات ، عن سيادة الشخصية الحيوانية على المجتمعات القديمة ، سيادة تشبه الاساطير ، لما فيها من تحكم وجبروت ، وتسلب وقهر ، وما أنزلته بتلك المجتمعات من عبودية واذلال وانسحاق •

واذا كان لا بد لكل فعل — وخاصة الافعال على مستوى الحدث الاجتماعي — من ردود أفعال تختلف قوة ، وأثرا ، وعمقا ، وسعة ، باختلاف هذه الافعال ذاتها • فان ما أنزلته الشخصية الحيوانية بالشخصية الانسانية من الازعاف والانسحاق والقهر ، لا بد له من ردود أفعال بعيدة وعميقة ، فتظهر النزعات الروحية العارمة الحادة كتصعيد لما يعمل في ذاتها من الكبت والحرمان ، وتعويض لما حرمته من السيطرة والسلطان •

ومن القهر الذي مارسه الاقوياء ، تولدت فكرة القوة القاهرة «الماورائية» عند الضعفاء ، لايجاد التوازن — ولو وهميا — •

واستطاع الضعفاء عبر مراحل التاريخ اللاحقة ، أن يقلبوا المفاهيم لمصلحتهم ، ويصوغوها قوانين أخلاقية ، ويحيطوها بهالة من القداسة ، فأصبحت المواساة والعطف ، واللين والرحمة ، ودفع الظلم والمساواة ، والعدالة والخير ، مثلاً مقدسة ، مطلوبة لذاتها •

وأصبح الظلم والتعدي والعدر ، والطمع ، والاذلال ، والسيطرة ، مقرونة بالنفوذ والاشمئزاز ... واللعنة •

لقد دعت اليهودية لتحقيق العدالة ، ووضعت القواعد والوصايا العشر ، لوجود طبقة عاملة مرهقة ، مستغلة •

اسمع يهوذا يقول .

« من أجل أنكم تدوسون المسكين ، وتأخذون منه هدية قمح ، بنيتم
بيوتا من الحجارة لا تسكنوها ، وغرستم كروما لا تشربوا خمرها » .
« حين تبسطون أيديكم أستر عيني عنكم ، أيديكم ملأى دما » .
« كفوا عن الشر ، تعلموا فعل الخير ، اطلبوا الحق ، أنصفوا المظلوم ،
أقضوا لليتيم ، حاموا عن الارملة » .

ف هناك — كما تدل هذه الاقوال — مستبدون متسلطون ، يأخذون من
الفقير هدية قمح ، ويننون بيوتا من الحجارة ، ويغرسون كروما شهية الخمر،
وأيديهم ملطخة بالدماء — دماء الشعب — يفعلون الشر ، ويظلمون ، ويأكلون
أموال اليتامى والارامل .

وفي حزقيال :

« ويل لرعاة اسرائيل ، تأكلون الشحم ، وتلبسون الصوف ، وتذبحون
السمين ، ولا ترعون الغنم » .
« المريض لم تقووه ، والمجروح لم تعصبوه ، والمكسور لم تجبروه ،
والمطرود لم تستروه ، والضال لم تطلبوه ، بل بعنف وشدة تسلطتم عليهم » .
« سأطلب الضال ، وأسترد المطرود ، وأجبر المكسور ، وأعصب الجريح ،
وأبيد السمين ، والقوي ، وأرعاها بعدل » .

« أهو صغير عندكم أن ترعوا المرعى الجيد ، وبقية مراعيكم تدوسونها
بأرجلكم ، وأن تشربوا من المياه العميقة ، والبقية تكدرونها بأقدامكم ، وغنمي
ترعى من درس أقدامكم ، وتشرب من كدر أرجلكم » ^(١) .
ففي هذا الخطاب مافيه من تصوير واقع الحياة آنذاك ، وما يعاينه الشعب
— الغنم — من القادة والمحترنين، والمستغلين آكلي الشحم ، ولابسي الصوف،
وذابحي السماء .

(١) حزقيال ٣٤

وفيه ما فيه من التأنيب والتقريع ، والتعريض والوعيد •
وفيه ما فيه من التأسية والتأميل ، والوعد والبخارة بانصاف المظلومين ،
ورفع الحيف عنهم ، وجبر كسورهم ، واحقاق العدالة لاجلهم ، وعصب جراحهم ،
وردد طردائهم •

وجاءت المسيحية من التفاعل بين تيارين كبيرين :
الاول : هو امتزاج الافكار الاغريقية بالفلسفة الهندية ، والديانة اليهودية •
والثاني : هو الاستغلال التجاري المادي في بيت المقدس ، والاسكندرية ،
وانطاكية ، وآثينا ، وروما ، وظهرت الطبقات العاملة المستغلة المغلوبة ،
المسخرة ، والتي لا حيلة لها ، ولا أمل •
ومن هنا جاءت المسيحية كمبشرة ومنقذة لهذه الطبقات المسحوقة ،
ووردت الآيات التالية :

« لا تفكر بمعيشتك ! ماذا تأكل ، وماذا تشرب » !
« أهون على الجمل أن يدخل ثقب الابرّة من أن يدخل غني ملكوت
السّموات » •

« باركوا لآعنيكم ، أحسنوا الى مبغضيكم ، تشبهوا بطيور السماء » •
« طوبى للحزاني فانهم سيفرحون ، طوبى للجياع فانهم سيشبعون » •
« وكلها آيات تبارك الفقر والخضوع ، وتلعن الغنى والقوة ، وتتخذ
مكانها في صف العبيد المهزومين المنكسرين •

وعندما كان الاسكندر المكدوني يسحق الشرق بقدميه ، ويطيح بملوكه ،
ويستعبد شعوبه ، ويستحل نساءه ، ظهرت الديانة التي تقول بالعدالة والاخاء ،
والحب والمساواة ، والتسامي والزهد ، وتبشر بالآخرة ، وملكوت السماء ،
وانه للفقراء والتعساء والمعدّيين •

وهكذا ظهرت المثل والاخلاق والديانات كردّ فعل للاسّثار التي خلّقتها
المكدوني في فتوحاته واجتياحاته .

واذن فالضعف البشري هو العامل الاول من عوامل التّصوّف والزهد .
فالتصوف ملجأ يلوذ به الضعيف ليواري ضعفه ، وعجزه ، ويرتاح في
أفياء الروح بعد أن لفحته صحراء الحياة بهجيرها ، وساطته بسعيرها ، فيعترف
من ملاذّ الامل والتأمل ، بعد أن فاتته ملاذّ الحسنّ والواقع .

واذا كانت الحياة عند الاقوياء ذات مفهوم عملي صحيح ، ودار متّع
ونعيم ، فانها عند الضعفاء دار غدر وخداع وفناء .

واذا كانت الحياة هي « واقع القوي » فإن ما وراء الحياة هو « توقع »
الضعيف .

السيطرة والتفوق هما عند القويّ فضيلة ، وعند الضعيف جريمة ورذيلة .
يعتبر اللين عند القوي ضعفاً ، ويعتبره الضعيف حُلماً .
وهكذا يصبح للكلمة الواحدة مفهومَان متباينان ، وللحياة مقصدان
متغايران ، ولمسيرة التاريخ طريقان لا يلتقيان .

وعلى هذا فالتصوف وكل النزعات الروحية نشأت فوق أرض الضعف ،
وتحت ظلال الحق ، وكردّ فعل للقهر والحرمان ، وسيطرة الشخصية الحيوانية،
ومظاهر القوة .

ولا نستطيع أن نقول : ان التصوف نشأ — أول ما نشأ — من معرفة
الانسان لقيّمته الذاتية ، مادةً وروحاً ، ولكننا نستطيع أن نقول ونؤكد : انه
استحال — فيما بعد — تأميناً وحفظاً وعرفانا لقيّمته المعنوية الروحية .

التصوف الاسلامي

في الحياة - كما اوضحنا - اتجاهان :

الاول :

هو الاتجاه الواقعي ، أو ما نسميه الحياة المادية •

والثاني :

هو الاتجاه المعنوي ، أو الحياة الروحية ، وهو يسير باتجاه مضادّ للاول •
والتصوف الاسلامي هو الظاهرة الروحية ، أو مجموع المعاني السامية في
النفس والوجدان ، والاثمار لرسالة النبي الروحية ، والوحي القرآني عن طريق
الاستبطان •

فالمعراج الذي تعرّف به الرسول على الغيوب والأسرار الالهية هو نموذج
سامٍ يحاول الصوفيون بلوغه •

فالتصوف الاسلامي اذن : هو اعتراض روحيّ على حصر الاسلام بالشريعة
والنص •

ولقد توصّل التصوف الاسلامي الى « تقنية » روحية خلقت بتقدمها
ودرجاتها « ميتافيزيقا » كاملة ، دعت باسم « العرفان » •

ويلاحظ المتتبع تشابهاً بين التصوف الاسلامي ، وبين التصوف الهندي
« دتاسارا » من حيث الاغراق الروحي ، والاستغراق التأملي ، والتطشع الى
المثل الاعلى « الله ، البرهما ، الجنة ، النرفانا » •

ويلاحظ أيضاً نسباً قريباً بينه وبين التصوف الفارسي^(١) وقد دخل

(١) براون : في تاريخ الفرس الادبي •

التصوف الاسلامي شيء من فارسية قديمة في العصور العباسية لان عدد متصوفة الاسلام في ذلك الزمن من الفرس كان كثيرا جدا^(١) .

وهناك تشابه وتلاقح مع الافلاطونية الحديثة : الحب والتسامي^(٢) .
ولكن بعض الدارسين من المسلمين يرون أن التصوف الاسلامي لم يأخذ من الفرس ، ولم يأت من الهند ، كما لم ينبع من اليونان ، وانما نبع من الكتاب والسنة .

فالتقشف الذي أظهره الرسول ، وكبار صحابته ، وفي طليعتهم علي بن أبي طالب ، وعبد الله بن عمر ويليهم الحسن البصري ، وعمر بن عبيد ، وسفيان الثوري ، ومعروف الكرخي ، ورابعة العدوية من النساء ليس الا تصوفا اسلاميا صرفا ، لا أثر للنزعات الخارجية فيه ، ثم تطور الى عقيدة راسخة في العبادة والتسامي ، والفناء في واجب الوجود كما هو الحال عند بشر الحافي ، والجنيد ، والشبلي ، والسري السقطي ، والبسطامي والسهورودي وابن أدهم وغيرهم .
ولكن هناك ألوان من الزهد ، وأشكال من التصوف ، وأنماط من سلوك القوم ، وطرقهم ، واتجاهاتهم ، وسبل عبادتهم واثاراتهم ، ولذلك يصعب - الا على المتعمق - أن يعين ما هو من منشأ اسلامي ، وما جاء نتيجة للاحتكاك والتأثر بالشعوب غير الاسلامية ، أو التي بسط الاسلام سلطانه السياسي والفكري عليها .

(١) نذكر منهم على سبيل المثال : احمد الغزالي وهو اخ لابي حامد الغزالي ، ودأود الاصبهاني ، وروزبهان - امام العشاق وأفلاطون الثاني - والجنيد ، والشبلي ، والحلاج ، والبسطامي والسهورودي والضاعي والجمامي ، والتبريزي ، والهمداني وغيرهم كثيرون .

(٢) نيكلسون في شرح « شمس قبريز » .

ونحن نرى أن التصوف الاسلامي يقسم الى قسمين رئيسيين ، أو الى نوعين متميزين ، وهما :

- ١ - التصوف العملي •
- ٢ - التصوف النظري الفلسفي •

★ ★ ★

١ - التصوف العملي

اشتط كثير من الباحثين في التصوف الاسلامي ، وأرجعوا أصول التصوف عند المسلمين الى أصول يونانية ، أو هندية ، أو فارسية ، وقالوا : انه لم ينبثق أصلا من جذور اسلامية •

وزعمهم هذا مردود وباطل ، لان التصوف بشكله العملي حقيقة من حقائق الاسلام الاصيلية ، أو بتعبير أصح هو روح الاسلام ، وحقيقته الكبرى ، يجمع الى السمو الروحي الاشراق العقلي ، واستبطان الفضائل الى التخلق بمكارم الاخلاق •

ويمكن تعريف هذا التصوف بأنه مجموع المعاني العملية السلوكية ، أو « الاخلاق الاسلامية » مأخوذة من القرآن - كتاب المسلمين - وسيرة الرسول وأعماله ، وسلوك أصحابه من بعده ، وتابعيهم ، وتمتد هذه الفترة من بدء الدعوة الاسلامية حتى أواخر القرن الثاني الهجري ، وأوائل القرن الثالث ، حيث دخل التصوف « المتفلسف » على الاسلام •

يقول ماسينيون : ان التصوف الاسلامي نشأ من أصول اسلامية خالصة ، مستمدة من القرآن ، وسنة الرسول ، وحياة أصحابه ذوي النزعات الزاهدة ، وليس بتأثيرات أجنبية كالافلاطونية الحديثة ، أو المذاهب الهندية •

ونحن نرى أن العلوم الاسلامية كانت عقيدة وشرعة وأخلاقا ، وكلها مستمدة من القرآن وسيرة نبي الاسلام •
وفي القرآن أساس ومنطلق للزهد والتقشف ، كما فيه مجال للفلسفة ، واطلاق الفكر ، وحض على تحرير العقل •

« أولم يتفكروا في خلق السموات والارض ، وخلق أنفسهم ليتبين لهم أنه الحق » • أليس التفكير في خلق السموات والارض ، وخلق الانسان هو جماع الفلسفة ، وتحديد اطارها العام ؟؟ •

أما حدّد الغرض والغاية والهدف من هذا التفكير ؟ وهو تبيان الحق للناس ، وما هو هدف الفلسفة ان لم يكن الحق وبيانه ؟؟
وتقول أيضا للذين يرون ، أو يرجعون الفلسفة الاسلامية ، والتصوف الاسلامي الى أصول أجنبية :

هل درس أبو ذر الغفاري الافلاطونية الحديثة ، واشتراكية افلاطون ؟؟
هل تتلمذ أهل الصفة على افلاطون وسقراط وفيثاغورس وبودا وزرادشت في الزهد والتقوى ؟؟

هل اطلع علي بن أبي طالب ، ومعاذ بن جبل على نظريات اليونان ، واتخاذها أساسا يستمدان منه التشريع ؟؟

هل تعلّم واصل بن عطاء ، وعمرو بن عبيد علم الكلام من منطق أرسطو ، وكوّنا المذهب الكلامي العقلي في الاسلام ، وفي تلك العصور المتقدمة ، وقبل أن تترجم كتب اليونان وفلسفتها ، وتنقل حكمة الهند ، وحضارة الفرس ، ويعرفها العرب والمسلمون ؟؟

لقد حدد ابن خلدون المنهجية في التحليل قبل أن يحددها ديكرت ، وعين قواعد الاجتماع قبل أن يعيّنهما مونتسكيو •

وحدد ابن رشد في « فصل المقال » العقلانية قبل أن يحددها سبينوزا •
ووصف الفارابي سيادة الفكر على العمل السياسي في مدينته الفاضلة ، مستشرفاً العالم من جمهورية افلاطون ، محددا صفات الحاكم الفكرية •
وحدد ابن تيمية سيادة المعرفة التجريبية ، عندما رفض منطق ارسطو الاستنتاجي •

ولكن : هناك شيء هام يستلقت النظر ، ويستوقف كل باحث ، وهو :
ان الكثير من مؤرخي الغرب ، ومستشرقيه بصورة خاصة - الاثرا منهم -
يريدون - لاغراض سياسية، لم تعد خافية - أن يصوروا الفلسفة الاسلامية ،
والتصوف الاسلامي عالّة على فلسفة اليونان ، وزهد الهند ، وانهما مستقيان
من ينابيع أجنبية ، ومنبتقان من أصول غير اسلامية •

ولقد استقر هذا الرأي - لكثرة ما روجوا له - في أذهان مؤرخي الفلسفة
والتصوف الاسلاميين من المسلمين أنفسهم •

ولم يكتفوا بهذا ، بل زادوا عليه من النظريات ما يصلح - في زعمهم -
أن يصبح منطلقا لهذه المزاعم ، فقسموا العالم الى جنسين : آري ، وسامي •
وقالوا : ان الجنس الآري يتمثل - خير ما يتمثل في أوروبا ، وخاصة

شمالها •

وان الجنس السامي يتمثل في الشرق الاوسط ، وخاصة في الجنس العربي •

وتخيّلوا ، أو ابتكروا لكلّ جنس خصائص تميّزه عن غيره •

فالجنس الآري - في نظرهم - مبتدع ، مبتكر ، مخترع بطبيعته •

والجنس السامي ، مقلّد ، تابع بفطرته •

واذن : ليس للشرق فلسفة متميزة في الماضي ، ولا الحاضر ، ولا تكون

له في المستقبل ، لان الفلسفة ابتداء ، واختراع ، وتنسيق ، وهذا كله من

خصائص الجنس الآري فقط ، وما يسمّى فلسفة اسلامية ، أو تصوف

اسلامي ، فهو تقليد ومحاكاة للفرس ، أو الهند ، أو اليونان •

فاذا قال الفيلسوف الاسلامي : النفس خالدة ، قالوا : أخذ هذا عن

افلاطون •

واذا قال : النفس فائية ، قالوا : جاء بهذا عن أرسطو •
واذا قال : ان صفاء النفس ، وشفافيتها يؤديان الى اتصالها بالملا^١ الاعلى ،
قالوا : استورد هذا عن الافلاطونية الحديثة •
واذا أنكر هذا ، قالوا : تابع أرسطو •

ولقد تسربت هذه المزاعم — على ما فيها من ظلم وتجن^٢ وتشويه للحقائق ،
وافتنات على الحق — الى الدكتور عبد الرحمن بدوي ، فقال عن سلمان
الفارسي الصحابي المعروف : « انه كان ايذا^٣ بالدور الاعظم الذي سيقوم به
جنسه — أي الفرس — في تكوين الحياة الروحية في الاسلام ، اذ الواقع أن
تلك الحياة الروحية تكاد تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتعدد
الجوانب ، الخصب الملكات ، ومن هنا كانت النزعة الشيعة على يديه بالمعنى
الذي حددناه ، لانه وحده من بين العناصر التي دخلت الاسلام هو القادر على
ايجادها » •

ثم يتابع قائلاً : « ولهذا كان طبعيا أن تكون الشخصيات الاخرى من
الفرس » ويريد بها الحلاج والسهروردي والتستري والغزالي والطار والبسطامي
وغيرهم (١) •

ولكن الى جانب هذا التجني والافتراء والمقوق لكل ما هو اسلامي
المنشأ من فلسفة وتصوف وآراء ، لانعدم منصفين ، يلتزمون جانب الحق ،
ويخلصون للبحث العلمي المجرد عن النزعات السياسية ، والاهواء الشخصية ،
والعنصرية ، ونذكر من هؤلاء « غوته » الالماني ، و « كاردانوس » الفيلسوف
الرياضي الايطالي الذي قال عن الكندي الفيلسوف العربي : انه واحد من
الاثني عشر الممتازين في العالم •

(١) شخصيات قلقة في الاسلام ص هـ

والاستاذ فلنت FLINT الذي يقول عن ابن خلدون : ان افلاطون وأرسطو
واوغسطين ليسوا نظراء لابن خلدون .

ومن هؤلاء المنصفين المتجردين كارليل ، وماسنيون وأضرابهما .
ونعود الآن الى التصوف العملي في الاسلام ، فنجد أنه يكاد ينحصر في
ثلاثة أركان وهي :

١ - الزهد في الدنيا .

٢ - مراقبة الله .

٣ - عدم الغفلة عن ذكره .

ويقول ابن خلدون : ان هذا « العلم » - أي التصوف - من العلوم
الشرعية الحادثة في الملة ، وأصله ان طريق هؤلاء القوم - ويقصد بهم المتصوفة -
هي طريق السلف الصالح .

فابن خلدون يدعو التصوف آنذاك « علما » وهذا تجوز منه ، ويلحقه
بالعلوم الشرعية الطائفة التي استنبطها علماء مسلمون ، وان الصوفيين يتابعون
طريقة السلف .

ولكن ماهي طريقة السلف التي أشار اليها ابن خلدون ؟ .

انها العكوف على العبادة ، والاقطاع الى الله ، والاعراض عن الدنيا ،
وشهواتها وزخارفها ، وزينتها وملازمها ، والاقطاع عن كل ما عليه الجمهور من
لذة ومال ، ومتاع وجاه ، والانفراد في الخلوة للعبادة .

انها طريق الهداية والحق ، والسلوك الخلقي ، والتطبيق الواقعي ، لروح
الشرعية ، وادابها ، والاقبال على الآخرة ، والصدوف عن العاجلة .

لم يكن لهذا النوع من التصوف نظرياته الخاصة ، وحتى لم يكن له تسمية

يعرف بها ، وتميزه عن غيره من أنواع العبادات ، والسلوك ، ولكن لما فشا في الناس حب الانغماس في الدنيا ، والتهالك على متعتها ولذائذها ، والاستكثار من الاموال ، والمقتنيات ، اختص المقبلون على العبادة باسم الزهاد ، أو العباد ، أو المتصوفة .

قلنا : ان العناصر العملية للتصوف الاسلامي تابعة من القرآن والسنة ، وسيرة الرسول والراشدين من أصحابه ، وليس غريبا عن الاسلام ، ولا مستحدثا فيه ، ولا مستوردا كما قيل ، أما ما أعقب ذلك من تصوف فلسفي ، فلم يكن معروفا عند المسلمين .

ففي القرآن :

« وما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب ، وان الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون » ،

« اعلموا انما الحياة لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم ، وتكاثر في الاموال والاولاد ، كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ، ثم يكون حطاما ، وفي الآخرة عذاب شديد ، ومغفرة من الله ورضوان ، وما الحياة الدنيا الا متاع الغرور » .

« سابقوا الى مغفرة من ربكم ، وجنة عرضها السموات والارض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم » وفي مخاطبته للرسول ، جاء : « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم من شيء ، وما حسابك عليهم من شيء ، فتطردهم فتكون من الظالمين » .

« واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي ، يريدون وجهه ،

ولا تعدّ عيناك عنهم تريد زينة الحياة الدنيا ، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا
واتبع هواه ، وكان أمره فترطاً » •

روي عن أنس بن مالك : أن فاطمة جاءت الرسول بكسرة خبز فقال «ص»: ما هذا يا فاطمة ؟ قالت : قرص شعير خبزته ، فلم تطب نفسي حتى أتيتك بهذه
الكسرة منه ، فقال : أما انه أول طعام يدخل فم أبيك منذ ثلاثة أيام •

ولم يكن زهد النبي وأصحابه عن قلة وارد واملاق ، فقد جاءتهم الدنيا
بكنوز كسرى وغيره ، ولكنه كان ثقلاً منها ، وتزهداً في متاعها وملاذها •
وكان «ص» يدعو ربه فيقول : اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً •

ومن الزهاد التابعين غير من تقدم ذكره : سعيد بن المسيب ، وسعيد بن جبير ،
وثابت البناني ، وأبو مسلم الخولاني ، وعروة بن الزبير ، والقاسم بن محمد
ابن أبي بكر ، ومطرف بن عبد الله المزني ، ومورقا العجلي ، وصلة بن أشيم ،
ويليه في المرتبة حبيب العجمي ، والمحاسبي وغيرهم ممن كان التصوف عندهم
عملاً وتعبداً ، وعلى رأس الجميع امام الزاهدين علي بن أبي طالب •
والزهد ، زهدان :

زهد الغنى ، وزهد الرضاء •

فزهد الغنى ، أن توجد الدنيا في يد امرئ ولكنه ينصرف عنها ، ولا يعلق
قلبه بها ، فتشغله عن ربه ، وذكر لقائه وحسابه ، وهذا أرفع درجات الزهد وأنواعه ،
وعليه كان الرسول وتابعوه ، وتابعو تابعيه •

قالت سعدى بنت عوف المريّة زوجة طلحة بن عبد الله الفياض (أحد العشرة
المبشرين بالجنة) : دخل علي طلحة ذات يوم مكروباً مهموماً مغموماً ، كالح الوجه ،
مريد الاسارير ، فقلت : ما بك ؟ أراك مني شيء ؟ قال : معاذ الله لانت خير

حليمة ، فقلت : ولكن مابك ؟ قال : كثر مالي ، وكربني ، فقلت اقسمه ، فقال :
نعم الرأي ، ثم قسمه بين الناس ، ولم يبق منه شيئا •
وسئل خازن طلحة ، كم كان ماله ؟ فقال : كان أربعمائة ألف درهم •
ومثل هذا كان زهد ابن أدهم •
وأما زهو الرضا ، فهو زهد من لم توجد الدنيا عنده ، ولكنه يصبر صادقا
محتسبا ، لا يغيره الفقر ، كما لا يبطره الغنى ان وجد ، وهذا النوع من الزهد
دون النوع الاول مرتبة ومكانة •
أما الركبان الاخران من التصوف العملي ، وهما : مراقبة الله ، وعدم
الغفلة عن ذكره فسنأتي عليهما في غير مكان من هذا الكتاب •

★ ★ ★

٢ - التصوف النظري الفلسفي

قلنا : ان هذا النوع لم يعرف في القرنين الهجريين الاول والثاني اللذين ساد فيهما الزهد والتقشف والعبادة ، أو ما أطلقنا عليه اسم « التصوف العملي » ولكن لما بدأ عصر الترجمة والنقل في القرن الثالث ، وعرف العرب المسلمون فلسفة اليونان ، وحكمة الهند ، وحضارة فارس ، وانتشر منطق أرسطو ، وعلوم الطبيعة والفلك وغيرها ، وتفلسف المسلمون ، واعتمدوا العقل والجدل ، والقياس المنطقي ، والنقاش والمقارنة ، تسرب هذا كله الى صفوف المتصوفة ، وخاصة ما كان يتعلق منه بمسائل التأويل والاجتهادات ، فقالوا بثنائية الشريعة - حقيقة وطريقة - والظاهر والباطن ، والرمز ، وغير ذلك .

أما التأويل واختلاف الاجتهادات فيضاف الى عنصرهما الفكري ، عنصرا ثانيا ، وهو العنصر السياسي ، فالفرق المتصارعة المتنازعة على السلطة والنفوذ ، أوجدت مشاركة وارتباطا بين مذهبها السياسي ، واجتهادها الديني ، وانعكس هذا على آراء المتصوفة وتفسيراتهم ، وظهر واضحا فيها ، فكان الظاهر والباطن لانهما من مقتضيات التأويل ، أو هما أساس التأويل .

أما الرمز فيمكن القول انه نشأ من عامل واحد هو الخوف ، الخوف من مراقبة ذوي النفوذ من العلماء وأصحاب الحكم والسultan ، فأفرغت الافكار السياسية والآراء المذهبية المشايعة لها في قالب من الالفاظ يكتنفه الغموض ، وتسربله التعمية ، وسيأتي توضيح ذلك عند حديثنا عن الرمز .

أما ثنائية الشريعة ، فأصل في الخلاف الديني والسياسي ليتميز كل فريق من الفريقين المتخاصمين سياسيا بأصول دينية وفقهية .

فهذه « الثنائية » قسمت المسلمين الى أصحاب نص « حرفين » وأهل « تأويل » رمزين • أو أهل ظاهر ، وأهل باطن •

ويقال : ان العناصر الشعبية المغلوبة على أمرها تسلت الى الاسلام ، وحاولت ضربه من « الداخل » فأوجدت « التأويل » وما يتعلق به ، للانحراف بالاسلام عن منهجه الواضح ، والابتعاد به عن يسره وعفويته • لذلك نجد أكثر المتصوفة الفلاسفة من العناصر الاعجمية التي ظهرت على المسرح بعد القرن الثاني الهجري ، وكان لها نشاطها الفكري والمذهبي والسياسي •

عوامل ظهور التصوف الاسلامي :

سبق لنا أن ذكرنا أن العامل الاول للتصوف هو ضعف النفس وعجزها عن تحقيق ما تطمح اليه ، من رغبات •

وهذا العامل تجلى واضحا في التصوف الاسلامي المبكر على أثر تلك المحن والحوادث والكوارث التي تعاقبت على البيئة الاسلامية بعد مقتل الخليفة الثالث ، وتوالي الاحداث المريرة ، والفتن المتعاقبة ، كوقعة الجمل ، وحرب صفين ، فالنهران ، فمقتل الخليفة الرابع ، فأيام عبد الله بن الزبير •

إذا أضفنا هذا الى ما أثر عن النبي وأصحابه من زهد في الدنيا ، وما جاء في القرآن من الحض على الاقلال من المتاع ، والاقبال على الآخرة أدركنا سبب انصراف عدد كبير من الناس ، صحابة وتابعين ، الى العبادة والتأمل والاستغراق ، وانصرافهم عن السياسة نتيجة لردود أفعال تلك الاحداث ، وتلك الكوارث والشور ، فكان كل ذلك مدعاة لشيوع ذلك اللون من الزهد والتقشف ، والذي أطلقنا عليه اسم « التصوف العملي » •

وهناك أناس نظروا الى ذلك العهد بمنظار آخر ، نظروا في معايير الثروات،

وتفاوتها بين فرد وآخرين بما يتنافى مع العدالة والمساواة اللتين جاء بهما الاسلام،
ويجب أن يشمل كل الطبقات ، وكان على رأس هؤلاء أبو ذر الغفاري ومشايعوه
من المحرومين الذين ثاروا على الفوارق الطبقية ، ونددوا باكتناز الذهب والفضة،
ودعوا الى « اشتراكية » تسودها العدالة الاجتماعية ، فمنهم من صعد حرمانه
بالثورة على الحاكمين ، ومنهم من استغرق في العبادة والتأمل الروحي ليعوض
- تصوريا وذوقيا - عما فاته « واقعا » •

★ ★ ★

العشق الالهي

التصوف نموذج لثقافة روحية معينة ، وبالإضافة الى هذا يفترض وجود فلسفة ما ، ومقصد الصوفي في حياته الصوفية - وهي مجموعة السلوك المفروضة - أن يحرر الروح من ربة المادة ، ورغبات الجسد ، وملاذ الحياة ، ويسمو بها الى عالم طافح بالجمال واللذائذ الروحية المعنوية ، حيث تتصل بالله ، سالكا لتحقيق ذلك طريق الرياضة الروحية والتأمل ، ذلك التأمل النظري - لا الفلسفي - وممارسة المواجه النفسية ، متدرجا في كل هذا حتى يبلغ « المقامات » المشوذة المعبر عنها بمقامات السالكين .

يصف ابن الطفيل تدرج المراتب للسالك حتى يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق ، وحينئذ تدرء عليه اللذات العلى ، ثم يغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة . فطريق الارتباط خطوة خطوة يصل بالسالك الى التصفية فيصير سره - على حد تعبير ابن طفيل - مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق .

وليس هذا هو رأي متصوفة الاسلام فحسب ، وانما هو رأي جميع الاشراقين من يونانيين ومسلمين كفيثاغورس وافلاطون وافلوطين والسهروردي والفارابي وابن سينا وابن الطفيل .

ويقول ابن سينا : ان طريق « الارتياض » تبلغ بالسالك حدا يلحج معه بوارق نور القدس ، ثم تتناوبه غواش فيكاد يرى الحق في كل شيء ، وتبلغ به « الرياضة » مبلغا ينقلب وقته سكينه ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً يبتأ ، وتحصل له مفارقة مستقرة كأنها صجة مستمرة .

اذن يصل الصوفي في مدارج سلوكه الى الجمال المطلق « الله » ويغيب فيه ، وهنا نجد الصلة بين عبادة الجمال عند اليونان ، وبين المتصوفة العرب .

لدى اليونان الالهات للجمال هن بنات « جوبتر » رب الارباب ، وعددهن تسع ، وكل واحدة منهن « موز » أي الهة الهام ، وهناك « فينوس » الهة الجمال الكبرى .

وعند متصوفة العرب وشعرائهم نجد ملهفات ، أو ربات جمال ، أو عذارى الهام يكنى بهن عن « الجمال المطلق » المطلوب لذاته ، ويدعونهن « ربات الخدور » والخدر في مصطلحاتهم يعني « الحجاب » والساتر ، صيانة لجمالهن الا عن الخاصة ، ومن أسمائهن : سعدى ، زينب ، الرباب ، ليلى ، ثعم ، هند ، مي ، لبنى ، علوة . ويقرغ المتصوفون — والشعراء منهم خاصة — مواجيدهم وعواطفهم ، ولهفهم الروحي ، وشوقهم — والشوق يوسع الخيال — على هؤلاء الملهفات .

وقد تختلط أحيانا كثيرة المواجد الروحية بالمواجد الجسدية في أشعار هؤلاء ، كما هي الحال عند ابن عربي .

ففي كتابه المعروف بـ « ترجمان الاشواق » يصف لنا في مقدمته تلك الفتاة الفارسية الاصباهية نسا ، المكية دارا واقامة ، وصفا ماديا ، حسيما جسديا ، محددنا بالاسم ، والزمان ، والمكان ، والوقائع ، وصفا تتقّد فيه العاطفة انتقادا ، وتتوهج توهجا ، ثم ينتهي الى القول : فكل اسم أذكره فعنها أكتي ، وكل دارٍ أندبها فدارها أعني .

ويتابع قائلا : ولم أزد بما نظمته في هذا الجزء عن الواردات الالهية ، والتنزلات الروحانية ، والمناسبات العلوية ، جريا على طريقتنا المثلى ، لعلمها — رضي الله عنها — بما اليه أشير .

وانه ليصعب — حتى على المتعمق المتتبّع — أن يميز بين ما كان من عواطفهم وأغراضهم روحيا ، وبين ما كان منها جسديا صرفا .

ولا بد لكل محب مشوق في التصوف من أن يتناول الله والانسان ، لان
الهدف الاسمى من التصوف هو فناء الانسان في الله •

يقول فريد الدين العطار : الانسان من روح الله ، وصلته به أقرب من
صلته بالعالم •

وعنده أنه يجب أن يجتمع الدين والعقل والعشق الالهي ، ليدرك الذوق
كل الاسرار التي يتغيها الطالب •

ومن المتصوفة من يقول : ان العشق الالهي ليس تحويلا للعشق الانساني،
وانما هو استحالة في العاشق الانسان ذاته •

وبعضهم لا ينسب العشق لله حذرا من تشبيهه بالانسان ، واذا كان
العاشق - الانسان - يتأمل نفسه في المعشوق - الله - فان المعشوق لا يمكنه
في مقابل ذلك أن يتأمل نفسه وجماله الا في نظرة العاشق الذي يتأمله ، وبهذا
قال أحمد الغزالي ، وفريد الدين العطار •

يقول أحمد الغزالي في كتابه « سوانح العشاق » (١) •

حيثما يوجد العشق حقيقة يصبح العاشق قوتا لمعشوقه ، لا المعشوق
لعاشقه ، اذ يمكن أن يحتوي العاشق وجود المعشوق ، فالفراشة التي تعشق
النار يكون وجودها في البعد عن الشعلة، فظل الشعلة يستضيفها ويدعوها ،
والفراشة تطير بأجنحة همتها في جواء طلب الشعلة ، ولكن يجب أن يكون
طيرانها محددا بالوصول الى الشعلة ، وحينما تصل اليها لا يكون لها وجود ،
فليس للفراشة بعد الوصول أن تخطو نحو الشعلة لأن الشعلة تسري في ذات الفراشة،

(١) قال المستشرق هلموت رايتز : انه لمن الصعوبة بمكان ان تجد كتابا يبلغ فيه
التحليل النفساني هذه الغزارة الموجودة في هذا الكتاب .

فليست الشعلة قوت الفراشة ، وانما الفراشة هي قوت الشعلة ، وهذا سر عظيم ،
ففي لحظة تصبح الفراشة معشوقة لذاتها ، لانها أصبحت الشعلة ، وهذا هو
كمالها •

ولاصحاب العشق الالهي منطق طريف ، فأتباع الشرع — في رأيهم —
عشاق جنات ونعيم ، وأما هم فعشاق رب الجنة والنعيم •
أما الغزالي فيرى أن طريقة الصوفية أفضل الطرق لانها تتم بعلم وعمل ،
فهم يزيلون عقبات النفس ، ليخلو القلب الا من ذكر الله • وانها أي طريقتهم —
أطهر السبل وأنقاها ، أولها تطهير القلب ، واخرها الفناء في الله •
ويرى أن التصوف يقود الى المكاشفات ، فيشاهد الصوفي في يقظته
الملائكة ، وأرواح العالم الاعلى ، وترقى من هذه الحال أي مشاهدة الصور
والامثال ، الى درجات يضيق عنها النطق ، ولا يمكن التعبير عنها •
أما غلاة الصوفية القائلون بالحلول ، أو الاتحاد ، أو الوصول فهم — في
رأيه — على خطأ •

التصوف والفلسفة

تصوف المسلمين يقوم على الالهامات الروحية المتأتية من الله ، ولا يعتدّون بتأثير العقل ، وأثره في الاتجاه الوجودي للإنسان ، لذلك نرى متصوفي الاسلام — الا قليلا منهم — يحاربون الفلسفة كما فعل الغزالي في « تهافت الفلاسفة » فقد اعتبر الفلسفة وسيلة لغواية العقول ، وارهاق النفوس ، وقال في مقدمة كتابه « المنقذ من الضلال » : ان الفلسفة عاجزة عن التجلي الالهي ، وان عملها محدود ضمن العقول ، ولا تستطيع أن تتعدى ذلك الى النفوس والارواح • وتهكّم الفيلسوف ابن رشد على الغزالي ، ونسب اليه الجهل المطلق في كتابه « تهافت التهافت » ولكنه — مع ذلك — لم يستطع أن يثبت أن للفلسفة قيمة روحية •

وكان العطار — شيخ متصوفة فارس — يقول : الكفر أحب الي من الفلسفة ، ومثله كان الرازي ، وجلال الدين الرومي ، وما ذلك الا لانهم لم يجدوا في عقولهم صدى لارواحهم ، لان الفلسفة تكشف — بواسطة العقل — حقائق الكون مجردة ، وهم يريدونها مزدانة بألوان التأمل والجمال • وابن النوي وجماعته ، حرموا تعلم المنطق لانه أداة الفلسفة ، وقالوا : من تمنطق — أي تعلم المنطق — تزندق ، ويزون أن من تعلمه ، ولو شهرا ، لزمته الزندقة مدى الحياة « من تمنطق شهرا ، تزندق دهرا » •

وقال صاحب أرجوزة « السلم المنورق » في علم المنطق مشيرا الى هذا

التحريم •

وبعد : فالمنطق للجنان نسبه ، كالنحو للسان

فيعصم الافكار من ذل الخطا وعن دقيق الوهم يكشف الغطا

فابن النواوي ، والصالح حرما وقال قوم ينبغي أن يعلموا
والقولة المشهورة الصحيحة جوازه لكامل القريحه
ممارس السنة والكتاب كي يهتدي فيه الى الصواب

فهو يرى أن المنطق للعقل كالنحو للسان ، فكما أن علم النحو يعصم
الالسنه من الخطأ اللفظي ، فالمنطق يعصم العقل من الخطأ الفكري ، ويكشف
المستور من المعاني الدقيقة ، ويزيل عن الافهام ما علق بها من الاوهام ، فأبي
فضيلة لعلم من العلوم تعادل فضيلة عصمة الفكر من الاخطاء ، ولكنه - مع
كل هذا - يقول : العلماء مختلفون في جواز ، أو وجوب أو تحريم تعلمه ،
فبعضهم حرمه ، وبعضهم أجازة ، ويتخذ هو لنفسه - كعالم منطقي - رأيا
معتدلا ، فلا يرى وجوب تعلمه الا للانسان الكامل ، والانسان الكامل في رأيه
هو الذي يمارس الشريعة ، ويطبق احكام الكتاب ، ليكون المنطق عوناً له الى
الهداية والصواب ، وعاصماً من الخطأ ، ومزلة الفكر .

والمنطق هو علم التفكير الصحيح ، يبحث في القوانين والشروط الضرورية
للوصول الى الحكم الصحيح ، ونصل - بواسطته - الى الاحكام الصحيحة ،
أو المقبولة ، باكتشاف العلل والاسباب بمقارنة الاحكام ببعضها ، ناظرين الى
العلاقات ، مبتدئين « بالمقدمات » منتهين « بالنتائج » مارّين في هذه المرحلة
بالالفاظ والقضايا والاقيسة .

واستخلاص الحقائق من غيرها يدعى « استنتاجا » .

ونصل الى النتيجة بأقرب الوسائل اذا سلكتنا احدى الطريقتين :

- ١ - الاستقرائية ، أو « التحليل » وتبدأ من تحليل الكل الى أجزاء .
- ٢ - الاستنتاجية أو « التركيب » وتبدأ من تركيب الكل من أجزاء .

وهناك أشياء مهيأة مدركة لكل علم ، لا يبحث قيمتها ، وانما يستخدمها في أغراضه ، كالزمان والمكان ، والكم ، والكيف ، والعلة ، والمعلول ، والحركة ، والقوة ، والهيولى ، والصورة ، ولكن ربما اختلفت بعض مدلولاتها من علم الى علم ، فالزمان والمكان الفيلسفين غير الزمان والمكان عند المتصوفة ، والحركة عند الفيلسوف يختلف مفهومها النسبي عما عند الفقيه والمتصوف .

فالحركة عند الفيلسوف تقتضي الزمان لا محالة ، فكل حركة فهي زمان .

واذن : فالزمان هو مقدار الحركة ، فان لم تكن الحركة فلا وجود للزمان ،

واذا لم نحس بالحركة ، فلا نحس بالزمان .

★ ★ ★

وهذه الامثلة التي أوردناها تظهر لنا الصراع بين العلماء ومنهم المتصوفون وبين الفلسفة ، وموقف كل فريق من الآخر .

وهناك موقف بين المتصوفين وبين العلماء يفوق في حدته وعنفه موقف الفلاسفة منهم ، وموقفهم من الفلاسفة ، ومنه القول بثنائية الشريعة ، ومسألة التأويل والظاهر والباطن وسيأتي ايضاح كل ذلك في محله .

بين العلماء والمتصوفة

وهذا موقف لا يقل حدة وعنفا عن موقف الفلاسفة من التصوف ، أو المتصوفين من الفلسفة ، وهو موقف العلماء القائلين بالنص ، وحرفية الشريعة من المتصوفة .

فالاسلام لا يقر « ثنائية » الشريعة ، ويراهم أنها هي الحقيقة المطلقة ، كما أنه لا يحارب الجسد ورغباته المشروعة ، ويعتبرها نعمة ، ويحارب الرهينة ، والله يعبد في المسجد والسوق ، وفي الكسب للعيال ، وبحسن معاشررة الزوجة ، والحدب على الاولاد ، والبر بالاباء ، ويحض على العمل من تجارة وزراعة ، وكل أنواع الكسب المشروع في سبيل النفس ، والاسرة ، والمجتمع ، وهذا لا ينطبق على التصوف الذي ينبع من معارضة الجسد للروح ، والروح لا تتكامل الا بالمجاهدة ، ومحاربة الجسد .

وكان القول بثنائية الشريعة جاء نتيجة للقول بثنوية الجسم والروح ، وهذا قاعدة في التصوف .

فالقول بالثنائية أي النص ، والحقيقة الروحانية التي تكمن وراءها ، هما الاساس لحياة وعقيدة التصوف .

ويقول بعض المتصوفين بالثلاثية بدلا من الثنائية وهي :

١ - النص الظاهر .

٢ - السبيل الصوفي .

٣ - الحقيقة الروحانية .

أو : الشريعة ، والطريقة ، والحقيقة .

وهناك أزواج ثلاثة بين الفقهاء والمتصوفين .

- الشريعة في مقابل الحقيقة
- الظاهر في مقابل الباطن
- والتزويل في مقابل التأويل

ومن الملاحظ أن التأويل الباطني عند الفرق، الباطنية يتفق كل الاتفاق مع التأويل الصوفي . ولذلك كثر المتصوفون من الباطنيين ، وسهل التأويل عليهم ذلك ، فأبي الفريقين يعتبر سابقا ومعلما للآخر في الاسلام ٢٢

ومشكلة الظاهر والباطن ، وهي المعبر عنها بثنائية الشريعة ، نشأت عن احتمال تأويل بعض آيات القرآن ، وبعض المخاطبات ، كما في الحساب ، وعلى الصراط ، والميزان ومنكر ونكير ، مثل قوله :

وقالوا لجيلودهم لم شهدتم علينا ، قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء .

ومثل مناظرات أهل الجنة والنار :

ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة ، أن أفيضوا علينا من الماء ، أو مما رزقكم الله ، فقالوا : ان الله حرمهما على الكافرين .

وقوله :

ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض : ائتيا طوعا ، أو كرها ،

قالتا : أتينا طائعين .

وأمثال ذلك .

فهناك من قال : ان للسماء والارض حياة وعقلا وفهما للخطاب ، وان لهما خطابا بصوت وحروف ، وانهما تجيبان بحياة وعقل وفهم وخوفا بصوت وحروف : أتينا طائعين .

وهناك من خالف هؤلاء وقال : ان ذلك بلسان الذات والحوال .

وفريق اخر منع التأويل ، وأغلق بابه ، مخافة اتساع الخرق ، وتعدد الآراء ،
وضياع الجمهور بين تيارات التأويلات المتعددة ، والاقوال المتباينة المختلفة .
وعلى مافي منع التأويل ، والاجتهاد من ضبط الجمهور ، وصيانة وحدته ،
فان المتصوفة رأوا فيه تضيقا على الفكر ، وحدا من حريته ، ووضعوا للرأي ضمن
حدود الحرفية ، وقيود النص ، ومفهومه الظاهر ، وقالوا : انه مخالفة صريحة
للحرية الفكرية .

يقول ابن الفارض :

ولاتك ممن طيسته دروسه بحيث استقلت عقله ، واستقرت
فثم وراء النقل علم يدق عن مدارك غايات العقول السليمة
ولكن سبق وقلنا : ان الاهواء والمذاهب والنزعات السياسية انعكست
على كل هذه الخلافات الفكرية ، أو انعكست هي عليها .

وعلى هذا وانطلاقا من هذه الخلافات بدأ العلماء يسرون في طريق ،
والصوفيون في طريق أخرى ، حتى بعدت بينهم الشقة ، وتعمق الخلاف ، وبلغ
الذروة في الفتاوى التي أصدرها الفقهاء بتكفير بعض الصوفية ، واتهام بعضهم
الآخر بالزندقة ، والخروج على الجماعة ، واستثاروا العامة والفوغاء ضدهم ،
وأيقظوا غضب الحاكمين عليهم ، واتهمى الامر الى نهب أموال بعضهم كالعطار
وقتل آخرين وصلبهم كالحلاج والهمداني ^(١) والسهروردي .

(١) الهمداني مات شهيدا في الليلة السابعة من جمادى الآخرة عام ٥٢٥هـ

بعض أقوال العلماء في المتصوفة

قلنا : ان الفقهاء شددوا النكير على المتصوفة وألحقوا بهم أشنع الاوصاف ، وأصدروا بحقهم أقسى الفتاوى ، وأباحوا دماء بعضهم وأموالهم ، وأغروا بهم الفوغاء والرعاع ، ووضعوا الكتب والرسائل التي تصورهم وتكشف معايبهم . ألف ابن الجوزي كتابا سماه « تلبيس ابليس » تعرض فيه للمتصوفة بالذم والتقريع ، وأنحى عليهم باللائمة ، ونسبهم الى الغرور والخداع ، وعاب عليهم قولهم : شريعة وحقيقة ، فقال :

« الشريعة ما وضعه الحق لمصالح الخلق ، وكل من رام الحقيقة من غير الشريعة فمغرور مخدوع » .

وقال فيهم :

« ان سمعوا حديثا ، قالوا : مساكين أخذوا علمهم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت ، فان قال أحد : حدثني أبي عن جدي ، قال أحدهم : حدثني قلبي عن ربي » .

وقال فيهم أيضا :

كان الزهد في بواطن القلوب ، فصار في ظواهر الثياب ، كان الزهد خرقة فصار حرفة ، ويحك صوف قلبك لا جسمك ، وأصلح نيتك لا مرقتك^(١) . وكتب القشيري رسالته الموسومة باسمه سنة ٤٣٥ هـ عن المتصوفين ، ومما جاء فيها :

عدّوا قلة المبالاة بالدين ذريعة ، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام ، ودانوا بترك الاحترام والاحتشام ، واستخفوا بالعبادات ، واستهانوا بالصوم

(١) المدهش ص ٤٣٥

والصلوات ، وركضوا في ميادين الغفلات ، وركنوا الى اتباع الشهوات ، وقلة
المبالاة بتعاطي المحظورات ، والارتفاق بما يأخذونه من السوقة والنساء ،
وأصحاب السلطان •

ويقال : ان رجلا حضر مجلس الجنيد - والجنيد شيخ متصوفي عصره ،
ومرشد رابعة العدوية - فقال : ان أهل المعرفة بالله - يعني المتصوفة - يصلون
الى ترك الحركات من باب التقرب الى الله - أي أنهم يجلسون طويلا جامدين
بلا حركة من يد ، أو رجل ، أو لسان استغراقا في التأمل - فقال الجنيد : هؤلاء
قوم أسقطوا الاعمال ، وعطلوا المفترضات ، والحركات التي يمارسها العابد في
صلاته من قيام وقعود ، في ركوع وسجود ، وهذا عندي عظيم من العظام ،
والسارق أحسن حالا من اولئك •

وهناك فئة انتهى بهم الامر الى الانقطاع في الزوايا والتكيا ، يأكلون
ويشربون ، ويمارسون ألوانا من الرياضة كالغناء والطرب ، والضرب بالالات
الموسيقية ، والرقص ، والدوران على أنفسهم ، وكتابة التعاويذ والتمايم والرقى ،
وقراءة الكف ، وضرب المندل ، والرمل ، وغير ذلك من الخرافات •

وهناك من اتخذوا من التصوف وسيلة للكسب المعاشي ، وسلوى ولجؤا
الى الدعة والراحة ، وتعطيل الطاقة ، فخرجوا بالتصوف عن حقيقته النزاعة
الى ما وراء الوجود المادي • وعادوا به الى قلب المادة ، والنزعة الحسية ،
فالتصوف عندهم يرحض الخطايا والاثام ، وهو عمل يصرفهم عن العالم وشواغله •
وفريق رأى في التصوف مطهرا لغسل ذنوبه ، بعد أن أسرفوا على أنفسهم ،
لكنهم رجائيون لم يقنطوا من رحمة الله لانه غفور رحيم ، ويعفو عن كثير ،

وهؤلاء عبروا في ثلاث مراحل : فقد انغمسوا في ملاذ الحس المادي ، ثم أدركتهم ندامة ، ثم تابوا ولجأوا الى الله أخيرا .

وقسم من الصوفية أرباب ظواهر ، وإن ادعوا أنهم أهل قلوب .
وبعضهم أهل جهالة وغفلة ، وسلوكهم كان عاملا في انحطاط الامة (١) .
وقال البصري في المرائين من الصوفيين : أكنوا الكبر في قلوبهم ، وأظهروا التواضع في لباسهم (٢)

وذكر ابن حزم : أن هناك طائفة من الصوفية يقولون : من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من صوم وصلاة وحج وزكاة ، وجلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك (٣) .

ويروى عن عفيف الدين التلمساني أنه كان لا يحرم شيئا حتى الكبائر من الحرمان ، فاذا أنكر أحد ذلك عليه قال له : أنت محجوب (٤) .

ومثل هذا ما روي عن سهل التستري عندما سأله رجل قائلا : من أصعب من الطوائف ؟؟ فأجابه : عليك بالصوفية فانهم لا يستنكرون شيئا ، ولكل فعل عندهم تأويل فهم يعذرونك على كل حال (٥) .

• وهناك صوفيون عفويون

• وغيبون تأمليون

• وشاطحون مجانين

وبعضهم انتهى الى الاغراق والتقمح ، والامعان في الغيبة ، والتعمية على

(١) الدكتور زكي مبارك الاخلاق عند الفزالي .

(٢) تلبيس ابليس

(٣) الملل والنحل .

(٤) ابن تيمية بطل الاصلاح الديني

(٥) الفكر الشيعي ص ٦٤ ، واهل التصوف للكلاباذي ص ٩

الجماهير ، مما أدى الى غضب الجماهير ، واغضاب الحكام كالحلاج والطار
والجيلي •

قال الشافعي : لو أن رجلا تصوف أول النهار فلا يأتي العصر الا وهو
أحمق (١)

وقال النضر بن شميل : قلت لبعض المتصوفة : أتبيع جيتك الصوف ؟؟
فقال : اذا باع الصياد شبكته فبأي شيء يصطاد ؟

وكان العز بن عبد السلام يظن مرة على ابن عربي ، ويقول : هو
زنديق ، فسأله أحدهم قائلا : أريد أن تريني « القطب » فأشار الى ابن عربي،
فقال : أنت تطعن فيه ! فأجاب : أصون ظاهر الشرع ، ومعنى هذا ان ظاهر
الشرع ، لا يعترف للصوفية بوجود •

وقال أحد الصوفية لبعض المريدين : اذا كنت تريد الجنة فسر الى ابن
مدين ، وان كنت تريد رب الجنة فتعال اليّ (٢) •

وهذا يعني أن بعضهم يؤمن بأن الشرع وادابه ، وسلوك هذه الاداب
يؤدي الى الجنة ، أما التصوف فيؤدي الى الله ، وهذه الفئة أكثر اعتدالا من
غيرها ، فهي لا تهمل الشرع ، ولا تستخف به وتعتبره طريقا موصلا الى الجنة •
وروي عن ابن الكاتب أنه قال — وقد ذكر الروزباري عنده — هذا سيدنا
لانه ذهب من علم الشريعة الى علم الحقيقة ، ونحن رجعنا من علم الحقيقة الى
علم الشريعة (٣) •

وقيل لبعض المتصوفة : كم يجب من الزكاة في مائتي درهم ؟؟ فقال : أما
عند العوام فخمسة دراهم ، وأما نحن فيجب علينا بذل الكل •

(١) تلبس ابليس •

(٢) نفح الطيب ج ١ ص ٥٨٣ •

(٣) تاريخ بغداد ج ١ ص ٣١ •

ويقولون : أهل العلم على ضربين : عالم عامة ، وعالم خاصة ، فأما عالم العامة ، فهو المفتي بالحلال والحرام ، وهؤلاء هم أصحاب الاساطين^(١) وأما عالم الخاصة فهو العالم بعلم التوحيد والمعرفة . وهؤلاء هم أهل الزوايا^(٢) . وبعض القائلين بتقديم الحقيقة على الشريعة يستتجون من ذلك بطلانها واتساخها .

يقول ابن عربي : قال بعضهم : — وليس بعضهم هذا الا نفسه — « سقط القصر في الصلاة عن العارفين اذا سافروا » .

والمعروف أن السفر عند القوم هو الحياة من المهد الى اللحد .
ويقول : قال بعضهم : سفر الاجسام يضع شطر الصلاة ، وسفر الارواح يضع الصلاة^(٣) .

ورفض المحاسبي ميراث أبيه البالغ سبعين ألفا لان أباه كان قدريا — يقول بالقدر — وقال : صحت روايتنا عن رسول الله : لا يتوارث أهل ملتين شيئا^(٤) . فهم يرون أنفسهم ملة ، ومخالفيهم ملة أخرى .

وأهل الظاهر يرون الشريعة قوانين محددة منظمة يسهل الرجوع اليها في الفصل بين الناس .

أما المتصوفة فيعتمدون على الخواطر ، ويستفتون القلوب ، وفي هذا مافيه من اضطراب في الاحكام ، واختلاف في الموازين ، وتفاوت في التقدير ، فقد يجهل هذا ، ما يعلمه ذاك^(٥) ولكن مع كل هذا تظل الشخصية الخلقية من الشواغل الاساسية في كتب المتصوفة .

(١) جمع أسطوانة : عمود المسجد .

(٢) قوت القلوب ج ٢ ص ١١

(٣) ابن عربي — الرسائل — كتاب الاعلام —

(٤) الرسالة القشيرية ص ١٢

(٥) الدكتور زكي مبارك : التصوف الاسلامي ج ٢ ص ١٩

ونورد في خاتمة هذا الموضوع رأي أبي العلاء المعري في التصوف والمتصوفين •

قال :

نحن قطنية ، وصوفية ، انتم
جسدي خرقة تخاط السي المو
فقطني من التصوف قطنني
ت فيا خائط العوالم خطنني

وقال :

تزيوا بالتصوف عن خداع فهل زرت الرجال، أو احتमित؟؟
وقاموا في تواجدهم ، فداروا كأنهم ثمال من كمت
وما رقصوا حذارا من إله ولا ييغون الا ما « حيت »
وجدت الناس ميتا مثل حي بحسن الذكر ، أو حيا كيت
فهو يتهكم على القوم ، ويصمم بالخداع والمكر ، وان مظاهرهم وطئوسهم
ليست الا رياء وحيلة لنيل المآرب ، وبعض هذه المآرب ما « حيت » •
ان المعري ، وان عاش حياة بعض الصوفية عزلة وانقطاعا عن الناس ،
وتعففا وتزهدا ، مما في أيديهم ، واستخفا واستهانة بالحياة وملاذها ، واعراضا
عما تذخر به من المفاتن ، والمتع ، فانه لا يشايهم بانحرافاتهم ، واستسلامهم لاهواء
نفوسهم •

والخلاف بينه وبينهم ناشيء عن اعتماده على العقل ، في حين يعتمدون هم
على الروح ، وهو لا يؤمن الا بسلطان العقل •

ومهما قيل : فالترية الصوفية يمكن أن تكون تربية اجتماعية ذات فائدة،
اذا استطعنا أن نحول هذه النعمات الروحية الى تربية اخلاقية توجه الانسان،
وتسمو بأخلاقه وعواطفه عن الالهواء والمطامع والاحقاد ، وتكون تجديدا

للفسوس والقلوب ، فيدرك الانسان في ظلالها ما فقدته من الهدوء والطمأنينة ،
وما فاتته من الوداعة والمسائلة والمصافاة •

والمتتبع يستخلص من حياة « بعض » القوم وتراثهم الروحي والادبي
صوفية « علمية » تقوم على أسس أخلاقية سليمة ودراسة فلسفية ودينية
وأخلاقية •

والاستئلة !

لماذا أسرف أهل الظاهر في التزمّت حتى أغلقوا باب الاجتهاد ؟

لماذا قال الغزالي : الاشتغال بعلم الظاهر بطلالة ؟

هل للفقهاء الحق في التحكم بمصائر النفوس ، واعتبارهم كل خروج على
آرائهم زيفاً وضلالاً لانهم هم وحدهم أصحاب الشريعة ؟

هل للصوفية الحق باعتبارهم أفكارهم دستوراً يجب فرضه على الناس
لانهم هم وحدهم أصحاب الحقيقة ؟

أليس وجود أهل الظاهر ضرورياً لحماية الناس من الاستسلام للاوهام
والاضاليل ؟؟

ووجود أهل الباطن ضرورياً لانهم يعطرون الشريعة بعبير الروح ،
ويسكبون عليها أنداء الخيال ؟

أهل الظاهر حفظوا الشريعة وعلومها ، وأسسوها على قواعد فقهية •

وأهل الباطن صوروا الرسول وأصحابه بصور روحية رائعة حفظت القوة
المعنوية للدين الحنيف •

وهل الرأي الصحيح :

إن المغالاة في الرأي ، وعدم الانفتاح ، وضيق الذهن عند بعضهم هو
أساس الخلاف ؟؟

مامدى دخل السياسة في كل ذلك ؟؟؟

تصوف المكزون ، وزهده

بعد أن مر بنا هذا العديد العديد من ألوان الزهد والتصوف اللذين عرفتهما البيئة الاسلامية في مراحل تطورها العقائدي والفكري والسلوكي ، وبعد عن عرفنا منابع الثقافة والاخلاق ، ومصادر النزعات المتعددة في تلك البيئة ، أصبح من السهل علينا أن نعرض زهد المكزون وتصوفه ، ونربط بين هذا الزهد وذاك التصوف ، وبين الينابيع التي استقيا منها ، والتي أعرض عنها ، أو زواج بينها .

لقد رأينا أن التصوف الاسلامي نوعان :

« تصوف عملي » وهو ما استمد اصوله من القرآن والسنة ، وسيرة السلف طوال القرنين الهجريين الاول والثاني ، ويطلق عليه اسم « الزهد » وعلى أصحابه اسم العباد ، أو الزهاد .
و « تصوف نظري فلسفي » وهو ما جاء نتيجة تحاك الثقافة الاسلامية ، بالثقافات اليونانية ، والفارسية ، والهندية بعد اختلاط هذه الامم والعناصر ، وتقل ما لديها من حضارة وثقافة ، وتفاعل ذلك مع البيئة العربية ، والثقافة الاسلامية .

وعرفنا أن الزهد زهدان : زهد الفنى ، وزهد الرضا ، وعرفنا كل نوع منهما في محله .

والآن ، وعلى ضوء كل ما تقدم من الدراسة المستفيضة يمكننا القول :
ان زهد المكزون هو زهد الفنى ، وان تصوفه هو التصوف الذي جمع بين التصوف العملي ، والتصوف النظري الفلسفي ، .

فالمكزون الزاهد هو أمير ، وابن أمير ، وغازي يقود الجيوش ، ويكرث على

الاعداء ، ويحزى النصر ، ويفنم المعارك ، توفرت له كل أسباب الرفاهية ،
ومصادر الثراء ، ورغادة العيش ، ومتارف الحياة ، ولكنه أثر الزهد والتقصف
فترك الامارة ونبذ مباحج الحياة ، واتجه الى ربه ، مباهايا بالفقر ، معرضا
عن الغنى •

ياراغبا بغنائك عن فقرنا بالزهد فيك ، الفقر قد أغنانا
لو ذقت طعم طعامنا وشرابنا ما عشت عمرك جائعا ظمأنا
ولو استقمت على سواء سبلنا لم تمش في تيه العمى جيرانا
ولدرت بالدار التي درنا بها ولثمت فيها الحور والولدانا
ويرى أن أقصى الجهل أن يجتهد الانسان ويسعى ، ويكد ، ليحصل على
الثروة ، ويكتنز المال ، ثم يتركها لغيره من الوارثين ، وعليه أن لا يتجاوز في
ذلك مقدار ما يمسك ريقه ، فان فعل غير ذلك انتهى الى شر حال :

نهاية الجهل اجتهد الفتى في كسب ما ينفقه غيره
وشر حال المرء في نفسه أن يتعدى نفسه خيره
كما يقرر نظرية في الغنى لم تعرف لغيره ، فالغنى - في نظره - ان تستغني
« عن الشيء » ، أما أن تغنى « به » فهذا هو الفقر الحقيقي ، لان حصولك على
الاشياء يجلب لك تعباً وجهداً ، وليس من الزهد أن ترغب في ثناء الناس على
زهديك •

غناك « عن » الشيء نفس الغنى وأما « به » فهو فقر اليه
وليس من الزهد في رتبة أخو « رغبة » في « ثناء » عليه
وقوله :

١ - سعي الفتى لسوى كماف العيش غاية جهله
اذ فيه يخسر ما يؤمل ربحه من أجله

والفقر لا يؤذي الفقير أذى الغني يخطئه
إذا يمان وإذا يرا ذبه الردى من نجله

وكان هذه المعاني مأخوذة من قول إبراهيم النظام ^(١) أحد كبار شيوخ
المعتزلة ، وتلميذ أبي الهذيل العلاف ، وشيخ الجاحظ :
« ألا ترى ذا الغنى ما أودم نضبه ، وأقل راحته ، وأخس — من ماله —
حظه ، وأشد — من الأيام — حذره ، واغرى الدهر بثلبه وقصه ، ثم هو بين
سلطان يرعاه ، وذوي حقوق يسبونه ، وأكفاء ينافسونه ، وولد يريد فراقه ،
لقد بعت عليه الغنى من سلطانه العناء ، ومن أكفائه الحسد ، ومن أعدائه البغي ،
ومن ذوي الحقوق الذم ، ومن الولد اللال .
وذو البلغة قنع فدام له السرور ، ورفض الدنيا فسلم من المحذور ، ورضي
بالكفاف فتكفته الحقوق ^(٢) . »

٢ — عرض الحياة أقل ما يسعى له من جوهر العلياء بعض طلابه
ومواسم اللذات في عمر الفتى كالبرق أومض من خلال سحابه
لكنما يسعى الليب لقوته ولستر عورته ، وكشف حجاب

٣ — توهم الجاهل المغرور من سفه ان الفضيلة في الاثراء للرجل

(١) هو إبراهيم بن سيار بن هانيء النظام البصري من الموالى تلمذ على العلاف
بالاعتزال ، وهو الذي أوجد الركنين الأساسيين اللذين قامت عليهما نهضة أوروبا
وهما : الشك والتجربة فقد كان يعتبر الشك أساسا للبحث ، أما التجربة فقد
استعملها كما يستعملها الطبيعي والكيميائي ، ومن أراد زيادة عنه فليراجع الحيوان
للجاحظ .

(٢) زهر الاداب ج ٢ ص ١٢٣ .

وطن أن لباس المرء منقصة اذا غدا المرء عريانا من الحلل
وما درى لتعاميه ، وخيرته بأن حلية أهل الفضل بالمطل

٤ - يكون ماذا لمن يموت ؟ ثوب يوارى به ، وقوت
أيحذر المرء فوت أمره في قصده عمره يفوت
مالحر في الدار غير عبد أغناه عن كد المقيت
لما اتقى همه يومه أتاه في محوه الثبوت

٥ - شرفي ، وعزي ، أنكم دون الورى شرفي وعزي
واليكم فقري بس نلت الغنى عن كل كنز

وهكذا نجده يقلل من شأن الغنى والمال والمقتنيات ، ويحض على التمسك
بفضيلة الزهد ، والقناعة ، وترك الدنيا وزخرفها • مذكرا جامعي المال بعاقبة
الغنى ، وكيف أنهم يجمعونه لوارثيهم ، ويضيعون أعمارهم في سبيل جمعه
وكنزه ، وأعمارهم هي أثمن ما ينفقونه ، وبدلا من أن يضعوا المال ، ومتاع
الحياة ، في خدمة أنفسهم ، اذابهم يضعون أنفسهم وأيام أعمارهم في خدمة المال
والجاه والمتاع ، ناسين أن المرء يكفيه من حياته ودنياه قوت يومه ، وكل ما
تجاوز «الكفاف» فهو جهل ، أو غاية الجهل •

ويعترف المكزون الزهد ، ويضع حدوده وشروطه ، فنجدته ينطبق انطباقا
تاما على مقتضيات الشرع ونصوصه ، موافقا لما كان عليه السلف الصالح ، كما
يخالف في كثير من وجوهه ما درج عليه بعض المتصوفة الذين خرجوا بالتصوف
عن حد الاعتدال ، ففرطوا وأفرطوا •

ليس زهد الفتى بتحريم حل من نكاح ، ومطعم ، وشراب
وارتباط بالشرط ، أو باعتزال في جبال ، ولا برقع ثياب
بل بقصد فيما أحل ، وزهد في حرام ، ورغبة في ثواب

ان الزهد فيما أحله الله لعباده من النكاح والطعام والشراب ليس من
الزهد في شيء لانه مخالف لما أباحه الله لعباده ، « قل من حرم زينة الله التي
أخرج لعباده والطيبات من الرزق » •

أما الانقطاع في الربط ، والتكيا ، والخانقاه ، والصوامع ، والبيع ،
والاعتزال في الجبال ، والاستيحاش من الناس ، والتواري عنهم ، ورقع الثياب
اظهارا للفقير والمسكنة ، والتواضع ، وما أشبه ذلك ، فليس من الزهد في شيء ،
لانه تعطيل للكسب والعمل ، مناف لما جاء به الكتاب ، وحض عليه الرسول ،
وقل : اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله ، « اعملوا فالعمل عبادة » ، « اعمل
لدينا كأنك تعيش أبدا ، واعمل لآخرتك كأنك تموت غدا » •• اسعوا في
مناكبها ، وكلوا من رزقه ، واليه النشور •

وان الزهد الحقيقي هو أن تمارس ما أحل الله لك بدون اسراف ، ولا
تفريط ، وأن يكون الاعتدال رائدك وهدفك ، « ولا تجعل يدك مغلولة الى
عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا » •

« كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المرففين » •

أما قال رسول الله لاصحابه ، وقد سأله عن رجل يصوم النهار ، ويقوم
الليل ، ويؤدي الصلاة ، وهو منقطع لذلك فقال : من منكم يطعمه ويكسوه ،
ويروح عليه ، قالوا : كلنا يفعل ذلك ، قال : كلکم خير منه •
والزهد كل الزهد فيما حرمه الله لا فيما أحله •

أحسن زهد المرء في رغبه عما عليه حرم الله
وأخذه بالقصد فيما اقتنى وتركه ما ليس يعناه
يقال : رغب عنه : أي عدل ومال ، بخلاف رغب فيه ، وبه ، واليه ،
والقصد : الاعتدال . وكل ما حرمه الله انما هو لخير الانسان وسعادته ، ولحكمة
اقتضاها عدله وعلمه وحكمته واراادته .

أما الامتناع عما أحله فهو الخروج عن وعلى حكمته ، واراادته وشرعته .
لم يحرم ما كان حلا على غير جهول ، بذاتنا الكتاب
مثل ما يمنع الطبيب مريضاً من لذيذ ، له الكره الشراب
هذا هو تصوف المكرون وزهده ، انه « تصوف عملي » قوامه الزهد في
المتاع والاعتدال في المباح ، وهذا ما كان عليه سلف الامة ، وجاء به الكتاب
والسنة .

مراقبة الله

كنا ذكرنا أن للتصوف العملي ثلاثة أركان : الزهد ، ومراقبة الله ، وعدم الغفلة عن ذكره •

ونورد الآن ما ورد في هذا الموضوع عند المكزون بعد أن أوردنا آراءه في الزهد •

ان المتصوفة يرون أن الله رقيب على أعمال عباده ، في حركاتهم وسكناتهم ، وسرهم وعلايتهم ، وكل خاطرة من خواطرهم ، وحس في هواجسهم •
« ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء » •
« يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا » •

« ألم يعلموا أن الله يعلم سرهم ونجواهم ، وأن الله علام الغيوب ؟ »
« ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد » •
« ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو سادسهم - ولا أدنى من ذلك ، ولا أكثر ، الا هو معهم ، أينما كانوا ، ثم ينبهم يوم القيامة بما عملوا أخصاه الله ونسوه » •

ومقام المراقبة له شأن كبير عند أكابر الصوفية ، وهو ركن من أركان التصوف في الاسلام ، وهو أساس الايمان ، ومدخل الاخلاص الى قلوب العابدين ، وهو من أوسع المقامات يبدأ بالتوبة العامة من عامة المخالفات الشرعية وهذه توبة العامة •

اما توبة الخاصة فهي التبرؤ من الاغيار ، وكل ما يعوق النفس عن السير الى معارج التبتل ، ومنازل الاقطاع الى الخالق •

وهناك توبة خاصة الخاصة وهي عدم الالتفات الى ما كان ، وما يكون ،
خشية وتعبدا .

ومقام المراقبة مفتاح لجميع المقامات الصوفية ينطوي تحته مقام : الصبر ،
والشكر ، والشفقة ، والانس واليقين .
قال المكزون :

أراقبه خوفا وأرجو مع الحيا وأشتاق ألسا فيه وهو يقيني
وأشهده في غيبي بحضوره بغير حجاب في عيون عيولي
فقد جمع في البيت الاول خمسة مقامات وهم : الخوف والرجاء والحياء
والانس واليقين ، وكذلك في البيت الثاني من البيتين التاليين :

أراقبه ، وهو الرقيب بخاطري وفي له مني عيون وأعوان
وبين الرجاء والخوف ، والانس والحياء بقلبي جنان من هواه ويران

أراقبه في حالة الخوف والرجاء وأصبح بين الحالتين كما أمسي
إذا قبضتني دونه وحشة الحيا دعاني اليه الشوق في وحشة الانس
وأصبح قلبي مستقر يقينه لمشهده القدسي في كوني الحسي

أنسي بذكرك من ناسيك أوحشني وفيك عاينت فقدي عين وجدائي
يا من بقائي لنفسي في الفناء له آدم علي فناء فيك أبقائي
هذا هو التصوف العملي في الاسلام الذي يقوم على المراكز الثلاثة :
الزهد ، ومراقبة الله ، وعدم الغفلة عن ذكره . وقد اجتمع — كما رأينا — عند
المكزون بكل شروطه .

التصوف النظري الفلسفي

عند المكزون

علمنا بعد الدراسة والتتبع والمقارنة ، ان المكزون من مدرسة « التصوف العملي » في الاسلام ، فهل اخذ بالتصوف النظري المتفلسف ، والى اي مدى ؟؟
ظهر التصوف النظري ، وتسربت الاراء الفلسفية الى أقوال المتصوفين بعد القرنين الهجريين الاول والثاني ، أي في أوائل القرن الثالث الهجري وما بعده ، وذلك بفعل انتشار الاراء الفلسفية في البيئة والمجتمع الاسلامي ، وخاصة بعد توسع المسلمين المشتغلين بالمنطق في المسائل الفقهية ، واعمال العقل في الاصول والفروع المتبعة ، واخضاع المسلمات الاولى الى القياس ، والجدل والمقارنة .
ومن هنا تشعبت الاراء ، وتكونت الفئات والجماعات نتيجة لهذا التشعب والاختلاف ، فكانت الفرق ، وكانت المذاهب ، وكان للسياسة الدور الكبير في توسيع شقة الخلاف ، وترسيخه ، ووضع قواعده ، ووجدت العناصر مجالا لنشاطها ومتنفساً لنزعاتها .

يقول غوثيه : بحق يجب التفريق بين ثلاثة أنواع من المذاهب الصوفية في الاسلام وهي :

- ١ - التصوف الديني المحض الذي لا يخرج عن حدود السنة الاسلامية ، والذي يمثل اتجاه المتعبدين الى حياة التقشف والزهد والتأمل ، وهذا ليس سوى عبادة دينية محضة ، ولا يمكن اعتبارها مذهباً فلسفياً .
- ٢ - التصوف الفارسي ، او الهندي ، الذي نراه عند بعض المتحمسين امثال الحلاج والبسطامي ، وابن الفارض ، والذي يتعارض قليلا وكثيرا مع الاسلام لانه ينتهي في الحقيقة الى مذهب « وحدة الوجود » .
- ٣ - التصوف حسب مذهب الافلاطونية الحديثة ، وهي ادراك ما بعد الطبيعة بطريقتين :

الاولى : البحث والنظر .

والثانية : الذوق بالمشاهدة ، أو الكشف .

★ ★ ★

ويتضح الطابع السياسي في المسائل العامة من تناقضها ، وعلى هذا التناقض ، فهناك ، باطن وظاهر ، نص وتأويل ، شريعة وحقيقة ، مجبرة ومفوضة ، مجسمة ، ومعطلة ، فكان كل فئة من هذه الفرق ، وأصحاب هذه الآراء تود أن لا تلتقي مع الآخرين ، وتتمدد أن لا تتلاقى فكريا مع غيرها ، لانهما تعتقد انها تشكل طرفا في القضية ، وطرفا القضية هما السلب والايجاب ،

لم يكن الامير حسن المكزون بعيدا عن المعسكرين المتصارعين على المستوى الفكري ، والمستوى السياسي ، فهو مسلم شيعي ، أمامي ، اثنا عشري ، يمتاز - قبل كل شيء - بما تمتاز به الشيعة الامامية في تاريخها السياسي ، ولكنه يقول بالتنزيل والتأويل :

وظفرت بالتنزيل والتأويل في الـ توراة والانجيل والقرآن

★ ★ ★

وانبي بتنزيل المحبة عالم وفي سر تأويل المحبة راسخ
ويقول بالظاهر والباطن :

★ ★ ★

في ظل ظاهره ثبوتوا فمغور في قصد باطنه ، وآخر منجد

لاتني في حالة الظاهر والـ باطن للمشهد بالغيب مقرر

ولي علم فيه ، وعلم بباطن لظاهره طود على العقل شامخ

فباطن قولي في المحين ظاهر ولكنه عند البهائم مبهم

ويقول بوحدة الحقيقة والطريقة ، أو الشريعة ، والحقيقة

وأصبحت طريقتي حقيقة سارت بها فرق الجمع السير

وبهذا لا يمكن ضمه لأصحاب التنزيل لأنه يقول بالتأويل ، ولا لأصحاب التأويل لأنه يقول بالتنزيل ، ولا لأصحاب الظاهر لأنه يقول بالباطن ، ولا لأصحاب الشريعة لأنه يقول بالحقيقة ، كما لا يمكن اعتباره من الفئة الثانية تأويلاً ، وباطناً وحقيقة لأنه يقول بقول معارضيه •

وإذن فنحن أمام ظاهرة جديدة متميزة عن كل المظاهر الفكرية والمذهبية التي عرفت تلك الحقبة من التاريخ الإسلامي

إذا عرفنا هذا فإنا نكون قد اهتدينا إلى الطريق التي توصلنا إلى معرفة ذلك « التناقض » الذي نلمسه في بعض أقوال المكزون ، وتوضح لنا تلك « الازدواجية المتضادة » التي يقول بها :

فبالوقت الذي نراه يقول بثنائية الشريعة نجده مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالكتاب والسنة ، منكراً أقوال من يقول : إن الحقيقة تبطل الشريعة :

أمي الشريعة ، والمقيم لها أبي وبنو بنيها كلهم اخواني

أأعق والدتي ، وأنكر والدي وإلى عداي أفر من أعواني ؟؟

وأفر من أنسي إلى وحش الفلا أن كنت ذاك فلست بالإنسان !!

أليس في هذا الاستفهام الإنكاري : أأعق ، أنكر ، أفر ، ما يدل على مدى

استنكاره لآراء القائلين بأن الحقيقة تبطل الشريعة ، أو تقوم مقامها ، وتنكبه

عن طريقتهم ، وشدة انحائه عليهم باللائمة ، وخاصة أصحاب « العزلة » منهم ••

إن كنت ذاك فلست بالإنسان •

ومدعي القرب إلى ربه ومنه بالبعد بدا القرب •

كمستسن الزور ، أو رافض السنة مقرون به السب

وفي الحين الذي نراه فيه ينكر على « المؤولة » تنكرهم لظاهر الشرع نجده
يخالف « الحرفيين » في فهم الشريعة والكتاب :

وبألطافها اليها دعتني	وأرتني نزولها في سمائي
بكتاب فيه شفاء اكتابي	من وعيد القلى ، ووعد اللقاء
ناطق ، صامت ، مبين ، معسى	كاشف ، ساتر ، قريب ، ناء
ظاهر ، باطن ، أنيق ، عميق	شاهد ، غائب ، عن الاغبياء
محكم ، ذي تشابه ، واثلاف	في اختلاف الآيات ، والاجزاء

فهذا « التعريف » للكتاب ، وهذه الاوصاف ، مبين ، معسى ، كاشف ساتر ،
ظاهر باطن ، تخالف أقوال « الحرفيين » وأصحاب « النص » ، وتتفق مع
آراء « المؤولة » وأرباب البواطن •

ومن « الازدواجية المتضادة » التي سبقت الاشارة اليها قوله :

أنا في هواها مشهد ومغيب	فأعجب لكوني واصف ومجرد ^(١)
ومنزه ، ومثبه ، وموحد	ومعدد ، ومقرب ومبعّد
ومفوض والجبر غير مجاحد	عندي ، لان عيانه لا يجحد
ومكلف ومرفه ، ومبصر	ومبصر ، ومقلّد ومقلّد
متفلس متصوف ، متسنن	متشيع ، ذو رغبة مترهد

فهذه « الثنائية » المتناقضة كيف يمكن تفسيرها ؟؟

للإجابة على هذا التساؤل نقول :

ان للمتصوفين المتفلسفين حيلًا واستطاعة وقدرة على الجمع بين الازداد ،
ولا يصعب عليهم التوفيق بين المعاني المتنافرة ، والتأليف بين الصور المختلفة ،

(١) رفع الاسم بعد مصدر فعل الكون ، وحقه النصب ، لان الياء هي الاسم لفعل
الكون ، من باب اضافة المصدر الى اسمه .

١ - لأن عدم تقيدهم بالنص الحرفي ، أو المعنى المباشر للكلمة يسهل عليهم ذلك ، فهم ينقلون الكلمة من اطار المعنى القوي الى مدلولات تصورية عقلانية .

٢ - ان نظرتهم العامة للوجود والموجودات ، ومحاولتهم التوحيد بين أعيانها المتعددة - على ما بينها من اختلاف وتضاد - يساعدهم على المواءمة بين الافكار ، والصور المتضادة .

٣ - هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان المذاهب السياسية والفكرية المختلفة تتلاقى في كثير من النقاط العامة ، أو الفرعية ، وتتباعد في كثير منها ، أصلية ، أو فرعية .

وهذا التلاقي والتاركة ، والتقارب والتباعد لم يتأت كله من طبيعة هذه المذاهب ، وانما جاء من الاغراض والغايات الخاصة ، فكثيرا ما يدخل أنصار مذهب سياسي ، أو فكري عليه أقوالا وآراء ليست من طبيعته ، ولا من جوهره وقد تكون منافية للحقيقة والواقع .

اذا انطلقنا من هذه النظرة استطعنا أن نفهم تلك « الثنائية » التي تظهر لنا متناقضة لأول وهلة عند المكزون ، ونجد المبرر المنطقي ، والوقعي لها .

فالمفوضة والمجبرة ، والفلاسفة والمتصوفون ، والمنزهة والمشبهة ، والموحدون والمعددون ، و... الخ . كل فئة من هؤلاء لديها خليط من الحقائق والاساطير، ومزيج من الحق المجرد ، والنزعات الخاصة ، ولا يمكن لاية منها أن تدعي - الا تعصبا - أن آراءها - كل آرائها - معصومة من الخطأ ، بعيدة عن التأثير بالنزعات السياسية فيما تقول ، وتعمل ، وتعتقد .

اذا سلمنا بهذا - ويجب التسليم به بداهة - وعلمنا أن المكزون يشايح كل فئة من هذه الفئات ، ويتلاقى معها ، ولا يتأبى عن ملابتها في ذلك « الحق المشترك » الذي يلتقون به ، ولا يختلفون فيه .

ولكنه عندما ينظر اليها من وجهة نظرها السياسية ، ويرى أنها - من هذه الناحية - تتجاوز « الحق المشترك » وتقطع هذه الوشيحة التي تشدها الي غيرها ، فانه يصب عليها غضبه ، ويعمل فيها تقدا وتجريبا ، ويصبح ممدوحه بالامس ، مهجوه اليوم ، وفي كلتا الحالتين يبقى رائده « الحق » فإذا قال : انه مشهد ، مغيب ، واصف مجرد ، منزه مشبه ، موحد معدد ، مجبر مفوض ، متفلسف متصوف ، متسنن متشيع ، راغب زاهد ، الى اخر هذه النقائض فانه يعني ذلك « الحق المشترك » بين الجميع .

واذا أنكر على بعضهم ، أو تحامل على الجميع فيقدر ابتعادهم عن هذه الحقيقة المشتركة بينهم ، وجنوحهم الى أهوائهم ونزعاتهم ،

★ ★ ★

حاول المعري أن يقف هذا الموقف من الآراء العامة في مجتمعه فعدد حسنات أقوام ، ولهج بسيئات اخرين ، ثم اقلب على من مدحهم بالامس فاشتغل بتعداد مساوئهم ، ونشر مثالبهم عملا بالمبدأ القائل « وبضدها تميّز الاشياء » وماذلك الا لان لهؤلاء وأولئك سيئات وحسنات ، فهو صادق في امتداح الحسنات ، ومذمة السيئات .

هذا مع الفارق الكبير بين شطحات المعري واجترائه ، وضياعه أحيانا ، وبين التزام المكزون ، وصحة عقيدته ، وصفاء فكرته ، وبعد نظره . واعتقد أنني اهتديت الى أقرب الوسائل ، واسلم الطرق ، وأوضحها ، للوصول الى فهم ظاهرة « جمع التضاد » او « الثنائية المتناقضة » في اتجاه المكزون الصوفي - الفلسفي .

انه يأخذ برأي الفريقين المتنازعين أحيانا لان هناك « حقا مشتركا » .

أو يعترلها لتتكبهما طريق هذا « الحق » .

أو يعتدّ يقول أحدهما ، وينبذ الآخر •
 ينكر على هؤلاء أشياء ، ويشايهم في غيرها •
 ويعيب على أولئك أموراً ، ويمتدحهم في أمور •
 وهو في كل ذلك يتوخى الرأي المحض ، والنظرة العلمية •
 واليك هذا العرض لاركان الاسلام الخمسة ، وهذا المفهوم الصوفي
 لمعانيها ، ومقاصدها ، وغاياتها •

واسلم كاسلامي لها تسلم بها	في قصدها من العناء والكلل
وان عراك خبل في قصدها	فاتل أساميها يزل عنك الخبل
وعذبه من غفلة عن أمرها	في سترها تعقب في الكشف الخجل
واعمل بمسنون الهوى في ملتي	وارفض فروض غيرها من الملل
واسلك سبيلي في هواها نحوها	ولا تل دون الحى الى الطلل
واتخذ القبلة شطر وجهها	فهي لاهل العشق من أرضى القبل
وقل اذا قمت على صلاتها :	حي على خير الصلاة ، والعمل
وجهت وجهي للتي جمالها	عن جهة الاوصاف بالتحديد جل
مستسلما ، مسلما لامرها	معتصما بجلها من الزلل
واتل سناها راكعا وساجدا	عساك تحظى بتقبول ونعل
ردم على فعل الصلاة تتصل	بين اليها بالصلاة قد وصل
وصم لها بالصون للسر الذي	حلت منه عن جهول ما حصل
تحظ بسر الصون في سبلها	وما عليه من معانيه اشتل
وقنع النفس ، وكمن مزيكا	الى موانئها بما عنك فضل
وزر حمى حل به جمالها	تستغن عن حث الثرى الى الجبل

ولا تزرر معهد ربع قد خلا وزر حمى عنه سناها ما انتقل
فذلك الحج الذي ان تلتته ثلت حجا لم تلتله بالابل
واجهد على مرضاتها النفس ، وكن مجاهدا بالسيف فيها من عدل
وكن لما أشرعته في جهها متبعا ، مطرحا عنك الكسيل
ترق الى الباطن من ظاهر ما اشرعته ، فعندها اصمت واعتزل
واقطع أبا الجهل ، وصل كل فتى شب على دين الغرام ، واكتهل
فهذا النمط من السلوك والعرفان يجمع بين التصوف العملي ، والتصوف
النظري الفلسفي . بين الظاهر وبين الباطن ، بين الشريعة وبين الحقيقة ، بين
التنزيل وبين التأويل .

وهذا «الجمع» بين لوني التصوف العملي والفلسفي حيناً ، والتكسر لاحدهما
حيناً آخر ، واتخاذ الموقف المعتدل بينهما أحيانا ، يجعلنا نقرر اننا امام لون ثالث
من التصوف .

ان محاولة الجمع بين الفلسفة بنت العقل والبحث والنظر ، وبين الدين ابن
العاطفة والالهام لهو المخرج الوحيد لكليهما — الفلسفة والدين — من نطاق
المعاداة والتلاحي .

انه طريق جديدة لخلق « سلام » بينهما ، وايجاد جو ملائم يتفاعل فيه العقل
والعاطفة فيتم بذلك للنفس التوازن والاستقرار ، والطمأنينة والسكينة ، ويبتعد
الانسان بفكره وعقله ، وعواطفه ، عن تلك الهزات العنيفة التي يثيرها تنافر العقل
والعاطفة ، أو الفلسفة والدين .

ان المكزون ليستخلص الفلسفة بوسائلها المنطقية ، وبواسطة ملكاته العقلية،
ثم يتناول هذا الذي حصل عليه نتيجة هذا الاستخلاص فيمحصه بالعقيدة حتى
يلغ به مرتبة عالية من الكمال واليقين .

وكل همه أن يجد الاساس العقلي للعقيدة ، والتوفيق بين الحقيقة والطريقة .
ومع تطبيقه عمليا كل مقتضيات الشريعة ، فانه يوغل - أحيانا - في
الاستبطان فيضفي على الشريعة روحية عميقة نتيجة لاشتغاله المتواصل بالتصوف ،
وتمكنه من أسرارہ .

ويمتاز بعمق الايمان الديني المنطلق من الاساس العقلي ، الذي يضم كل
المعاني السامية في كل الاديان مما جعله قادرا على استنباط كل الدقائق الروحية
في كل الاديان .

كل حرف من « الكتاب » كتاب محكم ما لحكمه الدهر نسخ
وبشري مطويه ، لنهار الكشف من غيب الغواية سلخ
ولارواح كل من راح مرتا - حا اليه ، من واهب الروح نفخ
واذن :

فالتصوف العملي + التصوف النظري + العقيدة = تصوف المكرون .
والدين + العقل + الفلسفة = فلسفة المكرون .

المصطلحات الصوفية

للمصنفين مصطلحات وتعايير هي في الواقع ، أو في الاعم الاغلب تؤدي معاني نفسية ، أو وجدانية ، وروحية ، وأخلاقية ، واجتماعية ، ونورد هنا بعضا منها ، ليسهل على متتبع آثارهم ، ودارسي أدبهم ، فهم بعض معانيهم .

١ - المرید : المتجرد عن ارادته ، أو الطالب .

٢ - المراد : المجذوب عن ارادته مع تهيؤ الامور له ، فجاوز الرسوم والمقامات بغير مكابدة .

٣ - السالك : الذي مشى على المقامات بحاله لا بعلمه .

٤ - السفر : عبارة عن القلب اذا أخذ في التوجه الى الحق .

٥ - المسافر : هو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات .

٦ - الطريق : عبارة عن مراسم الحق المشروعة التي لا رخصة فيها .

٧ - الوقت : عبارة عن حالك في زمان الحال ، لا تعلق له بالماضي ، ولا

بالمستقبل .

٨ - الادب : ويريدون به أدب الشريعة ، أي الوقوف عند رسومها ،

وحينا أدب الخدمة ، وحينا أدب الحق .

٩ - المقام : عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام .

١٠ - الحال : وهو ما يرد على القلب من غير تعمد ، ولا اجتلاب ، أو تغير

الاصواف على البعد .

١١ - الانزعاج : وهو أثر المواعظ في قلب المؤمن ، وقد يطلق ويراد به

التحرك للوجد والانس .

١٢ — القطب : وهو الغوث عبارة عن الواحد ، الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان •

١٣ — الاوتاد : عبارة عن أربعة رجال ، منازلهم على منازل اربعة أركان العالم ، شرق ، غرب ، شمال ، جنوب •

١٤ — الابدال : هم سبعة ، ومن سافر من القوم عن موضعه ، وترك جسدا على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد ، وذلك هو البدل •

١٥ — النقباء : وهم الذين استخرجوا خبايا النفوس ، وعددهم ثلاثمائة •

١٦ — النجباء : وهم أربعون ، وهم المشغولون بحمل أقال العالم •

١٧ — الامامان : وهما شخصان أحدهما عن يمين الغوث ، ونظره في الملكوت ، والثاني عن شماله ونظره في الملك ، وهو أعلى من صاحبه الذي يخلف الغوث •

١٨ — المكان : عبارة عن منازل في البساط ، لا تكون الا لاهل الكمال ، الذين تحققوا بالمقامات والاحوال وجازوهما ، أما المقال الذي فوق الجمال والجلال فلا صفة له ، ولا نعت •

١٩ — القبض : حال الخوف في الوقت ، أو وارد يرد على القلب ، يوجب الاشارة الى عتاب وتأديب ، وقيل : أخذ وارد القلب •

٢٠ — البسط : هو حال من يسع الاشياء ، ولا يسعه شيء ، وقيل : هو حال الرجاء • وقيل : وارد يوجب الاشارة الى رحمة وأنس •

٢١ — الهية : هي أثر مشاهدة الله في القلب ، وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال •

٢٢ — الانس : أثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب ، وهو جمال الجلال •

- ٢٣ - التواجد : استدعاء الوجد ، وقيل : اظهار حالة الوجد من غير وجد .
- ٢٤ - الوجد : ما يصادف القلب من الاحوال المغنية له عن شهوده .
- ٢٥ - الوجود : وجدان الحق في الوجد .
- ٢٦ - الجلال : من نعوت القهر من الحضرة الالهية .
- ٢٧ - الجمع : اشارة الى حق بلا خلق .
- ٢٨ - جمع الجمع : الاستهلاك في الكلية في الله .
- ٢٩ - البقاء : رؤية العبد قيام الله في كل شيء .
- ٣٠ - الفناء : عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله في ذلك .
- ٣١ - الغيبة : غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق .
- ٣٢ - الحضور : حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق .
- ٣٣ - الصحو : رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوي .
- ٣٤ - السكر : غيبة بوارد قوي .
- ٣٥ - الذوق : أول مبادئ التجليات الالهية .
- ٣٦ - الشرب : أوسط التجليات .
- ٣٧ - القرب : القيام بالطاعة ، وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين .
- ٣٨ - المحو : رفع أوصاف المادة ، وقيل : ازالة العلة .
- ٣٩ - الاثبات : اقامة احكام العبادة ، وقيل : اثبات المواصلات .
- ٤٠ - البعد : الاقامة على المخالفة ، وقد يكون منك ، ويختلف باختلاف الاحوال .

- ٤١ - الحقيقة : سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه .
- ٤٢ - خاطر : ما يرد القلب والضمير من الخطاب ربانيا ، أو ملكيا ، أو نفسيا ، أو شيطانيا ، من غير اقامة ، وقد يكون لكل وارد لا يد لك فيه .

- ٤٣ - علم اليقين : ما أعطاه الدليل •
- ٤٤ - عين اليقين : ما أعطته المشاهدة •
- ٤٥ - حق اليقين : ما حصل من العلم بما أريد به ذلك المشهود •
- ٤٦ - الوارد : ما يرد على القلب من الخواطر المحموده من غير تعمل ،
ويطلق بازاء كل ما يرد على القلب •
- ٤٧ - المشاهد : ماتعطيه المشاهدة من الاثر في القلب ، لذلك هو الشاهد ،
وهو على حقيقته ما يظهر للقلب من صورة المشهود •
- ٤٨ - الروح : يطلق بازاء الملقى على القلب من علم الغيب على وجه مخصوص
- ٤٩ - السر : يطلق فيقال : سر العلم بازاء حقيقة العالم به ، وسر الحال
بازاء معرفة مراد فيه ، وسر الحقيقة ما تقع به الإشارة •
- ٥٠ - الوله : افراط الوجد •
- ٥١ - الوقفة : الحبس بين مقامين •
- ٥٢ - الفترة : خمود نار البداية المحرقة •
- ٥٣ - التجربة : إمالة السوى والكون عن القلب •
- ٥٤ - التفريد : وقوفك بالحق معك •
- ٥٥ - اللطيفة : كل اشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم ، لا تسمعها العبارة ،
وقد تطلق بازاء النفس الناطقة •
- ٥٦ - الرياضة : رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس ، ورياضة طلب
وهو صحة المراد له ، وبالجمله هي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية •
- ٥٧ - المجاهدة : حمل النفس على المشاق البدنية ، ومخالفة الهوى على
كل حال •

- ٥٨ - الذهاب : غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبه ،
كائننا المحبوب من كان •
- ٥٩ - الزاجر : واعظ الحق من قلب المؤمن ، وهو الداعي الى الله •
- ٦٠ - السحق : ذهاب تركيبك تحت القهر •
- ٦١ - المحق : فناؤك في عينه •
- ٦٢ - السر : كل ما يسترك عما يفنيك ، وقيل : غطاء الكون ، وقد يكون
الوقوف مع العادة ، وقد يكون الوقوف مع نتائج الاعمال •
- ٦٣ - التجلي : ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب •
- ٦٤ - التخلي : اختيار الخلوة والاعراض عن كل ما يشغل القلب •
- ٦٥ - المكاشفة : تطلق بازاء الامانة بالفهم ، وتطلق بازاء تحقيق زيادة
الحال ، وتطلق بازاء تحقيق الاشارة •
- ٦٦ - المشاهدة : تطلق على رؤية الاشياء بدلائل التوحيد ، وتطلق بازاء
رؤية الحق في الاشياء ، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك •
- ٦٧ - المحادثة : خطاب الحق للعارفين من عالم الملك والشهادة كالنداء
من الشجرة لموسى •
- ٦٨ - السامرة : خطاب الحق للعارفين من عالم الاسرار والغيوب •
- ٦٩ - اللوائح : هي ما يلوح من الاسرار الظاهرة من السمو من حال ،
وعند ابن عربي : ما يلوح للبصر اذا لم يتقيد بالجراحة من الانوار الذاتية ،
لا من جهة القلب •
- ٧٠ - الطوالع : أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس
سائر الانوار •

- ٧١ - اللوامع : ما ثبت من أنوار التجلي وقتين ، وقريباً من ذلك •
- ٧٢ - البواده : ما ينجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة ، اما لموجب فرح ، أو لموجب ثرح •
- ٧٣ - الرغبة : رغبة النفس في الثواب ، ورغبة القلب في الحقيقة ، ورغبة السر في الحق •
- ٧٤ - الرهبة : رهبة الظاهر في تحقيق الوعيد ، ورهبة الباطن لتقليب العلم ، ورهبة لتحقيق أمر السبق •
- ٧٥ - الاصطلام : نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه •
- ٧٦ - الغربة : تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود ، وتقال الغربة في الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه ، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهشة •
- ٧٧ - الهمة : تطلق بازاء تجريد القلب للمنى ، وتطلق بازاء أول صدق المريد ، وتطلق بازاء جمع الهم لصفاء الالهام •
- ٧٨ - الفتوح : فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الحلاوة في الباطن ، وفتوح المكاشفة •
- ٧٩ - الوصل : ادراك الغائب •
- ٨٠ - الوراق : النفس الكلية •
- ٨١ - الغراب : الجسم الكلي •
- ٨٢ - الشجرة : الانسان الكامل •
- ٨٣ - الدرة البيضاء : العقل الاول •
- ٨٤ - الزمردة : النفس الكلية •

- ٨٥ - الحرف : اللغة ، وهو ما يخاطبك به الحق من العبادات •
- ٨٦ - السكينة : ما تجده من الطمأنينة عند تنزل الغيب •
- ٨٧ - الصعق : الفناء عند التجلي الرباني •
- ٨٨ - المخدع : موضع ستر القطب عن الافراد الواصلين •
- ٨٩ - الحجاب : كل ما ستر مطلوبك عن عينك •
- ٩٠ - الاتحاد : تعبير الذاتين واحدة ، ولا يكون الا في العدد •
- ٩١ - الضياء : رؤية الاعيان بعين الحق •
- ٩٢ - العموم : ما يقع من الاشتراك في الصفات •
- ٩٣ - الخصوص : أحدية كل شيء •
- ٩٤ - الغيب : كل ما ستره الحق عنك منك ، لا منه •
- ٩٥ - العارف : من أشهده الرب نفسه فظهرت عليه الاحوال •
- ٩٦ - العالم : من أشهده الله ألوهيته وذاته ، ولم يظهر عليه حال •
- ٩٧ - الباطل : هو العدم •
- ٩٨ - الكون : كل أمر وجودي •
- ٩٩ - الرداء : الظهور بصفات الحق •
- ١٠٠ - الكمال : التنزيه عن الصفات وآثارها •
- ١٠١ - البرزخ : العالم المشهود بين عالم المعاني ، وعالم الاجسام •
- ١٠٢ - الملك : عالم الشهادة •
- ١٠٣ - الملكوت : عالم الغيب •
- ١٠٤ - المثل : هو الانسان ، وهي الصورة التي فطر عليها •
- ١٠٥ - العرش : مستوى الاسماء المقيدة •

- ١٠٦ - الكرسي : موضع الامر والنهي •
- ١٠٧ - العيد : ما يعود على القلب من التجليات باعادة الاعمال •
- ١٠٨ - الحد : الفصل بينك وبينه •
- ١٠٩ - التصوف : الوقوف مع الاداب الشرعية ظاهرا ، وباطنا هي الخلق الالهية ، ويقال بازاء اتيان مكارم الاخلاق ، وتجنب سفاسفها (١) •
- ولقد بلغت هذه المصطلحات عند ابن عربي مائة وثمان وتسعين مصطلحا •
- وهناك اصطلاحات أخرى متعددة في تعريفات الجرجاني ، وكلها تمثل المعقولات أكثر مما تمثل المحسوسات ، وتشكل قاموسا خاصا بالقوم لا يستطيع فهم عبارتهم من لم يكن ملما به •

(١) وسائل ابن عربي ، مصطلحات الصوفية ، والجرجاني في التعريفات .

مقامات الصوفية وأحوالهم

يسمى الصوفية مسيرهم في الحياة الروحية سفرا ، أو حجا ، ولهذه المسيرة مقامات ، ويسمونها - أحيانا - الاميال ، وهي :

التوبة ، الورع ، الزهد ، الفقر ، الصبر ، التوكل ، الرضاء وهي - في عرفهم - مقامات الصالحين .

وللصالحين أحوال كما لهم مقامات ، وهي :

المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والانس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين .

وأقصى حال يتوصل اليها السالك تسمى « جمع الجمع » ويتحول السالك فيها الى يد طيعة تسجل ما يملى عليها من وحي الله .

ويطلقون على أنفسهم أسماء وألقابا عرفوا بها مثل : العارفون ، الموحدون المحبون ، العاشقون ، الاتحاديون ، أهل المعرفة ، أهل العرفان ، أصحاب الحقيقة ، رجال الطريقة ، أهل العشق ، أصحاب الجريدة ، أصحاب المسكنة ، أهل الله ، أهل الاسرار ، أرباب الحب ، أصحاب الخرق ، أرباب العكاكيز ، أصحاب الدهليز ، الدراويش ، أرباب المكاشفة ، أرباب المشاهدة ، أصحاب التسامي ، أصحاب الخلوة ، أهل الجلوة .

ويطلقون على شيوخهم ألقابا وأسماء مثل : القطب الرباني ، العارف بالله ، لسان الغيب ، سلطان العاشقين ، الشيخ الاكبر ، الغوث ، البير ، أو بير المشائخ ، وسيد الوقت ، وغير ذلك .

الرمز عند الصوفيين

تفسير الكلمة يكون محدودا بحدين :

الاول :

مدلولها ومعناها الاستعمالي من حقيقة ومجاز وكناية ، فلا يمكن تفسير كلمة الا بحدود محتواها ومدلولها ، فاذا تعدينا هذا الحد أصبحت الكلمة «رمزا» وتتغير دلالتها الوضعية ، وتتحول الى الدلالة العقلية .

الثاني :

هو مستوى معرفة المتكلم ، وقصده من التكلم والكلام ، حيث لا يمكن أن نفسر كلام شخص بمعنى لا يعرفه ، أو بحقيقة لم يصل إليها .
وكلما ارتفع مستوى معرفة المتكلم ، وازداد علمه وثقافته ، ارتفعت معاني كليمه ، وكثرت مدلولات ألفاظه .

أما الكلام الالهي فلا يُحدّد تفسيره بالحد الثاني لان علم الله — كما يقولون — عين ذاته ^(١) ، ولا حد له . والقائلون بذلك هم المعتزلة والشيعة .

(١) كثر الخلاف ، وتعددت الاقوال حول الذات والفعل الالهيين

١ - فمن قائل : ان صفات الله الفعلية والفاعلية هي عين ذاته ، لئلا يكون

هناك فصل بين الذات وافعالها ، ويرون ان افعاله قديمة بقدمه .

٢ - ويرد آخرون : ان الفعل متأخر عن الفاعل ، لانه وصف للموصوف ، والوصف لاحق .

٣ - ويرد آخرون : اذا كان الفعل متأخرا فيكون حادثا ، وبذلك يكون الخالق مكانا للحوادث .

٤ - ويرى قوم : انه اذا كانت الافعال قديمة فيكون هناك تعدد للقدماء .

٥ - ويرى غيرهم : ان الافعال لاحقة بالعقل الفعال الذي ابدعه الخالق



والفعل بمعناه التاريخي ، ان كان « مجازيًا » دل على المعتقدات •
وان كان « معنويًا أخلاقيا » دل على الاعمال •
وان كان « صوفيًا » دل على الآمال •
و « المجازية » تصوير اصطناعي قليل ، أو كثير ، لعمومياتٍ ومجردات
تمكن معرفتها ، والتعبير عنها بسبل أخرى •
أما « الرمز » فهو التعبير الوحيد الممكن للمرموز اليه ، أي للمعنى الذي
يمثله ، فلا يمكن معرفة الرمز مرة واحدة نهائية أبدا •
ويقوم الادراك الرمزي بتحويل المعطيات المباشرة - الحسية واللفظية -
ويحيلها شفافة ، اذ بدون الشفافية المتحققة هذه يصير من المستحيل المرور من
مستوى الى مستوى آخر ، وينعدم التأويل الرمزي لانعدام المعنى والحل •
ويقال : ان كل دين أصله رمز ، رمز قابل الى ما لا نهاية له من أنواع
التفسير ، وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز كان شاهدا على حيويته ، وجدارته
بالبقاء •



- وهو فعله - وفوض اليه خلق الموجودات جزءا وكلا ، فهو « محدث » عند
فاعله « قديم » بالنسبة للموجودات •
٦ - ويقول غيرهم : اذا كان العقل الفعّال هو « فعل » الذات فهل الفعل
هذا قديم بقديم الذات ، أم لاحق وحادث ، بالنسبة للذات •
فان كان قديما بقديمها فقد أصبح هناك قديمان •
وان كان لاحقا وحادثا فقد أصبح الخالق مكانا للحوادث ، وكلا القولين محال
وان كان لا قديما ولا حادثا فقد بطل القول ، وفقد الاستدلال ، وبطلت الحجة
وان قلت : ان الذات والفعل شيء واحد فقد جزأت الذات الى ذات وفعل
وفي الجزء الثاني من هذا الكتاب سيأتي شرح كل ذلك موضحا وموسعا ،
حيث نناقش كل الاقوال في هذا الموضوع ، ونقارن بينها •

أما النزعات التي تحاول أن تأسر نفسها بمعناها الاولى ، ومفهومها اللفظي المباشر ، فانها تشبه الازمة في الحياة الروحية لعدم حيوتها وتطورها .
يقول السيد المسيح : اني اذهب الى أبي وأبيكم ليعث اليكم «البارقليط» الذي ينبئكم بالتأويل^(١) .

وبعض الفلاسفة كان يعتمد الغموض والابهام .
قال هرقلطس عن نفسه : انه لا يفصح عن الفكر ، ولا يخفيه ، ولكنه يشير اليه .

وهذا ابن سينا يسمي بعض كتبه « الاشارات والتنبيهات » . كما نجده يبرر « ثنائية » الفيلسوف الفكرية بثنائية الانبياء فيقول ما مضمونه : أنى كان للنبي محمد ، وللنبي موسى مفاتيح العرب والعبرانيين بالحقيقة كما هي .
ويقول الغزالي : انه يصنف آراءه الى ثلاثة أصناف :

- ١ - رأي لكل سائل ومسترشد .
 - ٢ - رأي لا يطلع عليه الا أهل النباهة والمخلصين ، والكاتمين للسر .
 - ٣ - رأي لا يطلع عليه أحد ، ويحفظه في نفسه ، لا يعلمه الا الله .
- وهذه الاقوال تبرر وتجزئ الثنائية الفكرية ، وتقرر اخلاقية الفكر بوجهين : أحدهما للحق ، والثاني للمجاملة ، ومراعاة الظروف .
وبعض المتصوفة والاشراقين لا ذوا بالصمت ، والرموز والهجرة ، ومغادرة الاوطان عقليا ، فهم الغرباء كما يسميهم الفارابي ، وابن ماجة ، أو كما يسمون أنفسهم .

لقد تفضوا أيديهم من شئون المجتمع والحياة ، وانسحبوا بأفكارهم ،

(١) انجيل يوحنا ١٤ - ١٦ - ٢٦ .

وهاجروا بأرواحهم ، الى نعيم عوالم ما بعد الطبيعة ، وبقيت منهم بين الناس
الجسوم ، وليس للجسوم آراء في شؤون المجتمع والحياة (١)

ولعل الشيعة كانت أكثر فرق الاسلام قدرة على تعميق « الرمز » وإيجاد
قيم روحية مؤولة عن نصوصه الظاهرة في توغل مطلق لمضمونه الباطن .
فالجانب الذي يُغني المضمون الروحي - ويشيع الحياة الخصبة القوية
يكون قادرا على اشباع النوازع الروحية .

وان رمزية ابن الفارض ، وابن عربي وباطنيتها وتأويلهما قد سبقتهما رمزية
الشيعة وباطنيتها وتأويلها ، وقد وجد « الغنوص » الشيعي قبلهما (٢) .

يقول السهروردي : لا رد على رمز ، وذلك لتوقف الرد على فهم المراد ،
ولكن المراد - وهو باطن الرمز - غير مفهوم ، والمفهوم - وهو ظاهره - غير
مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم غير المرادة ، دون المقاصد المرادة ، فهذا
لا يتوجه الرد على الرمز (٣) .

والرمز يرافق كل معاني الصوفية ، فيتغزلون كما يتغزل الشعراء ، ولكنهم
يرمزون بحبهم وعشقهم للذات الالهية .

ويرمزون بالخمرة والسكر للمعرفة والحب ، وبالصوم عن صون الاسرار،
وبالحياة عن المسيرة ، أو الحج وعن أقطابهم بالابدال .

كما يرمزون « بالعين » عن الذات الالهية ، وبنقطة « الغين » عن الصفات،
وبنفي نقطة الغين عن العين ، بنفي الصفات عن الذات .

يقول ابن الفارض :

(١) صالح مدني في مجلة الاداب .
(٢) الغنوص اسم أطلق على المذاهب المستورة والعقائد الرموزة الفارسية -
الاسلامية وتقدمت الاشارة اليه .
(٣) حكمة الاشراق شرح قطب الدين الشيرازي ص ١٨

فلا ابن بعد العين ، والسكر منه قد افقت ، وعين الفين بالصحو اصحت
فنقطة عين الفين عن صحوي امحت وبقطة عين العين محوي الفت
ويرمزون بطور التجلي عن القلب ، وبجبل الطور عن الجسد ، فاذا تم

التجلي للقلب تدكدك الجبل ، وتلاشى الجسد ، كما حصل لموسى :

قال : ربي أرني أنظر اليك ، قال : لن تراني ولكن انظر الى الجبل ، فان
استقر مكانه ، فسوف تراني .. فلما تجلى ربّه للجبل جعله دكاً ، وخرّ موسى
صَعِقاً ... الآية •

يقول الفارضي :

أتم فروضي ونفلي	أتم حديثي وشغلي
يا قبلتي في صلاتي	إذا وقفت أصلي
جمالكم نصب عيني	اليه وجهت كلي
وسركم في ضميري	والقلب طور التجلي
آنست في الحي نارا	ليلا ، فبشرت أهلي
قلت : امكثوا ، فلعلي	أجد هداي ، لعلي
دنوت منها ، فكانت	نار المكلّم قلبي
نوديت منها كفاحا	ردوا ليالي وصلي
حتى اذا ما تدائى المية	سات في جمع شلي
صارت جالي دكا	من هية التجلي
ولاح سر خفي	يدريه من كان مثلي
وصرت موسى زماني	مذ صار بعضي كلي
فالوت فيه حياتي	وفي حياتي قتلي

ويقول أيضا :

وفي صفق ذلك الحس خرت افاقة لي انفس بعد التوبة الموسوية
وسبق أن أوردنا مجموعة من مصطلحاتهم وكلماتهم الرمزية التي تحمل
معاني غير المعاني التي يعطيها معناها المباشر ، أو يعطيها المجاز ، أو الكناية ،
أو الاستعارة ، ومن لم يقف على تلك المصطلحات والتعابير ودلالاتها عندهم •
فانه يصعب عليه - لا بل يتعذر - وربما يستحيل أن يفهم عباراتهم ، أو أن
يصل الى ايضاح اشاراتهم ، وكل من تتبع آثارهم ، وما تركوه من نظم ونثر
يلاحظ ذلك التعقيد المتعمد في العبارة ، والرمزية في المعاني ،
قال حسن رضوان (١) يصف المتصوفة :

فانهم أجل من أن تقتصر أقوالهم الى قياس مشتهر
أو اشتقاق ، فلهم قانون ساروا به ، وسره مكنون
لفظهم أفعاله لا تفتح الا بذوق ، أو بكشف يمنح
فالتجربة الذوقية عند المتصوفة تضاد البحث النظري لان الاولى تقوم على
التمثل الباطن لمضمون النصوص ، بينما تقوم الثانية على القياس والاستدلال •
يقول المكزون :

متى يشق عن جسدي الضريح	وينفخ في من ذي الروح ، روح ؟
وأخرج نافضا لتراب رأسي	ترايبا ، ويقدمني المسيح ؟
وريات الصليب لدي تسري	وقد شهر السلاح له السليح (٢)
وانجيلي على صدري ، وكفي	بها كأس ، وقديسي سطحي

(١) من متصوفي القرن الثالث عشر •

(٢) السليح أحد عباد النصاري ، وقيل هو النبي محمد «ص» لانه دعا الى الجهاد ،
وحمل السيف في سبيل الدعوة •

وأحكم عقد زناري بعقد لحل عقود إجرامي يبيح
وأسمع من سنا يوح نداء الى أهل الهوى أوحاه يوح
وأقتحم الصراط بغير شك الى نار لعارفها تلوح
وأسقى من حميم الظل ماء به لمزاج أتراحي مزيج
وأقرن بالحديد الى قرين عليه بالسفينة ناح نوح
وأفني في هواها خط جسمي فان فناء من ترحي مريح
فرضوان الجنان بغير شك على أبواب مالکها طريح
الى أن يقول :

روح متدبرا قلبي فلغزي ال معمي عند ذي حجر صريح
ونظم عقيدتي في سر ديني على عين الجهول بها قروح
فان العجب يتولانا من هذا « المزيج » بين الدين الاسلامي والمسيحي ،
ومن اقتحامه الصراط الى النار ، لا الى الجنة ، وكيف يرتاح مزاجه ، وتذهب
أتراحه ، لشربه من حميم الظل - شراب أهل النار - وقرنه بالحديد الى ابن
نوح الذي ناداه أبوه : يا بني اركب معنا ، ولا تكن مع الكافرين ، قال :
سأوي الى جبل يعصمني من الماء ، قال : لا عاصم اليوم من أمر الله ، وحال
بينهما الموج فكان من المفرقين •

ولكنه يقول لنا : تدبروا أقوالي الملهزة المعمة ، الصريحة عند أهل
العقول ، وهي قروح على أعين الجاهلين الذين يجهلون عقيدتي •
ويقول :

١ - قالوا : تحدث بالصريح من الحديث بغير رمز
فأجبتهم : هل عاقل يرمي الكنوز بغير حرز
فهو يرى أن الرمز بمثابة الحرز للكنز عند العاقل •

٢ - فهم شعري الذي أقرّب معنا ه على غير شاعر بي ، بعيد

٣ - قالوا : أشر رمزا الى معنى الهوى ان لم تكن بصريحه متلفظا

قلت : اختباري فيه غادرني به مستودعا ، ولسره مستحفظا

٤ - قالوا : اكشف الحال المعطى فالمشاهد فيه خط

فأجبت مَنْ عقل الجوا ب، بأن ستر الحال شرط

٥ - صريح قولي المعنى عن كل فهم يدق

ويقول ابن عربي في وصف المتصوفة :

وهم الساترون لهذه الاسرار في ألفاظ اصطلاحوا عليها غيرة من الاجانب .

ومن الامثلة على التعقيد والغموض والتعمية قول الحلاج :

لا كنت ان كنت أدري كيف كنت ، ولا لا كنت اذ كنت أدري كيف لم أكن

ويجيب :

أي كنت من قبل أني كنت لامعه فلا تكن معه ، بل كن به تكن

ويقول المكزون في الكتمان والستر :

ذكر الفتى آية نسيانه وشوقه عنوان هجرانه

وليس بالكاتم سر الهوى من عرف الناس بكتمان

مازلت أنكر بعد عرفان الهوى عند الوشاة على الهوى عرفاني

وأبين عن ولهي به ، ولها لهم حتى كتمت الحب عن كتمان

ومن أقوال الحلاج المعماة :

هوية لك في لا نيتي أبدا كلي على الكل تليس بوجهين

بيني وبينك اني يزاحمني فارفع بأثيك اني من البين
فأين ذاك عني ، حيث كنت أرى فقد تبين ذاتي حين لا أين
وقول أحدهم :

ما يقول الفقيه أيده الله ولا زال عنده الاحسان
في فتى علّق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان
فالبيت الثاني ينشد على ثمانية أوجه بالتقديم والتأخير والتغير مع استعمال
اللفظ في الحقائق دون المجاز ، وصحة الوزن ، وكل تغير منها يشتمل على
مسألة من الفقه في « التعليق » الشرعي ، واللفظ اللغوي ، وتلك المسألة تشتمل
على ٧٢٠ مسألة من المسائل الفقهية . والتعاليق اللغوية بشرط التزام المجاز في
الالفاظ ، وطرح الحقائق ، وعدم ذكر الوزن^(١) .

ومما شجع الصوفيين على استعمال « الرمز » ما جاء في القرآن مرموزا
مثل : الم ، المر ، المص ، كهيعص ، حمعسق ، حم ، يس ، طس ، طسم ، طه .
ن ، ق ،
وما جاء في الحديث : « لكل آية من كتاب الله ظاهر ، وباطن ، وحد ،
ومطلع » .

« ان للقرآن ظهرا وبطنا ، ولبطنه سبعة أبطن ... الى سبعين بطنا » .
هذا في حين أننا نرى وجها آخر منافيا للرمز في القرآن ، وينص نصا
صريحا على الوضوح والابانة كقوله :
الم تلك آيات الكتاب « المبين » .
كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا ، هدى ، و « بينات » من الهدى والفرقان ،

(١) الفيت المنسجم من ص ١٠٥ - ١٠٨ .

ومن الادلة على الرمز والتعقيد تأييد ابن الفارض المعروفة «بنظم السلوك»
وأقوال الحلاج وأشعاره ، وما أثر عن أحمد الغزالي • والسهروردي ، وابن
عربي ، وأشعار عبد الغني النابلسي •
وابن الفارض وإن كان من أدق المتصوفين احساسا بالجمال ، فإنه
يهتم بالتعقيد ، ويستغرقه الشكل حتى يفوت عليه الانطلاق وراء الخيال •
والمكزون كما تقدم ورأينا ، يدلنا على أن الرمز ، والتعقيد ، والتعمية ،
والاغراب والاغراق في المعاني إنما هي لستر الاسرار ، وصونها عن الجهال ،
وانها — على اغرابها — واضحة عند أهلها من كل « ذي حجر » ، وهم الذين
صفت نفوسهم ، وأشرقت سرائرهم •
قال ابن الفارض :

ولو قيل : من تهوى ؟ وصرحت باسمها لقيل : كنى : أو مسه طيف جنه
وأشرنا فيما سبق الى أن كثيرين من فلاسفة المسلمين أجمعوا على أن
الفيلسوف لا يستطيع ضمان « تعايش سلمي » في البيئة الاسلامية الا عن طريق
« ازدواجية » الفكر ، يفكر هو وأقرانه بوجه ، ويواجه البيئة التقليدية المحافظة
المتزمنة بوجه آخر •

وسنرى ذلك واضحا عندما ندرس الفلسفة الاسلامية وتطورها ، وموقف
علماء الشريعة منها •

ادب الصوفية

قد يتساءل متسائل : هل للصوفية أدب ، وأخيلة أدبية ؟؟

والجواب :

ان الادب كل الادب في ما أثر عنهم من شعر ، أو نثر ، وأنه لمن التقصير أن تخلو الكتب والدراسات المقررة في المدارس على اختلاف درجاتها ومراحلها ، من هذا اللون الادبي الذي يتميز بخصائص سامية في الفكر والهدف والاخلاق ، ليسهم الى حد كبير في فهم النفس البشرية ، ونوازع الحب والوجدان ، ويساهم في بناء المجتمع على أساس من الروح والمحبة والمصافاة والايتار ، وتسامي الاخلاق .

ان لدينا مصادر غنية لعلم النفس في دنيا التصوف ، النفس في رغباتها المادية والروحية ، وطرق رياضتها ، وتنظيم مسيرتها ، واستخلاص جوهرها من أوضار المادة .

هذا العلم المتوفر لدينا لو أوليناه العناية ، أو بعض العناية لاغنانا عن استيراده من الغير .

انها أصول أنشأناها ، وكنا السابقين في ايجادها ، ولكننا أضعناها لجهل منا ، وذهبنا تسول في الحياة العقلية على أبواب الناس ، ونستجديهم اليوم ما أعطيناهم بالامس .

نقول هذا لمن يزعم أو يتوهم أن علم النفس وجد حديثا ، ولم يعرف قبل العصور الاخيرة .

★★★

ويتميز أدب الصوفية بالخصائص التالية :

١ - انه يعلم الشجاعة الادبية ، هذه الشجاعة التي انفرد بها هؤلاء القوم على وجه ما . ولم تعرف عند غيرهم ، لانهم أخلصوا للفكر ، ولم يخضعوا لاية مغريات مادية ، ولم تكن لهم أطماع أخرى تصرفهم عن هذا الاخلاص . وبهذه المناسبة يجدر بنا أن نذكر ، أو نفترض : أنه ربما كان لجرأة أحرار المتصوفين في الاسلام سبب وعلاقة في الثورة اللوثرية على الكنيسة المسيحية في تلك العصور .

فالبروتستانت رفضوا أن يكون بينهم وبين الله وسيطا كما رفض أحرار الصوفية في الاسلام هذه الوساطة بينهم وبين الاله . واذا كان التصوف الاسلامي اعتراضا روحانيا على حصر الاسلام بالشرعية والنص ، فان اللوثرية هي اعتراض ورفض لحصر المسيحية بالكنيسة صاحبة الشرعية والنص .

٢ - ان أدب الصوفية وأشعارهم لم يكن للتكسب والمتاجرة ، أو الزلفى والتقرب من الولاة والحكام كغيرها من ألوان الادب في تلك العصور ، فلم يقف أدبهم على أبواب الملوك ، ولم تشد أشعارهم بين أيديهم ، أو في قصورهم ، ولم يلج هذا الادب أعتاب الولاة ، ولم يستدرّ عطف الامراء ، أو يستمطر عطاياهم ، وانه ان دخل قصور الملوك والولاة فانه يدخلها واعظا مقررًا معروضًا منددا بما كانوا عليه من اللهو والعبث والمجون والغفلة .

٣ - ان أدبهم يخاطب الروح والعقل والوجدان ، ويعرض عن مخاطبة الجسد والحس والتزعات المادية الزائلة .

٤ - ان مناخ هذا الادب هو دنيا الروح وعالمها ، لا دنيا الجسد ومتارفها ، ولذته هي لذة الذوق الروحي ، لا اللذائذ الحسية العابرة .

٥ - انه يعلمنا الكرامة والفضيلة ، والجدية ، والتسامي ، والاخلاق .

٦ - انه يميل الى المطلق واللامحدود ، ويمتاز بالنزعة الرومانطيقية .

٧ - انه أقرب الى التعبير « الايحائي » أكثر من كل فنون الشعر العربي ،

وأحفل بالعاطفة التي تظهر فيه فيضا تلقائيا .

٨ - انه يتخذ من الحب شرعة ، ومن القلب اماما وهاديا .

★ ★ ★

أما أسباب اهمال هذا الادب ، وعدم اهتمام الناس والدارسين به ، فيعود

للاسباب التالية :

١ - الصعوبة البالغة في عباراته وتعايره ، مما يجعل حفظه وروايته

متعذرين .

٢ - الغموض في اشاراته ، وبعد مقاصده الروحية والنفسية ، وقد قيل :

ان اشارة القوم تستعصي على العبارة .

وقد يعود هذان السببان لامرين اثنين :

الاول : لمحاولتهم وحرصهم على كتمان اسرارهم ضنا بها ، وحفظا لها من

أن يصل اليها الناس .

والثاني : هو خوفهم من الناس اذا ظهوروا عليها ، ان تجرّ عليهم الويلات ، كما

حدث للحلاج ، والجيلي والهمداني ، والسهوردي ، وغيرهم .

٣ - لمخالفة المتصوفة لظاهر الشريعة ، وقولهم بشنائيتها - ظاهر وباطن -

وهذا يفسر قول الغزالي : التصوف أمر باطن لا يطلع عليه .

٤ - نظرة الجماهير للمتصوفة من خلال أقوال العلماء : انهم مخالفون

للشرع ، معطلون له .

- ٥ - تشنيع الفقهاء عليهم ، وملاحقة الحكام لهم •
- ٦ - اقبال الناس على الدنيا وشهواتها ، وما يتبع ذلك من عبث واستهتار ، وعزوفهم عن الروح وعالمها •
- ٧ - ما يقتضيه التصوف من ضبط النفس ، ومحاربة الشهوات والملاذ ، وكنز المال ، وحشد المقتنيات ، •
- ٨ - ما يفرضه الصوفي على نفسه من الكبت والحرمان ، والمنهجية الصارمة ، والسلوك المقتن ، والرياضة ، والقهر ، فتصبح أفكاره نتيجة لذلك قلقلة مضطربة معقدة في كثير من الاحيان ، وينعكس هذا الاضطراب ، وهذا التعقيد على أقواله وعلاقاته وخاصة في المراحل الاولى من السلوك •
- هذا ويكثر في أدب الصوفية - وأخص المتفلسفين منهم - تعابير الفلاسفة والحكماء ، ومصطلحات المناطقة كالعرض والجوهر ، والجنس ، والنوع ، والخصوص ، والعموم ، والعلة والمعلول ، والكم والكيف ، والايين والزمان والمكان ، والفعل والانفعال والبسيط والمركب والجزء والكل •
- وإذا علمنا أن القوم يبحثون أسرار النفس وحقائق الكون والوجود - الجانب الفلسفي في التصوف - ويطمحون الى ما وراء الوجود فلا تستغرب استخدامهم هذه الالفاظ ومدلولاتها العامة • وقد يدخلون على هذه المدلولات معاني جديدة تدور في فلك الروح ، وعالم التصوف •

★ ★ ★

هذا ، ولا يفوتنا أن نشير أن للصوفيين أدبا وأشعارا في منتهى الرقة ، وغاية الوضوح ، وأكثر ما يكون ذلك في الحب ، والاشواق ، واللهف الى الحبيب كقصيدة ابن الفارض الالية :

- ١ - شربنا على ذكر الحبيب مدامة
- ٢ - لها البدر كأس ، وهي شمس يديرها
- ٣ - ولولا شذاها ما اهتديت لحانها
- ٤ - ولم يبق منها الدهر غير حشاشة
- ٥ - فان ذكرت في الحي أصبح أهله
- ٦ - ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت
- ٧ - وان خطرت يوما على خاطر امرئ
- ٨ - ولو نظر الندمان ختم انائها
- ٩ - ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت
- ١٠ - ولو طرحوا في فيء حائط كرمها
- ١١ - ولو قربوا من حانها مقعدا مشى
- ١٢ - ولو عبت في الشرق أنفاس طيبها
- ١٣ - ولو خضبت من كأسها كف لأمس
- ١٤ - ولو جليت سرا على أكمه غدا
- ١٥ - ولو أن ركبا يمموا ترب أرضها
- ١٦ - ولو رسم الراقي حروف اسمها على
- ١٧ - وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها
- ١٨ - تهذب أخلاق الندامى ، فيهتدي
- ١٩ - ويكرم من لم يعرف الجود كفه
- ٢٠ - ولو نال قدم القوم لثم فدامها
- ٢١ - يقولون لي : صفها ، فانت بوصفها
- سكرنا بها من قبل أن يخلق الكرم
- هلال ، وكم يبدو - اذا مزجت - نجم
- ولولا سناها ما تصورها الوهم
- كان خفاها في صدور النهى كنم
- نشاوى ، ولا عار عليهم ، ولا اثم
- ولم يبق منها في الحقيقة الا اسم
- أقامت به الافراح ، وارتحل الهم
- لاسكرهم من دونها ذلك الختم
- لعاتت اليه الروح ، واتعش الجسم
- عليلا ، وقد أشفى لفارقه السقم
- وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم
- وفي الغرب مذكوم لعاد له الشم
- لما ضل في ليل وفي كفه النجم
- بصيرا ، ومن راووقها تسمع الصم
- وفي الركب ملسوع لما ضره السم
- جيين مصاب جن ، ابرأه الرسم
- لاسكر من تحت اللوا ذلك الرقم
- بها لطريق العزم ، من لا له عزم
- ويحلم عند الغيظ من لا له حلم
- لاكسبه معنى شمائلها اللثم
- عليم ، أجل : عندي بأوصافها علم

- ٢٢ - صفاء ، والا ماء ، ولطف ، ولا هوى ونور ، ولا نار ، وروح ، ولا جسم
- ٢٣ - تقدم أكل الكائنات حديثها قديما ، ولا شكل هناك ، ولا رسم
- ٢٤ - وقامت بها الاشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لاله فهم
- ٢٥ - وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتحادا ، ولا جرم تخلله جرم
- ٢٦ - فخر ، ولا كرم ، وآدم لي أب وكرم ، ولا خمر ، ولي أمها أم
- ٢٧ - ولطف الاواني ، في الحقيقة تابع للطف المعالي ، والمعالي بها تنمو
- ٢٨ - وقد وقع التفريق ، والكل واحد فأرواحنا خمر ، وأشباهنا كرم
- ٢٩ - ولا قبلها قبل ، ولا بعد بعدها وقبلية الابعاد فهي لها حتم
- ٣٠ - وعصر المدى ، من قبله كان عصرها وعهد أيننا بعدها ، ولها اليتيم
- ٣١ - محاسن تهدي المادحين لوصفها فيحسن فيها منهم النثر والنظم
- ٣٢ - ويظرب من لم يدرها عند ذكرها كمشتاق نعم ، كلما ذكرت لسم
- ٣٣ - وقالوا : شربت الائم ؟ كلا وانما شربت التي في تركها عندي الائم
- ٣٤ - هنيئا لاهل الدير كم سكروا بها وما شربوا منها ، ولكنهم هموا
- ٣٥ - وعندي منها نشوة ، قبل نشأتي معي أبدا تبقى ، وان بلي العظم
- ٣٦ - عليك بها سرفا ، وان شئت مزجها فعدلك عن ظلم الحبيب ، هو الظلم
- ٣٧ - فدونكها في الحان ، واستجلها به على نعم الالخان فهي بها غنم
- ٣٨ - فما سكنت ، والهم يوما بموضع كذلك لم يسكن مع النغم الغنم
- ٣٩ - وفي سكرة منها ، ولو عمر ساعة ترى الدهر عبدا طائما ، ولك الحكم
- ٤٠ - فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحيا ومن لم يمت سكرها بها فاتمه الحزم
- ٤١ - على نفسه فلييك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ، ولا سهم

★ ★ ★

فهذا السحر الحلال المتدفق ، وهذه الالفاظ المعبرة التي صيغت لباسا لهذه

المعاني الواضحة ، وهذا التقصي للمعاني ، وجمال عرضها وتناسقها ، ينتظم القصيدة كلها •

هناك ثمانية أبيات من الثاني والعشرين حتى الثلاثين تختلف من حيث الالبانة والوضوح ، وسهولة المأخذ ، ويسر التناول ، لأنها تصف الخبرة في هذه الايات كذات للاله ، وتشير الى قدمها ، وحدث الاشياء ، وقيامها بها ، وتلمح الى الاتحاد الصوفي - أنا وهو - أو « امحاء الانا » وما الى ذلك من مصطلحات القوم واشاراتهم البعيدة المنال •

وللسهروردي قصيدة رقيقة في مواجد القوم ، وأشواقهم منها :

أبدا تحن اليكم الارواح	ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل وداكم تستاقكم	والى لذيذ لقاءكم تتراح
وارحمنا للعاشقين ، تكلّفوا	ستر المحبة ، والهوى فضّاح
بالسرّ ان باحوا ثباح دماؤهم	وكذا دماء البائحين ثباح
ودعاهم داعي الحقائق دعوة	فعدوا بها مستأنسين ، وراحوا
لا يطربون لغير ذكر حبيبهم	أبداً ، فكل زمانهم أفراح
فتشبهوا ، ان لم تكونوا مثلهم	ان التشبه بالكرام فلاح
وللمكزون من قصيدة :	

مذ أقترت ممن أحب الاربع	درست معالمها الرياح الاربع
وجفا الحيا أطلالها لما جفوا	فجرت عليهم - لا عليها - الادمع
صاحوا: الرحيل، وودعوني فانشئ	قلبي يودعني عشيّة ودّعوا
وسروا ، وجسمي بعد كعراصهم	من ناظري ومن فؤادي بلقع
فاعجب لقلب بالقلبي متقلقل	أنى استقر به الجوى المستودع

وبه غليل مفيضها لا ينقص
من لوعتي أنى حوته الاضلع
أنى أصم السمع ، وهو السمع
عن ناظري بعد السفور تبرقعوا
بمئدى مدى هجرانهم تنقطع !
فيها النزيل بكل خطب يقرع
الا وساء ذويه ، وهو مؤدع
كرجوع طرف ، أو كبرق يلمع

ولادمع تربو بوابها الربى
ولما أرى عن بعضه ضاق الفضأ
ولمن حدا يوم النوى بنياقهم
شالوا الجمال على الجمال، وبالنوى
فحشاشتي من بعد طيب وصالهم
بعداً لدارٍ كدرت بعد الصفا
ما سرّ فيها قادم بقدمه
والعيش فيك وان تطاول عمره
وله :

وجيت فأحيتي بحسن التحية
فوادي بوصل الوصل بعد القطية
وصلت ، والا مت في دار غربتي
فقابلت عز الوصل منها بذلتي
لما منعني الوصل ، وهي خليلتي
أردد في نار الجوى بعد جنة
أعاد يأسى واردا نار خيفتي
يقطر أجفاني بتصعيد عبرتي
فأخلق تجديد الاسى ثوب جدتي
يعاتب جفني بالكرى بعد هجعة
وقالت: سلوت الحب، قلت: أعوذ بالغرام من السلوان الا لسلوتي
فساء فؤادي بالتودع ساعة ورد سروري بالوعود الجميلة

سرت موهنا نحوي فأبدت مسرتي
ومنت ، فمنت في مأبي الى الحمى
فان حملتي ناقتي نحو دارها
عزيزة وصل عزّي الصبر دونها
ولو لم تر الاخلال مني بحقها
فأمسيت في نار الجفا بعد هجرها
اذا أخرجتني من لظاها مطامعي
وحزني على ما فات من زمني بها
ألمت ، فلمت بالاسى شعث الاسى
وأهدت لعيني في المنام خيالها
وقالت: سلوت الحب، قلت: أعوذ بالغرام من السلوان الا لسلوتي
فساء فؤادي بالتودع ساعة ورد سروري بالوعود الجميلة

لما سلمت من لوعة البين مهجتي

عليكم يا ساكني هذا المحل
أذله البعد ، وغرته السّبل
من بعدكم حتى رحلتم فرحل
وبينه ، وانقطعت منه الحيل
فؤاده الصادي ، ولم يلق البلل
وان تمادى هجركم يفني الاقل
وليس تشفى بالتعاليل العليل
وعاد عنه نادماً لما فعل
أصبح يبكي رحمة لمن قتل

ولولا اعتلاقي في الهوى بوعوها

ومن قصيدة أخرى :

وقل : سلام الله في كل ضحى
ليكم ليكم من مفرم
علله القلب بأن يصحبه
وحالت الوعاء بين قلبه
فما ارتوى من بعد غدراكم
وقلما أبقى الضنا من جسمه
يعلل القلب بآمال اللقا
ساق به الى السياق قلبه
فكان في أفعاله كفاتل

★ ★ ★

وله :

حتى خفيت به عن الاوهام
لم يدر أين أنا ، وفيه مقامي

ما زال يخفيني الغرام ببحكم
وفنيت حتى لو تصورني الفنا

الخرقة

يطلق المتصوفة على شعارهم لفظ « الخرقة » وهي شعار يميزهم عن غيرهم من أرباب الطرق والشعارات ، وقد تكون « الخرقة » هي اللباس العام ، الخاص بهم وقد تكون خاصة بالرأس فحسب ، ويقال : أنه يشترط بها أن تكون بالية ممزقة دلالة على زهدهم بالدنيا وبعدهم عن المظاهر •

فالخرقة عند الصوفيين علامة الفقر الذي يندر الصوفي نفسه له ، ويحصل المريد عليها بعد ثلاث سنوات لصحبته شيخه وهي نوعان :

خرقة الارادة يطلبها المريد عن علم بما توجه عليه من الواجبات •

وخرقة التبرك يعطيها الشيخ لمن يدعوهُ الى التصوف (١) •

وورد في مقدمة رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي يحيى بن حبش ابن أميرك المقتول :

« وماذا يقول ذووا الخرق الزرقاء » ؟ وهذا يعني أن لباسهم ، أو لباس الرأس كان أزرقا (٢) •

ومهما كانت فهي علامة يتقلدها المريد من أستاذه ليميز بها عن غيره ، ويحمل سمة القوم •

وروي أن الحلاج لما ورد بغداد تتلمذ على أبي القاسم الجنيد ، وألبسه « الخرقة » بيده •

والمكزون يذكر « الخرقة » ويكني بها عن الطريقة — طريقة القوم — من باب تسمية الكل باسم الجزء ، أو جعل آلة الشيء مكانه كما في المجاز المرسل،

(١) معجم النجيد •

(٢) تراجع أوتو برتسل (رد الغزالي على الإباحية) في هذا الموضوع •

أي الموجه من الحقيقة ، ويمدد السالكين العارفين الذين لبسوها قبله ، ويباهي بها .

وسائل عن خرقتي فانهما	بكريّة راجعة الى عمر
فيها بعثمان غدت ولايتي	ليحدر بريئة من الهذر
يا حسنها من خرقة بلبسها	خرقت ثوب اللبس عني فانحدر
وأصبحت طريقتي حقيقة	سارت بها في فرق الجمع السير
ما هان من «ماهان» فيها شيخه	ومن بني بشار واقتنه البشر
فيها غدا «معروف» معروفًا وكم	فيها «السري» مطلق البال، أسر
وأصبح «الجنيد» من جنودها	وشبلها «الشبلي» بالنار اختبر
الى أن يقول :	

حيّ على تصوف بمثلثه	فليطل العجب لارباب القصر
حيّ على مورد عين ، عذبت	ما دونها ريّ ، ولا عنها صدر
فيها بتقليدي غدوت عارفا	بمظهر المضر من آي السور

فخرقته التي كنى بها عن طريقته بأسلوب المجاز المرسل ، هذه الخرقة رافقت الاسلام منذ فجره الاول ، ولبسها رجالته المتقدمون ، وأصبحت طريقة وحقيقة ، اعتمدها - بعد السابقين - ماهان الابليّ ، وبشار الشعيري ، ومعروف الكرخي ، والسري بن المغلس السقطي ، وأبو القاسم الجنيد ، وابن جحدر الشبلي وغيرهم ، حتى تقلدها من أستاذه المعروف بعبد السلام ، وعصبتة المرتضين :

عصبة جردوا الغزائم في القصد ، وقالوا التقديم في الاقدام
حفظوا ذمة الهوى ، فحفظوا بالعز من عزة ، وحفظوا الذمام

فهم كعبتي اذا أنا صليت ، وحادي السرى اليهم امامي
وحماهم دار السلام ، وقد أضحى سبيلي اليه عبد السلام
ويقول في مدح أستاذه :

سيد ساد بالمعالي ، وادراك المعاني والفضل ، جل الانام
فبه فزت باليقين من العلم ، وثلت الايمان في اسلامي
فعليه صلاة من بهداه فك نفسي من ضلة الانعام
فهذه « الخرقه » هي المورد العذب ، وانه بتقليدها ، أو بتقليده لاهلها ،
واتباعه منهجهم ، وسلوكه طريقهم غدا عارفا باظهار ما تضره الآيات والسور
من المعاني والاسرار •

ولكن ... من هو عبد السلام هذا الذي ساد جل الانام بالمعالي ، وادراك
المعاني ، والافضال ؟؟ وفاز منه بعلم اليقين ، وقال الايمان في اسلامه ، وفكت
نفسه من ضلة الانعام ؟

سؤال لم نستطع أن نجد له جوابا !!

★ ★ ★

واذا كانت « الخرقه » شعارهم ، فان « الخانقاه » مكان التقائهم ، ومحل
اقامة شعائهم ،

يقول الغزالي : والضابط الكلّي هو أن كل من هو بصفة اذا نزل في
« خانقاه » الصوفية ، ولم يكن نزوله فيها واختلاطه بهم منكرا عندهم ، فهو
داخل في غمارهم •

وقال الرحالة الاندلسي ابن جبير في وصف دمشق :

وأما « الرباطات » ، ويسمونها « الخواثق » فكثيرة ، وهي برسم الصوفية ،

وهي قصور مزخرفة يطرد في جميعها الماء •

و « الخانقاه » لفظة غير عربية ، ولعلها تسربت الى مصطلحاتهم من متصوفة فارس .

كما يطلقون على مكان نزولهم واجتماعهم اسم « الربط » قال المكزون :
ليس زهد الفتى بتحريم حلّ من نكاح ، ومطعم وشراب
وارتباط « بالربط » أو باعتزال في جبال ، ولا برقع ثياب
بل بقصد فيما أحلّ ، وزهد في حرام ، ورغبة في ثواب

★ ★ ★

فلا عرفت لولا دروسي مدارس ولا شرفت لولا ارتباطي بها «الربط»

★ ★ ★

والربط أمكنة نزول المسافرين ، أو الجيش المرباط ، ولكنها غلبت على
أمكنة سكنى « القوم » .

الشمول والكلية

أو

الانفتاح الصوفي

قال الجنيد : أشعر أني مأخوذ بذنوب الاولين والآخرين ، وكيف ينجو أبو القاسم الجنيد من أصغر ذنوب الناس (١) .
وفسر العطار (٢) قوله هذا بأنه « الكلية » يرى الانسان السالك نفسه « كلا » ولا حدود له ، والناس كافة أعضاؤه .
وكلية « الذوات » هذه تنتج عنها كلية الاهداف والغايات ، والاجناس والاديان .

وقال متصوف فارسي ، تارة أطلبك في الكعبة ، وتارة في الدير .
وقال العطار : لا ينظر لغير الله ، والكعبة والدير عندي سواء .
ويقول المكزون بهذا المعنى :

والدير لي دار ، وأترابسه في ملة الاسلام لي ترب
ويقول ابن العربي :

وقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني الى دينه داني
وقد صار قلبي قابلا كل صورة فمرعى لفلان ، ودير لرهبان
وبيت لاوثان ، وكعبة طائف وألواح توراة ، ومصحف قرآن

(١) فريد الدين العطار تذكرة الاولياء .

(٢) ولد العطار سنة ٥١٣ هـ بنيسابور ، وتوفي عام غزو المغول لنيسابور عام ٦٢٧ ومعنى هذا أنه عاش ١١٤ عاما ، وقد يكون هناك خطأ ، وكان العطار معتدا بنفسه ، ويقول : أنه حلاج زمانه ، ومن تلامذته جلال الدين الرومي ، وقد ثارت العامة بالعطار ، واتهموه بالزندقة ، وخبروا بيته ، فهرب الى مكة ، له كتابه المشهور « منطق الطير » و « أسرار نامه » وأربعين منظومة في التصوف وكان يقول : إذا اجتمع العقل والدين والعشق الالهي ، أدرك الدوق كل الاسرار التي يتغيبها الطالب ، ومن أقواله : الانسان من روح الله وصلته به أقرب من صلته بالمالم .

أدين بدين الحب أنسى توجهت ركائبه ، فالحب ديني وإيماني
وجاء لافلاطون في التاسوعات :

ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ،
فأكون داخلا في ذاتي ، راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء فأكون العلم والعالم
والمعلوم جميعا .

وقال ابن الفارض :

فبي مجلس « الاذكار » سمع مطالع ولي « حانة » الخمار عين طليعة
وما عقد « الزنار » حكما سوى يدي وان حثل بالاقرار بي فهي حلت
وقد بئلغ الانذار غني من طفسى وقامت بي الاعذار في كل فرقة
ومن تتبع آثار المتصوفة رأى هذا « الشمول » في تفكيرهم ، وهذه النظرة
الانسانية التي تتبع من مثلهم الاعلى « الحب » وتنطلق منه ، لا ترى بين البشر
سودا وبيضا ، بل تلفهم بنظرة الحب الرحيمة الشاملة ، متخطية الفوارق الجنسية،
والدينية، والزمانية ، والمكانية . أليس البشر أجزاء من « الكل » .
أما نظرية الانسان « الكل » عند المكزون ، ومعنى « الشمول » فهي
أوسع وأعم ، وأغنى بالمدلول الروحي ، لأنها تعطي « الخالق » صفة « العدل »
التي تشمل سائر الامم والشعوب والاجناس والاديان ، فهو العادل الذي ظهر
لكل جنس ، وأقام فيهم عدله ، وعليهم حجته ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى
من حي عن بينة .

فاذا كان البشر متساوين في ميزان عدل الله ونظامه ، فكيف يصح لنا أن
نراهم متفاضلين متفاوتين .

لقد أصبح المكزون « أمة » تامة في الله ، يقتدي به كل الناس ، سواء

القائلون بالشائية كالزرادشتيين والمناويين ، أو المؤمنون بالتثليث كالتنصاري ،
أو الموحدون كاليهود والمسلمين :

وبي اقتنى في الحب من ثنى ومن ثلث ، أو أسلم ، أو تهودا
وصرت فيها « أمة » ياتم بي كل محب راح فيها ، أو غدا
فما من شخص في الكون الا ويشايه في هواه ، لأن داره هي الدائرة
العامة التي تحوي العالم من بر وفاجر ، ومؤمن وكافر ، وضال ومهتد .
فلا أرى في الكون شخصا واحدا يهوى هوى الا ولي فيه اقتدا
لأن دارى لم تزل دائرة تجمع من ضل السبيل ، واهتدى
وكل محب صاب ، أقام البرهان والدليل على حب « ليلي » فهو أخوه
من مختلف الاديان ، وأشتات البشر على كثرتهم ، وتعدد أجناسهم .

فأي صب تهاواها وجساء ببر هان على حب « ليلي » فهو ابن أبي
ونورد فيما يلي بعضا من أقواله في هذا الصدد ، وهي كثيرة نجتزئ منها
بالبسير ، وكفى من القلادة ما أحاط بالجد :

١ - واحدة الحسن التي أمسيت في وجدي بها بين البرايا أو حدا
وصرت فيها « أمة » ياتم بي كل محب راح فيها ، أو غدا
صبا الي « الصابئون » اذ رأوا طرفي لنجم الحسن فيها رصدا
واتخذ « المجوس » قلبي قبلة لما رأوا للنار فيه موقدا
وبي اقتدى في الحب من ثنى ومن ثلث ، أو أسلم ، أو تهودا
فلا أرى في الكون شخصا واحدا يهوى هوى ، الا ولي فيه اقتدا
لأن دارى لم تزل دائرة تجمع من ضل السبيل ، واهتدى
وكل شيء خارج عنها اذا اعتبرته وجدته منها بدا

ما ورد الصادي زلال موردي من عينه الا اتفى عنه الصدا
ولا اقتدى بي في هواها حائر الا وأضحى هاديا الى الهدى

★ ★ ★

٢ - «تركية» في بلاد «الهند» قد ظهرت
أبدى الرضا حسنهما في الفرس فابتهجوا
وألوت الحسن عن أبيات فارسها
في كل حي، لها حي ، تطوف به
فأي صب تهاواها ، وجاء بير
ووجهها عن بلاد الترك لم يغب
بحسنها ، واختفت في ظلمة الغضب
الى (لؤي) فعاد الحسن في العرب
من المحبين أهل الصدق والكذب
هان على حب «ليلي» فهو ابن أبي

★ ★ ★

٣ - وارغب الى دارم تخطاها الشقا
ولا هلهلها في كل حي مأهل
«بالهند» قبتها ، وفي «أتراكها»
وبصين «أهل الصين» منزل غيبها
لم يصب عنها «الصابئون» ولم يهد
وبها «النصارى» قدسوا ، وبذكرها
ولا هلهلها فيها النعيم الارغد
وبه لها في كل ربع مسجد
بئر ، وقصر في العلاء مثيّد
للشاهدين على الشهادة مشهد
الا اليها في الهدى ، «المتهود»
(الانصار) في جنح الظلام تهجدوا

★ ★ ★

٤ - متى ينشق عن جسدي الضريح
وأخرج نافضا لتراب رأسي
ورايات «الصليب» لديّ تسري
وانجيلي على صدري ، وكفي
وينفخ فيّ من ذي الروح روح؟
ترايبًا ، ويقدمني «المسيح»
وقد شهر السلاح له «السليح»
بها كأسى ، وقديسي «سطيح»

★ ★ ★

٥ - وهواه ترك «الأتراك» بالنسوق تهوي نحو جيران «النثقي»
والى «سلع» و «نجد» عطف (الفرس) عن «قم» و «بلخ» وخوي

واسترام « الروم » عن موردها
 واليه « الهند » عن قبتها
 واستهام « الصين » عن أنهارها
 « أعجبي » الاصل ، الا أنه
 واثنى في بيت « كعب » كعبه
 والي « أمّ القريّ » أمّ القري
 ورجالا ، وعلى ضرهم

٦ - أصبحت من عتقاء مغرب أعجبا
 أهوى مليحة فارس في « فارس »
 ولي « الحنيفة » مذهب ، وتولي
 وبسر « اسرائيل » لي في آله
 واذا غدوت مصليا أستقبل « ال
 ودم » المسيح « مدامتي ، فلذا بها

من عاج بي يزداد في « تمجّبا
 وأرى الذي وارى قباء ، في « قبا »
 « بالصائبية » عنه قلبي ما صبا
 أمسيت في أهل الهوى مرتبّا
 بيت الحرام « مشبعا ، و « مصلبا »^(١)
 أصبحت في بيع الهوى متقربا

٧ - قال : فهل غيرك من
 قلت : نعم « بالهند » أجيّا
 وفي نواحي « النوب » وال
 ومن بني « اليونان » و « ال
 وفي بلاد « الفرس » من
 وخلف خلف « الصين » من

يمزى اليه في البشر ؟
 ل ، وفي « الترك » تفر
 سند وفي أرض « الخزر »
 روم « الاساطين الكبر
 اولاده منوشهر
 بنيه اصناف آخر

(١) في بعض النسخ مسبحا بالسين المهملة .

ومنه في « الشرق » وفي « الـ
و « الصابئون » منه كهـ
ومنهم القوم الاولى
وكل من « هاد » ومع
و « قوم موسى » والالى
ومنهم من « للمسيح » الـ
ومنهم الجيش السذي
قال : أرى « الاشتات » في
غرب « ميامين غرر
ف « الخنفا » لهم وزر
لم ينحلوا « يزدان » شر
طالبوته خاض النهر
لهم « سليمان » حشر
حق ، في الله نصر
في الفتح للشرك كسر
دارك جمعا مختصر

وصدق اذ قال بلسان الحال : ان الاشتات المتفرق تجمع واختصر في داره،
وهذه هي « الكلية » والنظرة « الشمولية » التي تلف بسعتها وحنانها وعمقها
وحبها كل أبناء الانسانية .

وما أجمل وأنبّل قوله الجامع المانع في هذا المعنى ، المنطوي على مضمون
الاية القائلة : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ، وما أوحينا اليك ، وما
وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ، ولا تتفرقوا فيه . . . الاية »
اذا كان شرع الله في الدين واحدا وعن مسلك التفريق فيه نهى الرّسُلُ
فان سبيل الله في الدين واحد ولا غي الا في متابعة السبيل

كلية

مامو الانسان ؟

انه قطرة ماء في بحر محيط ، ان وجوده نقطة ، وبقائه لحظة ، والكثرة
التي يسكنها ذرة .
ولكنه يسمى لاكتناه الوجود ..

الفصل الثالث

- ١ - الفلسفة
- ٢ - لمحة تاريخية
- ٣ - المذاهب الفلسفية
- ٤ - الفلسفة الإسلامية وتطورها
- ٥ - الاتجاهات الفلسفية قديما وحديثا
- ٦ - الخلاف بين العلماء والفلاسفة
- ٧ - المكزون والفلسفة
- ٨ - اثبات الصانع
- ٩ - التجلي والظهور
- ١٠ - الصفات
- ١١ - الاتجاهات والفرق في شعر المكزون
- ١٢ - النفس - الروح
- ١٣ - التناسخ
- ١٤ - الجبر والاختيار والكسب .
- ١٥ - وحدة الوجود
- ١٦ - المكزون والحلاج
- ١٧ - المكزون والبسطامي
- ١٨ - المكزون والجنيد
- ١٩ - المكزون وابن الفارض
- ٢٠ - المكزون وابن عربي
- ٢١ - مقارنة بين الفارابي ، وابن سينا والمكزون
في نظرية الفيض

١ - الفلسفة

كل انسان ينظر الى ظواهر الكون لا بد له من أن يجتهد في التعرف عليها ،
وتكوين رأي فيها • ولا بد له اذا تفكر في شيء - ذاتا كان أو معنى - من
التساؤل :

ما هذا الشيء الذي يبحث فيه عقلي ؟ (١)

ما أصله ؟

ما علاقته بغيره من الذوات ، أو المعاني ؟

وهذا ما يسمى بالفلسفة ، أي البحث في ماهية الاشياء ، وأصولها ،
وعلاقتها ببعضها •

وعلى هذا فكل انسان يتفلسف حتى العادي الفكر ، ولكن يختلف
انسان عن آخر في صحة النظر ، وسلامة الاستقراء ، وصدق الحكم على الاشياء
وظواهر الكون ، والعلاقات القائمة بينها •

وتقسم مسائل الفلسفة الى ثلاثة أقسام :

١ - مسألة الوحدة : أي علة العلل القادرة على كل شيء ، الخالقة لكل
شيء ، المفيض الحياة على العالم • ويسمى هذا القسم « ما بعد الطبيعة » أو
« ما وراء المادة » « ميتافيزيك » •

٢ - مسألة الكثرة : وتعني مظاهر هذا الكون المتنوعة • ويسمى هذا
القسم « الفلسفة الطبيعية » •

(١) يتركب عمل العقل أمام الاشياء من ثلاثة مراحل :

- ١ - الاحساس بالشيء أو بالمعنى •
- ٢ - التأثير بهذا الشيء أو هذا المعنى •
- ٣ - ادراك هذا الشيء ، أو هذا المعنى •

٣ — مسألة أفراد المخلوقات ، وأهمها الانسان ، ويشمل هذا القسم علم النفس ، أي علم الحياة العقلي ، ويبحث في الطرق التي توصل العقل الى الحق والخير والجمال ، ومن هذه الطرق علم المنطق ، وعلم الجمال ، وعلم الاخلاق .
والنظر في الكون يتم من جهتين :

١ — جهة أشكاله ، وتقع تحت حواسنا الظاهرة .

٢ — جهة روح هذه الاشكال ، ولا تقع تحت حواسنا الظاهرة .

فالجهة الاولى موضوع العلوم الوضعية .

والجهة الثانية موضوع ما بعد الطبيعة .

فالاشياء المرئية هي ما ندعوه العالم . وهذه الاشياء — كما قلنا — تقع تحت حواسنا . والعقل هو القوة التي تتأمل ، وتدرك بها العالم .

فالبحث عن معرفة القانون الثابت للتغيير المستمر ، وذلك العنصر الذي تتنابه التغييرات ، وتجري عليه الظواهر المتنوعة هو ما ترمي اليه « الفلسفة الطبيعية » .

فقسم من الفلاسفة كان يهمهم البحث في « الهيمولي » — المادة — وحركتها الابدية .

وقسم يهمهم البحث في النظام الذي يسود العالم في الوحدة والنسبة ، وتوافق المتضادات . والعلاقات الرياضية الكامنة في كل الاشياء .

★ ★ ★

جرب العلماء أن ينتصروا على « أشكال » المادة ، وتغييراتها ، ولم ينظروا ما هي « المادة » أي أنهم اقتصروا على الاشياء المتناهية ، ولكن لم تقع نفس الانسان التواقة الى المعرفة والاستقصاء بهذا .

ان الاعراض الزائلة لا تقوم بنفسها ، وانما يجب أن تكون وراءها قوة خفية أزلية أبدية هي بالنسبة للعالم كإرادتنا فينا •
شيء مطلق ، لا يحده حد ، وليست له نهاية ، هو علة الموجودات ، وهو الذي تسميه لغة الدين « الله » •

هذا الشوق لإدراك هذه القوة الخفية المجهولة ، أو استكشافها أفضى بالسذج إلى الخرافات والالوهام ، فعبدت الكواكب والنار ، والبحر ، وقوى الطبيعة المتعددة •

وكما أفضى الشوق بالسذج إلى الوهم والخرافة ، حمل الفلاسفة على البحث عما وراء الطبيعة ، وهو علم « واجب الوجود » ، أو علم البحث عن العلة الأولى للأشياء •

ويتساءل الفلاسفة أنفسهم :

هل سيصل علم « ما وراء الطبيعة » إلى غرضه ؟؟

أم سيظل متسولا أمام ساحة تلك القوة الحقيقية الكبرى ؟؟

★ ★ ★

٢ ملحة تاريخية :

الفلسفة - كما قيل - لفظة يونانية تعني البحث عن وفي حقائق الاشياء ،
وقد أطلق العرب عليها في عصور ترجمة الكتب اليونانية اسم « الحكمة » •
لم يعرف العرب الفلسفة ذات القوانين والمقدمات والنتائج الا بعد أن ترجموا
منطق أرسطو ، وكتب فلاسفة اليونان ، وبعدئذ اشتغلوا بالفلسفة وحصلوا فيها
شأوا بعيدا بلغ الذروة على يد ابن رشد ، وابن الطيفيل ، وأمثالهما ، كالكندي ،
والفارابي ، وابن سينا ، وغيرهم •

ويعتبر فلاسفة العرب في القرون الوسطى أساتذة لفلاسفة أوروبا الحديثة^(١)
والناظر في تاريخ الفلسفة يمكنه أن يميز ثلاثة عصور ، أو أدوار ، أو مراحل ،
مرت بها ، ولكل دور ، أو عصر ، أو مرحلة ما يميزها عن غيرها •

١ - المرحلة اليونانية ، أو ما قبل المسيحية : وتقدر بحوالي ألف سنة ، أو
تزيد قليلا ، وتبدأ من طاليس ٦٤٠ ق م وتنتهي بنهاية القرن الخامس بعد الميلاد •
ويلاحظ أن الطابع اليوناني استمر ٥٠٠ عام بعد مجيء المسيحية ، ولكن
هذه المدة لم تكن المسيحية تمكنت من العقل ، وسيطرت عليه ، كما أنها رفضت
في بادئ الامر أن تشتغل بالفلسفة ، كما رفض المسلمون من بعدها أن يشتغلوا
بها ، في بدء عهدهم بها •

ورأى المسلمون في الفلسفة نفس الاخطار التي رآها المسيحيون من
قبلهم •

(١) اتصل الاوربيون بالمسلمين في الاندلس اتصالا مباشرا وثيقا ، واتخذ علماءهم
من فلاسفة المسلمين ، أساتذة يتعلمون منهم ، ويدرسون عليهم ، ونقلت أكثر
المؤلفات العربية الى اللاتينية ، وكثيرا من مؤلفات ابن رشد لم تزل محفوظة باللغة
اللاتينية الى الان ، ولا نجد أصلها بالعربية •
ويقول الاستاذ ليكي Lecky لم تبدأ النهضة الفكرية في أوروبا الا بعد أن انتقل
التعليم من الاديرة الى الجامعات ، وبعد أن حطمت العلوم الاسلامية الافكار القديمة •

ومن تتبع صراع المسيحية مع الفلسفة عبر قرون وقرون ، رأى كم كانت المسيحية متشددة في عدائها للفلسفة ، وكم كان لهذه العداوة من ضحايا . ولقد حكمت احدى محاكم التفتيش على « برونو » بالموت حرقا ، كما حُكِم على « الحلاج » بالموت صلبا .

٢ - المرحلة الثانية - الكنيسة أو العصور الوسطى - وتمتد حوالي ألف سنة ، وفي هذه المرحلة سيطرت الكنيسة ، أو الدين ، وكانت مهمة الفلسفة أن ترسخ الدين ، وتدعمه ، أو تؤيد بأدلتها العقلية ما سلمت به النفوس بالايان تسليميا لا يقبل الشك ، ولا الرّية ، وأصبحت تابعة للعقيدة . وتقسم هذه المرحلة الى قسمين :

أولهما : « عصر الكنيسة » ، وثانيهما « العصر المدرسي » الذي يمتد حتى قيام عصر النهضة الحديثة . وتطور الفلسفة (١) .

والفلسفة في العصور الوسطى كانت تقوم على أساس خطأ لا يمكن أن يؤدي الى علم جديد . فقد اتخذت المقياس المنطقي سبيلا لتأييد المذاهب والاراء . والمقياس المنطقي - كما نعلم - وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه ، لاتنا مضطرون أن نسلّم بمقدماته تسليمياً لا يجوز فيه الشك ، فهما أمعنت النظر في البحث والاستنتاج فأنت محصور في حدود المقدمات التي سلمت بها بادىء ذي بدء .

٣ - مرحلة عصر النهضة ، أو العصور الحديثة :

ثار الفكر على قيوده العتيقة ، وطالب بحريته ، وتحرشه من ربة الكنيسة،

(١) ذاعت تعاليم افلاطون في اول العصر المدرسي ، أما في القرن الثالث عشر فقد رجحت كفة الفلسفة الارسطاليسية - المشائين - ، ولم يكن ذلك الانحراف عرضاً، بل هو نتيجة مباشرة لنهضة فلسفية واسعة ، قام بها المسلمون ، فقدّموا للغرب ترجمة ماكتبه أرسطو ، وكان مجهولاً لديهم ، الا كتابه في المنطق .

واعتاقه من أغلال الدين والعقائد ، واتجه نحو الطبيعة وعلومها بدافع من الروح اليونانية وكان من أهم أغراض الحركة الفلسفية الحديثة تقرير حق الفرد ، أو الافراد في الحكم على الاشياء ، وانطلاقه من عبودية الفكر التقليدي ، والاراء المفروضة بقوة السلطين ، الدينية والزمنية ، المتحالفين معا ، وان الملاحظة والتجربة هما وسيلتا البحث والتحقيق ، فلا ينبغي للانسان أن يقبل شيئا مما يفرض عليه ، دون أن يختبره بمخبار العقل ، ويشتهه بالتجربة •

وكان طبيعيا - والحالة هذه - أن يتنازع الدين الذي يأمر الانسان بالتسليم « عطل حواسك وآمن » والفلسفة التي أصبحت لا تقنع الا بالتجربة (كل شيء بدليل وبرهان) •

ولكن هذا النزاع تبلور في تخلي الفلسفة عن علم الغيب ، وشؤون اليوم الآخر ، وكل ما هو غير محسوس للدين والتلاهوت ، وقصرت مجهودها على الطبيعة وحدها •

فاذا كان للدين أن يتحدث عن الغيب « الميتافيزيك » فان عمل الفلسفة أن تدرس كيف يتجلى الله في هذه الطبيعة المحسوسة •

وهكذا بدأت العلوم الطبيعية صوفية النزعة ، متأثرة بالافلاطونية الحديثة، فهي تعتبر العالم كله وحدة الهية ، أو هو كائن، حي ، عظيم • الله مبدأه ومنتهاه وبهذا الطابع الصوفي تميزت الفلسفة الحديثة •

٣ - المذاهب الفلسفية

المذاهب الفلسفية متعددة ، ولكنها تكاد تنطوي تحت ثلاثة مذاهب ، وهي:

- ١ - المذهب الاسمي •
- ٢ - المذهب الواقعي •
- ٣ - المذهب التصوري •

وهذه المذاهب نشأت من اختلاف النظر الى موضوع « الكليات » فالاجناس والانواع ، هل هي حقائق واقعية ؟ أم هي مجرد تصورات ذهنية ؟؟ وان كانت حقائق ، فهل لها وجود خارجي مستقل عن الاشياء الحسية ؟؟ أم هي كائنة في الاشياء الحسيّة نفسها ؟

فالاسميون - أتباع المذهب الاسمي - يرون أن الاسماء الكلية التي نطلقها على الاجناس « كإنسان » أو الانواع كـ « حيوان » هي مجرد أسماء وألفاظ لا تمثل من الحقيقة شيئا ..

والواقعيون - أو القائلون بالمذهب الواقعي - يرون أن الاسماء الكلية لها وجود حقيقي فعلي في الخارج ، وهذا « الكلي » يتمتع بكل ما تحمل كلمة الوجود من معنى ، فهو شيء واقعي له وجود خارجي ، وهو موجود بأكمله من غير انقسام ، ولا تجزئة في الافراد ..

والتصوريون - الاخذون بالمذهب التصوري - يرون رأيا وسطا بين المذهبين السابقين - الاسمي والواقعي - ، فالكلي - وان كان ليس له ما يقابله في العالم الخارجي كما ذهب اليه الاسميون - الا أن له حقيقة في الذهن ، اذ لو كان الامر كما يرى الاسميون من أن الاسم « الكلي » مجرد لفظة لا حقيقة لها في الخارج ، ولا صورة في الذهن ، لكان الكلام الذي يتفاهم به الناس -

ومعظمه أسماء كلية لجنس ، أو نوع — لغوا خاليا من المعنى ، لا يحمل الى السامع شيئا •

وهذان المذهبان استمدّا أصلهما من أرسطو وافلاطون •

فمن مذهب افلاطون في « المثل » أخذ الواقعيون مذهبهم •

ومن إنكار أرسطو « للمثل » استقى الاسميون تعاليمهم •

هذا ومن المعلوم فلسفيّا ان للمعرفة مصدرين اثنين : أولهما الادراك الحسي ويتم بواسطة الحواسّ ، وهو جزئي ولكنه يتصور في النفس ، وثانيهما الادراك العقلي ، وهو غير واقع تحت الحواس الظاهرة ويتم بواسطة قوى النفس التامة وهو ادراك الاجناس والانواع •

والاشياء اما كلية ، واما جزئية والادراك العقلي يعمل بالاشياء ، فالكلي هو الاجناس للانواع ، والانواع للاشخاص • والجزئي هو الاشخاص للانواع • والادراك العقلي ليس متمثلا للنفس ، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة ، فالذي يتمثل للنفس هو المحسّس •

والادراك العقلي هو تجريد و طرح للاعراض الزائلة المختلفة المتغيرة ، واستبقاء للمشارك العام • اتنا ندرك معنى « الانسانية » مجردة من اللون والطول ، والعرض والسنة ، والنحافة ، ولكن يبقى بعد هذا التجريد — من كل ما هو محسّس — الحيوانية والناطقية وهما القدر « المشترك العام » بين جميع أفراد الانسان :

أما الادراك الحسيّ فهو جزئي باستمرار •

٤ - الفلسفة الاسلامية وتطورها

العرب في جاهليتهم أهل بدادة ، لا علم لهم بالفلسفة ، والبحث العقلي ، ولكنهم حكماء بالتجارب •

ومن حكمائهم لقمان ، وأكثم بن صيفي ، وزهير بن أبي سلمى ، وورقة بن نوفل ، وعثمان بن الحويرث ، وقس بن ساعدة ، وأمّية بن الصلت ، وعبد المطلب ، وزيد بن عمر بن نفيل الذي قال فيه الرسول : انه يأتي يوم القيامة أمة وحده ، ومن قوله :

وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخراً ثقلاً
دحاها ، فلما استوت شدها سواءً ، وأرسي عليها الجبالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذباً زلالا
إذا هي سيقّت الى بلدةٍ أطاعت ، فصبّت عليها سجالا
فهؤلاء نطقوا بالحكمة ، وحددوا العلاقات الاجتماعية على أسس اخلاقية ، وعرفوا شيئاً من علم النجوم بالمراقبة ، وكذلك الانواء ، ومهاب الرياح لعلاقة ذلك بحياتهم ، ونمط معيشتهم ، وكان أكثرهم على دين الحنفاء - دين ابراهيم - ولما جاء الاسلام ٦٢٠ ب م اتجهوا الى الدين الجديد ، فوحّد بينهم لغةً ، وأميالاً وديناً ، فاستغرقوا بهذا الدين ، ووجدوا في القرآن كل ما يعبر عن حاجاتهم ، وينظّم أمورهم ومعايشتهم •

وعندما اتسعت الدولة أكبوا على القرآن يستلهمونه كل تشريع يحتاجونه ، ولذلك بقيت معارفهم وكل تفكيرهم دينيةً خالصة •

أما ما يروى من أن معاوية بن يزيد له كلام بالكيمياء ، وان جعفرأ بن محمد

الصادق له كلام بهذا العلم أيضا فهو — وإن كان ثابتا — فانه لا يعطي هذا العصر أية صفة علمية ، والصفة العامة له هي صفة الدين •

في أواخر الدولة الاموية بدأت أبحاث علم الكلام ، والقول بحرية الارادة، والجبر والاختيار ، ومرتكب الكبيرة والصغيرة ، كما بحثوا بحثا سياسيا مصبوغا بالصبغة الدينية ، كشروط الخليفة ، وغيرها •

أما الزهد والتسك وما عبرنا عنه بالتصوف العملي ، فقد عرفوه ، وكان له رجاله • وهذا تابع من الاصول الاسلامية الكتاب والسنة ، وسيرة الرسول وأصحابه التابعين •

ولما جاءت الدولة العباسية ١٣٢ — ٦٥٦ عظمت حضارة الاسلام ، واستساغ المسلمون ما توصلوا اليه عن طريق الفتوح من الفرس ، والروم ، والهند ، ونقلوا علوم اليونان وكتب افلاطون وارسطو ، واقليدس وبطليموس ، وجالينوس ، وبحثوا فيها ، وشرحوها ، وزادوا عليها •

كان أكثر المشتغلين بالفلسفة عند العرب أطباء ، وعلماء طبيعة ، لا رجال دين ، لذلك نجد مضامير واسعة من الجدل والمحاكة والمناظرات بين الفريقين — وسبق أن قدمنا نماذج من نزاع العلماء وفلاسفة التصوف في هذا الكتاب — على عكس علماء الغرب في العصور الوسطى فآكثرهم قساوسة ورجال دين • ولذلك سيطرت الكنيسة ، وطبعت فلسفة العصور الوسيطة بطابعها •

كان العرب في طريقتهم العلمية ، ونظام بحثهم ، وترتيب الفلسفة وقواعدها متأثرين تأثرا عظيما بفلسفة افلاطون ، والافلاطونية الحديثة •

والافلاطونية الحديثة هذه مذهب فلسفي مزيج من الفلسفة والدين ، وهذا المذهب ظهر في أواخر القرن الثاني الميلادي ، وكان مقره الاصيلي

الاسكندرية ، ولقد حاول مؤسسه التأليف بين الدين المسيحي ، والمذاهب الشرقية ، ومذاهب اليونان ولا سيما افلاطون .

ومن أشهر دعاة الافلاطونية الحديثة افلوطين الذي ولد في مصر عام ٢٠٤م ، ورحل الى بلاد فارس ، ودرس الفلسفة الشرقية ، وعلم في روما ٢٤٤ م ، وكانت تعاليمه مزيجا من الفلسفة العلمية ، والتصوف الديني .

أما الذي دعا فلاسفة المسلمين الى اعتناق هذا الضرب من الفلسفة فأمران:
الاول : أنه كان فاشيا في بلاد الشام .

والثاني : انه مصبوغ بالصبغة الدينية .

وعندما حاول المسلمون النظر في فلسفة افلاطون وارسطو نظروا اليها بتلك النظرة المتأثرة بالافلاطونية الحديثة ، كالكندي^(١) والفارابي^(٢) .

كان الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين يرون أن الاسلام من قرآن وسنة حق ، وان الفلسفة حق ، والحق لا يتعدّد فوجب أن يكون الاسلام والفلسفة متفقين .

وفي القرآن بعض القضايا الدينية المتصلة بموضوع الفلسفة التي أتى بها ، واستدل عليها . فالقرآن وان كان كتابا مقدسا ، ووحيا من السماء ، وليس ثمرة من ثمرات التفكير البشري ، فانه الاساس الاول الذي مهّد لما جدّ بعد ذلك من مذاهب وآراء^(٣) .

ومما يؤخذ على فلاسفة المسلمين ، أنهم رأوا أن ما جاء به أرسطو ، هو عين ما جاء به افلاطون ، وان الاختلاف لم يكن الا في طريقة التعبير ، وان الآراء واحدة .

(١) توفي الكندي سنة ٢٦٠ هـ .

(٢) توفي الفارابي سنة ٣٢٤

(٣) انظر Mackdonald ص ١٦٢ و ١١١

ففي زمن المعتصم ترجم أحد نصارى لبنان جزءاً من «أنيذة افلوطين»^(١) الى العربية ، وسماه لاهوت ارسطو ، وتلقى المسلمون ذلك بالقبول ، وحاولوا أن يوفقوا بينها ، وبين أقوال أرسطو وافلاطون ، وأضاف الى ذلك بعض المتدينين القرآن .

وهذا ما فعله الفارابي فقد كان مؤمناً بأقوال افلاطون وارسطو ، والقرآن ، فمزج اللّوح والقلم ، والكرسي والعرش ، والملائكة والسموات السبع بتعاليم اليونانيين الوثنيين .

ومحاولة الجمع بين هذه النقااض تقتضي ذكاءً نادراً وتوصفاً و «كشفاً» وغموضاً ، وسبحاً في الخيال^(٢) .

وفي الفاتيكان صورة من رسم «رافائيل» المشهور تسمّى مدرحة «أثينا» وتمثل ارسطو وافلاطون يحيط بهما تلامذتهما ، وافلاطون يشير باصبعه الى السماء ، وارسطو يصغي اليه في فتور ، مشيراً باصبعه الى الارض .^(٣)

(١) مجموعة كتب لافلوطين تبلغ ٥٤ كتاباً ذكرها تلميذه فورفوريوس ويطلق عليها اسم Enads .

(٢) تاريخ الفلسفة لاحمد أمين .

(٣) ارسطو يقول بقدّم العالم ، والكندي يقول بحدوث العالم ، الزمان ، والحركة والجزم .

المادة عند ارسطو أزلية ، وعند الكندي حادثة .

ارسطو ليس له من مصادر المعرفة الا الحس والعقل ، اما الكندي فزاد عليهما المصدر الإلهي .

أما في الاخلاق فمتفقان : الفضيلة وسط بين طرفين ، الفضيلة هي اعتدال بين الافراط والتفريط ، والارذيلة اذن هي افراط أو تفريط ، ونتيجة الفضيلة السعادة ، ونتيجة الرذيلة الشقاء .

أما افلاطون والكندي فمتفقان بالقول بحدوث العالم ، وان اختلفت غايتاهما الكندي يرفض وجود أي شيء قبل وجود هذا العالم ، أما افلاطون فيقول بشبه مادة سابقة على وجود العالم ، لا هي روحانية معقولة ، ولا مادية محسوسة ، يسميها «اللاموجود» أو «القابل» أي الذي يقبل فعل (المثل) بحيث ينشيء هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس ، المتغير ، الزائل .
والخلاف بينهما على مفهوم الفاعل الأول .

وهذه الصورة تصور المذاهب في أثينا ، لا بل تمثل الفكر الانساني ،
والنظريات الفلسفية ، تمثل المادية ، والروحية •
فالروحانية تشير الى السماء ، والمادية الى الارض •

وبحث الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ولكنه لم يختار من
أشكال الحكومات الا الحكومة الملكية الدينية لايامه بالخلافة ، وأخذه
بالافلاطونية الحديثة ، ومزج في هذا الكتاب بين آراء افلاطون في الجمهورية ،
وبين أقوال الشيعة في الامام المعصوم ، لان سيف الدولة — الذي كان الفارابي
في كنفه — كان شيعياً (١) •

وكذلك رسائل « اخوان الصفا » تبرز فيها الافلاطونية الحديثة بالتصوف،
وما قاله افلاطون في الطبيعة ، وفيثاغورس في العدد « الرياضة » •
وابن سينا (٣٧٠ — ٤٢٨) هـ هو الاقرب بين فلاسفة المسلمين الى فلسفة
ارسطاطاليس الصرفة •

وهكذا كان انتشار الفلسفة بين المسلمين في القرن الثالث والرابع والخامس
الهجري ، فأحدثت حركة كبرى ، وحاول علماء الكلام منهم مقاومتها ، والرد
عليها ، ودحضها ، وخاصة الافلاطونية الحديثة المتعلقة بالالهيات ، وبحثوا في
العلة والمعلول ، والزمان والمكان ، والحركة والسكون ، والجوهر والعرض ،
والجواهر الفرد ، والدور والتسلسل ، ولم يكن كلامهم موجها الى الفلسفة
فحسب ، بل الى كل من خالفهم في سنتهم من زنادقة وفلاسفة ، وظاهرية وحابلة •
ومن رؤساء هذه الطريقة أبو الحسن الاشعري ، وامام الحرمين ، والباقلاني،
ولكنهم لم يخصصوا الفلسفة بالطعن حتى جاء « الغزالي » فحمل عليها ، ودعا
المسلمين الى الرجوع الى السنة والكتاب ، وألف كتابه « تهافت الفلاسفة » المعروف

(١) تاريخ الفلسفة لاحمد أمين •

الذي ردّ عليه ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » ونسب فيه الى الغزالي الجهل والغباء والغفلة •

• هذه هي حالة الفلسفة الاسلامية في المشرق •

أما في المغرب ، أي في الاندلس ، وشمال افريقيا فقد ازدهرت حيناً ، وكان الفلاسفة المغربيون أكثر ابتكاراً من اخوانهم في المشرق ، ولم تقع بينهم خلافات وملاحظات لان أكثرهم من اتجاه مذهبي واحد •

وأشهر فلاسفة المغرب ابن ماجة ، وابن الطفيل ٥٣١ هـ (حي بن يقظان) وروايته ترمي الى أن الشرع يتفق مع العقل •

وابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) وهو أشهر فلاسفة الاندلس دافع عن الفلسفة « تهافت التهافت » و « فصل المقال فيما بين الشريعة والفلسفة من الاتصال » •

وباتهاء القرن السادس الهجري وقف المسلمون عن البحث ، وأصبح ما يشتغلون به قلاً ، ولم ينبغ بعد ذلك الا ابن خلدون المتوفي ٨٠٨ هـ مخترع فلسفة علم التاريخ ، وعلم الاجتماع •

٥ - الاتجاهات الفلسفية قديما وحديثا

إذا بحثنا التاريخ نجد ثلاثة اتجاهات للفلسفة في كل عصوره :

١ - الاتجاه المادي : وهو أن العالم موجود بنفسه ، وبلا صانع ، الحيوان من النطفة ، والنبات من البذرة كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا .
ولقد رد القرآن على هذه الفئة وناقشها :

وقالوا : ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ، واذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم الا أن قالوا : ايتوا بآبائنا ان كنتم صادقين ، • قتل الله يمينكم ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه •

٢ - الاتجاه العقلي : الذي يرى أن ما وراء الطبيعة ، وما في الطبيعة من مشاكل ، كلها يحلها العقل بأقيسته وبراهينه ، ومنطقه ، ويتناول مشكلة المبدأ ، ومشكلة المصير ، ومشكلة الغاية •

٣ - الاتجاه الروحي ، أو الالهامي : ويرى أن مسائل ما وراء الطبيعة والاخلاق نعرفها بواسطة الملاء الاعلى ، ولن نحصل على هذه المعرفة الا عن طريق هذا الاتصال •

فالفلسفة اليونانية لها طريقتان : طريق البحث العقلي ، وطريق التصفية •

وزادت الفلسفة الاسلامية عليها طريق الالهام الروحي •

فافلاطون كان يعلم تلامذته بطريق « التصفية » واعمال الفكر الدائم في جناب القدس • وسمّوا « الاشراقين » وهؤلاء يحصلون على أمور « ذوقية » متناهية ، كما علم بعضا منهم بطريق « البحث » والنظر ، فسمّوا « المشائين » • ورئيس المشائين أرسطو ، وطريقتهم أنفع للتعليم اذا قامت عليها البراهين العقلية •

وهناك من ابتدأ بالبحث والنظر ، واتهى الى التجريد ، والتصفية ، فجمع بين الطريقتين • ومن هؤلاء سقراط وافلاطون ، وكذلك السهروردي والبيهقي .
ولكن أي الطريقين أقرب ؟ العقل ؟ أم التصفية ؟؟
رجال البحث العقلي لا يزعمون أنهم يتصلون بالله ، أما رجال «التصفية» فيقولون : انهم يتصلون به •

قال أفلوطين : المثل الاعلى لمن يطلب الحكمة الكشف عن الاله •• ثم الاتصال به !!

الكشف عن الاله بواسطة العقل — الاستدلال والبرهان — هذا نصف الطريق •

وبعض الحكماء يقفون عنده لاسباب في طبيعتهم •
أما النصف الثاني فهو الاتصال به بطريق « التصفية » وهذا ما رسمه ابن الطيفل في « حي بن يقظان » •
الغزالي مرّ بنصف الطريق الاول : أي الجانب العقلي ، فشكّ ، وتحيّر ، وارتاب ، وبرّر كل ذلك عقلياً •

وعندما أخذ يكمل نصف الطريق الثاني : أي طريق التصفية ، هدأ ، واطمأن ، وصوّر كل ذلك في « المنتقذ من الضلال » •
« وكتابه « تهافت الفلاسفة » يفهمنا أن الاقتصار على العقل في مسائل ماوراء الطبيعة طريق ناقصة ، ولا تؤدي — وحدها — الى الغاية •

الكشف عن الله عقلياً — استدلالاً وبرهنة — • ثم الاتصال به — رياضة وتصفية — هو المنهج الوحيد المتكامل •

فالفلسفة اذن : محاولات يذللها الانسان عن طريق العقل ، وطريق الارتياض — التصفية — ليصل بها الى معرفة الاله ، أو الى الاله حسب رأي المتصوفة •

المحاولات : هي الفلسفة •

والنتيجة : هي الحكمة •

الفلاسفة الذين اقتصروا على الجانب العقلي هم أنصاف فلاسفة •
أما الذين أتموا الطريق — عقلا وتصفية — فهم فلاسفة كاملون •

★ ★ ★

وهناك مرتبة من المعرفة يتوصل إليها بطريق العلم النظري ، والبحث
الفكري ، وتعتبر طورا من أطوار « حي بن يقظان » • فانه بعد أن شب ،
وبلغ دور التمييز ، واتمى الى مرحلة التعقل والاستدلال ، والبرهان ، أدرك
بطريق النظر حقيقة الجسم ، وأنه متناهٍ ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده
فكرة نظرية ما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث والنظر ، فلما انتهى
من هذه المرحلة بدأ المرحلة الثانية — مرحلة الوصول الى الحكمة — بطريقة
« الرياضة » • وكان ممّا يقوم به من الارتياض أنه يلزم الفكرة في الموجود
الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويصرف جهده عن تتبع الخيال،
ويحاول — بمبلغ طاقته — أن لا يفكر في شيء سواه ، ويستعين « بالاستدارة »
على نفسه (١) •

وكان في بعض الاحيان تخلص فكرته من الشوائب ، ويشاهد بها الموجود
الواجب الوجود •

وخلال مجاهداته كانت تغيب عنه جميع الاشياء الا ذاته ، فيرى أن استغراقه
كان ناقصا ومشاهدة الموجود الاول غير تامة ، لانه لم يغيب عن ذاته •

(١) لم نزل « الاستدارة » متبعة لدى بعض اصحاب الطرق الصوفية ، وخاصة
الطريقة « المولوية » كما تطور عنها كثير من الحركات والرياضات كالرقص الصوفي،
وحركات التيامن والتياسر ، والغناء ، والضرب بالالات الموسيقية حتى خرجت عن
الغاية ، واصبحت تقليدا لا يمت بصلة الى الفكرة الاساسية •

وما زال يطلب الفناء عن نفسه حتى تيسر له ذلك ، وغابت عنه الموجودات ،
وجميع الصور ، وغابت ذاته ، وتلاشى الكلّ ولم يبق الا الحق ، واستغرق في
حالته هذه ، وشاهد مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر^(١)

(١) هذه الحال كثيرا ما اشار اليها المكرون : وغبت عني بها من شدة الطرب .
يا من بقائي لنفسي في الفناء به ادم علي فناء فيك ابقائي
متى للحق حققنا عن الخلق به بنتا .

٦ - الخلاف بين العلماء والفلاسفة أو

بين أصحاب النقل ، وأصحاب العقل

مرّةً معنا في أكثر من موضع من هذا الكتاب أن الخلاف اشتجر بين العلماء والمتصوفين ، وأن العلماء شتّعوا على المتصوفة ، ورموهم بالجنون والمروق ، وتعطيل التكليف ، وإبطال الشريعة •

وكذلك كان الحال بين العلماء والفلاسفة ، فقد احتدم الجدل ، وكثرت المناظرات ، وألفت الكتب ، ورمي الفلاسفة بالكفر والزندقة •

هذا في بدء اشتغال المسلمين بالفلسفة ، واعتمادهم العقل ، ولكن لم يطل الوقت حتى رأينا من يعتدل في النظر والمحااجة ، فيحاول التوفيق بين الفلسفة والدين •

ونورد هنا مثالين من المناظرات التي كانت تدور في ذلك العصر بين الفريقين، ونرى في المناظرة الاولى مدى تشدد أصحاب النقل ، واستخفافهم بآراء أصحاب العقل ، في حين نرى في الثانية كثيرا من الاعتدال والاحكام المقبولة ، والمحاولة للتوفيق بين الشرع والفلسفة •

ولعلّ « حي بن يقظان » أحسن دليل ، وأتقن محاولة ، للتدليل على أن الفلسفة والشريعة متفقان في الهدف والمقاصد ، وإن اختلفت الطرق والوسائل •

والمناظرة الاولى جرت بين أبي سعيد السيرافي ^(١) ، وأبي بشر متى ^(٢)

(١) أبو سعيد السيرافي هو الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي النحوي المعروف سكن بغداد ، وتولى فيها القضاء ، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين توفي ٣٦٨ هـ
(٢) أبو بشر متى هو ابن يونس القناني من أهل « دير قنى » كان عالما بالمنطق ، واليه انتهت رئاسة المنطقيين ، نزل بغداد ، بعد سنة ٣٢٠ هـ ، وتوفي عام ٣٢٨ هـ •

في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات في عام ٣٢٦ هـ
قال الوزير للجماعة ، وفيهم الخالدي ، وابن الاخشاد ، والكتبي ، وابن
أبي بشر ، وابن رباح ، وابن كعب ، وأبو عمر قدامة بن جعفر ، والزهري ،
وعلي بن عيسى الجراح ، وابن فراس ، وابن رشيد ، وابن عبد العزيز الهاشمي ،
وابن يحيى العلوي ، ورسول بن طنج من مصر ، وللرزياني صاحب آل ساسان:
ألا ينتدب منكم انسان لمناظرة متى في المنطق ، فانه يقول : لا سبيل الى معرفة
الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ،
والشك من اليقين ، الا بما حوينا من المنطق ، وملكناه من القيام به ، واستفدناه
من واضعه ، على مراتبه وحدوده ، فأججم القوم ، وأطرقوا .. وأخيرا انبرى
له أبو سعيد السيرافي ، وقال :

★ ★ ★

حدثني عن المنطق ماذا تعني به ؟؟ فاذا فهمنا مرادك فيه ، كان كلامنا معك
في قبول صوابه ، ورد خطئه على سنن مرضي ، وطريقة معروفة !!
قال متى : أعني به آلة من آلات الكلام ، يعرف بها صحيح الكلام من
سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان فاني أعرف به الرَجَحان من
النقصان ، والشائل من الجانح •

قال أبو سعيد : أخطأت ، لان صحيح الكلام من سقيمه ، يعرف بالنظم
المألوف ، والاعراب المعروف ، اذا كنا نتكلم بالعربية ، وفاسد المعنى من صالحه
يعرف بالعقل ، اذا كنا نبث بالعقل ، وهبك عرفت الراجح من الناقص عن
طريق الوزن ، فمن أين لك بمعرفة الموزون ؟؟ أحديد هو ، أم ذهب ؟ أو شبه
(النحاس الاصفر) ، أو رصاص ، فأراك بعد الوزن فقيرا الى جوهر الموزون ،

والى معرفة قيمته ، وسائر صفاته التي يطول عددها ، فعلى هذا لم ينفعك الوزن الذي كان عليه اعتمادك ، وفي تحقيقه اجتهدك ، الا نقصا يسير من وجه واحد ، وبقيت عليك وجوه ، فانت كما قال القائل :

حفظت شيئا ، وغابت عنك أشياء^(١) .

وبعد ، فقد ذهب عليك شيء ههنا ، ليس كل ما في الدنيا يوزن ، بل فيها ما يوزن ، وفيها ما يكال ، وفيها ما يذرع ، وفيها ما يمسح ، وفيها ما يحرق ، وهذا - وان كان في الاجسام المئوية - فانه - على ذلك - في المعقولات المقررة ، والاحساسات ظلال العقول تحكيها بالتقريب والتباعد ، مع الشبه المحفوظ ، والمماثلة الظاهرة ، . ودع هذا ، اذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها ، واصطلاحهم عليها ، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفائها ، فمن أين يلزم الترك والهند ، والفرس والعرب ، أن ينظروا فيه ، ويتخذوه قاضيا ، وحكما لهم ، ما شهد لهم به قبلوه ، وما أنكروه رفضوه .

قال متى : انما لزم ذلك لان المنطق بحث عن الاغراض المعقولة ، والمعاني المدركة ، وتصفح للخواطر السانحة ، والسوانح الهاجسة ، والناس في المعقولات سواء ، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الامم ، وكذلك ما أشبهه . قال أبو سعيد : لو كانت المطلوبات بالعقل ، والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبها المختلفة ، وطرائقها المتباينة الى هذه المرتبة البينة في أربعة وأربعة وانهما ثمانية ، زال الاختلاف ، وحضر الاتفاق ، ولكن ليس الامر هكذا ، ولكم موته بهذا المثال ، لكم عادة بثل هذا التمويه ، . ولكن مع هذا أيضا اذا

(١) شطر البيت من قصيدة لابي نواس يرد بها على ابراهيم النظام شيخ المعتزلة واوله :

فقل لمن يدعي بالعلم فلسفة : حفظت شيئا ، وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو ان كنت امرءا حرجا فان حظركه بالدين ازراء

كانت الاغراض المعقولة ، والمعاني المدركة ، لا يتوصل اليها الا باللغة الجامعة
للانماء والافعال والحروف .. أفليس قد لزمنا الحاجة الى معرفة اللغة ؟؟

قال : نعم !!

قال : أخطأت !! قل في هذا الموضع : بلى !!

قال : بلى ! أنا أقلدك في مثل هذا !

قال : اذن أنت لست تدعونا الى علم المنطق ، بل تدعونا الى تعلم اليونانية ،
وأنت لا تعرف لغة يونان ، فكيف صرت تدعونا الى لغة لاتفي بها ، وقد غفّت
من زمان طويل ، وأنت تنقل من السريانية ، فما تقول بمعانٍ متحولة من اليونانية
الى السريانية ، الى العربية ؟؟

قال متى : يونان — وان بادت مع لغتها — فان الترجمة حفظت الاغراض ،
وأدت المعاني ، وأخلصت الحقائق .

قال أبو سعيد : اذا سلّمنا أن الترجمة صدقت ، وما كذبت ، وقومت ،
وما حرقت ، ووزنت ، وما جزفت ، وانها مالتاثت ، ولا حافت ، ولا قصت ،
ولا زادت ، ولا قدمت ، ولا أخرت ، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ، ولا
بأخص الخاص ، ولا بأعم العام ، وان كان هذا لا يكون ، وليس هو في طبائع
اللغات ، ولا مقادير المعاني ، فكأنك تقول : لا حجة الا عقول يونان ، ولا برهان
الا ما وضعوه ، ولا حقيقة الا لما أبرزوه .

قال متى : لا ! ولكنهم من بين الامم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن
ظاهر هذا الكون وباطنه ، وعن كل ما يتصل به ، وينفصل عنه ، وبفضل عنايتهم
ظهر ما ظهر ، وانتشر ما انتشر ، وفشا ما فشا من أنواع العلم ، وأصناف
الصنائع مما لا نجده لغيرهم .

قال أبو سعيد : أخطأت ، وتعصبت ، وملت مع الهوى ، فإن علم العالم مبثوث في العالم ... الى أن يقول : ان يونان كغيرهم يصدقون في أشياء ، ويخطئون في أشياء ، يعلمون أشياء ، ويجهلون أشياء ، وأنت لو صرفت عنايتك الى هذه اللغة التي تحاورنا بها ، وتشرح كتب يونان بعبارة أصحابها ، لعلمت أنك غني عن معاني يونان ، كما أنك غني عن لغة يونان .

قال متى : لو ثرت أنا أيضا عليك من مسائل المنطق اشياء لكان حالك مع المنطق كحالي أنا مع النحو .

قال السيرافي : أخطأت ! لانك ان سألتني عن شيء أنظر فيه ، فإن كان له علاقة بالمعنى ، وصح لفظه على السنة الجارية أجبت ، ثم لا أبالي أن يكون موافقا ، أو مخالفا .

وان كان غير متعلق بالمعنى رددته عليك ، وان كان متصلا باللفظ — ولكن على وضع لكم في الفساد على ما حشوتكم به كتبكم — رددته أيضا ، لانه لا سبيل الى احداث لغة في لغة مقررة بين أهلها .

ما وجدنا لكم الا ما استعرتكم من لغة العرب ، كالسبب ، والالة ، والسلب والايجاب ، والموضوع والمحمول ، والكون والفساد ، والمهمل والمحصور ، وأمثلة لا تنفخ ، ولا تجدي ، وهي الى العي أقرب ، وفي الفهاهة أذهب ، وأتم مع منطقكم على نقص ظاهر ، فتدعون الشعر ولا تعرفونه ، وتذكرون الخطابة وأتم عنها في منقطع التراب .

هذا كله تخليط ، وزرق وتهويل ، ورعد وبرق ، وانما بودكم أن تستغلوا جاهلا ، وتستذلوا عزيزا ، وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع ، والخاصة والفصل ، والعرض والشخص ، وتقولوا : الهلية ، والالنية ، والماهية ، والكيفية ،

والكمية ، والذاتية ، والعرضية والجوهرية ، والهيولية ، والصورية ، والايسية ، والليسية^(١) ، والنفسية •

ثم تتناولون فتقولون : جئنا بالسحر في قولنا : « لا » في شيء من « ب » و « ج » في بعض « ب » ، - فلا - في بعض - ج - ، و - لا - في كل - ب - و - ج - في كل - ب - ، فاذن - لا - في كل - ج - •
هذا بطريق الخلف ، وهذا بطريق الاختصاص ، وهذه كلها خرافات وترهات ، ومغالق وشبكات ، وكل ما ذكرتموه في الموجودات فعليكم فيه اعتراض •

هذا قولكم في « يفعل » و « ينفع » لم تستوضحوا فيهما مراتبهما ، ومواقعهما ، ولم تقفوا على مقاسمهما ، لانكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل من « يفعل » وقبول الفعل من « ينفع » •

هل فصلتم بالمنطق بين مختلفين ؟ أو رفعتم الخلاف بين اثنين ؟ أترك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة ؟ وأن الواحد أكثر من واحد ؟ وأن الذي هو أكثر من واحد هو واحد ؟ •

وأنت لو عرفت تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم ، ووقفت على غورهم وغوصهم في استنباطهم ، وسعة تشقيقهم للوجوه المحتملة لحقرت نفسك ، وازدريت أصحابك ، •• ثم تابع متهمكما :

قيل للكندي - وهو من أصحابك - أخبرنا عن اصطكاك الاجرام وتضاغط الاركان ، هل يدخل في باب وجوب الامكان ؟ أو يخرج من باب فقدان ؟ الى ما يخفى عن الاذهان •

وقالوا له أيضا : ما نسبة الحركات الطبيعية الى الصور الهيولانية ؟ وهل
(١) النفي والاثبات •

هي ملابسة للكيان ، في حدود النظر والعيان ؟ أم مزايمة له مزايمة على غاية الاحكام ؟؟

وقالوا له أيضا : ما تأثير فقدان الوجدان في عدم الامكان ، عند امتناع الواجب من وجوبه في ظاهر مالا وجوب له ، لاستحالاته في امكان أصله ؟؟
وقد حفظ جوابه عن جميع ذلك ، وهو على غاية من الركاكة والضعف ،
والفساد والفسالة . والسخف .

ولقد مر بي في خطه - الضمير راجع الى الكندي - : التفاوت في تلاشي الاشياء غير محاط به ، لانه يلاقي الاختلاف في الاصول ، والاتفاق في الفروع ، وكل ما يكون على هذا المنهج ، فالتكرة تزامم عليه المعرفة ، والمعرفة تناقض النكرة ، على أن النكرة والمعرفة من باب الالبسة العارية ، من ملابس الاسرار الالهية ، لا من باب الالهية العارضة في أحوال البشرية .
ولقد حدثنا أصحابنا الصابئون عنه بما يضحك الشكلى ، ويشمت العدو ،
وينعم الصديق ، وما ورث هذا الا من بركات يونان ، وفوائد الفلسفة والمنطق .
فقال الوزير ابن الفرات : عين الله عليك أيها الشيخ لقد نديت أكبادا ،
وأقررت عيونا ، وبيضت وجوها ، وحكت طرازا لا يبلية الزمان ، ولا يتطرق اليه الحدثان .

وهذا أبو سليمان السجستاني محمد بن بهرام يحاول أن يعترف بالفلسفة،
ولكن بطريقة مترججة مترددة . يرى ضرورة تعلمها لانها ثمرة العقل ، ويرجع
الشريعة عليها لانها من وحي السماء .
يفرز الشريعة عن الفلسفة حيناً ، ويحاول اتحاليها معا حيناً آخر . وهذا
هو التناقض الظاهر .

اسمعه يقول :

الفلسفة حق ، لكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء ، وصاحب الشريعة مبعوث ، وصاحب الفلسفة مبعوث اليه ، وأحدهما مخصوص بالوحي ، والاخر مخصوص ببحثه ، والاول مكفي ، والثاني كادح ، وهذا يقول : أمرت وعلمت ، وقيل لي ، وما أقول شيئا من تلقاء نفسي •

وهذا يقول : رأيت ونظرت ، واستحسننت واستقبحت •

هذا يقول : معي نور العقل أهتدي به •

وهذا يقول : معي نور خالق الخلق أمشي بضياؤه •

هذا يقول : قال الله ، وقال الملك الحق •

وهذا يقول : قال افلاطون وسقراط •

يسمع من هذا ظاهر تنزيل ، وسائق تأويل ، وتحقيق سنة ، واتفاق امة •

ويسمع من الاخر الهيولى ، والصورة ، والطبيعة ، والاسطقس ، والذاتي ،

والعرضي ، والايسي ، والليسي ، وما شاكل ذلك مما لا يسمع به مسلم ، ولا

يهودي ، ولا نصراني ، ولا مجوسي ، ولا مانوي •

ويقول : من أراد أن يتفلسف فيجب أن يعرض بنظره عن الديانات •

ومن اختار الدين فيجب عليه أن يعرض بعنايته عن الفلسفة •

يتحلى بهما مفترقتين ، في مكانين ، على حالين مختلفين •

ويكون بالدين متقربا الى الله ، على ما أوضحه له صاحب الشريعة من

الله •

ويكون بالحكمة متصفحا لقدرة الله في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة

لكل عين ، المحيرة لكل عقل • ولا يهدم أحدهما بالآخر ، أعني لا يجحد ما ألقى

إليه صاحب الشريعة مجملاً ومفصلاً • ولا يغفل ما استخزن الله هذا الخلق العظيم على ما ظهر بقدرته • ولا يعترض عما يبعد في عقله ورأيه من الشريعة ، وبدائع آيات النبوة بأحكام الفلسفة ، فإن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية • والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة (١) •

★ ★ ★

من هذين النصين نستعرض صورة من صور النزاع والخلاف والمشادة بين أصحاب النقل ، وأرباب العقل ، أو بين العلماء والفلاسفة •

فأبو سعيد السيرافي يتناول ويتحدى ، ويتهكم ويعيب ، ويلحى ، ويقول لمناظره : أخطأت ، وتعصبت ، وملت مع الهوى والفساد الذي حشوتكم به كتبكم • وهذا كله تخطيط ، وزرق وتهويل ، ورعد وبرق ، وانما بودكم أن تستغلوا جاهلاً ، وتستذلوا عزيزاً •

ويصف آراء الكندي الفيلسوف بالركاكة والضعف ، والفساد والفسالة والسخف ، وإن الصابئة يتحدثون عنه بما يضحك الشكلى ، ويشمت العدو ، ويغم الصديق ، وأنه ماورث هذا الا من « بركات » يونان ، و « فوائد » الفلسفة والمنطق •

أما النص الثاني فكما سبق وقلنا : يترجح بين الدين والفلسفة ، يود أن يوفق بين الاتجاهين فيقع في التناقض ، فيقول : الفلسفة « حق » ولكنها ليست من الدين في شيء •

والدين « حق » ولكنه ليس من الفلسفة في شيء •

ومن المقرر المسلم به : أن « الحق » لا يتجزأ •

(١) الامتاع والموانسة لابي حيان التوحيدي ج ٢ ص ١٨ - ١٩

فكيف يعرض عن الدين من تفلسف ؟ أو يعرد بعنايته عن الفلسفة من
اختار الدين ؟؟
وكيف تتحلى بهما مفترقين ، في مكانين مختلفين ، وكلاهما - كما يقول -
حق ؟؟

المكزون .. والفلسفة

يقول المكزون :

الفيلسوف بعينه أنا ، والذي يبقي اليقين بظنه متفلسف
قد اثبت التصديق نفي تصوري معنى سواه بالتصور يوصف
كنا - قبل أن دللنا على الاتجاهات الصوفية عند المكزون - قدمنا دراسة
مستفيضة - بعض الشيء - عن التصوف ، وعوامله ومنشئه ، وبذلك سهل
علينا أن نضع أيدينا على منابع تصوف المكزون ، ومصادر زهده ، وما اتفق به
مع المتصوفة ، وما اختلف به عنهم ، وما امتاز به ، وتفرّد بأخذه^(١) .
وها نحن الآن بعد هذه المقدمة الموجزة التي استعرضنا بها الفلسفة وتطورها ،
والفلسفة الاسلامية بصورة خاصة ، ومنابعها وأثرها وتأثيرها ، نعتقد أننا نستطيع
بسهولة ويسر أن تلمس الخصائص الفلسفية عند المكزون ، ونضع السمة المميزة
لأرائه في « ماوراء الطبيعة » وفي الطبيعة و « الانسان » .

(١) راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب .

١ - اثبات الصانع

هناك بديهة تقول : الشيء لا يخرج من لا شيء •

هذه البديهة تلزمنا أن نسلم بأن النتيجة لا يمكن أن تجيء أكبر من مقدماتها ، أعني أن المسبب يجب أن يكون أصغر من سببه ، أو على الأقل مساويا له ، لأن كل زيادة في المسبب معناها أنها نشأت من لا شيء ، وهذا منافٍ للقضية التي سلمنا بها •

وبما أننا سلمنا أن الشيء لا يخرج من لا شيء ، وأن النتيجة لا يمكن أن تأتي أعم من سببها ، فندعوك أن تستعرض أفكارك ، وانك واجد - بلا شك - بينها فكرة ممتازة عن الكائن اللانهائي • أعني أن في ذهنك صورة عن كائن لا نهاية له ، ولا حدود ، فمن أين جاءت هذه الصورة ؟؟
يستحيل أن تكون نبعت من نفسك لأنها أوسع منك ، فأنت - على نقيضها - كائن محدود نهائي •

وبدهي - كما سبق - أن لا تجيء الصورة أشمل من أصلها ، وألا يكون المسبب أكبر من السبب ، لأنه محال أن يتفرع الشيء من لا شيء •
واذن لا يمكن أن ينشأ كائن لا نهائي من كائن نهائي محدود •
من أين جاءت هذه الفكرة بعد أن ثبت من المقدمات التي سلمت بها أنها لم تتفرع عن فطرتك ؟؟

لا نحسبك مترددا في الذهاب الى أن هذه الفكرة اللانهائية الكاملة لا يمكن أن تنبعث من الطبيعة البشرية الناقصة ، بل لا بد لها من أصل يوازئها عظمة وكمالا لضرورة التكافؤ بين العلة والمعلول •

ومن هنا كان حتما علينا أن نسلم بوجود اله جامع لكل صفات الكمال ، وهو الذي خلق في الانسان هذه الفكرة ، وألهمه اياها ، واذن فالله موجود ، وليس في وجوده شك .

وبرهان آخر ، لتسائل :

من ذا اوجدني ؟؟

اتي لم أخلق نفسي ، والا لو هبت لذاتي كل صفات الكمال التي تنقضي الان (١) كذلك لم يخلقني خالق ناقص ، لانه لو كان كذلك لقامت أمامنا المشكلة عينها ، والتساؤل ذاته : من ذا أوجد ذلك الخالق الناقص ؟؟

انه لم يوجد نفسه ، والا لخلق على نفسه ضروب الكمال .

فلم يعد الا أن يكون خالقي كامل الصفات .

هذا ، وان استمرار وجودي ليجتاح كذلك الى تعليل ، اذ لا يكفي أن يخلقني الله أول مرة ، وكفى .. بل اني بحاجة الى وجوده ليخلقني في كل لحظة خلقا جديدا .

فالزمان يتألف من جزئيات زمنية لا نهائية ، متعاقبة ، ولا تعتمد البرهة الزمنية في وجودها على البرهة التي سبقتها بأية حال من الاحوال (٢) .

وعلى هذا فكوني موجودا منذ لحظة ، لا يجوز أن يكون سببا في وجودي

الان .

واذن يستحيل أن يستمر وجودي الا اذا كانت هناك قوة تخلقني في كل

لحظة خلقا جديدا ومعنى ذلك : أن مجرد وجودي دليل على وجود الصانع ،

وان استمرار هذا الوجود ، دليل آخر على وجوده .

(١) يقول المكرون في هذا المعنى :

فلو كانت ارادته تعالى ارادتنا لثم لنا الممراد

وما اختلفت دواعينا وكان الصلاح بها ، وما حصل الفساد

(٢) نظرية الدورات الزمنية .

ولرب معترض يقول : ان هذا الصانع كذلك يستمر وجوده من لحظة
 زمنية الى لحظة أخرى ، فكيف استطاع أن يحتفظ أكثر مما نحفظ نحن البشر؟؟
 وجواب ذلك : أن هذا « الصانع » كامل كمالا مطلقا ، والكمال يقتضي
 دوام الوجود ، ولو لم يكن كذلك لامكن للعقل أن يتصور كائنا أكمل منه^(١)

★ ★ ★

وغريزة الاهتمام المشتركة بين كل الاجناس البشرية ، — الاهتمام بالمعنى
 الالهي — وبما وراء الطبيعة هو احدى النزعات الخالدة في الانسانية .
 ولقد مكن لهذه النزعة في العصور القديمة اختلاف قوى الطبيعة ، ومواجهة
 الانسان لهذه القوى ، واحساسه بالضعف أمامها ، وعجزه عن الوصول الى
 أسرارها .

كل ذلك حدا به للبحث عما يطمئن اليه وجدانه ، وشعوره ، ويرجع اليه
 علم العلل والاسباب ، فأرشده ، أو قاده تفكيره هذا الى القول : بوجود قوة
 أزلية أبدية خفية ، تحرك هذا الكون وتديره ، وأطلق عليها اسم « الله » .
 ولكن بعد أن اهتدى الانسان الى القول بوجود هذه القوة ، بدأت لديه
 مرحلة ثانية هي مرحلة البحث عن هذه القوة نفسها .

قال أحد المتشككين^(٢) يخاطب الانسان :

لما جهلت من الطبيعة امرها واقمت نفسك في مقام معلل
 اوجبت ربا تبتغي حلا به للمشكلات ، فكان أكبر مشكل
 ولكن هذه المشكلة — التي يزعمها هذا المتشكك — حلت بما أقامه فكر
 الانسان وعقله من الاستدلال على وجود الخالق من نفسه ، ومن الكون ، ولذلك

(١) ديكارت ، الفلسفة الحديثة .

(٢) ينسب هذان البيتان للفيلسوف الشاعر جميل صدقي الزهاوي العراقي المتوفي
 عام ١٩٣٦ م والموالود ١٨٦٣ م .

نجد في التطور التاريخي للدين مراحل متعددة ، تبدأ من عبادة الحجر والنار ، ومظاهر الطبيعة ، الى أن تصل سموًا بالوحدانية ، والتنزيه المطلق .

قال أحد الفلاسفة : ان النظر في الظواهر الطبيعية قاد الانسان الى ادراك خالق وراء هذه الظواهر ، ولقد سماه كل جنس ، وكل جيل باسم خاص : الله ، يهوه ، جوبيتر ، السيد المالك ، مالا يُحدث ، ما لا يعرف ، الارادة المطلقة ، مسخر العالم ، مهندس الكون ... الخ

وترقّت فكرة الاله من شكل « صنعه » الانسان بيده ، الى ذات « يتصورها » العقل ، كما هي الحال عند الفلاسفة من السمو .
والتألهون قسمان :

قسم يقول باله واحد كما في الاديان الكبرى كاليهودية والمسيحية والاسلام وقسم يقول بالآله متعددة ، كما في الاديان الاخرى البدائية القديمة .
ومذهب القول بالآله المتعددة هو مذهب « مشبه » لانه يشبه الله بالانسان ، فينسب الى الله فكرا ، ورأيا ، وصفات ، وميولا ، وصورة ، الا أنه يقر بأن ماله من ذلك أكمل مما للانسان .

وهناك مذهب العقلين القائل بوجود اله علوي ، قوي ، عالم ، والعقل وحده يستطيع أن يصل الى معرفته ، ولكنه ينكر الوحي ، وان الله خلق العالم من لاشيء ، وانما نظم المادة المشوشة ، وأخرجها من « العماء » وهو ليس بحاجة الى صلوات ، وعبادات .

ومذهب العقلين هذا يتفق مع مذهب المؤلهة بالقول باله علوي فوق العالم ، يحكمه كأنه منفصل عنه ، لكن المؤلهة يمتقدون بأنه مستور على العرش ، بيده الخير والشر ، يشيب ويعاقب على الاعمال ، لاتفهم عقولنا أعماله .

أما مذهب الحلول فيضاد هذه المذاهب والعقائد القائلة : ان لله وجودا مستقلا عن العالم • ويقولون : ان الله في هذا العالم ، وانه كل شيء ، في كل شيء ، فالله في هذا المذهب هو كل شيء ، وكل شيء هو الله ، والله والعالم من عنصر واحد ، فالعالم مظهر الله •
وعندهم ان الله في كل ذرة من ذرات العالم ، وفي كل حبة من رمال الصحراء ، وفي نبات الارض ، وأوراق الشجر ، وسيأتي مزيد من هذا البحث في محل آخر من هذا الكتاب •

★ ★ ★

قلنا آنفا : ان الانسان بعد أن اهتدى الى القول بوجود القوة الازلية ، الابدية الفعالة ، الكلية ، وأثبت بالاستدلال والبرهان العقليين أن لهذا الكون صانعا ، بدأت لديه مرحلة ثانية ، هذه المرحلة هي البحث عن هذه القوة ، وامكان معرفتها •

ويمكن القول : ان العقل البشري محدود ، وانه كآية حاسة من الحواس يقف عند نطاق معين من المدركات لا يتعداه ، كالعين مثلا التي لا تدرك الاشعة فوق الحمراء ، ولا فوق البنفسجية ، ولهذا كان البحث في الله عن طريق عقلنا المحدود نوعا من الشطط ، ومحاولة لادراك الكامل عن طريق الناقص •

والمكزون لا يبحث المرحلة الاولى — مرحلة اثبات وجود الصانع — لان ذلك مسلم به بداهة وضرورة ، واستدلالا وبرهنة ، ولا يبحث فيه الا المتشكك ، وانما يبحث المرحلة الثانية ، وهي مرحلة البحث عن معرفة الصانع :

وكما ورد في رسالته التي بنى مقدمتها على تقريرين ، فجعل التقرير الاول مقصورا على معرفة الغاية والحكمة من التكاليف المفروضة على العباد ، وجعل التقرير الثاني مقصورا على « المعرفة » — معرفة الصانع — فقال :

ان معرفة الله لا تصح الا بذاته ، وذاته لا تعرف الا برؤيته ، ورؤيته لا تمكن الا بتجليه ، وتجليه لا يدرك الا بكماله ، والتجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه ، ومعناه رفع حجاب الظلمة عن بصر المبصر ، ليشهد من ذات المتجلي على قدر طاقته في حد عجزه ، وكلال بصره عن مشاهدة نور اللاهوت ، من غير تغير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال من حال الى حال ، وانما شهود بذلك من قبل تقلّب القلوب والابصار (١) .

فهنا في هذا النص ، المعرفة ، والذات ، والرؤية ، والتجلي ، والحجاب ، والاستطاعة ، وعدم التغير والانتقال ، وتقليب القلوب والابصار .
هذه الموضوعات الكبرى يتبسط بها المكزون في رسالته ، وأدعيته ، وشعره ، ويخلص من ذلك كله الى تقرير العدل — عدل الخالق — ولطفه وإيناسه لخلقه بظهوره ، وامكان رؤيته ، حال تجليه ، ووصفه بصفات الكمال ، وتنزيهه عن رؤية العيون ، وتوهم الخواطر والظنون ، وتخيل الابصار والعقول . فتجليه للخلق بصرا ، أو بصيرة هو ايناس لهم ، وعدل عليهم ، ورحمة بهم ، وإثباتا لوجوده ، ونفيا للعدم عنه .

(١) راجع البحث على ص ٥١ بعنوان رسالة المكزون .

التجلي .. والظهور

يقال : التجلي خاص ، كتجلي الباري لموسى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا •

والظهور عام ، كظهور القدرة ، والقدرة فعل الخالق ، وفعله عين ذاته^(٢) في رأي كثيرين من فلاسفة التوحيد • وهناك من يقولون : ان مفهوم الظهور والتجلي واحد •

وفي الكتب المقدسة « تجلى » الله لموسى ، و « ظهر » ملاك الرب •

وفي القرآن : هل ينظرون الا أن « يأتيهم » الله في ظلل من الغمام •

و « جاء » ربك والملك صفا صفا •

وما كان لبشر أن « يكلمه » الله الا « وحيا » أو من وراء حجاب أو

« يرسل » رسولا •

فاذا أمعنا النظر في هذه الايات وضح لنا ما يلي :

١ - ان لله تجليا •

٢ - انه تجلى لموسى من الشجرة ومن على الجبل •

٣ - انه « يأتي » في ظلل من الغمام و « يجيء » مع الملائكة •

٤ - انه « يكلم » البشر بثلاث طرق ، الوحي ، ومن وراء حجاب ،

وبواسطة الرسل •

وثبت لنا التجلي ، والمخاطبة ، والاتى ، والمجيء ، والمكلمة ، والايحاء ،

والواسطة •

(٢) راجع الصفحة ١٧٢ من هذا الكتاب •

وهنا تطرح نفسها الاسئلة التالية :

١ - هل المخاطبة تجلّ ، ؟ والتجلي في اللغة يعني الظهور والوضوح ،
كما يعني الستر « الجلوة » •

٢ - هل يتم هذا التجلي بصورة ؟ أم بغير صورة ؟

٣ - هل المخاطبة بجارحة وحروف وكلمات ، وصوت ؟

٤ - هل تقع المخاطبة بغير صورة ؟

وما هو الحجاب الذي يحتجب الله وراءه ويكلم البشر ؟

وما معنى الآية القائلة : وجوه يومئذ ناضرة الى ربها « ناظرة » •

وهل يكون النظر الا الى صورة ؟

وهل هذا النظر يتم يوم القيامة فقط كما يقول بعضهم ؟

وسبق أن ذكرنا ان التجليات ست ، ولها دلالاتها في القرآن ، والكتب

المقدسة وهي :

١ - التجلي للشيء : فلما تجلّى ربه « للجبل » جعله دكا •

٢ - التجلي من الشيء : فلما أتاها نودي « من » جانب الوادي المقدس

« من » الشجرة أن ياموسى •

٣ - التجلي مع الشيء : وجاء ربك ، « و » الملك صفا صفا •

٤ - التجلي في الشيء : هل ينظرون الا أن يأتيهم الله « في » ظلل من

الغمام •

٥ - التجلي على الشيء : كنتليه من على الجبل ، والاستواء « على »

العرش و « الى » السماء وهي دخان •

٦ - التجلي كالشيء : وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها « ناظرة » وهو

التجلي بما يشاكل المتجلي له ايناسا له ولطفا به . تجلي مشاكلة ، لا مجانسة .
والقول بالتجلي — ولا مناص من القول به لوروده في الكتب المقدسة —
يطرح التساؤلات السابقة ، ويقود بالضرورة الى القول بالرؤية ، وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها « ناضرة » .

وقد يقال : الرؤية عيانية لا عيانية ، بالبصيرة لا بالباصرة ، ولكن هل
المخاطبة تتم بدون كلام ، كما تتم الرؤية بدون ابصار ؟؟

في القرآن : والنجم اذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق
عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ،
وهو بالافق الاعلى ، ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الى عبده
ما أوحى ، ما كذب « الفؤاد » ما « رأى » أفتمارونه على ما « يرى » ، ولقد
« رآه » نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، اذ يغشى السدرة
ما يغشى ، ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى ؟؟ (١) .

فالكلام هنا « ايحاء » والرائي هو « الفؤاد » و « العين » — البصر — .
ورؤية « الشديد القوي » حصلت مرتين لـ « عبده » كما تشير الايات
السابقة : أولاها : لما دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، والثانية عند
« سدرة المنتهى » اذ يغشى السدرة « ما » يغشى .

ونحن الان أمام سلسلة تتداعى على مبدأ المسبب والسبب وكل شيء
سبب لما بعده ، نتيجة لما قبله . فالتجلي والمخاطبة تقتضيان الرؤية ، والرؤية
تقتضي الصورة ، والصورة تقتضي الحيّز — زمانا ومكانا — كما تقتضي
الوصف .

الرؤية تضع المرئي ضمن الحدود — حدود النظر —
والصورة تلحق به الصفة ، والشكل ، والابعاد .

(١) سورة النجم .

وهناك من يقولون بلسان الفلسفة : لا يمكن تصور شيء خارجا عن الزمان
والمكان ، ولا نستطيع أن نقيم له صورة في العقل ، أو الذهن ، لا تصورا ، ولا
تخيلا .

ومن هؤلاء فيلسوف المعرة القائل متهمكما :

قلتم : لنا خالق قديم قلنا : صدقتم ، كذا تقول
زعمتموه بلا زمان ولا مكان ، الا فقولوا ..
هذا كلام له خفي معناه : ليست لنا عقول
فهو يرى أن القول بعمدية الزمان والمكان لا يمكن للعقل تصورها .
وجاء لعلي بن أبي طالب : من تفكر في الله ورجع بنفي ، فذلك المعطل .
ومن تفكر في الله ورجع بصورة ، فذلك المجسم ،
ومن تفكر في الله ورجع بحيرة فذلك الموحد .

★ ★ ★

واذا كان المعتزلة لا يقولون بالصفات « الايجابية » ويفسرون « المتشابه »
بطريقة « المجاز » ويسلبون كل صفة تنافي الذات .
واذا كان الحنابلة ، وأصحاب النص الحرفي يقولون بالصفات قولاً « حرفياً »
ولكنها فوق صفات البشر .

واذا كان الاشاعرة قد جاءوا بحل وسط بين الطرفين ، فقالوا ان
« الازدواجية » بين الجوهر والصفة يجب أن يتم بدون السؤال « كيف » .
واذا كان لهؤلاء أنصار ، ولأولئك أنصار ، وإذا كان هناك مترددون بين
هؤلاء وأولئك ، أو خارجون على هؤلاء وأولئك ، فان للمكزون رأياً « يعدل »
من « تطرف » هذه الآراء ، ويلطف من حدة الجدل بين أصحابها ، ويقربها من
الافهام وينحو بها منحى « عدليا » ويقيم بينها حوارا منطقيا .

فالمخلوق عند المكزون يتجلى لخلقه لطفاً منه ، وعدلاً عليهم ، وإيناساً لهم ،
 بقدرته ، وسائر أفعاله ، الدالة على وحدانيته ، وحكمته ، وفيض رحمته •
 علت ، فادناها كمال لطفها من عبدها ، حتى بدت كما بدا (١)
 وظهوره يكون من حيث هم ، لا من حيث هو « حتى بدت كما بدا » •
 وظهوره بصفات القدرة ، والعلم ، والعدل ، والحكمة والاحاطة وغيرها انما
 يكون لاثبات وجوده ، ونفي العدم عنه ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي
 عن بينة •

ولا يجوز أن يفهم من هذا أن الصور والصفات التي يظهرها لاحقة به
 لحوقاً عينياً ، فهو منزّه عن كل صورة ، وكل صفة • ولكن الصورة المشهودة
 عند التجلي والظهور ، « الى ربها - ناظرة - » هي صورة المتجلي له ، أي
 صورة « الناظر » بدت له كما تبدو صورته معكوسة في المرآة الصقيلة •
 تجلى لي ، فجلاني لعيني كما لي صورتي المرآة تجلو
 ومثل لي الحقيقة في خيال كما في الشمس يحكي الشخص ظل
 وفيه أنا ، وفي غدا كشبي أراه ، وما له مني محل
 فالمخلوق تجلى له ، وجلاه لعين ذاته ، كما تجلو المرآة صورة الناظر اليها ،
 وكما تخلق الشمس الساطعة ظلاً للشخص محاكياً له ، ومثابها لصورته • وليس
 للمخلوق محل من هذه الصورة •

بصفاها ممنوعة أن تراها عين راء ، الا بوصف الرائي
 ولعجز من أن اراها بابا ها بدت بالصفات والاسماء
 انها لشدة صفائها حال تجليها تمتنع أعين الرائي وترتد حسيرة عن رؤيتها ،
 وانما المرئي هو الرائي والموصوف ، وظهورها بالاسماء والصفات كان لعجز الناظرين
 واستحالة رؤيتها بذاتها •

(١) كل الايات للمكرون ، وهي اصل البحث •

لم تبد لي من بها وجدي وبلواني بغير نعتي واوصافي واسمائي
صفاؤها في تجليها يقابل را ئيها ، فتظهر فيها صورة الرائي
ويعد هذا المعنى ، ويكرره لابرازه وتأكيد به بصوره متعدده ، وصيغ
مختلفة •

كـل يـراك كـمـيـنـه اذ كنت مرآة الوجود
وسواك ما يبدو له فيغيب في حال الشهود
اذ لا يجاوز حده وسواك يدخل في الحدود
والحق يتجلى بأعيان الوجود على حسب ما تقتضيه قابلية كل هيئة لكل
موجود ، لان الحق واحد بحسب تعدد الموجودات ، وهو بالحقيقة لا تعدد
لذاته ، لانه جزء أصم ، أي لا يتجزأ ، ولا يتبعض •
وجاء عن جعفر بن محمد الصادق قوله : ان الذي رأيتموه بأبصاركم ،
ان نسب الى الله كان عرضا داخلا على الاعين ، وان نسب الى البشر كذن حجاب
الذنوب وعلة الغفلة •

يقول ابن عربي في تعليقه على قصة موسى : ان الايمان لا يتصور الا
بالرؤية في أي عالم كان ، ولهذا قال النبي لحارثة ما حقيقة ايمانك ؟ قال : لا نبي
أنظر الى عرش ربي بارزا ، فأثبت الرؤية في عالم ما ، وبها صحت له حقيقة
الايمان •• وما عدا ذلك فهو الايمان المجازي ، فلا فائدة للايمان بالغيب ، الا
لحوقه بالمشاهدة ، ولهذا لا يدخله الرب ، فموسى ادرك بالبصر على وجه ما (١)
ويقول أيضا : فيالها من حيرة ، وما أعظمها من مسرة ، اذا كشف الغطاء ،
واتحد البصر ، وجمع الشمس والقمر ، وظهر المؤثر في الاثر ، وأدرك بعين
البصر ، وتحول لهم في الصور ، ووقع المكر بمن مكر ، وربح من آمن ، وخسر
من كهر (٢) •

(١) رسائل ابن عربي ، كتاب الجلال والجمال •

(٢) الرسائل لابن عربي •

فالتجلي والصورة والرؤية والصفة كلها لاثبات وجوده ، ونفي العدم ، لان العدم معدوم في الزمان والمكان ، وساقط في حساب الكلام ، ولا يصح القول: انه كان ، وما لا يرى ، لا يتمتع القول فيه انه معدوم .

والخالق واجب الوجود ، فالصورة المتجلاة تثبت وجوده ... وقال الرسول : رأيت ربي في أحسن صورة .

فاطلاق الصورة هنا لا يراد به المعنى الذي هو جسم وهيئة .
قال علي بن أبي طالب في الخطبة الغراء : ليس له صفة تنال ، ولا حد تضرب فيه الامثال ، ليس له نعت موجود ، ولا وقت محدود .
ولكي تفهم فلسفة المكزون وقوله بالصورة ، عليك أن تعلم أن الصور أربع أنواع .

١ - الصورة المادية .

٢ - الصورة الطيفية .

٣ - الصورة الانعكاسية .

٤ - الصورة التصورية .

فالصورة المادية هي صورة الموجودات التي تدرك بالعين الباصرة .

والصورة الطيفية هي الصورة التي تراها في الحلم .

والصورة الانعكاسية هي الصورة التي تراها في المرآة والاجسام الصقيلة

والصورة التصورية هي ما ترسم في الذهن باثارة مماثل خارجي ، وقد

يكون المماثل المثير ماديا ، أو معنويا ، فقد تقرأ أو تسمع عن سور الصين فترسم

له صورة في ذهنك ، وقد تقرأ عن الجنة ونعيمها ، والنار وعذابها ، وسدرة

المنتهى وجلالها ، فترسم لكل ذلك صورة في ذهنك .

ولا بد لكل معنوي من أن يقرن ذهنيا بصورة مادية ليتمكن تصوره •
وعلى هذا يمكنك أن تفهم معنى الصورة التي ترد عند المكزون ، كما يجب
أن تلاحظ أن الصورة الاولى من الصور الاربع هي حقيقية ، والثلاث الاخر
هي مجازية ومثالية •

قال المكزون مشيرا الى هذه الصور :

- ١ - وأبدت لعيني في «النام» خيالها يعاتب جفني بالكرى بعد هجعة
- ٢ - ومثل لي الحقيقة في «خيال» كما في «الشمس» يحكي الشخص ظل
- تجلى لي فجلائي لعيني كما لي صورتي « المرأة » تجلو
- ٣ - قد أثبت التصديق نفي تصوري معنى ، سواء بالتصور يوصف

فالحالة الذهنية التصويرية التي تستدعيها سلسلة المسبب والسبب لاتمنع
من القول باثبات الصورة ونفيها على الاساس الذي قدمناه •

ونزهت معناها المصور - اذ بعدا كصورة حد الاين - عن كل رؤية
وليس من التناقض أن يجتمع الاثبات والنفي في الصورة اذا قلنا : ان
الاثبات لسلب العدم ، والتخلص من افتراضه • وان النفي لرفع الحصر والاحاطة ،
لان طرفي القضية - العدم والاحاطة - لا يليقان بكماله •
فالصورة اذن هي هو اثباتا وتصورا ، ونفي عدم ، •• لا هي هو احاطة
وحصر وتجسيذا •

ان الذي عابنته عيني بمرآة وقتي
هي هو وجودا ، وما هي هو ، في حدود ونمت

★ ★ ★

وهو غير الذي رايت ، وعن كـل مقال يقال فيه ، يجـل

★ ★ ★

ويقول أحمد بن جابر بن أبي العريض الفساني في رد أسئلة نصر بن معالي
الخرقي ٥٩٨ هـ (١) •

(١) مخطوط خاص •

ان وجه التوحيد أن تقول : انه مباين للأشياء في القدم والجوهرية ،
والقدرة ، لا في الوجود والحضور ، موجود فيها بالعلم ، لا بالاختلاط والخلول
موصوف بنسبة المكان الى الحي الناطق - الانسان - الذي هو عالم صغير ،
كنسبته الى العالم الكبير لثلا يكون منفيا •

عز أن يكون شكلا ، أو ضدا ، أو جنسا ، أو نوعا ، أو فصلا ، تعالى
خالق كل مخلوق ، وعلة كل معلول •

واليك مقتطفات من شعر المكزون في هذا الموضوع ، موضوع الظهور
- التجلي - والرؤية والصورة للآثبات ، وتعقيبه على كل ذلك بمعاني النفي
للصورة ، والتنزيه ، وتجريد الذات ، وان كل ما رأته العيون من الصفات ،
لاحق بالرائي ، وان الرؤية هي الحجاب • أي حجاب الذات ، وحجاب الناظر
في ان واحد •

١ - صفاء الذات منها اذ تجلت أراني في تجليهما صفاتي
وما احتجبت بغيري عن عياني لذك شهدت فيها وصف ذاتي

★ ★ ★

٢ - ظهور الحق للعلماء لم بالقدره والعلم
وبالمعدل وبالأحسا ن والرأفة والعلم
ولم يدرك - علا عن ذا ك - بالحيز والجسم

★ ★ ★

٣ - ليس لها بالحسن مثل ، انما تمثلت عند الظهور بالمثل
وهي - وان بان لنا جمالها - عن الكيان بالعيان لم تزل

★ ★ ★

٤ - تعالت ذات مولاي عن الادراك بالعين
وعن دائرة الاين وان شهود بالايين

٥ - تعالت ذات مولاي عن الحيز والوصف
وعما حال بالشكل وما يلحظ بالطرف
وعن قول حلولي حوى المقصود بالطرف

٦ - نظري في الصفاء أشهدني عيني ، وغيبني على سواء الحال
مثل ما في المرء^(١) أشهد من خلفني أمامي ، وعن يميني شمالي
وهي لم تستحل ، ولا حل فيها ما تبدى فيها من الاشكال

٧ - اذا وصف العشاق معنى جمالكم فتجريده عن كل وصف له وصفي
وان عبروا باللفظ عنه ، فاتسي أقول : معيد اللطف ، جل عن اللطف
وان عرفوه بالاسامي ، فانما به للاسامي ، والكنى ثم لي عرفي

هذه العبارة البليغة تلخص فلسفته في هذا الموضوع : وصف الخالق ،
تجريده عن الوصف .

٨ - دنت في علاها من حضيض مقامي الذي هبطت نفسي به بعد رفعة
ولاحت بمعناها لعيني « صورة » وما اقترنت عند الظهور بصورة
وما اتقلت عن كون « تجريد » ذاتها وان شوهدت في حلية مثل حليتي

(١) المرء : جمع مرآة .

«تقلب» أبصار الورى ، وقلوبهم اذا استترت بعد الظهور بغيبة
«حكائي» على طور التجلي صفاؤها فكان لعيني في اجتلا العين جلوتي
فما شهدته العين «معنى» فذاتها ومن هيئة ، فهي «المثال» لهيئتي
المحاكاة : هي المماثلة والمشابهة ، ومحاكاتها ، اظهارها الصورة والمثال ،
وحتى في حال المحاكاة لم تنتقل عن كون « التجريد » وانما كان ذلك من قبل
تقلب القلوب والابصار . وما شهدته العين « معنى » أي قدرة ، فهو ذاتها ، أو
دلالة على الذات ، وما سوى ذلك من الصفات فهي ، صفة الناظر .

وجاء لابن عربي في هذا المعنى :

لما شهدتك يامن لا شبيه له لا فرق عندي بين الغي والرشد
فالنفس تعرفه علما ، وتبصره «عينا» وتشهده في الوقت والابد
من عاين «الذات» لم ينظر الى صفة فان فيها حجاب الصف والصفد
وفي « الاصيفر » (١)

الصورة صفة ، والصفة على مثلها تدل .

الصورة تدل على الناسوت دلالة التزام ، وعلى اللاهوت دلالة تضمين .
ومن كل ما أوردناه نستخلص ما يلي :

١ - التجلي ، والظهور والنطق ، والمخاطبة ، والوجود ، والاثبات ،

(١) الاصيفر ، مخطوط خاص .

ويسميه البعض « الاصيفر » بالفاء ، ونحن نرى انه « الاصيفر » بالعين
المجبة ، وفي هذه التسمية ضرب من البلاغة ، فانت اذا اردت التواضع تستعمل
صيغة افعل التفضيل من صفر ، فتقول : زيد اصفر قامة من بكر ، ولكن اذا صغرت
الاصفر فقلت : « اصيفر » فقد بلغت الفاتية القصوى في استقصاء معنى التواضع ،
والتواضع كما هو معروف أحد مقامات القوم .

ونعتقد ان المشابهة بين الفاء والعين عندما وقعت احدهما في منتصف الكلمة
هي التي قادت الى تصحيف لفظة « الاصيفر » بالعين ، الى « الاصيفر » بالفاء ،
والتصحيف لا يقع الا بين الحروف المتشابهة ، كما قرر علماء البديع اللفظي .

والإشارة ، والاستدلال. كلها تقتضي الصورة ، اذ لا يمكن تصور العدم ، والباري واجب الوجود .

٢ - لا يقصد بالصورة تحديدها بالجسم والهيئة ، وإنما هي دلالة تضمين ، لا دلالة التزام .

٣ - التجريد ، والتنزيه ، والافراد ، والوجدانية ، والكمال المطلق تقتضي « نقي » كل ما رأته العيون ، وتمثلته الخواطر والعقول ، والافكار والظنون من الصور ، عيانا وعيانا ، صورا وتصورا .

فالصورة لازمة ملزمة للخلق ، منفية عن الحق .

وهي حجاب الخلق ، وحجاب الحق .

وظنني مجسدا في نعتها بصورة .. غر غدا مجسدا
وما دري بلثني لانها امسيت من صفاتها مجردا

الصفات (١)

- القول بالصفات لعب دورا كبيرا بين المعتزلة ، وأصحاب النص ، والاشاعرة،
والصوفيين ، وأصبح احدى المشاكل الكبرى •
ففي القرآن ، وفي بعض الاحاديث ترد صفات وصور مضافة الى الخالق
كاليد ، والوجه ، والاستواء على العرش •
وقال الدين كفروا « يد » الله مغلولة ، غلّت أيديهم ، بل « يده »
مبسوطتان ينفق كيف يشاء •
تبارك « وجه » ربك ذو الجلال والاكرام •
واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون « وجهه » |
الرحمن على العرش « استوى » •
هذه الآيات وأشباهها قام الجدل حولها ، وكثرت التفسيرات ، والاجتهادات،
وأول ما نشأ هذا الخلاف بين المعتزلة ، وأصحاب النص •
فالمعتزلة اعتبرت الصفات كلها من باب المجاز والاستعارة •
فاليد عندهم تمثل القوة •
والوجه للدلالة على الذات •
والاستواء على العرش صورة مجازية للدلالة على السلطان الالهي •
واذ الله مجرد عن كل صفة ايجابية •
وان كل صفة من الصفات هي عين الذات •
ويسمون أمثال هذه الآيات « متشابهة » ويحتجون بالآية القائلة :
هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر*

(١) راجع بحث التجلي والظهور من هذا الكتاب .

متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون : آمنا به •
ولقد أطلق « أصحاب النص » على المعتزلة اسم « المعطلة » أي أنهم اتهموا الى تجريد الله من كل فعلٍ عملي •
وأطلق المعتزلة بالمقابل على أهل النص اسم « المشبهة » لأنهم يشبهون الله بالصفات •

وجاء الاشعري بحلٍّ وسطٍ بين الفريقين وهو : ان الله يتَّصف حقيقة بالاسماء والصفات التي أشار اليها القرآن ، وهذه الصفات يمكن اعتبارها مغايرة للذات الالهية من حيث حقيقتها الايجابية ، في حين لا وجود لها ، ولاحقيقة خارج الذات ، مستقلة عنها •

وأهمية هذا الحلّ الذي جاء به الاشعري ، هي في تمييزه بين الصفة ، والمفهوم الذمعي ، ومن جهة أخرى ان « الازدواجية » بين الجوهر والصفة تتم على صعيد « الكيف » لا على صعيد « الكم » •
والشيعة الامامية يرون أنه تعالى متصف بجميع صفات الكمال ، منزّه عن كل صفات النقص وعن كل ما يقتضي الحدوث •
وان صفاته قسمان :

- ١ - ثبوتية : مثل عالم ، قادر ، حي ، أزلي ، مدرك ، متكلم •
 - ٢ - سلبية مثل : ليس مركب ، ليس بجسم ، ليس محلاً للحوادث •
- أما الخالق والرازق ، والمحيي والمميت ، فهي من صفات الافعال •
ومعنى مدرك : انه يبصر لا بعين ، ويسمع لا بأذن •
ومعنى متكلم : انه ينطق لا بلسان ، بل يوجد الكلام في بعض مخلوقاته كالشجرة حين كلم موسى •

ومعنى أنه ليس محلاً للحوادث : أي لا تناله الامور ، والصفات الحادثة .
ومعنى نفي المعاني والصفات عنه : ان صفاته ليست مغايرة لذاته ، بل
هي عين ذاته ، لئلا يلزم تعدد القدماء ، وانه منزه عن الجهة والمكان ، والاعضاء
والجوارح •

وهذا ما انفردت به الامامية والمعتزلة عن الاشاعرة وغيرهم في الاصول •
فصفات الله عندهم عين ذاته ، باعتبار أن ذاته تسمى - باعتبار التعلق بالمعلومات -
عالماً ، وبالمقدورات قادراً ، لانها ان كانت غير ذاته ، وكانت قديمة كخدم الذات
لزم تعدد القدماء ، وان كانت حادثه لزم كونه تعالى محلاً للحوادث ، وكلاهما
باطل •

والاشاعرة تقول : انه قادر بقدرة ، عالم بعلم ، حي بحياة ، وهي معاني
قديمة أزلية ، « زائدة » على ذاته ، قائمة بها - أي بالذات - وهي ليست عين
الذات ، ولا غير الذات •

قال عمر النسفي في العقائد : وله صفات أزلية قائمة بذاته ، وهي لا هو ،
ولا غيره •

ويرى الغزالي أن لله ذاتا وصفات ، ويقسم الصفات الى قسمين :
الاول : دال على الذات مثل : الله أول ، أزلي ، ليس له أول ، ولا آخر ،
لا شريك له ، مرعي في الآخرة بالابصار ، وان يكن لا جسم له ، ولا جهة ،
وتتم رؤيته بادراك أكمل من ادراك العقل •

والثاني : صفات زائدة على الذات ويحددها بسبع وهي : العلم ، الارادة ،
البصر ، السمع ، الكلام ، الحياة ، القدرة ، فالله عنده - كما هو عند باقي
الاشاعرة - حي بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة •

ويؤمن الغزالي بالمعجزة ، ولذلك يرفض « السببية » التي يقول بها المعتزلة ، لان المعجزة هي « خرق العادة » وبذلك يفقد القول بالسببية قيمته .
 أما الافعال فيراها مقدورة لله ، حتى الافعال التي نقول انها اختيارية ، لان كل فعل حادث ، وكل حادث خلق لله ، والاختيار نفسه شيء مجبر عليه الانسان ، ولا يتم بإرادته الذاتية ، والفعل ليس من خلق الانسان ، لان الخالق هو الله ، وهو الذي خلق الفعل ، بعد القدرة ، والقدرة بعد الارادة ، والارادة بعد العلم ، فالانسان « مجبر » على « اختيار » أفعاله .
 وهناك من يقسم الصفات الى قسمين : صفات أفعال ، كالقادر والعالم والسميع والبصير .. الخ وصفات هيئية : كالوجه ، واليد ، والاستواء .

★ ★ ★

المكزون في التقرير الثاني من رسالته يقول : (١)
 تعالى عن الحركة والسكون ، وتنزه عن حلول الاجسام ، والتغير والفساد ، وهو القادر الذي لا يعجز ، والظاهر الذي لا يتحيز ، لا تحويه الجهات ، ولا « تقع » عليه الاسماء والصفات ، الحي القائم بذاته ، « الغني » عن أسمائه وصفاته ، وسائر مبتدعاته ، لا يفعل الا ابداعا ، أفاد وجوده المخلوقين ، ما عرفه من كيفه ، وجهل ذاته من « وصفه » .
 ثم يقول :

فبأفادته القدرة للقادرين سمي « قادرا » ، وبتعليمه العلم للعالمين سمي « عالما » . وكذلك كل ما « وصفناه » به انما أجري عليه من قبل أنه « وهبه » ، لا من قبل أن « الوصف » كمال لذاته ، وهو « زائد » عليها .
 فهذا النص لا يختلف في شيء عما تقول به الشيعة الامامية .

(١) راجع انار المكزون من هذا الكتاب .

انظر الى قوله : تعالى عن الحركة والسكون ، وعن حلول الاجساد ،
والتغير والفساد ، لا يعجز ، لا يتحيز ، لا تحويه الجهات ، لا تقع عليه الاسماء ،
والصفات ، قائم بذاته ، غني عن أسمائه وصفاته ، وكل ذلك ينطبق على « أنه
ليس محلا للحوادث » .

وقارن بين قوله : بإفادته القدرة للقادرين سمي « قادرا » وبتعليمه العلم
للعالمين سمي « علما » .

وبين قول الامامية : ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات « علما »
وبالمقدورات « قادرا » .
وبين قوله :

كل ما « وصفناه » به انما أجري عليه من قبل أنه « وهبه » لا من قبل
أن « الوصف » كمال لذاته ، وهو « زائد » عليها .
وبين قول الاشاعرة : انه قادر بقدرة ، عالم بعلم ، وهي معان قديمة أزلية
« زائدة » على ذاته .

انك — بلا شك — تلاحظ الخلاف بين القولين — قوله ، وقول الاشاعرة —
وان في قوله « تعريضا » و « زدا » .
ونورد الان شيئا من شعره في الصفات وتنزيه الخالق عنها .

١ — «موصوفة» بين الوري، وحسنها تحت النعوت والصفات «مادخل»

• • • •

٢ — «موصوفة» لم أصف الا «وصيفتها» وهي «العلية» عن نظمي، وعن خطبي^(١)

• • • •

٣ — وجهت وجهي للتي جمالها عن جهة الاوصاف بالتحديد جل

• • • •

(١) يقول : انها موصوفة ، ولكن الوصف يقع على « وصيفتها » والوصيفة لفة :
الخادمة ، ويقصد بها العقل الفعال الذي أبدعه الخالق : وهو موقع الوصف .

٤ - ولاحت بمعناها لعيني «صوره» . وما «اقتربت» عند الظهور، بصورة
وما اتقلت عن كون تجريد ذاتها وان شوهدت في حلية مثل حليتي
«فجردت» معناها المصور اذ بدا كصورة حد الاين عن كل رؤية
ونزهت عن كون المكان كيانها وأوصافها عن رتبة «الحديثة» (٢)

• • • •

٥ - وظلنتي « مجسدا » في نعتها بصورة •• غر ، غدا مجسدا
وما دري بأنتي لذاتها أمسيت من « صفاتها » « مجردا »

(٢) هنا يقول بقدّم الصفات ، لانه ينزه « أوصافها » عن « الحدث » .

الاتجاهات ، والفرق (١) في شعر المكزون

- ١ - لولا سنا من ربة الخدر بدا لم يلق حادي المدلين الرشدا
- ٢ - ولا اهتدى الى حماها حائر بكشفها في سترها ، لولا النّدا
- ٣ - دعت ، فلهاها السميع ، واتنى عنها الاصم مستجيا للصدى
- ٤ - وأوهم الناس هوى في قصدها حتى أضل قومه ، وما هدى
- ٥ - علت ، فادناها كمال لطفها من عبدها ، حتى بدت كما بدا
- ٦ - تحير العالم في جمالها وأصبح العشاق فيها قددا
- ٧ - « فواقف » عند « مثال » ظلها و « تائه » أضحى لسلمى ملحدا
- ٨ - و « عارف » « يثب » من ذواتها « بمحوه » « ما » للعيان أشهدا
- ٩ - واحدة الحسن التي أمست في حبي لها بين البرايا أوحدا
- ١٠ - وصرت فيها « أمة » يأنم بي كل محب ، راح فيها ، أو غدا
- ١١ - صبا الي « الصابون » اذ رأوا طرفي لنجم الحسن فيها رصد (٢)
- ١٢ - واتخذ « المجوس » قلبي قبلة لما رأوا للنار فيه موقدا
- ١٣ - ولم أزل متسعا ، مسبعا مخمسا ، مثلثا ، موحدا

(١) راجع بحث الكلية والشمول والانفتاح الصوفي من هذا الكتاب .
(٢) الصابئة يرون أن للعالم صاتما حكيما مقدسا عن الحدثان ، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول الى جلالة ، وانما نتقرب اليه بالوسائط المقرنة لديه وهم « الروحانيون » وربما اعتبروا الكواكب هي الوسائل ، ومنهم الطبيب ثابت بن قرة الذي ترجم كتاب انظمة « هرمس » الى العربية ، وقد اتسرب شيء من معتقداتهم الى بعض فرق الشيعة .

- ١٤ - وبى اقتدى في الحب من ثنى، ومن
 ١٥ - و «شيعه الحق» ارتضوا بسنتي
 ١٦ - و «الحنفاء» تابعوني ، اذ رأو
 ١٧ - والحكماء العارفون ، صوبوا
 ١٨ - وظنني «مجسدا» في نعتها
 ١٩ - وما دري بأني لذاتها
 ٢٠ - فلا أرى في الكون شخصا واحدا
 ٢١ - لان داري لم تزل « دائرة »
 ٢٢ - ما ورد الصادي زلال موردي
 ٢٣ - ولا اقتدى بي في هواها حائر
 ٢٤ - فان أكن عبد هواها ، فبه
 ثلث ، أو أسلم ، أو تهودا
 واتخذوني في الغرام مشهدا
 ني في اتباع رسلها مجتهدا
 رأيي برفع «الوصف» عنها والبدا
 بصورة - غر غدا مجسدا
 أمسيت من « صفاتها » مجردا
 يهوى هوى ، الا ولي فيه اقتدا
 تجمع من «ضل السبيل» و اهتدى
 من عينه ، الا اتفنى عنه الصدا
 الا وأضحى هاديا الى الهدى
 رحلت لارباب الغرام سيدا

♦♦♦♦

- ١ - لمغيب قلبي في هواكم مشهد
 ٢ - ما عن شريعته لصاد مصدر
 ٣ - فيه توحدت القلوب على الهوى
 ٤ - في ظل «ظاهره» ثووا ، فمغور
 ٥ - و «مجدد» معنى الهوى «بعيانه»
 ٦ - ومكابره احساسه في أنه
 ٧ - فيريك باطل ما ادعاه ، بججده
 ٨ - ومحجب بالاسم عن معنى الهوى العذري ، في تيه العمى يتردد
 ٩ - لا يستضيء بنور حكمة عالم
 كل البرية مطلق ومقيسد
 اذ ما لباد في سواء مورد
 وتعددت أهواؤهم ، فتعددوا
 في قصد «باطنه» ، واخر منجد
 وعم على « غيب » الشهادة يشهد
 وسواء من أضداده متوحسد
 لمقال من للقول منه يجحد !!
 لا يتركب بالاسم عن معنى الهوى العذري ، في تيه العمى يتردد
 لا يستضيء بنور حكمة عالم

- ١٠ - متمسكون من الحياة بظاهر عن قصد باطنه عموا ، وتبلدوا
١١ - لم يفرقوا بين المسمي ، واسمه ولغير رسم الاسم لم يتعبدوا

♦♦♦♦

- ١٢ - فارغب الى دار تخطاها الشقا ولاهلها فيها النعيم السرمد
١٣ - « بالهند » قبتها ، وفي « أتراكها » بئر ، وقصر في العلاء مشيد
١٤ - و بصين أهل الصين منزل غيها للشاهدين على الشهادة مشهد
١٥ - لم يصب عنها الصابئون ولم يهد الا اليها في الهدى « المتهود »
١٦ - وبها النصارى قدسوا ، وبذكرها الانصار في جنح الظلام تهجدوا
١٧ - أنا في هواها مشهد ومغيب فاعجب لكوني واصف ومجرد
١٨ - ومنزه ، ومشبه ، وموحد ومعدد ، ومقرب ، ومبعد
١٩ - ومكلف ، ومرفه ، ومبصر ومبصر ، ومقلد ، ومقلد
٢٠ - ومفوض ، والجبر غير مجاهد عندي ، لان عيانه لا يجحد
٢١ - متفلسف ، متصوف ، متسنن متشيع ، ذو رغبة ، متزهّد (١)

♦♦♦♦

في هاتين القصيدتين مجموعة من الخصائص أهمها :

- ١ - هذا الاستعراض العام للاديان والمذاهب والفرق ، والحكم على بعضها .
٢ - نزعة الوحدةانية بين كل الاديان باعتبار قصدها الواحد ، وان اختلفت السبل في الوصول الى هذا الهدف والقصد .

(١) ترد بعض الابيات في أكثر من بحث ، وذلك لصحة الاستشهاد بها في أكثر من موضوع .

وهذا ما أطلقنا عليه اسم « الشمول » أو « الكلية » أو « الانفتاح »

• الصوفي

٣ - الفرق الاسلامية ونزعاتها ، وتعدد هذه النزعات •

أما الخاصتان الاولى والثانية فستردان في محلهما من الجزئين الثاني والثالث من الكتاب ، وبشيء من التبسط والاسترسال ، والعرض التاريخي ، والمناقشة العلمية •

أما بعض الفرق التي ورد ذكرها في هاتين القصيدتين فستعرض لها هنا ، وبشكل موجز مختصر ، وندع التوسع للاجزاء القادمة حرصا على الترابط الفكري ، وتسلسل الموضوعات •

الفرق في الاسلام :

إذا بحثنا أسباب نشوء الفرق الاسلامية نجدها - على تعددها - تنطوي تحت سبعين أساسيين ، وتتكون من غرضين اثنين :

الاول :

سبب ، أو غرض ديني اختلف الاجتهاد به ، وتباين التفسير حوله •

الثاني :

سبب ، أو غرض سياسي ، تلبس لباسا دينيا ، واستترت وراءه غايات قبلية ، أو عنصرية شعوية •

كل فئة استخدمت الدين لترسيخ فكرتها ودعمها ، واعطائها صفة الحق والشرعية ، واسبغت عليها ثوبا ضافيا من المنطق والفلسفة والحجة ، وعلم الكلام، وضروب الدعاية ، وطرق الاقناع •

وتطور الخلاف ، وظهر « طالبو الحق » في أربع فئات :

١ - المتكلمون :

• وهم يدعون أنهم أصحاب الرأي والنظر .

٢ - الباطنية :

• وهم يرون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس عن الامام المعصوم .

٣ - الفلاسفة :

• ويرون أنهم هم أهل المنطق والبرهان .

٤ - الصوفية :

• ويدعون أنهم أهل المشاهدة والمكاشفة .

يقول الشهرستاني : (١)

• المعتزلة : معطلة الافعال - أي لا تسب فعل العباد لله .

• والمشبهة : حلولية الصفات .

• وكل واحد منهما أعور بأي عينيه شاء .

فان من قال : انما يحسن منه (والضمير لله) ما يحسن منا ، ويقبح منه

ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق .

ومن قال : يوصف الخالق بما يوصف به الخلق ، أو يوصف الخلق بما

يوصف به الخالق فقد اعتزل عن الحق .

★ ★ ★

قلنا : هناك فرق دينية ، وأخرى سياسية ، ونضيف الى هذا القول : ان

هناك من جمع بين العقيدة الدينية والحزبية السياسية .

فمن الفرق الدينية : المشبهة ، والاشاعرة ، ومدرسة ابن تيمية . وهؤلاء

(١) الملل والنحل .

نشأوا من التفكير الديني ، واستقلت كل فرقة عن غيرها برأي يتصل بالعقيدة .
أما الشيعة والخوارج فهما حزبان دينيان نشأ حول « الامامة » ، وبسببها
ويرى البعض : ان قضية الامامة مصلحة اجتماعية ، ولا تلتحق بالعقائد .
يقول الشهرستاني :

الامامة قاعدة دينية فرعية ، وليست أصلا من أصول الدين الاساسية
الجوهرية ، ومع ذلك لم يسئل سيف في الاسلام في كل زمان ومكان ، مثل
ما سئل من أجلها .

وفرق الشيعة - على رأي الشهرستاني - خمس : امامية (الكيسانية
والزيدية) ، وغلاة (السبئية ، والخطابية ، والاسماعيلية) .
بعضهم يميل في الاصول الى « الاعتزال » ، وبعضهم الى « السنة »
وبعضهم الى « التشبيه » .

فليست الشيعة اذن فرقة دينية ، وانما هي حزب سياسي .
وكل ذلك يدلنا على أن الاختلاف بين هذه الفرق ليس منشؤه الدين ،
وانما الدين والسياسة .. السياسة التي اتخذت طابعا دينيا .

واذا كانت الشيعة والخوارج أحزابا سياسية .
والمشبهة والمعتزلة والاشاعرة والتميئين فرقا دينية .
واذا كان السبب في ظهور الشيعة والخوارج هو الاختلاف على الامامة .
فان السبب في ظهور الفرق الاخرى هو البحث والجدل ، وتشعب
الاجتهادات في العقيدة .

فبعضهم يقول : الصفات عين الذات .
وبعض الآخر يقول : الصفات غير الذات .

واخر يقول : لا هذا ، ولا ذاك •
 وهناك من يقولون : ان الله يمكن أن يرى •
 وفريق يقول : لا يمكن • ويشترط فريق ثالث رؤيته محدودة بيوم القيامة
 وآخرون يقولون : العالم حادث بالزمان والذات •
 ويتساءل فريق : هل الحسن والقبح عقليان ؟ أم غير عقليين •
 ويقول المتصوفة : بشائية الشريعة - الظاهر والباطن - •
 ويرى الحرفيون : ان التمسك بظاهر النص هو المراد من الشريعة •
 أما المرجئة فليست حزبا دينيا ، ولا فرقة سياسية ، وانما هي نزعة •
 المرجيء لا يريد أن يتحزب ، ولا يريد أن يؤيد ، ولا يعارض • • انه محب
 للسلامة •

انهم يقولون بالاختيار ، ومذهبهم يتلخص في قولهم : لا يضر مع الايمان
 معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وان صاحب « الكبيرة » لا يعذب أصلا ،
 وانما العذاب للكفار • وتعتبر نشاطهم الطبيعية بالنسبة للبيئة الاسلامية المنقسمة
 آنذاك على نفسها ، انقساماً غريباً منكراً ، لا يتخرج أي قسم منها أن يرمي
 الآخرين بما يخرجهم عن الاسلام •

ويرى المرجئة : أن الايمان شيء ، وان الاعمال شيء آخر •
 فالايان تصديق بالقلب ، والاعمال فعل الجوارح •
 والتصديق لا يزله اتيان الكبيرة ، فالمصدق العاصي مؤمن عاصم ، لم
 ينزل عنه وصف الايمان لعصيانه •

ويرون أن الفرق التي تخالفهم من شيعة ومعتزلة وخوارج مؤمنين ،
 واعتبروا أن من تأول واجتهد مؤمنا وان أخطأ ، كما اعتبر غيرهم من الفرق

الاسلامية المجتهد مأجورا وان أخطأ فإذا أصاب فله أجران وذلك باعتبار النية المتقدمة على الفعل . ولكن المكزون يرد على هذا القول لبطلانه عقلا ، اذ كيف نصيب الصواب بالخطأ ، ومتى كان الخطأ صوابا ، يترتب عليه ثوابا ؟

زعموا : ان كل من اعمل الراي واخطابه ، ينال الثوابا وعلى ذا فكل مجتهد اخطا بعين الخطا اصاب الصواب ومن فرقهم اليوثسية ، أصحاب يونس بن عون ، وأبو حنيفة ، كما يقول شيخ أهل السنة والجماعة الاشعري^(١) .

والجهمية ليست « بنصية » أي أتباع نص ، لانها تقول بالتعطيل ، وليست بعقلية لانها تقول بالجبر ، انها حلقة فردية .

والمعتزلة يعتمدون كل الاعتماد على العقل ، فمذهبهم عقلي محض ، أما النص عندهم ، فلائنه يحتمل معاني كثيرة فيؤول بما يراه العقل . والمشبهة ، أو أصحاب النص ، يأخذون بظاهر النص ، ومعناه الحرفي ، ولا يعبأون بمجافاة المعنى الحرفي للعقل ، وأحيانا لا يقيمون وزنا لما في أسلوب العربية من مجاز ، واستعارة ، وكناية .

المعتزلة والمشبهة طرفان يكاد يكون الاختلاف بينهما شاملا . ومن الطرافة ذلك التعبير القائل : « الرد أشعري ، والشطرنج معتزلي » لان لاعب الرد يعتمد على القضاء والقدر ، ولاعب الشطرنج يعتمد على الكد . اعمال الفكر والعقل .

وأجمل من هذا ذلك التعريض الادبي ، والملاحاة الايمائية بين ذلك المعتزلي والجبري :

فقد قيل انه اجتمع معتزلي وجبري في مجلس فقال للمعتزلي معرضا

(١) مقالات الاسلاميين للاشعري

بالجبري وإيمانه بخير القدر وشره : سبحانه من لا يأمر بالسوء والفحشاء ، فأدرك الجبري مراده وأجاب على الفور : سبحانه الذي لا يقع في ملكه الا ما يشاء ، فقد انتصر كل منهما لمذهبه بالحجة والمنطق العقلين وصدقا في قوليهما ولكنهما - مع صدقهما - ظلا متباعدين •

وبين هؤلاء - أي المعتزلة والمشبهة - يأتي الاشاعرة والتمييون • فالاشاعرة أقرب الى المعتزلة ، لانهم يستعملون العقل ، ولكن للنص عندهم منزلة كبيرة ، وأما الشيعة فقد أقاموا نوعا من التوفيق بين الفكر المعتزلي والفكر الشيعي ولذلك نجد بعضا من التوافق عند المكزون وعند المعتزلة •

والتمييون يأخذون بالنص ، ولكنهم لا يتكروون للعقل والمنطق • ولئن جاء الاشاعرة بنظرية « الذرة » أو الجوهر الذي لا يتجزأ كأساس لخلق الكون فقد جاء المعتزلة بفكرة « العلة » أو « السببية » وتواتر اللعل ، كما قال الشيعة بنظرية « الفيض » •

ولكن الاشاعرة قالوا عن مبدأ « الفيض » أنه يتنافى وجوهر الكائن الازلي ، وما له من حرية وإرادة ، وقد بدا لهم وكأن « المفاض » مطابق للاصل ، سواء على صعيد الجوهر ، أم على صعيد الوجود ، ولا ينطبق على مفهوم « الخلق » القرآني •

كما رأوا في مبدأ « العلية » التي قال بها المعتزلة نوعا من الحتمية واللزوم اذ قالوا ، ان العلة ترتبط كينونيا بمعلولها ، والعكس بالعكس ، والحتمية تتنافى مع القوة والحرية المطلقة •

ومن كبار الاشاعرة أبو بكر البلاقلائي صاحب كتاب « التوحيد » والسمعاني والاسفراييني ، والغزالي ، •

أما ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم الجوزي فقد تشددا على الاشعرية ،
وقالا بالقيمة المطلقة للنص ، وهذا ما يعبر عنه بالمدرسة « السلفية » (١) .

★ ★ ★

وكنا أشرنا الى أن هناك من جمع بين الحزبية والعقيدة : فقد كان زيد بن
علي امام الزيدية تلميذا لواصل بن عطاء رأس المعتزلة ، فاقببس منه الاعتزال ،
وصار أصحابه معتزلة ، فهل يمكن القول : ان الزيدية غير شيعة ؟؟

انهم شيعة باعتبار حزبهم ، معتزلة باعتبار فرقتهم .
وكان أبو حنيفة من أهل السنة ، ومع ذلك فقد بايع محمد بن عبد الله ،
بن الحسن ، بن علي ، بن أبي طالب ، وكان من شيعته ، حتى رفع الامر
الى المنصور العباسي ، فحبسه حبس الابد حتى مات في محبسه ، وقد كان سني
العقيدة ، شيعي الحزبية (٢) .

وابن هشام صاحب السيرة كان سني العقيدة ، شيعي الحزبية .
ولا يندر أن تجد شخصا شيعي الحزب ، معتزلي العقيدة ، أو سنيها ،
شافعي المذهب أو حنفي (٣) .

وما يمنع أن يقع هذا ؟؟ أليس الاسلام هو « الجامع » بينهم ، والناظم
لامورهم ؟ وان تكن السياسة والاهواء شعبت السبل ، وعددت النزعات ولوتها .
وكنا ذكرنا في فصل سابق ما للعناصر الشعبية من دور في توسيع شقة
الخلاف ، واعطائه طابعا سياسيا ، ومنطلقا دينيا .

ومن يرجع الى قصيدتي المكزون السابقتين ، ويدرسهما درساً واعياً يرى

(١) الفلسفة الاسلامية : لهنري كوربان

(٢) الفكر الفلسفي للدكتور عيد الطهيم محمود

(٣) المصدر السابق .

هذه « الوحدة » الانسانية ، التي تكاد تستقطب الملل والنحل والاجناس والاديان والمذاهب .

فيه « توحدت » القلوب على الهوى و « تعددت » أهواؤهم ، فتعددوا فالناس كلهم مدعوون ، ولكنهم انقسموا أمام الدعوة الى « سميع » و « أصم » .

دعت ، فلهاها « السميع » واثنى عنها « الاصم » مستجيبا للصدى
تحرير العالم في جمالها وأصبح « العشاق » فيها قددا
فواقف عند « مثال » ظلها وتائه أضحى لسلمى ملجدا
أما هو فجامع الاهواء ، وداره « دائرة » تجمع المهتدين والضلال .
لان داري لم تنزل « دائرة » تجمع من ضل السبيل ، واهتدى
وكل شيء خارج عنها اذا اعتبرته ، وجدته منها بدا
والبشر كلهم « عشاق » جمالها ، وان تفرقوا ، وتوزعوا بددا ، فهذا
« العتق » يجمعهم ، و « يوحد » بين مختلف ميولهم .

أنا في هواها مشهد ومغيب فاعجب لكوني واصف ، ومجرد
ومنزه ، ومثبه ، وموحد ومعدد ، ومقرب ، ومبعد
ومفوض ، والجبر غير مجاهد عندي ، لان عيانه لا يجحد
ومكلف ، ومرفه ، ومبصر ومبصر ، ومقلد ، ومقلد
متفلسف ، متصوف ، متشيع متسنن ، ذو رغبة متزهة

فجمعه بين هذه « التناقض » وتأليفه بين هذا « الشئيت المتنافر » يعود :

١ - الى ذلك « الشمول » والافتتاح الصوفي على « الانسانية » .

٢ - لانهم كلهم « عشاق » توحدوا في الهوى والطلب .

٣ - لأن الفرق الإسلامية يجمع بينها « الاسلام » لانهم بمثابة « فروع » لهذه الشجرة ، وفي الفروع ما هو مورق نضير ، وفيها ما هو عري ، جاف .
 فهناك « الثاوي » في ظل « الظاهر » و « المغور » في قصد « الباطن » وهناك من لم « يشو » ولم يغور ولكنه « أنجد » . وهناك « الواقف » عند « مثال » الظل ، وهناك التائه الملهد ، والمكابر الاحساس القائل باتحاد الاعيان - أعيان الوجود - وهناك العارف الذي يثبت الذات ، ويمحو ما شهدته العين من الصفات .
 انها « الكلية » الصوفية التي تربط بين بني الانسان بذلك الرباط الاقدس « الحب » اليس الله « محبة » ؟
 فلا ارى في الكون شخصا واحدا يهوى هوى ، الا ولي فيه اقتدا

النفس . . . الروح (١)

ويسالونك عن الروح ، قل : الروح من امر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا
التاريخ :

منذ القديم وصل العقل البشري الى القول : بأن هناك شيئا لا يدركه
الانسان بنظره ، ولكن يدركه العقل بتصوره ، وتدل عليه مظاهر أفعاله ، وهذا
الشيء ليس مادة ، ولكنه يسكن الاجسام الحية .
فالانسان ميز بين المادة والروح قبل أن يتفلسف ، وأدرك أن المادة متحللة
فانية ، وان الروح خالدة .

ولكن البشر اختلفوا بأمر الروح عندما حاولوا - عبر التاريخ - أن يضعوا
مبادئ أساسية ، وضوابط عامة ، تحد أو تقيد كل موجود .
قال بعض الفلاسفة : النفس جوهر ، لا عرض . . وحد الجزهر أنه قابل
للإضداد من غير تغيير ، وهذا لازم للنفس لانها تقبل العلم والجهل ، والبرارة
والفجور ، والشجاعة والجبن ، والعفة وضدها من غير أن تتغير في ذاتها .
واننا لنعلم أن كل جسم له صورة لا يقبل صورة أخرى من جنس صورته
الاولى البتة ، الا بعد مفارقة الصورة الاولى .
مثال ذلك :

(١) يطلق لفظ النفس والروح على مراد واحد ، ولكن الحكماء قسموا النفس الى
ثلاثة أقسام : عاقلة ، وغضبية ، وحيوانية . والقرآن اطلق عليها اسم العظيمة
واللوامة ، يا ايها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية . . لا اقسام
بيوم القيامة ، ولا اقسام بالنفس اللوامة . فاذا كانت النفس جوهر لا يتجزأ فتكون
الصفات التي اطلقها الحكماء كالعاقلة والغضبية والحيوانية هي مظاهر عمل الروح
في الجسد ، وهذه المظاهر يطلق عليها لفظ النفس . . اما اللوم والاطمئنان فهما
النتيجة لأعمال النفس ، وقد أوصل بعضهم صفات النفس الى ثمانى صفات .

ان الجسم اذا قبل صورة ، أو شكلا ، كالتثليث مثلا ، فلا يقبل شكلا اخر
كالتربيع والتدوير الا بعد مفارقة الشكل الاول .

وكذلك اذا قبل نقشا ، أو مثالا فهذا حاله ، فاذا بقي فيه شيء من رسم
الصورة الاولى فلا يقبل الصورة الاخرى ، على النظم الصحيح ، بل تنقش فيه
الصورتان ، ولكن لا تتم ، ولا تستقيم واحدة منهما .

واننا لنجد النفس تتقبل الصور كلها على التمام والنظام من غير نقص ،
ولا عجز ، وهذه الخاصة هي ضد خاصة الجسم ، ولهذا يزداد الانسان بصيرة
كلما نظر وبحث ، وارثاى وكشف .

والقياس المنطقي : اذا كانت النفس قابلة لحد الجوهر ، وكان كل قابل
لحد الجوهر جوهرًا ، فالنفس اذن : جوهر .

والنفس هي المحية المحركة للجسم الذي هو جوهر ^(١) . ولما كان كل
محى محرك للجوهر جوهرًا ، فالنفس اذن : جوهر .

ولكن لا سبيل أن يكون المحيا المحرك المنفعل جوهرًا ، ويكون المحي
المحرك الفاعل غير جوهر .

فاذا كانت النفس هي المحية المحركة للجسد ، وكان لا يمكن أن يكون
المحي المحرك للموجود غير موجود ، فالنفس اذن : لا يمكن أن تكون غير موجودة .
واذا كانت النفس بها قوى وحياء الجسد فيمتنع أن يكون قيامها بالجسد ،
بل بذاتها التي قامت بها حياة الجسد . فاذا كانت قائمة بذاتها التي قامت بها
حياة الجسد ، فما كان قائما بذاته ، فهو جوهر ، فالنفس اذن جوهر .

★ ★ ★

(١) الجسم جوهر باعتبار المادة الهيولى ، والهيولى لفظة يونانية ، وتعني مادة
الشيء وجوهره ، وأما ما تشكله المادة فهو صورة .

انتهى البحث عن الروح عبر التاريخ الى ثلاثة مذاهب : **الروحاني ، والمادي ، والاثيني .**

١ - يقول « **الروحانيون** » : لا شيء غير الروح ، وليست المادة الا ظاهرة من ظواهرها .

٢ - يقول « **الماديون** » : لا شيء غير المادة ، وليست الحياة والحركة الا وظيفة من وظائف المادة ، او صفة من صفاتها ، حتى اذا عرا المادة الانحلال فلا حياة .

٣ - ذهب « **الاثينيون** » ، الى القول : بان هناك اساسين متحدين ، امتزج بعضهما ببعض وهما المادة والروح .

الماديون يرون أن الاشياء المتعددة ترجع الى أساس واحد هو المادة ، وينكرون وجود روح قائم بذاته ، ويخالفون الروحانيين والاثينيين ، ويرون أن العقل ليس الا شكلا من أشكال المادة ، الدائمة التغير والتنوع ، فالحياة والفكر ليسا الا صفتين غريزيتين للمادة ، ونتيجة لامتزاج جزئياتها مزجا معقدا ، وان القوة ملازمة لها ، ومظهر من مظاهرها .

وعلى الاجمال فكل شيء عندهم اما مادة ، أو مظهرا من مظاهر المادة ، وقوانينها أزلية أبدية لا تتغير ، وليس في الكون شيء يعتريه الفناء ، وانما تتغير الاشكال .

ويقول أستاذ هندي : خلقت الحياة هذه من الروح *ATMA* فالانسان ليس جسمة ، أو حواسه ، لان هذه ليست الا مركبة ، وهي تتغير وتموت وتقنى ، بل الانسان هو الروح - وهي سرمدية أزلية أبدية مستمرة .

وتاريخ المادية يقترن بتاريخ الفكر الانساني منذ ولادته حتى العصور الحديثة ، فقد قال به البوذيون والصينيون ، والمصريون ، واليونانيون ، حتى انتهى الى القول بالجوهر الفرد ، أي أصل الجزئات .

أما في العصور الوسطى فقد سادت « **الاثينية** » أي مذهب القول بالمادة .

والروح تحت حماية الكنيسة ، ووصل الامر الى احراق « برنو » حيا ، لانه
قال بالمادية •

وفلاسفة الاسلام قالوا « بالاثنية » كالمسيحيين •

ويمكن القول : ان « الاثنية » قالت بها كل الاديان الكبرى •

وفي العصور الحديثة يسود المذهب المادي حتى لقد توصل الى مبدأ
« لا قوة بلا مادة ، ولا مادة بلا قوة » •

قال أحد تلامذة سقراط وهو يحاوره : كم هو عسير يا سقراط ، أو يكاد
يستحيل ، أن نبلغ في هذه المسائل (ويقصد مسائل الروح ومصيرها بعد الموت)
مبلغا يقينيا ما دنا في هذه الحياة الحاضرة ، ومع هذا فاني لأتهم بالجن كمن
لا يدلل عليها ما وسعه الدليل ، أو كل من خار به قلبه قبل أن يخبرها من كل
جوانبها •

ينبغي على المرء أن يثابر حتى ينتهي الى أحد أمرين : اما أن يستكشف
حقيقتها ، أو يعلمها ، فان استحال عليه ذلك ، فاني أحب له أن يأخذ بأقوم الآراء
البشرية ، وأبعدها عن التنفيذ ، وليكن ذلك طوفه الذي يسبح به في الحياة •
واني مسلم بأنه لن يفعل ذلك دون أن يتعرض للخطر ، اذا هو لم يجد من الله
كلمة تسيّر به على هدى وطمأنينة (١) •

ويرى سقراط أن الروح تشبه في صفاتها العنصر الالهي ، وان الجسم مادة
أرضية ، طبقا لمبدأ عالم المثال وعالم الصورة •
ويطبق مثال القيثارة على ذلك : القيثارة المؤلفة من الخشب والاوتار وهذه

(١) محاورات سقراط لزكي نجيب محمود ص ٢٣١

هي المادة المنظورة ، ويعبر بها عن الجسد ، أما الانسجام فهو الجانب غير المنظور ، ويعبر به عن الروح •

ويرد تلميذه : ان الفناء سيصيب الخشب والأوتار قبل أن يصيب ذلك الانسجام ، وانك يا سقراط ستأخذ — بلا شك — بهذا الرأي الذي نميل نحن جميعا الى الاخذ به ، وهو أن الجسد انما أقيم وارتبطت أجزاؤه بفعل العناصر : الحر والبرد ، والرطوبة واليبوسة ، وان الروح هي ما بين تلك العناصر من انسجام ، أو هي ميزانها المتناسب ، فان صح هذا تتج بداهة أن أوتار الجسد اذا ارتخت ، أو أجهدت بغير مبرر بسبب القوضى ، أو أي فساد اخر فنيت لذلك الروح جملة واحدة ، برغم ما بها من ألوهية غالبية مثل سائر الانسجامات التي تكون في الموسيقى ، أو آلات الفن •• ولو أن بقايا الجسد المادية لبثت طويلا حتى يدركها الفناء •

فاذا زعم زاعم أن الروح تقضى أولا فيما يسمى بالموت باعتبار أنها ما بين عناصر الجسد من انسجام فبم نجيبه ؟؟

★ ★ ★

وأورليوس أوغسطين ٣٥٣ م لم يذهب الى ما ذهب اليه بعض الاقدمين من أن الجسد سجن قد زجت فيه الروح ، وغلت بأغلاله •
كما لم يروا ارتآه بعض الفلاسفة من أن الروح قد « انبثقت » من الله انبثاقا ، ولكنه يقرر أنها « بدأت » في الزمان ، أي أنها ليست أزلية ، ولكنها — مع ذلك — خالدة الى الابد ، وهي ليست مركبة^(١) ، ولا مادة ، وليس لها

(١) الاجسام قسمان بسيطة ومركبة فالبسيطة ما كانت ذات طبيعة واحدة كالهواء والماء ، والمركبة ما جمعت بين طبيعتين فأكثر ، والبسيط هو اصل المركب ومقدم عليه في الوجود والترتبة والزمان .

امتداد في المكان ، ويختلف جوهرها عن جوهر البدن ، ولو أنهما يعيشان في ود
وانسجام ، وانما جاء خلود الروح ، واستعصاؤها على الفناء من أنها تحمل في
طياتها حقيقة خالدة •

أليست الروح والعقل شيئا واحدا ؟

أليست مبادئ العقل خالدة ؟

فقيم القول اذن بقناء الروح ؟

انه لمن الخطأ أن يقال : انها تحتوي الحياة ، لانها هي الحياة نفسها •

ويقسم ملكاتها الى قسمين :

مرتبة سفلى : وتشمل الادراكات الحسية ، والشهوة والتخيل ، وذاكرة

الحس •

ومرتبة عليا : وفيها الذكاء ، والارادة ، والذاكرة العقلية •

★ ★ ★

وفي « الويدا » الهندية « ان الانسان من حيث روحه جاء على فطرة الله،
وكما أن شرارة النار نار ، فان الانسان من روح الاله ، وروحه لا يختلف عن
جوهر الروح الاكبر ، الا كما تختلف البذرة عن الشجرة » • وهذا هو المنطلق
الاول للقول بوحدة الوجود •

وفيها أيضا : « ان الروح عندما تتجرد من الظواهر المادية تبدأ رحلتها
للعودة الى الروح الاكبر ولذلك يسمى تخلصها من الجسم « طريق العودة » •
ولا يبعد هذا عما ورد في القرآن : يا أيها النفس المطمئنة ، ارجعي الى
ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي •

والسيد المسيح يقول : تشوقوا لرؤية أبيكم السماوي •

ويردد تعبير أبي وأبيكم كثيرا ، وما ذلك الا لوجود نسبة بين النفوس وبين القدوس . ولقد أشار الى هذه النسبة في قوله :

لا يصعد الى السماء الا من نزل منها (٢) فان من لم تتجرد نفسه من مكان جسمه حقا ، لن يكون دنا من اللامكان .

والكزون :

يرى المكزون أن الروح جوهر من عالم النور والجواهر ، عالم القدس ، وبذلك يخالف الماديين ، وينكر آراءهم .

حتام بالاعراض عن جوهرى الـ قدسى بالحسي اعراضى

فجوهره قدسى ، من عالم القدس ، ولكنه مقيد بالاعراض وهي الاجسام الحسية المادية ، فهو يتوق الى الانطلاق منها ، فقد طال اعراضه وتوقعه بهذه الاعراض .

وانه ليستجلى بمرآة اختلافه من الانس - الناس - الكون القدسى ، وهو في الكون الحسى المادى ، فاذا تجردت نفسه من اللبس ، وانعتقت من دائرته ، وخلعت لبوسه استحال غيبها شهادة .

واني لاستجلى بمرآة خلوتي من الانس كون القدسى فى كونى الحسى

للا صار غيب النفس عندي شهادة بتجريدتها من لبس دائرة اللبس

ويرد على المذهب المادى الذى ينكر ان للروح كيانا مستقلا ، والقائل ان الادراك هو بالحواس المادية ، وان الحركة والعقل والفكر ليست الا ظاهرة لتفاعل جزئيات المادة .

لو كانت النفس بالالات مدركة لم تلق بالنوم لا نعى، ولا يؤسى

ولا رات مقتضى الرؤيا ييقظتها من بعد ما كان بالامكان محسوسا

(٢) انجيل يوحنا .

فالنفس — في رأيه هذا — لو كانت تدرك بالالات أي بالحواس — كما يقول الماديون — لم تلق البؤس والنعيم ، واللذة والالام ، والخوف والطمأنينة حال نومها وفي الرؤيا ، لان الحواس — في تلك الحالة — حالة النوم — تكون غير حاسة •

وكيف تستطيع النفس اعادة الرؤيا بعد يقظة الحواس ، وقد كانت معطلة عند حصول الرؤيا ؟ ألا يعني هذا انها ذات كيان مستقل تنفرد ببعض الاعمال — اذا شاءت — عن الجسد والحواس ؟ كما في حال الرؤيا •

لو ان نفسي يستتب نعيمها بالطيب ، لم ترجع الى جسماني
اني لتصيني الصبا بهبوبها من ارض نعمان الى نعمان
انها — في رأيه — تسافر مع الطيف تبحث عن نعيمها ، ثم ترجع من سفرها هذا الى جسمانها ، لان سعادتها لم تستم بسبب ارتباطها بالجسد •
ويعبر بالصبا عن الذكريات التي تعاود النفس من حين الى اخر ، ويقصد بأرض نعمان عالم النفس الاول وكلما هبت هذه الصبا من أرض نعمان تصبته اليها •

ويكرر هذا المعنى — معنى استقلال النفس عن الجسد في كثير من الحالات — وكل ذلك دعم لرأيه واعتقاده بكيان النفس المستقل ، وانها مغايرة للجسد في جوهرها ، وتود الانعتاق من قيوده وأغلاله •
وانغ المسير الى العلى كالنفس في افكارها ، والجسم منها قاعد

★ ★ ★

ويقسم بعض الحكماء أخلاق الانسان على مظاهر النفس الثلاثة : الناطقة والفضية ، والحيوانية ، فاذا صفت النفس الناطقة بحثت عن الانسان وعن العالم ،

لأن من عرف الانسان عرف العالم الصغير ، واذا عرف هذا عرف العالم الكبير ،
واذا عرف العالمين عرف الاله الذي أوجد بجوده ما وجد . » ومن عرف نفسه
تأله .

وبالبحث عن الانسان يظهر ما تشتمل عليه القوة الغصية ، والقوة
الشهوية ، لأن توابع هاتين القوتين أكثر ، وبالتركيب أظهر ، وفي الكثرة أدخل ،
وعن الوحدة أخرج .
فاذا ساستهما النفس الناطقة حذفت زوائدهما ، وثقت فواضلهما ، ووفت
نواقصهما .

اذا رأت غلمة في الشهوية أخذت فارها ، أو سرفا في الغضبية قصرت
عناها ، وكبحت جماحها ، فتسيران على الصراط القويم ، ويسعد الانسان .
يقول المكزون :

على النفوس الحكيمه	ما الحكم في الناس الا
مغيبات القديمه	الشاهدات حديث ال
على الخطوط القويمه	السالكات اليها
رفض الصفات الذميه	بسنة الحمد نالت
في الناس حد البهيمه	فحد من حاد عنها

فالنفس الحكيمه العاقلة هي المسؤوله عن سير الانسان لانها تشهد بصفائها
ما غاب قديما عنها من بوارق أنوار عالمها الاول ، فتسلك الى الوصول اليها
أقوم الطرق وأوضحها ، وترفض كل الصفات الذميه التي تتصف بها النفوس
الغضبية والحيوانية ، فمن سلك مسلك العقل والحكمة ، وقادته النفس العاقلة
ظفر بالسعادة ، ومن حاد عن سبيلها ، وتنكب منهجها ، وانقاد الى نزوات الغضب
والشهوة انحدر من انسانيته الى مستوى البهائم .

وقال ابن سينا :

هذب النفس بالعلوم لترقى وذر الكل ، فهي للكل بيت
انما النفس كالزجاجة والعقل سراج ، وحكمة الله زيت
فاذا أشرقت فانك حي واذا أظلمت ، فانك ميت
ويلتقي المكزون مع أوغسطين في قوله : الروح والعقل شيء واحد ، لان
مبادئ كل منهما ثابتة وخالدة •

كما يلتقي مع سقراط القائل : ان الروح النقي ، تتأثر خطو العقل لتشاهد
الحقيقي والالهي •

النفس في العقل اذ تصفو لرؤيته له مثال تراه فاعقل المثال
كالعين تشهد في المرأة صورتها وما استحالا ، ولا حالا ، ولا انتقالا
فالنفس العاقلة تنظر دائما بمرآة العقل الصافية لترى صورتها فتظل صافية

★ ★ ★

وابن سينا يقول بهبوط الروح من الملاء الاعلى - لعلك - الى العالم الادنى
- الاجسام - ولكنها ستلحق بعالمها بعد مفارقة هذه الاجسام ، وأكثر فلاسفة
المسلمين يرون هذا الرأي •

« هبطت » اليك من المحل الارفع	ورقاء ذات تمزز وتمنع
محبوبة عن كل مقلّة عارف	وهي التي سفرت ، ولم تبرقع
وصلت « على كره » اليك ، وربما	كرهت فراقك ، وهي ذات تفجع
أنفت ، وما وصلت ، ولما واصلت	ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهدا في الحمى	ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت « بهاء » هبوطها	في « ميم » مركزها بذات الاجرع

علقت بها «ثاء» الثقيل، فأصبحت
تبكي ، وقد ذكرت عهدا بالحمى،
وتظل ساجدة على الدمن التي
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها
حتى اذا قرب المسير الى «الحمى»
سجعت ، وقد كشف الغطاء فأبصرت
وغدت مخالفة لكل مخلف
وبدت تغرّد فوق ذروة شاهن

بين المعالم والظلول الخضع
بمدامع تهمني ، ولما تقلع
درست بتكرار الرياح الاربع
ققص عن الاوج الفسيح المربع
ودنا الرحيل الى «الفضاء الاوسع»
ما ليس يصير بالعيون الهجع
عنها ، حليف الترب ، غير مشيع
والعلم يرفع كل من لم يرفع

★ ★ ★

فلأني شيء أهبطت من «شامخ»
ان كان أرسلها الاله لحكمة
فهبوطها ان كان ضربة لازب
وتعود غالة بكل خفيصة
وهي التي قطع الزمان طريقها
فكأنها برق تألق في «الحمى»
- ولتقارن الان بين ابن سينا والمكزون ، ونرى بما يتفقان ، وبما يختلفان .
١ - ابن سينا يقول « بهبوط » النفس من « المحل الارفع » الى « الحضيض
الارض » .

والمكزون يقول بهذا « الهبوط » وبانه من « الرفعة » الى « الحضيض » .
دنت في علاها من «حضيض» مقامها الى «هبطت» نفسي به بعد «رفعة»
٢ - ابن سينا يدعوها « ورقاء » والمكزون يدعوها « النفس » والورقاء اسم
النفس عند الصوفيين (١) .

(١) راجع مصطلحات الصوفية ص ١٦٣ .

٣ - والمكزون يقول ان هذا الهبوط كان « بالاختيار » وتارة يقول : انه
 « بالخطيئة والاجترام » والاخلال بالحق ، وحينما بالشك والرد - رد القول -
 ولو لم تر « الاخلال » مني بحقها لا منعني الوصل وهي خليلتي
 وما « اعرضت » عني وحق وصالها لغير « اجترامي » في الهوى وخطيئتي

★ ★ ★

اهبطه من « راحة الظلال » في دار العنا « اختياره » عند النظر
 لو ارتضى « ظل الغمام » لم بيت من بعد « حي الانس » في القفر الوعر
 مل السكون ففدا محركا من « علمي نجد » الى « غور الغير »
 هدي سبيلي رشده وغيبه « مخيرا » فيما يرى ، وما يذر

★ ★ ★

قلت : بعد القرب ، ما ابعدني عنك ؟ قال : الشك ، والرد علي
 فهو قد « اخل » بحقها ، وشروط حبها ، و « اجرم » و « اخطا » ،
 « فلعرضت » عنه .

• وكان في « راحة الظلال » فاهبط « باختياره » الى « دار العناء »
 ولو ارتضت - أي الروح - « ظل الغمام » لما أصبحت « بالقفر الوعر »
 بعد « حي الانس » •

• ولقد مل السكون فتحرك من « علمي نجد » الى « غور الغير »
 والتعابير راحة الظلال ، وظل الغمام ، وحي الانس ، وعلمي نجد ، والحمى ،
 وظل الاظلة ، وأمثالها من التعابير يقصد بها المكزون عالم القدس والانوار ،
 ومحل الروح الاول •

كما عبر عنها ابن سينا بالحمى ، والمحل الارفع ، والاوج الفسيح ، والفضاء
 الاوسع ، وذروة الشاهق ، والشامخ •

وعبر المكزون أيضا عن الاجسام ، وعالم المادة ، بعالم الحس ، والحضيض ،
 ودار العناء ، وغور الغير ، ووعر الفلا ، وفار الجفا •

كما عبر عنها ابن سينا : بـ « الخراب البلقع » وثناء الثقيل ، والطلول
 الخضع ، والدمن المدروسة ، والشرك الكثيف ، والققص ، والحضيض الاوضع .
 ٤ - كلاهما يقول بالعودة - عودة الروح - الى موطنها الاول .
 فابن سينا يرى أنها سجينه المعالم والطلول ، باكية على الحمى ، ساجدة
 على الدمن ، فاذا قرب المسير الى الحمى ، ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
 سجت طربا وغنت فرحا ، وكشف غطاؤها ، واطمأنت وأبصرت بصيرتها ،
 ما ليس يبصر بالعيون ، وأصبحت تاركة للجسد الكثيف الترابي ، وغردت
 - وهي الورقاء - فوق ذروة المكان الشاهق . لانها استنارت بنور العلم ،
 وحالفت العقل ، .

والمكزون يقول :

قلت : هل « عودا » لاعياد الصفا قال : كي تقضي ، وتقضي أجلي
 قلت : كي تشتفي الالام من جسدي، يشفى فؤادي؟؟ قال : كي
 قلت : فالتوبة تمحو زلتي قال : للأوبة في «الرجمي» نهي

★ ★ ★

وكنت بها ، والقلب في قبض بسطها أرى سائر الاكوان في قبض بسطتي
 فأمسيت في « نار الجفا » بعد وصلها أردد في نار الجوى بعد جنة
 فكم جسد أنفضت في نار هجرها وتبدلني منه جديدا لشقوتي (١)

(١) النظرية العلمية الحديثة تقول : ان خلايا الجسد تموت ، وتحل محلها خلايا
 جديدة كل مدة من الزمن ، ولذلك يتغير جسد الانسان الذي يعيش سبعين عاما
 عشرات المرات ، . . وهذه النظرية وان اعتبرها العلم من مكتشفاته الحديثة فقد
 قال بها اليونانيون واقوالهم تتلخص في ان الجسد يتحلل ويفنى في حياة الانسان
 وان كل روح تبلي اجسادا كثيرة اذا امتد بها اجل الحياة ، فهي لا تنسى
 لنفسها نوبا جديدا ، وتصلح ما اصابه البلى راجع (نظرية الدورات الزمنية) ص
 ٢٣٥ من هذا الكتاب .

وكم كرة كرت على بكورها ترددني في دورة بعد دورة
ولولا «اعتلاقي في الهوى بوعودها» لما سلمت من لوعة البين مهجتي
لقد أصلته « نار الجفا » بعد نعيم الجنة ، فكرّ في الاكوار ، ودار في الادوار ،
وأبدلته أجسادا وأجسادا ، جزاء وعقوبة •

ومنت فمنت في مآبي الى «الحمى» فؤادي بوصل الوصل بعد القطيعة
فآيسني بعد المسافة بيننا وتقصير نضو السعي من قرب أوتبي
واطمعني في وصلها بعد هجرها تفضلها المحجوب عن عين رؤيتي
فان حملتني فأقتي نحو دارها وصلت ، •• والا متّ في دار غربتي
انه يلقي « امتحانا » و « عقابا » وسيلغ « النقاء والتصفية » بواسطة
هذه المحنة والتكفير ، عن خطاياه ، وما أسلفه واجترحه ، وتميده الى « الحمى »
وهي تمنيه وتعهده بهذه « العودة » •

٥ - ابن سينا يقول : ان « عودة » الروح تكون « بالعلم » ويقصد به تصور
المعقولات ، وهو خاص بالنفس العاقلة .
والمتكزون يقول ان هذه « العودة » تكون بالنبوة منها ، واللفظ والرحمة من
الخالق .

٦ - ابن سينا لا يعلم الحكمة والفرض والغاية من هبوط الروح ، ويقول
ان الحكمة من ارسالها « مطوية » حتى عن الفطن اللبيب •
وان كان هبوطها لتسمع مالم تسمع ، وتعلم كل خفية من خفايا العالمين
فخرقها لم يرقع ، كناية عن الخيبة ، وكأنها برق تألق قليلا وانطوى •
اما المتكزون فيرى أن هذا الهبوط انما كان « بالاختيار » او « الخطأ » او
« الشك » وانها ستمتنح ، امتحانا طويلا وتعاقب بالتركرار ، ومن هذا الامتحان
فرض التكاليف عليها اختبارا لها وعقوبة ، والزامها بالاوامر ، والنواهي •

قلت : فالتكليف ما أوجبه قال : تكلفني أملا نعمتي
اذ به الجاهل أضحي عالما وبزاي أجره أمسى زكي
وان خالقها لطفاً منه بها يذكرها ما نسيته من الاعمال • فتتلافى أخطاءها ،
وتستقيم سبلها •

وانما باللفظ اذ عاوده مذكرا من بعد نسيان ذكر
وخالق الروح لا يرضى لها أن تظلم نفسها ، وترضى بالاجسام المظلمة ،
بعد « ظل الاظلة » والراحة ، والسكينة ، والطمأنينة ،

وابدى عتابي لطفها بي « علي الرضا بوعر الفلا » من بعد ظل الاظلة
ويقول المعري في عودة الروح :

والامر لله ما ضاعت أكابره ولا أصاغر أحياء ، ولا هلك
ان مات جسم ، فهذي الارض تخزنه وان مات عنه روح فهي « في الفلك »
مع أن المعري تشكك ، وتحير وتردد كثيرا في مسألة الروح •

وأخيرا :

يا ابتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي،
وادخلي جنتي •

التناسخ ...

التاريخ :

القول بالتناسخ قديم جدا ، قالت به الاديان القديمة المختلفة •
فالهنود القدامى قالوا : ان روح الانسان تهجره لتحل في حيوان ، أو
ديدان ، أو نبات ، أو قديس ، وبذلك تظل تزاوّل نوعا من الخلود على الارض •
وقولهم هذا يستنتج منه أن للروح كيانا مستقلا يقوم بذاته ، وهذا مغاير
للمذهب المادي •

وقد تكون فكرة الخلود ، وحسب الاستمرار والبقاء هي المنطلق الاساسي
لفكرة القول بالتناسخ •

وعلى هذا فالخوف من التلاشي ، والفناء ، والعدم ، ولّد في مخيلة
الانسان القديم أملا في البقاء ، ودوام الحياة ، وجعله يحكم بعودة الروح ، أو
تألها بعد مفارقة الجسد الى هيكل آخر • ولشدة حرصه على البقاء وتعلقه
بياة استساغ فكرة انتقال الروح من الانسان المتميز الى الحيوانات الدنيا ••
تتى الى النباتات •

١ - الكارما الهندية KARMA

الكارما :

وتعني قانون الجزاء على الاعمال بمقتضى العدل الالهي العام ، وهذا
النظام لا يترك كبيرة ولا صغيرة من أعمال الناس الا أحصاها •
انه يشبه « الكتاب » في المعتقدات الاسلامية : وقالوا : ما لهذا « الكتاب »
لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها • « يوم تجد كل نفس ماعملت من خير
محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا » •• وان عليكم
لحافظين ، كراما كاتبين ، يعلمون ما تفعلون •

ولكن الجزاء في « الكارما » الهندوسية يتم في الدنيا ، في حين أنه في الاسلام يتم في الآخرة .

ولكن لاحظ الهندوس من واقع الحياة أن الجزاء لا يقع أحيانا ، ولذلك لجأوا الى القول بتناسخ الارواح ، ويطلقون عليها : **تجوال الروح ، تناسخها ، تكرار المولد .**

والتناسخ في الهندوسية هو رجوع الروح بعد خروجها من جسم الى جسم اخر في العالم الارضي للأسباب التالية :

١ - أن الروح خرجت من الجسم ولا تزال لها أهواء وشهوات مرتبطة بالعالم المادي لم تتحقق بعد .

٢ - أنها غادرت الجسم وعليها ديون كثيرة في علاقاتها بالآخرين ، ولا بد من أدائها ، فلا مناص إذاً من أن تستوفي شهواتها في حيوات أخرى ، وإن تذوق ثمرات أعمالها التي قامت بها في حياتها السابقة^(١) .

فالميل يستلزم الإرادة ، والإرادة تستلزم الفعل في هذا الجسد ، وإن لم يصلح هذا ، ففي جسد غيره ، فقد خلقت الميول لتستوفى ، وإذا لم تستوف لم ينج الإنسان من **تكرار المولد** .

وإذا اكتملت الميول ، ولم يبق للإنسان شهوة ما ، وأزيلت الديون فلم يرتكب الإنسان اثماً ، ولم يبق بحسنة تستوجب المثوبة نجت روحه من تكرار المولد ، وامتزجت « بالبرهما » ، سواء كان الاكتمال في جسد واحد ، أو أجساد متعددة^(٢) وهذا ما يسمونه بـ « **الانطلاق** » بعد اكتمال الميول والشهوات . فلا يتطلب الإنسان مزيداً ، ويتم انقطاعه عن علائق الحياة الدنيا .

فالانطلاق إذن هو الهدف الاسمي من دورات الوجود المتتالية ليتم الاندماج بالكائن الاسمي « البرهما » كما تمتزج قطرة الماء بالمحيط العظيم .

(١) ثقافة الهند الروحية ص ٤٢ .

(٢) محمد عبد السلام . فلسفة الهند القديمة .

فأرواح الكائنات التي صدرت عن الوجود بذاته متجولة ، متناسخة ،
تتقمص وتنتقل من جسد الى اخر ، من انسان الى حيوان ، الى نبات .
وكل ما يصيب المرء في مرحلة من مراحل تناسخه انما هو نتيجة لمقدمات واعمال
حدثت في مرحلة من مراحل وجوده السابق ، وفقا لقانون الجزاء THE KARMA
الكارما .

يقول البيروني (١) :

كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص هي علامة ايمان المسلمين ، والتثليث علامة
النصرانية ، والاسباب علامة اليهودية فكذلك التناسخ علم النحلة الهندوسية .
وتقرر الهندوسية : ان روح كل كائن تعود في نهاية مطافها الى مصدرها
الاول الذي نشأت منه ، وهو الله . والانسان أحد هذه الكائنات ، وروحه
قطرة من الله انفصلت عنه الى أجل محدود ، ثم تنتقل من كائن عن طريق التناسخ
ثم تعود في النهاية الى الله متى جاء أجلها .

فالديانة البرهمية كانت في الاصل — على ما يبدو من أسفارها — ديانة
توحيد مشوبة بعقائد « وحدة الوجود » وتناسخ الارواح ، ورجوع الكائنات
الى الخالق ، وما الى ذلك من المعتقدات التي انتقل كثير منها الى التصوف
الاسلامي — ولكنها — أي البرهمية — انتهت الى التثليث ، أي القول بثلاثة
آلهة وان اعتبرت واحدا وهم : ١ — برهما : الخالق ، ٢ — سيفا : المدمر ،
٣ — فيشنو : الحافظ المجدد (٢) .

وتقول الهندوسية ان جسد الانسان المادي يولد من الابوين ، وأما الذي

(١) هو محمد بن احمد ، أبو الريحان البيروني المولود ٣٦٢ هـ ٩٧٣ م والمتوفي ٤٤٠ هـ وقد ذهب في سن مبكرة الى الهند ، مرافقا للسلطان محمود الغزنوي
في إحدى غزواته الى هناك ، وعكف على دراسة لغات الهند ، وخاصة القديمة منها،
وأطلع على ثقافتهم وفلسفتهم ، واستطاع أن ينقل ذلك الى العربية .
(٢) الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الاسفار المقدسة ص ١٦٣ .

يحركه وينشطه ، ويسيطر عليه فجسم لطيف يتركب من القوى الاساسية ،
والخواص ، والقوى الالية المحركة ، والعناصر اللطيفة ، والعقل .
فاذا حدث ما نسميه الموت ، مات الجسد المادي وتوقف وبلي .

أما الجسم اللطيف فلا يموت ، بل يخرج ويعمل مدة من الزمن في آفاق
الكون اللطيفة التي تشبه أحلامنا ، ثم يعود مسوقا بالميلول والاعمال الماضية
كرة أخرى الى هذه الحياة ، متقمصا جسدا جديدا ، وتبدأ بذلك دورة جديدة
لهذه الروح ، وتكون هذه الدورة نتيجة للدورة الماضية ، فتوجد الروح في
انسان ، أو غيره ، وتسعد ، أو تشقى نتيجة لما قدم في حياته السابقة (١) .

ومن الشروط اللازمة لتجوال الروح . أن الروح في عالمها الجديد لا تذكر
شيئا عن عالمها السابق . فكل دورة منقطعة تماما بالنسبة للروح عن سواها من
الدورات (٢) .

٢ - الجينية ...

الجينية : هي تعاليم « مهاويرا » الذي ظهر بالهند في القرن السادس قبل
الميلاد (٣) وتعتقد الجينية بـ « الكارما » الهندوسية ، وللوصول الى تخلص
الروح من THE KARMA يظل الإنسان يولد ويموت حتى تخلص روحه ، وتطهر
نفسه ، وتنتهي رغباته ، واذا ذلك تقف دائرة عمله ، ومعها حياته المادية ، فيبقى
روحا خالدا في نعيم مقيم .

وخلود الروح في النعيم بعد تخليصها من المادة يسمى عند الجينيين « النجاة »

(١) البروفسور اتريا : ثقافة الهند الروحية ص ٤٠

(٢) ويدانت : ٤٣ BERRY RELIGIONS OF WOLD P 41

(٣) في القرن السادس قبل الميلاد ظهر مهاويرا في الهند معلم الجينية ، وغوتاما
مؤسس البوذية ، وظهر كونفوشيوس في الصين ، وزرادشت في ايران ، واشعيا
وغيره في بني اسرائيل ، وفيثاغورس وهيراقليطوس في مدينة افسس . ويعتبر هذا
القرن انتفاضة للفكر بعد رقود دام عشرين الف سنة ، وكل هؤلاء المصلحين ناروا
على تقاليد الاباطرة والكهان والقرايين .

وهو ما يعادل « الانطلاق » في الهندوسية ، و « الثرفانا » في البوذية ، و « الخلاص » في المسيحية و « الجنة » في الاسلام .

وفي الجينية كفارات عن السيئات ، ومنها الفقر ، وتناسخ الارواح في أشخاص تعساء ، أو في قوالب الحيوانات ، والجمادات^(١) .

٣ - البوذية

تقول البوذية : ان الانسان مركب جسدي يملك قوى يتحرك بها ، والات يشعر بها ، فهو يحس ، ويلمس ، ويسمع ، ويبصر ، ويشم ، ويذوق ، ويدرك . وهو بهذه الحواس والمشاعر يتصل بالعالم الخارجي ، أما طبعه فيشتمل على النزعات والكفاءات المنتجة من الماضي فهي ارث له من الحياة التي عاشها في الماضي ، وهي التي تكيف شخصيته التي تبدأ بها حياة جديدة . فاذا انفصلت هذه الاواصر المادية بالموت « تقمصت » قوى « المادة الاولى » جسدا جديدا ، ولا تزال تلك القوى متواصلة ان لم يكن ماديا ، فنفسيا ، فيسعد الشخص ، أو يشقى حسبما تهيأ له من السلوك السابق .

والعناصر التي تشكل شخصا جديدا لا تزال في تبدل مستمر ، ولكنها لا تتلاشى كلية حتى تقضى القوة التي تتمسك بها ، وتدفعها الى « الميلاد الجديد » ، وليست تلك القوة الا الرغبة ، .. الرغبة في الوجود المنفرد .

★ ★ ★

واتشرت فكرة القول بالتناسخ من الهند شرقا حتى تجاوزت « روما » غربا ، فنجد فيثاغورس يقول :

« لا تضرب هذا الكلب فاني تعرفت فيه على صوت صديقي الذي مات » .
وعند قدماء المصريين نلمس ايمانهم بعودة الروح ثانية الى الجسم ، ولقد أنشأوا الاهرامات الكبرى ، لتكون مدافن لاجسادهم ، وأوجدوا فن التحنيط

(١) محي الدين الاولوي : فلسفة الجينية ص ٢٠

لتحفظ أجسامهم من الانحلال وتبقى سليمة حتى اذا رجعت الروح تجد الجسد مهينا لاستقبالها لتستأنف الحياة من جديد •

وكثيرا ما نجد بين آثارهم صورة الروح على شكل طائر باسط جناحيه متجها الى الهرم ليلتقي بالجسد المحفوظ •

ويقال ان المسلات العالية التي أنشأوها كانت الغاية منها أن تستدل بها الروح على الهيكل الذي يضم الجسد الذي فارقه •

وهنا نجد التشابه بين قدماء المصريين وبين الاسلام في مسألة قيام

الاجسام وعودة الروح اليها بعد المات •

★ ★ ★

وبما أن الاعتقاد بالتناسخ ، وانتقال الروح من هيكل الى اخر ، أو عودتها بعد الموت قد عرفه الهنود والبوذيون ، والچينيون ، والمصريون ، والرومان ، فقد عرفته بالطبع شعوب آسيا الوسطى اما مهاجرا اليهم شرقا من مصر ، أو مرتحلا اليهم غربا من الهند • ولقد تسرب الى المسلمين •

يقول ابن حزم :

افترق القائلون بالتناسخ الى فرقتين : الاولى تقول : ان الارواح بعد مفارقتها الاجساد تنتقل الى أجسام أخرى ، وان لم تكن من نوع الاجسام التي فارقتها ، وهذا قول أحمد بن حافظ ، وأحمد بن ناموس ، وأبي مسلم الخراساني ، ومحمد بن زكريا الرازي الذي صرح بذلك في كتابه المعروف بـ « العلم الالهي » فقال :

« لولا أنه لا سبيل الى تخليص الارواح من الاجساد المتصورة بالصورة الصحيحة الى الاجساد المتصورة بصورة الانسان الا بالقتل والذبح ، لما جاز قتل شيء من الحيوان ، أو ذبحه البتة (١) •

(١) ابن حزم : الملل والاهواء والنحل ص ٩٠ ج ١

وفي ألمانيا الحديثة امتزجت فكرة التناسخ بفلسفة « نيتشة » فنأدى في بعض كتبه بمبدأ « العودة » الابدية ، وارتداد الوجود في دوائر متشابهة .
وهيجو الشاعر الفرنسي يعتقد أن النفس شائعة في جميع المخلوقات ، ممزوجة بالمادة بشكل يقل ، أو يكثر من الحجر الخام الى الملاك والاله ، مرة بالانسان ، وليس الاله الا نهاية هذا الدرج من الكائنات التي يزيد اعتاقها من المادة .

وزيادة على ذلك فان كل شيء مدفوع بحركة محمومة نحو الاكثر من الطهارة ، والاقاقل من المادة ،

وتعتقد هذه الفلسفة أن الانسان سيرتفع يوما الى الله .
والموت ... ان الاموات ليسوا بميتين ، بل يزول ناسوتهم ، ويعيشون حولنا ، أو يحتلون بعض الاجسام الملائمة لحياتهم الارضية .. أجسام سفلة ان كانوا سفلة ، وأجسام نبيلة ان كانوا طاهرين ، و يصعدون تدريجيا من كائن الى كائن كمن يصعد من طابق الى طابق نحو الله (٢) .

والكتب السماوية كلها تقول بعودة الروح ولكن عودتها تسمى البعث ، أو المعاد ، أو النشور ، أو القيامة وهناك أقوال واختلاف بين أن ترجع الروح الى هيكلها ثانية ، أو تبعث مجردة منه .

ففي القرآن انها تعود يوم القيامة الى جسدها ، وتحشر للحساب .

١ - أفلا يعلم اذا بعثر ما في القبور ، وحصل ما في الصدور .

٢ - خشعاً أبصارهم ، يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر .

٣ - ونفخ في الصور فاذا هم قيام ينظرون .

٤ - يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجا .

(١) هيجو : ما يقول فم الظلام .

٥ - وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد •

٦ - منها خلقناكم ، وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة أخرى •

كل هذه الايات تشير الى أن الروح تعود الى جسدها مرة ثانية للحساب
الا الاية الخامسة فانها تشير الى النفس ولعلها من باب الشمول ، أو المجاز
المرسل •

فهذه الآيات وأمثالها وإن لم تدل على التناسخ ، فقد وجد
القائلون بالتناسخ فيها دعما لنظريتهم وخاصة في « العودة » •
والقائلون بالتناسخ يعتقدون بعودة الروح ثانية وثالثة ، وفي أجسام عليا ،
ودنيا الى أن تطهر وتصفو ، ويدعون هذا تناسخا •

ومفسرو الاديان السماوية يعتقدون بعودة الروح ثانية فقط ، والى جسدها
الذي فارقت ، ولأجل الحساب والتقاص فيما قدمت من خير أو اجترحت من
شرور وآثام ، ويسمون ذلك بعثا ، ومعادا ، وقيامة ، ونشورا •

فالقاسم المشترك بين هؤلاء وأولئك هو « العودة » •

والمأثور عن الحكماء : أن هناك خمس درجات : وهي النسخ ، والمسوخ ،

والفسخ ، والوسخ ، والرسخ •

١ فالنسخ : هو انتقال النفس الناطقة أو نقلها من بدن انساني الى بدن

انساني آخر •

٢ والمسوخ : هو انتقالها من بدن انساني الى بدن حيواني يناسبها في الاوصاف

كالاسد للشجاع ، والثعلب للخبيث ، والارنب للجبان •

٣ والفسخ : انتقالها ، أو نقلها ، من بدن انساني الى جماد •

٤ والرسخ : انتقالها الى نبات ، أو جماد •

٥ والوسخ : انتقالها الى هوام ودييب •

يقول سقراط : ان الروح نوعان : نوع لا يخضع لرغبات الجسد كأرواح الفلاسفة ، ومجبي الحكمة فهي تنتقل عند موت الجسد الى العالم الخفي ، الى الالهي والخالد . فاذا ما بلغت رفلة في نعيم ، وتخلصت من أوزار الناس وحمقتهم ، ومن مخاوفهم الحوشية ، ومن النقائص البشرية جميعا ، ورافقت الالهة الى الابد .

والنوع الثاني : هو ما أصابه الدنس ، وكان كدرا عند انتقاله ، ورافق الجسد ، وكانت خادمة للجسد ، وأغرمت به ، وهامت بشهواته ، وهربت من المبدأ العقلي ، واعتقدت ان الحقيقة لا تكون الا في صور جسدية ، فتتجذب هبوطا الى العالم المرئي ، لانها تخشى مما هو خفي ، فتسجن في بدن اخر ، وقد تلازمها نفس الطبائع التي كانت معها في حياتها الاولى .

وان من اندفعوا وراء الشره والفجور ، ولم تدر في خلدكم فكرة اجتنابها فسينقلون الى أجسام دنيا كالحمير وما اليها من صنوف الحيوان .
والذين اختاروا جانب الظلم والاستبداد والعنف فينقلون ذئابا ، أو صقورا ، أو حِدَاء تشبه طبائعهم ، وبعضهم أسعد من بعض اصطنعوا الفضائل المدنية والاجتماعية التي تتسم بالاعتدال وهذه تحصل بالعادة والاتباء دون الفلسفة والعقل ، ويرجى أن يتحولوا الى طبيعة اجتماعية رقيقة تشبه طبائعهم كالنحل مثلا ، بل قد يعودون مرة ثانية الى صور البشر .

والمكزون يورد في شعره أفكارا يمكن القول معها ، انها تشير الى نظرية التناسخ .

١ - ومن تعدى حده ، واغتنى حلا به ، سيئته المسوخ

٢ - لمشرق شمس الحب بعد غروبها بعيني ، في عيني صح التناسخ
وبالنسخ من بالوسخ عن وجده سلا له راح في وجد الكتابة فاسخ

★ ★ ★

٣ - فكم جسد أنضجت في نار هجرها و «تبدلني» منه «جديدا» لشقوتي

★ ★ ★

٤ - وعرفت بدوي والمعادوموتي الا ولي ، ومن أفناه موت ثان

★ ★ ★

٥ - حتى اذا جاز بظلم نفسه قال على الجور الى العدل : جبر (١)
بالظل ذي الثلاث مركوسا اذا «علا» به «التكرير» في الدار انحدر
بالسبع ، في السبعين مسلوكا ، اذا «أخرج» من غم «أعيد» في أشر
أدبر ، واستكبر ظلما ، فالى صفارة «آل» صغيرا اذ كبر
ومن تتبع آثار المكزون يتضح لنا أنه يختلف عن القائلين بالتناسخ بما يلي :

١ - ان أعمال الناس تقسم الى زمرتي خير وشر .. ولذا فهم اما أخيار ،
واما أشرار . فالأخيار اذا أثموا ، أو ارتكبوا اللوم فينسخون نسخا ، ولا
يمسخون مسخا ، أي ينتقلون في أجساد بشرية ، لتصفو أرواحهم ، وتتخلص
من المادية والكثافة ، والشوائب والاكدار ، كالذهب الذي تصهره النار لينقى ،
ويزداد صقلا وبريقا وصفاء .. وتلحق بعدئذ بعالم «الصفاء» ولا تسلك في
الدرجات الاخرى .

(١) هكذا ورد البيت في كل النسخ المتوفرة لدينا ، ويلاحظ أن معناه مضطرب
وغير واضح ، ولذلك نرى أنه ربما كان هكذا .

حتى اذا جاز بظلم نفسه ميلا الى الجور عن العدل : جبر
ويكون الخطأ هو تصحيف لفظة «قال» لما بين حروفها وحروف لفظة ميلا من تشابه.

أما الاشرار فيسلكون في الدرجات الاربع : الفسخ ، والمسخ ، والوسخ ،
والرسخ ، ويتدرجون هبوطا في هذه الدرجات تعذيبا لهم ، وعقابا وجزاء على
ما أسلفوه ، ويخلدون في العذاب الابدي ، لانهم ظلموا أنفسهم ، وأدبروا عن
دعوة الحق ، واستكبروا عن الطاعة ظلما وعنادا ، فألوا الى « صفارة » في
الجنس والنوع •

بينما النظرية هندوسية وجينية وبوذية تعتبر الغاية من تكرار المولد وتنوع
القلب هي **التصفية والانطلاق** للامتزاج « بالبرهما » فغاية هؤلاء من التناسخ
تنتهي بالارواح — كل الارواح — صُعُداً الى الاله •
أما النظرية السقراطية فتقول بصعود أرواح الاخيار الى الملاء الاعلى ،
وتنتهي بأرواح الاشرار الى أحط الدرجات •

أما المكونون فيرى رأي سقراط فالتناسخ يمضي بالاخيار « **صعدا** » وبالاشرار
انحطاطا وهبوطا ، ويرى — زيادة على رأي سقراط — ان في كلا المصيرين
— الصاعد والهابط — يتجلى عدل الله وحكمته في الثواب والعقاب على الاعمال •
أما افلاطون فيرى أن النفس الكلية جزآن : صالح وشرير ، والنفس البشرية
تبعا لجزئي النفس الكلية ، تولد اما سالحة ، واما شريرة ، وهذه النفوس
مخلوقة منذ القدم ، ومستقرة في الكواكب .. والشريرة « **تتقمص** » بعد مغادرتها
الجسد في أجساد « **دنيا** » لتظهر ، ثم « **تصعد** » الى الكواكب لتسعد •
وهنا يلتقي افلاطون مع الهندوسية « بصعود » الروح و « سعادتها » ولكن
هذا « **الصعود** » عند افلاطون يكون الى الكواكب في حين أنه عند الهندوسية
يكون الى الامتزاج بـ « **البرهما** » •

ومن دعاء افلاطون : ياروحانيتي المتصلة بالروح الاعلى ، تضرعي الى العلة
التي أنت معلولة من جهتها لتضرع عني الى العقل الفعال في صحة مزاجي مادمت
في عالم التركيب •

ويرى افلاطون أيضا أن للنفس ثلاثة أجزاء في الإنسان : الاول في الرأس ، وهي النفس العاقلة ، والثاني في الصدر وهي النفس الغضبية ، والثالث في البطن وهي النفس الشهوانية ، أو الحيوانية •

والنفس الجزئية عنده مرتبة بين عالم « المثل » أو العالم الاعلى ، وبين عالم الصور ، أو العالم الحسي ، متصفة بهما كليهما ، وهذه النفوس تتأمل بالالوهة دائما . فاذا غفلت ، او سهت عن تأملها ابتعدت عن الالوهة ، ولا تزال تباعد حتى تهبط الى عالم الكون والفساد حيث تدخل في الاجساد ، ومتى مات الجسد انذني علقت به الروح تعود الى مقرها بعد قضاء عقوبتها •

والنفس الواحدة في رأي افلاطون ربما هبطت الى العالم السفلي مرات عديدة ، لتدخل أجساما متعددة ، وبالرغم من ذلك فهي خالدة ، وتناسخ • والمكزون يلتقي مع افلاطون في هبوط النفس من الملاء الاعلى الى عالم الشقاء ، وعقوبتها •

ويلتقي معه في « التأمل » - تأمل النفس في الالوهية وهي في الملاء الاعلى - وان هبوطها كان بسبب غفلتها وسهوها عن هذا التأمل •
وعذ بها من « غفلة » عن امرها في سترها تعقب في الكشف الخجل

★ ★ ★

وتقدم الكثير من آراء المكزون في النفس ، وموطنها الاول • وهبوطها وعودتها ، عند المقارنة بين آرائه ، وراء ابن سينا ، في مبحث الروح - النفس •
ص ٢٧٨ - ٢٨٤ •

لكن للمكزون تعابيره الخاصة ، ولافلاطون تعابيره • فافلاطون يعبر عن موطن الروح الاول بعالم المثل ، والكواكب ، والملاء الاعلى بينما المكزون يعبر عنها براحة الظلال ، وظل الغمام ، ودار الانس ، وعلمي نجد ، وعالم القدس • وكلها كناية عن السمو والارتفاع •

ويعبر افلاطون عن الاجساد بعالم الحس ، ودار الفساد ، والعالم السفلي ،
في حين يعبر عنها المكزون بنفس التعابير ، ويزيد عليها : دار العناء ، القفر الوعر ،
غور الغير ، وكلها كناية عن الانحطاط والشقاء والانضاع .
ويتفقان كلاهما بسبب الهبوط : وهو « الغفلة والسهو » عن التأمل في
الالوهة .

ولكن المكزون يرى أن الله لطيف رحيم يذكر النفس بعد لسيانها ، فتذكر
ما صنعت ، وما فرطت في جنب الله .

وانما باللفظ اذ عاوده مذكرا من بعد « لسيان » ذكر
فاما أن تتوب وتندم وتستغفر فتلحق بعالمها الاول ، وتجزي النعيم المقيم ،
واما أن تظل على غفلتها وسهوها وجهالتها وعنادها فتسلك في السلسلة « التكرير »
كما قال القرآن :

خذوه فقلوه ، ثم الجحيم صلوه ، ثم في سلسلة ذرعتها سبعون ذراعا
فاسلكوه ، انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فليس له
اليوم هاهنا حميم ، ولا طعام الا من غسلين ، لا يأكله الا الخاطئون .

بالسبع ، في السبعين مسلوكا اذا « اخرج » من ثم « اميد » في اثر
بالفيل ذي الثلاث مركوسا اذا علا به « التكرير » في السداد انحد
وربما قصد بالسبع طبقات جهنم وهي جهنم ، لظى ، السعير ، الحطيم ،
سقر ، الجحيم ، الهاوية المجموعة في قول الشاعر :

جهنم ، ولظى ، ثم السعير ، كلا
وبعد ذلك حطيم ، ثم هاوية
وجمعها المكزون في بيت واحد :
جهنم ، هاوية ، جحيمها
لظى ، سعير ، زمهرير ، وسقر

لكنه وضع الزمهرير بدلا من الحطيم •
 ويقصد بالظل ذي الثلاث ما جاء في القرآن : انطلقوا الى ظل ذي ثلاث
 شعب ، لا ظليل ولا يغني من اللهب ، انها ترمي بشرر كالقصر ، كأنه جمالة صفراء ،
 ويل يومئذ للمكذبين •

أما المعري فقد أنكر القول بالتناسخ ، وتهكم على القائلين به :
 يقولون : ان الجسم «ينقل» روحه الى «ضعة» حتى يهذبها النقل
 فلا تصدقن ما يخبرونك ضلة اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

★ ★ ★

ويقول متهمكما :

اعجبي انما لصرف الليالي مسخت اختنا سكينه فاره
 فازجري هذه السناني عنهما واطريها .. وما تضم الفراة
 فهو يقول بلسان أبناء امرأة ، يحاورون أهم بعد موت أختهم المدعوة
 « سكينه » : ان أختنا حسب الاعتقاد بالتناسخ قد مسخت فأرة ، فعليك أن
 تزجري هذه السناني - الهررة - عنها ، وتطريها - أي السناني - من البيت
 لئلا تفترسها ، عليك أن تتركها - وهي فأرة - مع الطحين ، والمواد الموضوعة
 في الفراة ، والفراة هي وعاء الطحين ويقول :

يا أكل التفاح لا تبعدن ولا يقيم يوم ردى ثاكلك
 قال النصيري : وما قلت له فاسمع ، وشجع يا أخي فاكلك
 قد كنت في دهرك تفاحية وكان تفاحك ذا آكلك
 وحرف هاج رح في ما مضى وطالما تشكله شاكلك
 ويقول لمدوحه :

فلو صح التناسخ كنت موسى وكان أبوك اسحاق الذبيحا

ولكنه مع هذا التهكم على القائلين بهذه النظرية لجده في بعض الاحيان يقف متحيراً •

اما **الجسوم فللتراب مالهـا** وعييت بالارواح انسى تسلبه
وسبق أن أوردنا رأيه في « عودة » الروح الى الملا' الاعلى « الفلك » في بحث سابق •

أما ابن الفارض فهو من ألد أعداء القائلين بالتناسخ :
فدونكها آيات الهام حكمة لاوهم حدس الحس عنك مزيلة
ومن قائل : بالنسخ ، والنسخ واقع به أبرأ ، وكن عما يراه بعزلة
ودعه ، ودعوى الفسخ ، والرسخ لائق به أبدا - لو صح - في كل دورة
وجاء لميخائيل نعيمة في كتابه مرداد ما يدل على القول بالتناسخ^(١) :

« كل يوم يابتون (أحد رفاق مرداد) هو يوم « دينونة » فلكل كائن حسابه ، وهو يحاسب ذاته في كل لحظة من وجوده (نظرية اللحظات الزمنية) والذي هو « صافي حسابه » منذ الازل حتى الان ، فلا يضيع منه شيء ، ولا يبقى شيء بدون وزن •

ففي رأيه هذا ان الانسان مستمر منذ الازل استمرارا ذاتيا لا استمرار نوع وتناسل ، وما هو عليه الان هو نتيجة « تصفية حسابه القديم » المتصل بأول الدهر •

ومن المفكرين القائلين بالتناسخ جبران خليل جبران^(٢) في روايته « رماد الاجيال » أو « مرثا البانية » وفي مواضع أخرى من مؤلفاته :

(١) ادب لبناني معاصر ، يتسم أدبه بالرمزية والنزعة الصوفية الفلسفية ، له من المؤلفات مرداد ، وسبعون وغيرهما •

(٢) ادب لبناني ولد في بشري وهاجر الى اميركا ، وهناك تفاعلت في نفسه روحانية الشرق مع مادية الغرب وظهر ذلك في أدبه ، ويتميز بالنزعة الفلسفية الروحية التي تقلبت في أدبه على مادية الغرب ، أو كانت رد فعل لهذه المادية ، ويمتاز أسلوبه بالرمزية والتعبير الشعري ، توفي في نيويورك عام ١٩٣٣ م ونقل جثمانه الى مسقط رأسه في بشري لبنان . له من المؤلفات الأجنحة المتكسرة ، ورماد الاجيال ، والعاصفة ، والواكب ، وخلييل الكافر ، والنبي وهذا الاخير اعمقها ، وأدلها على نزعته الروحية •

تقول ابنة الكاهن حيرام المحتضرة لحبيها : « أنا راحلة الى عالم الارواح
ياحييي ، وسأرجع ثانية الى هذا العالم لان عشتروت المقدسة تعيد الى هذا
العالم أرواح العاشقين الذين لم ينعموا بخمرة الشمس وسكرة المروج » .
وهذا يلتقي مع الهندوسية التي ترى أن الروح ترجع ثانية الى جسد ثان
لتستوفي لذاتها ، وتحقق رغباتها وتفي ديونها الناشئة عن علاقاتها بالآخرين .
وهذا الشاعر المهجري اللبناني ايليا أبو ماضي^(١) في قصيدته « الدمعة
الخرساء » يؤمن بالتناسخ واليك بعضا من هذه القصيدة :

سمعت عويل النائحات عشية	في الحي يتعث الاسى ، ويشير
يكيّن في جنح الظلام صيعة	ان البكاء على الشباب مرير
فتجهّمت ، وتلفتت مرتاعة	كالظبي أيقن أنه مأسور
وجمت ، فأمسى كل شيء واجما	النور ، والاطلال ، والديجور
قالت : وقد سلخ ابتسامتها الاسى :	صدق الذي قال : الحياة غرور
أكذا نموت ، وتنطوي أجلامنا	في لحظة ؟ والى التراب نصير ؟!
خير ، اذا منا الالى لم يولدوا	ومن الانام جلامد وصخور
ومن العيون مكاحل ومراد	ومن الشفاء مساحق وذرور
وخشيت أن يغدو مع الريب الهوى	كالرسم لا عطر ، وفيه زهور
فأجبتها : لتكن لديدان الثرى	أجسامنا ، ان الجسوم قبور
لا تجزعي ، فالموت ليس يضيرنا	فلنا « اياب » بعده ، و « نشور »

(١) ولد في لبنان عام ١٨٩٩ م. وهاجر الى اميركا وألف الرابطة القلمية ومن اعضائها
جبران خليل جبران ، ونسيب عريضة وغيرهم وأصدر مجلة « السمر » لسان
حال الرابطة ، له دواوين الجداول ، والخمائل ، وتواب وتير ، والطلاسم ، ويمتاز
شعره بالروحانية الشرقية وفلسفتها والنزعة القومية ، والانسانية ، واسلوبه
سهل واضح عفوي ، وصوره غنية ، توفي عام ١٩٥٤ م .

انا سنبقى بعد أن يمضي الورى
 فاذا طوتنا الارض عن أزهارها
 فسترجمين خيلة معطارة
 يشدو لها ، ويطير في جنباتها
 أو جدولا مترقرا مترنما
 أو ترجمين فراشة خطارة
 أو نسمة ، أنا همسها وخفيها
 تغشى الخوائل في الصباح بليلة
 أو تلتقي عند الكتيب على رضى
 تمتد فيه ، وفي ثراه عروقها
 يأوي اذا اشتد الهجير اليهما
 فتبسمت ، وبدا الرضا في وجهها
 أما قوله :

عالجتها بالوهم ، وهي مريضة
 ولكم أفاد الموجه التخدير
 فليس الا سترًا وتمويها لافكاره التي ساقها في القصيدة •

★ ★ ★

ولقد وجد القائلون بالتناسخ من المسلمين دلالة على صحة أقوالهم في
 بعض الايات :

يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن
 نطمس وجوها فردها على أدبارها ، أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت وكان
 أمر الله مفعولا •

وجاء في تفسير الجلالين لهذه الآية ما يلي :
من قبل أن نطمس وجوها : أي نمحو منها الأنف والعين والحاجب فتصبح
كاللوح ، أو نردها على أدبارها ، ونمسخهم قردة ، ويقال : ان لهم مسخا يوم
القيامة •• وقوله :

ولقد علمتم الذين اعتدوا في السبت فقلنا لهم : كونوا قردة خاسئين^(١)
وقوله :

يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك ، فغذلك ، في
أي صورة ما شاء ركبك^(٢) •• وقوله :

انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية^(٣)
والجارية هي سفينة نوح ، والكلام بضمير المخاطب الحاضر : حملناكم •• لكم •
وقوله : هو الذي أماتكم ، ثم أحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم ، ثم اليه
تحشرون ، فاذا كانت الموتة الاولى ، والاحياء الاول للبعث والحساب فما معنى
يميتكم ثم يحييكم ثم يحشركم ثانية ، والاولى بصيغة الماضي ، والثانية بصيغة
المستقبل •

كما يحتج القائلون بهذه النظرية بالحادثة التي قام بها المسيح عندما أخرج
الارواح الشريرة من المجنون ، وأمرها أن تدخل في قطع الخنازير ، فاندفع الى
الجرف - جرف الماء - ومات^(٤) ويقولون : انها دلالة من الانجيل على انتقال
الروح من الانسان الى الحيوان •

(١) سورة البقرة الآية ٦٥

(٢) سورة الانفطار

(٣) سورة الحاقة

(٤) انجيل مرقس الاصحاح الخامس ١

هذا ما يوردونه لك عن طريق النقل .. واما عن طريق العقل فيقولون لك:
ما مراد الله بالانسان الذي يولد مقعدا ، أو أصما ، أو أبكما ، أو غير
ذلك من تشويه الخلقة ، ونقص التكوين ، ويقضي حياته معذبا ؟ وهل هذا
يطابق « العدل » أم ينافيه ؟؟

والجواب عن هذا التساؤل ، ومناقشة الموضوع سينتهيان حتما الى أحد
أمرين :

الاول : الحاق صفة الظلم بالخالق ، وهذا مردود ، لان الخالق كمال مطلق ،
والظلم ينافي كماله .

والثاني : القول بالتناسخ ، وان الباري — هو عدل كله — عاقبه عما سلف
منه في جسد سابق ، فاقصص منه باللاحق ، وهذا كما في الهندوسية تماما .
وهناك سؤال يطرحونه في هذه المناسبة ، وفي مثل هذا الجدل ، فيقولون:
ما مصير من يولد في الصباح ، ويموت في المساء ، أو بعد أسبوع ، أو
شهر ، أو عام ؟؟ أمصيره الجنة التي وعد بها المتقون ؟؟ أم النار التي هي مثنى
الكافرين ؟؟ مع العلم أن هذين الدارين — الجنة والنار — لا يتم الوصول اليهما
الا بالعمل والجزاء والثوبة .. وهذا لم يعمل خيرا ، ولا شرا .

يقول السيد المسيح في جوابه للكتابة والفريسين الذين سألوه عن الطفل
الذي يولد أعمى ، أو أصما ، أو أبكما ، أو مقعدا ، هل أخطأ هو أم أبوه ؟؟
يقول لهم : لم يخطيء هو ، ولا أبوه ، ولكن لتظهر آيات الله .

ولكن مع هذا الجواب الواضح لم تحل المشكلة ، ولم يقتنع العقل ، ولم
ينف بهذا القول الظلم ، ولم تحقق العدالة .

ولقد تطرق المعتزلة الى هذه المسألة في بحث « المسؤولية » فرأى بشر بن
المعتمر شيخ معتزلة بغداد أن الطفل غير مسؤول عن أعماله ، وان الله قادر على
أن يعذبه ، ولكنه لو فعل ذلك لكان ظالما اياه .

الجبر ، والاختيار ، والكسب

أفعال الانسان — كل انسان — تقسم الى زمرتين : خير ، وشر ، فمن أين جاء الخير ؟ ومن أين أتى الشر ؟؟

لقد انقسم الناس في الاجابة عن هذا السؤال الى فئات متعددة ، ولكن هذا الانقسام — على تشعبه وكثرته — يكاد ينطوي ، أو ينحصر في فئتين رئيسيتين : هما الجبرية والمفوضة ، وتأتي بعدهما القدرية •
فالمفوضة يقولون : ان الله خلق الانسان ، وأودعه العقل المدرك المميز ، وخلق الخير والشر ، وأوضح له طريقهما ، وترك له حرية الاختيار ، أي «فوض» اليه أمر نفسه •

ودليلهم وحجتهم :

- ١ — ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفقتين وهديناہ النجدين^(١)
- ٢ — فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر •
- ٣ — وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله •
- ٤ — ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم •
- ٥ — وما الله يريد ظلما للعباد •
- ٦ — يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر •
- ٧ — من يعمل سوءا يجز به •
- ٨ — اليوم تجزى كل نفس بما كسبت •
- ٩ — هل جزاء الاحسان الا الاحسان •

(١) النجدين : طريقا الخير والشر •

- ١٠ - وما منع الناس أن يؤمنوا اذ جاءهم الهدى •
- ١١ - فما لهم لا يؤمنون •
- ١٢ - فما لهم عن التذكرة معرضين ؟
- ١٣ - سارعوا الى مغفرة من ربكم •
- والمجبرة يقولون : ان الله خلق الانسان ، وخلق الخير والشر ، وان أمور الحياة لا تقوم بالخير لوحده ، وان الشر لا بد منه ، والانسان مجبر على أعماله المختلفة من خير وشر ، وليس له حق الاختيار •
- والقدرية لا يختلفون أصلا عن المجبرة فهم يقولون : ان كل ما يأتيه الانسان من عمل - خيرا كان أم شرا - مقدر عليه من الله سابق له ، أو كائن معه « آمنت بالقدر خيره وشره من الله » •
- وحجة هؤلاء ودليلهم :
- ١ - من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضل فلن تجد له وليا مرشدا •
- ٢ - ولو شاء لهداكم أجمعين •
- ٣ - ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة •
- ٤ - ما أصاب من مصيبة في الارض ، ولا في أنفسكم ، الا في كتاب من قبل أن نبرأها ، ان ذلك على الله يسير •
- ٥ - ولو شاء ربك ما اقتتلوا •
- ٦ - ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ، واتبع هواه ، وكان أمره فرطا •
- ٧ - ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها
- ٨ - قل ما ينفعكم نصحي ان نصحت لکم ، ان كان الله يريد أن يغويكم ، هو ربكم ، واليه ترجعون •

- ٦ - ومن يضل الله فما له من هاد .
- ١٠ - فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضد يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء .
- ١١ - رزقكم في السماء وما توعدون .
- ١٢ - ونفس وما سواها ، فألهمها فجورها وتقواها .
- ١٣ - لا حول ، ولا قوة الا بالله .
- ١٤ - وجعلنا على قلوبهم أكنة .
- ١٥ - سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ، ولا حرّمنا من شيء . كذلك كذب الذين من قبلكم .
- ١٦ - قل فله الحجة البالغة ولو شاء لهداكم أجمعين .
- ١٧ - والله خلقكم وما تعملون .
- ١٨ - قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا .
- لقد سميت هذه المشكلة ، بالجبر والاختيار وحرية الارادة ، والقضاء والقدر واعتبرت مشكلة المشاكل ، وحار فيها الفلاسفة . وقال بها اليونانيون ، قبل أن فلسفها المعتزلة . فاللايقوريون يرون أن الارادة حرة في الاختيار ، والرواقيون يرون أنها مجبرة على السير في نهج لا تقدر أن تتخطاه .

★ ★ ★

الفيلسوف سينيوزا يقول : ليس في تقييد ارادة الانسان ما يهبط بأخلاقه ، بل ان ذلك ليسمو بها الى مستوى رفيع ، لانه يعلم الانسان ألا يحقر أحدا ، وان لا يسخر من أحد ، وألا يفض ، أو يحقد على أحد .

الناس - في الواقع - براء مما يقرءون من آثام ، لانهم لا يعرفون ما

يفعلون ، لذلك يجب علينا أن لا نصب جام غضبنا على المجرمين ، فان أنزلنا بهم العقاب لسلامة المجتمع فليكن ذلك مشوباً بروح الرحمة والعطف والتسامح . هذا وان اعتقادنا بالجبر يقوّي من عزائمنا اذا ما كشرت لنا الايام عن أنيابها ، لاننا سنعلم أن ما يأتي به الدهر هو نتيجة لازمة لقانون الكون ، ان خيراً ، وان شراً ، فيكفي أن نعلم في يقين ثابت أن كل شيء في العالم انما يقع بأوامر الله الخالدة التي لا تغير ، ولا تتبدل .

ان ما نلقاه من حظ عاثر لم يجيء اعتباطاً ، ولا مصادفةً ، بل هو جزء من بناء الكون المحكم ، ولا بدّ منه لكي يتم الانسجام والاتساق ^(١) .

وروي عن علي بن أبي طالب قوله : كنا في جنازة ببقيع العرقد ، فأتى رسول الله ، فقعده وقعدنا حوله ، ويده مخرصة ، فجعل ينكت الارض بها ، ثم قال : ما منكم من أحد الا وقد كتب مقعده من الجنة ، أو النار ، فقلنا : يا رسول الله أفلا تتكل على كتابنا ؟ قال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له . أما من كان من أهل السعادة فيصير الى عمل أهل السعادة ، وأما من كان من أهل الشقاء فيصير الى عمل أهل الشقاء ، ثم قرأ : وأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسرى ، وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى ، فسنيسره للعسرى .

فاذا أنعمنا النظر بهذا الحديث وجدنا أوله يتّجه الى القول بالجبر ، وما بقي منه يتجه الى القول بالعمل والكسب ويأمر به . . وينتهي الى آيات قرآنية ترشد الى أن الله ييسر اليسرى لمن أعطى واتقى وصدق بالحسنى ، وييسر العسرى لمن بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى . فهو يشير الى الجبر ، والكسب ، والاختيار .

(١) ولد سبينوزا في أمستردام عام ١٦٣٢ وتوفي عام ١٦٧٧ م .

وسألوكم !! هل يصح هذا دليلا على مذهب الجبر ؟؟ وان صح ، فابن
العدل ؟؟ . وكيف يكون الثواب والعقاب ؟؟
هل يجبر المرء على فعل الشر ، ثم يعاقب عليه ؟؟ وهل يجبر على عمل الخير ،
ثم يثاب عليه ؟

يقول المعري :

اشهد اني رجل ناقص لا ادعي الفضل ، ولا انتحل
جئت كما شاء الذي صاغني فمن يصفني بجميل يحلل
فهو هنا جبري يجرد نفسه من القدرة على ايتاء أي عمل ، وأنه جاء الحياة
كما شاء الصانع ، وأن من يصفه بخير ، أو شر فانه محال بذلك على الصانع !!
وفي موضع آخر تجده ينفي الجبر ويؤنب القائلين به ، وينعتهم بالجهالة:
زعم الجاهل ، ومن يقول بقوله : ان المعاصي من قضاء الخالق
لو كان حقا ما زعمت ، فلم قضى حد الزناة ، وقطع كف السارق
وجاء للخيام :

وب كسوز مشوره نبذوه رفع الصوت طالب الانصاف
رب ماذا جنيتك الانبي عند صمني اهترت يد الخراف؟؟
ورب سائل يقول : ما الفرق بين الجبر ، والقول بالقدر ؟

هنالك من يرونها واحدا ، لا فرق بينهما .

ولكن هناك فرق واضح بينهما ، فالقدر هو القول : بأن الله قدر أعمال
كل انسان من خير وشر منذ أوجده ، أو قبل ايجاده . . « كل ذلك في كتاب من قبل
أن نبرأها » .

والجبر هو القول : ان الله خلق الانسان غير مختار ، فهو اذن مجبر على
القيام بأعماله على اختلافها . . . « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » .

★ ★ ★

فجهنم بن صفوان وأتباعه القائلون بالجبر المطلق يرون أن كل أفعال الناس واقعة بقدر من الله ، وليس الانسان الا محلا لما يجريه الله ، وان الانسان والجناد سواء لا يختلفان الا في المظهر . فمظهر الانسان أنه مختار ، وفي الحقيقة لا اختيار له ، أما الجناد فمجبر مظهرا وحقيقة ، والافعال تنسب الى الانسان مجازا كقولنا كتب فلان وأحسن وأساء ، وهي مجازات كقولنا أثمرت الشجرة وطلعت الشمس ، فالافعال جبر ، والتكليف جبر ، والثواب والعقاب جبر .

ومن أدلتهم : ان كان الانسان موجدا لافعاله وخالقا لها وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره ، ويكون هناك خالق غير الله ، وفي القرآن : الله خالق كل شيء ، والله خلقكم وما تعملون .

والمعتزلة قالت : ان ارادة الانسان حرة ، وقدرته تخلق ما يعمل ، وفي استطاعته أن يفعل ، والا يفعل ، وهو مختار . فان كان حرا كان مسؤولا ، وان فقد حريته زالت عنه التبعة .

وهذا الاختلاف نشأ في الاسلام عن اختلاف ظواهر النصوص ، وتباين الأدلة العقلية .

فأله — كما ورد في القرآن — يطالب الناس بالعمل ويأمر وينهى ، ويشب على فعل ما أمر ، ويعاقب على الاتيان بما نهى ، ويعد ويوعد ، ويسأل العصاة لم عصيتم ؟ ، لم كفرتم ؟ .

فكيف يعقل بعد أن نقول انه لا أثر لقدرة الانسان أصلا ، ولو لم تكن له قدرة لما كان معنى للطلب ، وللثواب والعقاب ، وكان التكليف تكليفا بالمحال . ومن ناحية أخرى ، اذا كان العبد خالقا لافعاله ترتب عليه تحديد قدرة الله ، وانها لم تشمل كل شيء ، وان العبد شريك لله في ايجاد بعض مافي هذا العالم ، والشيء الواحد لا يمكن أن تتعاون عليه قدرتان . ولا يمكن أن يكون

بعضه بقدرة الله ، وبعضه الآخر بقدرة العبد ، والنصوص كلها تشير الى شمول قدرة الله .

فالفريقان - الجبرية والمعتزلة - يصور كل منهما النصوص التي تخالف رأيه تصورا ينطبق على مذهبه ، ويتأولها تأويلا يتوافق مع ما ذهب اليه .
فالمعتزلة كما كان صعبا ومستحيلا عليهم أن يحدوا من ارادة الانسان ، كان صعبا عليهم أن ينسبوا الظلم الى الخالق وانه يعاقب أو يثيب على ما قدره، وأجبر الانسان على سلوكه واتيانه .

فاظر ثمامة بن الاشرس المعتزلي يحيى بن أكتم بين يدي المأمون في خلق الافعال فقال ثمامة : ليست تظلو أفعال العباد من أمور : اما أن تكون كلها من الله وليس للعباد فيها صنع ، واما أن تكون بعضها من الله ، وبعضها من العباد ، فان زعمت أنه ليس للعباد فيها صنع كفرت ، ونسبت كل فعل قبيح لله ، وان زعمت انها من الله ومن العباد كفرت لانك جعلت الخالق شريكا للعباد في فعل الفواحش والكبائر ، وان زعمت انها للعباد وليس لله فيها صنع صرت الى ما أقوله .

والجبريون رأوا شنيعا أن تحد ارادة الله وقدرته ، وان يكون له شريك في الخلق والايجاد .

وجاء الاشعري بالقول « بالكسب » كحل وسط ، ويعني به الاقتران العادي بين القدرة المحدثة أي قدرة الانسان ، والفعل ، فالله أجرى العادة بخلق الفعل عند ارادة العبد وقدرته ، لا بقدرة العبد وارادته فهذه القدرة هي الكسب . وهذا القول هو شكل جديد في التعبير فقط عن الجبر فهو يرى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور وهناك رأي ثالث يقول : ان العالم كله مبني على

أسباب ومسببات وإرادة الإنسان خاضعة لأسباب فإذا أرادت فلاسباب ، وإذا لم ترد فلاسباب أيضا ، فالعمل الذي نعمله نتيجة أمرين : أسباب خارجية ، وإرادة منا ، وإرادتنا الداخلية معولة لهذه الأسباب فإذا نظرنا الى الأسباب الخارجية قلنا : الإنسان مجبور ، وإذا نظرنا الى الإرادة وحدها قلنا : الإنسان مختار ، وبهذا يمكن التوفيق بين الايات والنصوص المختلفة (١) .

أما المكزون فلا يقول بالجبر ، وقد يشنّع على القائلين به ، ويقول : ان عبيد اللات - الصنم - خير منهم :

عبيد اللات فيما جاء عنهم يسبون الاله بغير علم
وأما « المجبرون » فمن يقين يسبون الاله بكل ظلم
أي أن الجبرية يسبون الشر وفاعله ، فإذا كان الفاعل مجبرا من الله على فعله ، أفما يكون سبّ الله ظلما وعدوانا .

ولهذا يقال : ان القول بالجبر يعطل منطق الثواب والعقاب ، ويلحق صفات «الظلم» بالحق ، ويسلبه صفات «العدل» .

وقال بعضهم : التوحيد ، لا جبر ، ولا تفويض .

ليس الإنسان مجبرا على الشر لئلا يكون مظلوما اذا عوقب على فعله ، ولئلا يكون الخالق ظلما اذا عاقبه . كما أن الإنسان ليس متروكا مفوضا يفعل ما يشاء ، « أفحسبتم أننا خلقناكم عبثا ، وأنكم اليينا لا ترجعون ؟ » ولكنه عرفه طريق الخير والشر ، وزوده بالاستطاعة ، والمعرفة والعقل « ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفتين ، وهديناه النجدين ، فلا اقتحم العقبة » .

ويقولون لك : كيف يوفق الجبري - القدري - بين ما يعتقد من أن أعماله مقدره عليه ، وانه مجبر على اتيانها وبين قول القرآن : واذا سألك عبادي

(١) أحمد أمين ضحى الاسلام الجزء الثالث بتصرف .

عني فاني قريب أجيب دعوة الداع اذا دعان ، فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي
لعلهم يرشدون •

فما فائدة الدعاء ؟ وكيف يجاب اذا كان كل شيء مقدرًا ، وكان المرء عليه
مجبورًا ؟

يقول المكزون والشاهد في البيت الثالث :

تا الله ما آمن بالله من لم يسلم الاخير من شره
ولا وفى لله بالهد من وافق غدارا على غدره
وليس للخالق سبحانه أن يجعل « العدوان » من أمره
ويقول :

ان كان « فعلي » له « مرادًا » فلم بما قد « أراد » يعصى ؟؟
ولم « دعائي » الى أمور مني لها « الخلف » ليس يحصى ؟
وهذا موافق لرأي المعتزلة لانهم يقولون : ان كان الله خلق أفعال العباد
فهو اذا لا يرضى بما فعل ، ويفض ما خلق ، ويكره ما دبر •

★ ★ ★

لم يكن القول بالجبر ، أو بالاختيار بعيدا عن العقلية العربية في جاهليتها ،
فقد جاء لليد العامري هذا القول :

من هداه سبل الخير اهتدى ناعم البال ، ومن شاء اضل
وهذا مطابق لما جاء في هذه الاية :

« من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » •
وقال الاعشى :

استأثر الله بالوفاء وبالعد ل ، وولى الملامة الرجال
وفي سفر « اليوباناشاد » صلاة هندية قديمة تقول :

إذا ظن القاتل أنه قاتل ، والمقتول أنه قتيل ، فليس يدريان ما خفي من أساليبي ، حيث أكون الصدر لمن يموت ، والسلاح لمن يقتل . وحيث أكون لمن يشك بوجودي كل شيء حتى الشك نفسه ، وحيث أكون أنا الواحد ، وأنا الاشياء .

ويقال ان للجبر جذورا في اليهودية والمسيحية ^(١) ولكن الدكتور عبد الحليم محمود يقول ما ملخصه :

ان الذي مكن للقول بالجبر في الاسلام ، وعمل على اشاعته بين عامة المسلمين هم بنو أمية وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان ^(٢) فان استيلاءه على الخلافة كان في نظر أكثر المسلمين مخالفا لاصول الخلافة ، وخروجا على قاعدتها الديمقراطية « الثوري » . وان الملابس التي رافقت « التحكيم » والدور الذي لعبه عمرو بن العاص كل ذلك كان معروفا عند المسلمين ، لذلك أراد الحاكمون أن يشيعوا بين العامة والدهماء أن كل حركة من حركات الانسان ، وكل ما في الكون انما يتم بقضاء الله وقدره ، وان الانسان مجبر لا مخير فيما يأتيه من الاعمال ، وان الخلافة - بناء على ذلك - جاءت بقضاء من الله وقدره ، وهذا القول يبرر انتقال الخلافة الى يزيد وأمثال يزيد ، وجعلها ملكا عضودا متوارثا ، بعيدة عن رأي المسلمين واختيارهم وشورايم - وأمرهم شورى بينهم - كما يبرر كل ما يقوم به الطغاة والمستبدون الظالمون من المظالم .
يقول الجاحظ : ان معاوية حول الخلافة الى ملك كسروي ، وغصب قيصري ، ^(٣) .

(١) ابن نباتة في سرح العيون ، والمقرئ في الخطوط .
(٢) الفكر الفلسفي في الاسلام . وضحي الاسلام لاحمد امين الجزء الثالث ص ٨١
(٣) رسالة الجاحظ في بني أمية المنشورة في الجزء الثالث من عصر المأمون .

روي أن معبدا الجهني ، وعطاء بن سيار جاء الى الحسن البصري ^(١) وسألاه قائلين : يا أبا سعيد : ان هؤلاء الحكام والملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الاموال ، ويقولون : انما تجري أعمالنا على قدر الله ، فقال : كذب أعداء الله .

ومن الطبيعي أن ينشأ عن القول بمذهب الجبر رد فعل في البيئة الاسلامية فيقوم من يقول بالاختيار ، وان الانسان حر مختار فيما يأتي ، وفيما يدع .
وأول من قال بحرية الارادة ، واثبات الاختيار في ذلك الزمن معبد بن عبد الله الجهني « لا قدر ، والامر أنف » فقتله الحجاج سنة ٨٠ هـ .
ثم تلاه غيلان بن مروان ، أو ابن مسلم الدمشقي ، وكان يقول : « القدر خير وشره من العبد » ^(٢) ردا على القائلين : القدر خير وشره من الله فقتله هشام بن عبد الملك .
وهكذا نرى أن لهذه النظرية ضحاياها كثيرها من الافكار اذا وقعت في سبيل السياسة والاطماع ^(٣) .

★ ★ ★

كان جهم بن صفوان من المفرطين في القول بالجبر كما كان غيلان الدمشقي

-
- (١) يعتبر الحسن البصري رأس المدرسة البصرية للاعتزال ، وأشهر تلامذته وأصل ابن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وهما قطبا المعتزلة في عصرهما .
(٢) الشهرستاني ص ٢٦٧ طبعة بدران .
(٣) في عهد مروان ضرب الامام أبو حنيفة مائة وعشرين سوطا على راسه لانه أبى أن يكون قاضيا على الكوفة . وحسبه المنصور حبس الابد حتى مات في محبسه لانه بايع عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب .
وفي سنة ١٤٧ ضرب الامام مالك بالسياط بأمر المنصور العباسي حتى انخلعت كتفه لانه أفتى أن يمين المكره لا تلزم .
وفي سنة ٢١٩ ضرب المعتصم الامام أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطا لتصلبه بإيمانه .
وفي سنة ٢٥٦ نفي البخاري ، وعذب لرفضه أن يخص اولاد الحاكم دون غيرهم بسماع دروسه .

مفرطاً في القول بالاختيار ، وكان الجعد بن درهم مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية من المفرطين في القول بالجبر أيضاً •
ومذهب الجبر — كما يقال — ليس بعقلي لأنه يقول بالجبر ، ولا بنصي لأنه يقول بالتعطيل — تعطيل الادارة والكسب •
فالإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة • لا قوة له • ولا ارادة ، ولا اختيار ، وإنما الله يخلق الأفعال فيه •
ويقول الحلاج : كما لا يملك العبد أصل فعله كذلك لا يملك فعله •
وجهم بن صفوان هذا كان يقول بفناء الجنة والنار لاستحالة تصور حالة لا تنتهي أخراً ، كما لا يتصور حركات لا تنتهي أولاً ، حتى يكون الله أخيراً لا شيء معه ، كما كان أولاً لا شيء معه (١) •
ويعتقد الشيعة أن أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم ، وليسوا بمجبورين عليها ، وإنما ليست فعلاً لله ، ولا مخلوقة له خلق تكوين ، بل خلق تمكين ، بمعنى أن الخالق خلق في الإنسان القدرة على الفعل وتركه ، وخلق فيه الجوارح التي يقدر بها على الفعل ، والادوات التي يتوصل بها إليه • ولو شاء منعه لمنعه ، وبين له طريق الخير وأمره باتباعه ، وطريق الشر ونهاه عن سلوكه ، فإذا عصاه فبسوء سلوكه ، وإذا أطاعه فبتوقيفه واقتداره •
والمكزون يقول بالاختيار •

هذه سبيلاً « رشده » و « غيه » (مخبراً) فيما يرى وما يذر (٢)
حتى إذا جاز بظلم نفسه ميلاً إلى الجور عن العدل ، « جبر »

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري •
(٢) ويمكن أن تكون صحة البيت هكذا :
هدي سبيلي رشده وغيه مخيراً فيما يرى وما يذر

فمذهب الاختيار يرى الإرادة حرة ، حرية مطلقة ، لا يضطرها أي سبب ، ولا علة ، وإن الاستطاعة والمعرفة حاصلتان للعبد قبل الفعل ، فإذا وقع الفعل فإنما يقع بإرادته ومعرفته ، ومذهب الجبر يرى أن إرادة الإنسان واختياره نتيجة لازمة لأسباب سابقة . وأنه لا اختيار له أصلاً .

ويتساءلون :

أنا نطيع القانون الأخلاقي فهل يعني هذا أن إرادتنا حرة ؟؟
أم أننا مضطرون بمقتضى الطبيعة أن نعمل في الحالة المعينة عملاً خاصاً بحيث لا نستطيع أن نعمل غيره ؟؟
هل إن إرادتنا معلولة بعلل فإذا حصلت العلة حصل المعلول ؟؟
أم أننا إذا عزمنا على أتيان عمل — وإن كنا نشعر أننا أحرار فيه — فليس ذلك إلا نتيجة لازمة لأسباب تسبقه وتستلزمه ؟؟

يقول المكزون :

فلو كانت إرادته تعالى إرادتنا لثم لنا المراد
وما اختلفت دواعينا وكان إلّ صلاح بها ، وما حصل الفساد
ومن احتجاجه على القائلين بالجبر ، وتدليله على صحة القول بالاختيار :
قل لمن قال : إن باري البرايا ليس في خلقه مريد سواه
من ترى أن أراد بالعبد سوءاً راح في العبد كارهاً ما قضاه
اتقوا الله ، ذاك أمر محال أن يرى ساخطاً رضاه ، رضاه
وإذا لم يكن . . فقد ثبت الفعل ل لعبد ، وما في مدعاه (١)

(١) في بعض النسخ : وما في ما ادعاه ، وفي البعض الآخر : وما في ما ادعاه ، ولا يخفى الفرق بين ما المصدرية وما الموصولية من حيث المعنى . ولعل ما أوردناه في المتن هو الأصح .

ويقول المعتزلة : ان الله لا يوصف بالقدرة على الشر ، لان القبح اذا كان

صفة ذاتية للقبح ففي تجويز وقوع القبح منه قبح .

ومن آراء أبي الهذيل العلاف^(١) ان الارادة التي تفهمها في الانسان صفة

من وظيفتها ترجيح أحد طرفي المقدور فاذا أردت القراءة ، أو الكتابة مثلا فقد

رجحت القيام بهما على عدم القيام ، وكانت القراءة والكتابة ، وعدمهما مقدورين

لي ، وفي القرآن : « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له : كن فيكون » فقد

نسبت الارادة لله ، ولكنها لا تفسر ، كما فسرت في الانسان لان ذلك محال ،

لان ترجيح الشيء ، وترتيب الفعل عليه طارئ ، وطروء الشيء على الله بعد

ان لم يكن محال .

ويقال : ان الله مصدر الكمال والخير ، ولا يكون مصدر النقص والشر ،

وان ما نرى من الشر والنقص والرذيلة ليس هو في حقيقة الامر الا امتناع للخير ،

أي أنه ليس شيئا ايجابيا في ذاته له حقيقة واقعة ، بل هو نقص في كمال الشيء ،

وبعد عن مرتبة الخير الالهي .

والانسان المزود بالعقل ، ولديه الاستطاعة والقابلية مسؤول عن أعماله .

العقل في جوهـره واحد وعنه يـبدو النفع والضرر

يمثل ضياء الشمس في بـدرهـا يـرد ، ومنه في الثرى الحر(٢)

(١) هو محمد بن الهذيل العلاف من موالى عبد القيس ولذلك يقال له العبدي ولد عام ١٢٥ أي بعد ثلاث سنوات من قيام الدولة العباسية ومات سنة ٢٣٥ فيكون قد عمر نحواً من مئة عام كان وحيداً في البيان وجيد الكلام ناظر صالح بن عبد القدوس فافحمه فمدحه صالح بعدها وهو أول من نظم مبادئ الاعتزال ، وهو استاذ المأمون في هذا المذهب ، وأول من ادخل الفلسفة اليونانية الى علم الكلام الاسلامي ويعتبر مع اتباعه طليعة الفلسفة الاسلامية التي اعطت الكندي وابن سينا والغارابي .

ولذلك نرى أن في ثقافة المعتزلة اثراً من الثقافة والفلسفة اليونانية ، وفي ثقافة الشيعة اثراً من الثقافة الفارسية ، أما ثقافة الخوارج فهي ثقافة عربية تمحض (٢) المكرون .

فالعقل بالنسبة للعباد وأفعالهم المختلفة يشبه نور الشمس الذي يعطي القمر برودة كطبيعته ، ويظهر حرارة في الارض وهو بطبيعته وجوهره واحد ،
وانما أعطى للبدر ، والتراب طبيعتهما •

ولكن المكزون يؤمن بالقضاء في البيتين التاليين :

ولا تحذر الامر الذي هو صائر اليك ، فمنه عنك لن يغني الحذر
وكن عالما ان لا فرار من القضاء واين يفر المرء ممن له الامر
ويؤمن بالكسب بالبيت الآتي وكل هذا في قصيدة واحدة •
ولم يسع في الدنيا لبيب لغبر ما من الله في الاخرى يحاز به الاجر
ولعلنا في الجزء القادم نوضح هذا « الاختلاف » في القضية الواحدة عند
المكزون •

وحدة الوجود! . .

لعل مسألة القول بوحدة الوجود هي مشكلة الصوفية الكبرى ، ويأتي بعدها مشكلة ثنائية الشريعة والصفات بالنسبة للبيئة الاسلامية .

ولاهمية هذه المسألة في الفلسفة ، وفي التصوف ، ولما لها من دور كبير في التاريخ ، ولما لقيه الكثيرون من الصوفيين من العذاب والاضطهاد والقتل في سبيلها ، وللموقف السلبي المتشدد الذي يقفه علماء الفقه والشريعة منها ، رأينا أن نتناولها بشيء من التبسط ، والتدرج التاريخي ثم نرى رأي المكزون فيها .
ويمكننا أن نقول : إن هناك عددا وأنواعا من « الوحدة » .

١ - وحدة قبل الدهر وهي وحدة الخالق ، وهي وحدة غير مستفادة من الغير ، وحدة الاحاطة بكل شيء ، والحكم على كل شيء ، ويضيف القائلون بمذهب وحدة الوجود الى هذا قولهم : انها وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات ، والكثرة فيها .

٢ - وحدة مع الدهر ، وهي وحدة العقل الفعال .

٣ - وحدة بعد الدهر ، وقبل الزمان ، وهي وحدة النفس .

٤ - وحدة مع الزمان ، وهي وحدة العناصر والمركبات .

ومتى عرفنا أن الوحدة الاولى غير مستفادة من الغير ، لانها وحدة الخالق فبدها يجب أن نعرف أن الوحدات الثلاث مستفادة من غيرها لانها دون الخالق . وقبل الدخول في التفصيل نريد أن نجمل القول في تعريفها . أي تعريف وحدة الوجود .

القائلون بوحدة الوجود فريقان :

الاول يرى أن الله روحا والعالم جسما لهذه الروح •
والثاني يرى جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الحق فكل شيء هو الله (١) •

★ ★ ★

التاريخ :

في الفيدا (٢) ان البرهمة تقوم على وحدانية الله ، أي تؤمن أنه لاشريك له ، وقد صدرت عنه كل الموجودات ، وسرت روح منه في الجساد ، والنبات ، والحيوان • فالموجود بحق هو الله وحده ، وليست هذه الكائنات الا مظاهر منه والركن الثاني في البرهمة هو تناسخ الارواح ، وعودتها الى مصدرها الاول •

والفيلسوف أريجينا (٣) يعتقد أن الله هو بدء الاشياء ونهايتها ، وانه روح خالصة مجردة لا تحددها حدود ، ولا تميزها صفات ، وقد اتخذ هذا العالم وسيلة يبدو فيها ويعرف وكل ما في الوجود من أشياء قد انبثق عن الله انبثاقا ، ولا بد أن ينتهي المسير بهذه المخلوقات كليا الى حد تبلغ عنده الغاية المنشودة فتعود الى الاتحاد بالله من جديد • ويقرر هذا الفيلسوف أن الله ومخلوقاته ، وهذا العالم الذي هو وسيلة ظهوره ، كل ذلك شيء واحد ، وان كل محاولة لفصل الله عن مخلوقاته باطلة • الا أن تكون على سبيل المجاز •

كما يعتقد أن الكلي هو الحقيقة الاساسية الاولى ، ثم نشأت عنها الجزئيات أي الانواع ثم الافراد • فالكليات هي عناصر الوجود الاصلية ، وهي

(١) معجم لاروس •

(٢) اسفار الفلسفة الهندية •

(٣) ولد أريجينا عام ٨٠٠ م في إيرلندا وتوفي عام ٨٧٠ م •

لذلك أسبق في الوجود من الأشياء الجزئية المادية .. ويقول كلما كان الشيء أكثر شمولاً كان أمعن في حقيقة وجوده .
ولما كانت فكرة الله أوسع الكليات شمولاً كان هو أسمى الكائنات ،
وليست المخلوقات على اختلاف أنواعها وألوانها إلا صورا يتمثل فيها الخالق .

★ ★ ★

والفيلسوف « برنو » يرى أن هذا الكون اللانهائي المتحد تشرق عليه
قوة لا نهائية واحدة لا تختلف في مكان عنها في مكان آخر ، ومجموع هذا
الكون بكل ما فيه هو القوة اللانهائية المذكورة .
فهذه القوة هي مصدر كل شيء وسبب كل شيء ، الله هو الكون وهو
في نفس الوقت منشئه ومكوّنه .

وكل شيء في الوجود - انسانا وغير انسان - مرآة صافية مجلوة تنعكس
فيها صور العالم بنصيره : عنصر العقل ، وعنصر المادة ، وكل ذرة بالغة ما بلغت
من الدقة والصغر تمثل الله ، وتعلن عن وجوده بظهوره فيها ، وهي جسدية
وروحية في آن واحد لانها صورة من الخالق .

وكل شيء في الوجود يتبع في سيره ومسلكه قانونه الخاص به ، وهو
- في نفس الوقت - يسير وفق قانون عام ينتظم العالم بأسره ، كما يدور
الكوكب حول محوره ، وحول الشمس في وقت واحد .
وفي « الويدانت » : الاخلاق الهندية :

هذا الكون كله ليس الا ظهورا للوجود الحقيقي الاساسي ، وان الشمس
والقمر وجميع جهات العالم ، وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك
الوجود المحيط المطلق . ان الحياة كلها أشكال لتلك القوة الاصلية . ان الجبال

والانهار ، والارض كلها ، تفجر من ذلك الروح المحيط الذي يستقر في سائر الاشياء (١) .

وفي « الويدا » أيضا ايضاح للصلة بين الكون و « برهما » مما أدى الى الاعتقاد بوحدة الوجود . وان الكون انبثق من الله ، وفي مبدأ « الانطلاق » يمكن أن يعود الانسان الى القوة التي انطلق منها ، ويتحد بها . فالقوة العظيمة التي في العالم يجب التقرب اليها بالعبادة والقرايين ، وهذه القوة هي « براهما » وان الانسان هو القوة أو « البراهما »

فالكون فيه روح واحدة تسكنه ، ومعنى واحد تحققه سائر الموجودات كما تحقق الكلمات المتعددة المعنى الواحد ، أو الفكرة الواحدة ، وكما يحقق الرسام والموسيقي والنحات ، والاديب ، والشاعر والمغني ، المعنى الواحد في سيل من المخلوقات ، والعطاءات الفنية .

★ ★ ★

وكان القديس بولس يشير الى الحلول بقوله : في الله نحيا ، وفيه نتحرك ، وفيه نكون .

★ ★ ★

ويرى أوغسطين الفيلسوف (٢) ان ارادة الله اتجهت منذ الازل الى خلق العالم ، فأخرجه من العدم اخراجا ، وأنشأه انشاء بعد ان لم يكن ، وقد خلقه خلقا دون أن ينبثق عنه ، أو منه ، ولقد بدأ الخلق المادي حين خلق الزمان ، اما

(١) ويدانت ص ٤١ - ٤٢

(٢) أورليوس أوغسطين فيلسوف ، ولد في تجستي في شمال افريقيا عام ٣٥٣ م من اب وثني وام مسيحية .

الله فليس له زمان ، ولا مكان^(١) .

وقد تم خلق العالم على دهور متتابعة . وليست الايام الستة التي قال موسى ان الله قد أتم فيها الخلق^(٢) الا درجات متعاقبة من الكمال تابعت على الكون في مسيره ، ولله قوة مطلقة تسيطر على الكون بأسره فلا يحدها شيء ، وهو فعال لما يريد ، لا يخرج شيء عن هذه الارادة ، واذن : فهو العلة لكل ما يقع في أنحاء الكون من أحداث .

★ ★ ★

يرى النظام شيخ المعتزلة ان العالم خلق دفعة واحدة ، وكل ما في الامر ان التأخر منه في الزمان كامن في التقدم ، فالتقدم والتأخر انما يقعان في الظهور من الكمون دون الحدوث والوجود .

قلنا ان نظرية وحدة الوجود ذات جذور تاريخية ممتدة في أعماق التاريخ وأوردنا شيئاً من ذلك فيما تقدم وهذه النظرية انتقلت الى التصوف الاسلامي ودل بها الكثيرون من رجالاته^(٣) .

(١) تتميز في مسألة الخلق والتكوين النظريات التالية :

- ١ - نظرية الذر ، او الذرة .
- ٢ - نظرية القبضتين .
- ٣ - نظرية الابوين الاولين .
- ٤ - نظرية الاخراج من العدم .
- ٥ - نظرية الانبثاق .
- ٦ - نظرية الفيض .
- ٧ - نظرية العقل الفعال .
- ٨ - نظرية اللزوم (وتعني ان الله خلق العالم بطريق اللزوم عن ذاته كما يلزم الشمس النور) .

ويقولون : ان نظرية الذر تعني الارواح لا الاجساد ، ونظرية القبضتين تعني الاجساد لا الارواح ، ونظرية الابوين الاولين تعني الارواح والاجساد ، ونظرية الانبثاق والفيض والاخراج من العدم لكل الموجودات ، ونظرية العقل الفعال للواسطة .. ولكن يجب ان يفهم ان الانبثاق منه لا عنه ، والفيض عنه لا منه .

(٢) سفر التكوين .

(٣) الدكتور عبد الواحد وافي في الاسفار المقدسة ص ١٦٣ .

وانتقال هذه النظرية الى المسلمين كانت — على ما نرى — اما عن الهند مباشرة ، وذلك عن طريق الغزو ، أو التجارة ، أو الرحلات^(١) ، واما عن طريق متصوفة فارس لان أكثر متصوفي المسلمين الذين « فلسفوا » التصوف هم من الفرس كالحلاج والجنيد ، وفريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومي ، وداود الاصفهاني ، وروزبهان ، وأحمد الغزالي ، وفاصر خسرو ، وسهل التستري ، ونصير الدين الطوسي ، والسهوردي ، والكاشاني ، والهمذاني وكلهم ، أو أكثرهم قال بوحدة الوجود .

ونضيف هنا أن بعض هؤلاء ينحدرون من سلالات مانوية ، أو مزدكية ، أو زرادشتية .

والقول بوحدة الوجود انبثق عن نظرية العشق الالهي ، ولم يكتف أصحاب هذه النظرية بأن لهم وجودا ذاتيا ممتازا عن الناس ، بل انتهوا الى القول : بأن لهم حقيقة أزلية ، أو جزءا من حقيقة أزلية ، هي حقيقة واجب الوجود .

وانقسم القائلون بهذا المذهب الى قسمين : قسم يؤثر الرفض ، وقسم يؤثر القبول .

فالقسم الاول يتشرف بنسبة العاشق الى المعشوق .

والقسم الثاني لا يرى عاشقا ، ولا معشوقا ، بل شوقا يتمثل في حين الجزء الى الكل .

وفي مرتبة « الاتحاد » تتقي « الاثنينية » ولم تعد هنالك « جزئية »

(١) نشأت صلات وثيقة بين الهند والعرب قبل الاسلام وبعده ، ويمكن القول : ان الاسلام اثر في الهندوسية ، كما اثرت الهندوسية في المسلمين الهنود ، فتكون طابع اسلامي فيه اتجاهات هندوسية ، وظهر ذلك في بعض اسماعيليي الهند ، وفي اتجاهات (الاحمدية) واتباع معين الدين شيسستي .

بل تصبح « الانائية والهوية » « كلا » واحدا لا على مبدأ « الطول » وانما على مبدأ « الوجدانية » لان « الحلول » خاص ، لا عام •
يقول ابن الفارض :

متى حدثت عن قولي : أنا هي ؟؟ أو أقل - وحاشا لمثلي - انها في حلت
فهو ينزه نفسه عن « الحلول » وحاشا لمثلي !! ولم يحد ولم يمل عن القول
بالوحدة « أنا هي » وبهذا الاسلوب الاستفهامي ، الانكاري •• التقريري
ويقول حسن رضوان في أرجوزته :

وحسبه من ذلك المقصود اشراق نور وحدة الوجود
وكل ما سواه نجم أقل بل في شهود العارفين باطل
فليس الا الله •• والمظاهر لجملة الاسماء وهو الظاهر
فغيره في الكون لا يقال لانه في ذاته محال
ويقول الكاشاني :

وان تجلى بصورة أحديته الذاتية كان الله ، ولم يكن معه شيء ، وبطنت
فيه الاعداد غير المنتهية - صور الموجودات - بطون النصفية والثلثية والربعية
في الواحد ، فانها لا تظهر الا بالعدد •

وان تجلى في صور تعيناته - صور الموجودات - ومراتب تجلياته أظهر
الاعداد ، وأنشأ الأزواج ، وتلك مراتب تنزلاته - مراتب اللطاف - وليس
في الوجود الا هو^(١)

★ ★ ★

المقارنة :

والان ، وبعد أن استعرضنا تاريخيا بعض الاقوال بمذهب وحدة الوجود،

(١) شرح الفصوص ص ٦٥ .

وأشرنا الى أصولها التاريخية فقد أصبح لزاما علينا أن نستعرض آراء المكزون في هذه المسألة التي تعتبر من أمهات المسائل الصوفية لعلقتها بالله والكون والانسان .

ولعل من المفيد أن نستعرض آراء كبار القائلين بها كالحلاج والبسطامي والجنيد ، وابن الفارض ، وابن عربي ، ورد المكزون على كل منهم ، وننشيء مقارنة بينه وبين بعضهم .

١ - المكزون والحلاج (١) :

الحلاج من القائلين بوحدة الوجود ، ولقد أدى به اعتقاده هذا الى الموت صلبا ، فهو يؤكد ان غاية الكائنات جميعا ، لا الصوفي وحسب ، هي الاتحاد بالله أو مع الله ، وهذا « الاتحاد » يتحقق بالحب ، ويحتاج الصوفي الى عمل الهي تحويلي ينقل الموجود الى وضعه الاسمي ومن أقواله :

مزجت روحك في روحي كما	تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني	فاذا أنت أنا ، في كل حال
♦♦	
جبت روحك في روحي كما	يجبل العنبر بالمسك الفتق
فاذا مسك شيء مسني	فاذا أنت أنا لم تفتق
♦♦	
لست أنا ، لست هو	فمن أنا ، ومن هو ؟

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن منصور المعروف بالحلاج ، وجاء لقبه من مهنته وهي حلج القطن ، وهو حفيد رجل زرادشتي ، ولد في « تور » جنوب غربي إيران عام ٢٤٤ هـ في ٤ ذي القعدة ، ومات مصلوبا عام ٣٠٩ هـ . تلقى التصوف على سهل-التستري ، وانتقل الى بغداد وتلمذ على عثمان بن عمر المكي ، وفي ٢٦٤ هـ اتصل بالجنيد محمد القواريري المعروف بالسائح ، وألبسه خرقة المريد بيده .

سأل العلاج شيخه الجنيد بعد مصاحبته عشر سنين قائلاً :

— العلاج : ألا تفيدني بكلمة عن التوحيد يا شيخني !

— الجنيد : التوحيد خارج عن الكلمة حتى يعبر عنه ؟

— العلاج : ما معنى لا اله الا الله •

— الجنيد : هذا حشو التوحيد يا بني •

— العلاج : وما حقيقته ؟

— الجنيد : أما حقيقته ، فهي أن يرجع آخر العبد الى أوله فيكون كما

كان قبل أن يكون •

— العلاج : أرجو التوضيح •

— الجنيد : التوحيد افراد القدم عن الحدث ، ثم الاعراض عن الحدث ،

والاقدام على القدم ، وهذا أيضا حشو التوحيد ، وأما محضه يا بني فهو الفناء

بالقدم عن الحدث •

— العلاج : هذا توحيد الصحراء يا شيخني ! توحيد تتلاشى فيه العدة

والفوارق ، وتمحي آثار التنوع ، فأين نذهب بهذه الكثرة الوجودية المسماة

بالعالم ؟ ألم يجعلها تعالى تفصيلا لوحدايته ؟ وفيضا لكرمه ؟؟ أليس هو واحدا

في كثرة ، أو كثرة مردها الواحد ؟

أليست صفاتنا البشرية المتغيرة الزائلة لسان الحجة على ثبوته وصديته ؟

— الجنيد : الى أين تحاول أن تجرني يا حسين ؟

وكان يقول : حجب الله الخلق بالاسم فعاشوا ، ولو كشف لهم الحجاب

لطاشوا !!

ومن قوله :

هوية لك في لايتي أبدا كلّي على الكل تلبس بوجهين .

بينني وبينك إتيّ يزاحمني فارفع بأتيك أتيّ من البين

أي ان هويتك في أعماق وجودي فادعاء اضافة كلي الى الكل انما هو وهم مزدوج ، وان بيني وبينك « اني » أي ذات هي ذاتي ، فارفع بذاتك هذه الذات الفاصلة ، فنصبح واحدا لا اثنين •

وله :

ياسر سر يدق حتى	يخفى على وهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلسي	من كل شيء لكل شيء
ان اعتذاري اليك جهل	وعظم شك ، وفرط غي
يا جملة الكل لست غيري	فما اعتذاري اذا الي ؟

وللحلاج كلمته التي حوكم بشأنها وحكم عليه بالقتل وهي « أنا الحق »
ولقد أشار ابن عربي الى ذلك ، ودافع عن الحلاج بحرارة وإيمان ، وأوصى المتصوفة بصون الاسرار •

ومن فهم الإشارة فليصنها	والا سوف يقتل بالسنان
كحلاج المحببة اذ تبدت	له شمس الحقيقة بالتدانسي
فقال : « أنا هو الحق » الذي لا	يغير ذاته مر الزمان (١)

ورووا عنه : أن أحد أصحابه مر به وهو على الصليب فقال متحكما : كيف رأيت الحب يا أبا عبد الله ؟ فأجابه : أهوته ما ترى !

ومن شعره :

سبحان من أظهر ناسوته	سر سنى لاهوته الشاقب
ومن بدا لخلقه ظاهرا	بصورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كلحظة الحاجب بالحاجب

(١) كتاب الاسرار لابن عربي - الرسائل - ص ٤

وللمستشرق ماسينيون دراسات مستفيضة عن العلاج ، أشهرها كتابه
عذاب العلاج •
ولقد رد المكزون على العلاج ، وعرض به في قوله « أنا الحق » ، وهذه
هي قضيته الكبرى •

من هو أنا حتى اسمي أنا لست « أنا الحق » سوى أنت
فنحن من كونك كوتتنا وأنت بالفرد تفردت
بدوت لي منك بوصف ، وقد جاز علاك الوصف والنع

♦♦

ان قلت : حل بذا ، وحال أحتسه عن كونه
أو قلت : في ، وفي سوا ي ، حصرته في أينه
أو قلت : عيني عينه فالعجز بؤت بعينه
ويقول العلاج :
يني وينك إتي يزاحمني فارفع بأثيك إتي من البين
أي ان يني وينك حجابا وحاجزا هو « اني » الدالة على ذاتي المنفردة
فارفع وأزل بذاتك ذاتي التي تفردني عنك ، فنصبح ذاتا واحدة •
والمكزون يقول :

وعن طرب اصفق اذ تغني بانني منك حين دنوت مني
ومن جبل الوريد غدوت « ادني » الى قلبي ، وانك غير اني !
ويقول العلاج :

عجبت منك ، ومنسي غيبتني بك عنسي
« ادنيتني » منك حتى ظننت أنك انسي

فالمكزون والحلاج يلتقيان « بالدثو » ولكن « دنو » المكزون الى
« القلب » و « دنو » الحلاج الى « الذات » •
ويختلفان بأن الحلاج « يظن » ان ذات الخالق هي « أنه » ذاته نفسه ،
أي ذات المخلوق ، أما المكزون فينفي ذلك ، ويفرد « الان » الالهية عن « الان »
البشرية ، قائلا : وانك غير أني •

٢ - المكزون والبسطامي (١)

نقل السلهجي في كتابه « النور في كلمات أبي يزيد طيفور » قوله :
ولقد نظرت الى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره ، وأضاء في بنوره
فأراني عجائب سره ، وأراني هويته ، فنظرت الى أنايتي فزالت ، نوري بنوره ،
وعزتي بعزته ، وقدرتي بقدرته ، ورأيت أنايتي بهويته ، واعظامي بعظمته ،
ورفعتي برفعته ، فنظرت اليه بعين الحق ، فقلت له : من هذا ؟ فقال : هذا لا أنا ،
ولا غيري ، فلما نظرت الى الحق بالحق ، رأيت الحق بالحق ، فبقيت في الحق
بالحق زمانا لا نفس لي ، ولا لسان ، ولا أذن لي ، ولا علم ، حتى أنشأ لي علما
من علمه ، ولسانا من لطفه ، وعينا من نوره .

فهو — كما يظهر من هذا النص — يعني شروطا ثلاثة للوجود : الانائية،
والايتية ، والهوية ، (أنا ، أنت ، هو) ومن خلال هذا الترتيب للوجود يتحد
الله والانسان ، ويتبادلان في تعال من العشق والمحبة ، وهذا في مصطلحاتهم
قمة التحقيق الروحي .

والبسطامي هو صاحب القيلة المشهورة « مافي الجبة الا الله » فماذا يقول
المكزون في الرد على هذه الجراءة والتعظيم :

بعدا لقوم أسرفوا في جهلهم وتعاملوا بالزور والبهتان
لابي يزيد صححوا الدعوى ، «فما في جبتي شيء سوى الرحمن »
ولاحمد لم يثبتوا في قوله والفعل عصمته من الشيطان

(١) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (وبسطام بلدة في شرقي ايران) ينحدر
من سلالة مزدكية ، وكان جده لايه زرادشتيا ، والبسطامي أول من قال بمذهب
الفناء وتاليه الكل ، وله انصار واشياع هم الطيفورية والبسطامية .

فهو يعرض به وبأصحابه ومريديه من الطيفورية والبسطامية الذين صححوا
دعواه ، وبرروا قولة « ما في الجبة الا الله » على ما في هذا القول من خطأ واجترأ
وتقحم ، واعتبروها حالة كشف ومشاهدة ، ومحو أنا ، وانعدام « اثنينية »
واندماج في « الواحد » وغير ذلك من الاقوال . ولكنهم اسرافا منهم في الجهل
وامعانا بالزور والبهتان لم يثبتوا العصمة للنبي في قوله ، ولا فعله ، فرووا
قصة زيارته لبيت ربييه زيد بن حارثة زوج ابنة عمته زينب بنت جحش ، وحاكوا
حول القصة قولهم : انها وقعت في نفسه - أي زينب - وانه تولى عنها وهو يردد:
سبحان مقلب القلوب والابصار .

كما رووا : ان الشيطان استطاع أن يلقي الى النبي : تلك الغرائق العلى ،
وان شفاعتهن لترتجى عندما كان يتلقى سورة « النجم » من جبرائيل .
فهذه الروايات وأمثالها تجرد النبي من العصمة ، ولم يجد هؤلاء لها
مبررا ، ولكن قول أبي يزيد - على ما فيه - له ما يبرره في نظرهم .

٣ - المكزون والجنيد (١)

في تصوف الجنيد قاط بارزة أهمها :

١ - القول بمثنوية الشريعة ، ويعني : أولا : الشريعة ، أو القانون الالهي الذي يتغير من نبي الى نبي • وثانيا : الحقيقة ، أي الحقيقة الروحية الباقية • وأكثر المتصوفة قالوا بهذه المثنوية •

٢ - يعتبر عقيدة التوحيد أساسا لتجربة الاتحاد الصوفي ، فالتوحيد بالنسبة للجنيد هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها ، وليس برهنة لوحدة الوجود الالهي بواسطة حجج عقلية (٢) •

والنقطة الأخيرة تبعده قليلا ، أو كثيرا عن المفرطين بمذهب وحدة الوجود ، وهذا ما جعل المكزون يعتبره من جنود الحقيقة ، الذين عرفوه حق معرفته ، وقرنه الى خاله السري بن المغلس السقطي ، وابي دلف بن جحدر الشبلي ، ومعروف الكرخي ، وما هان الابلبي وشار الشعيري • فقال :

وأصبحت طريقتي حقيقة سارت بها في فرق الجمع السير
ماهان ، من «ماهان» فيها شيخه ومن بني بشار واقفه البشر
فيها غدا «معروف» معروفا وكم فيها «السري» مطلق البال أسر
وأصبح «الجنيد» من جنودها وشبلها «الشبلي» بالنار اختبر

(١) هو ابو القاسم محمد بن الجنيد القواريري المعروف بالسائح من اصل ايراني تلقى العلم على يد ابي ثور الكلبي ، وتوسع بالتصوف على يد خاله السري بن المغلس السقطي ، والحاوث المحاسبي ، ومحمد بن علي الكساب ، والجنيد يعتبر شيخ مدرسة بغداد في زمانه ، توفي في بغداد سنة ٢٩٧ هـ •

(٢) الدكتور زكي مبارك في التصوف الاسلامي •

٤ - المكزون ، وابن الفارض (١)

لعل ابن الفارض هو في طليعة القائلين بمذهب وحدة الوجود بالنسبة للجرأة والصراحة ، وعدم المداراة ، وعمق الايمان بها ، بخلاف معاصره ابن عربي الذي يحاور ويداور ، ويراوغ ، ويكتني ويلوح ولا يصرح . ويفرق الفكرة بسيل من التساير الغامضة المبهمة ، المحتملة العديد من الصور والمعاني والتفسيرات والتأويل .

ولعل بيئة القاهرة التي عاش فيها ابن الفارض كانت أكثر تسامحا ، وأقل تشددا على المتصوفة وغيرهم من أرباب النحل في ذلك الزمان من بيئة دمشق التي كانت مهياة يومئذ لتلد ابن تيمية ، وتمهد لمدرسته « النصية » المفرطة في حرافتها ، ولكنها تعتبر « العقل » اعتبارا يضعه دون « النص » فهي — كما قيل — لا تملكه ولكنها لا تنتكر له .

وإذا علمنا ذلك أدركنا رد الفعل عند ابن عربي وعرفنا سر اغراقه في التأويل ، والاستبطان ، اغراقا انتهى به — كما أشرنا — الى الغموض والتعمية ، لانه يمثل الجانب السلبي والمعاكس لمدرسة « النص » أو « السلفية » .

ولعل خير ممثل لآراء ابن الفارض الصوفية ونزعت « الوحدة » هي قصيدته المعروفة « بنظم السلوك » والتي تنتهي كلها الى القول بوحدة الوجود بدون تورية ، أو موارد .

(١) هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد حموي الاصل ، مصري المولد والدار والوفاة يعرف بابن الفارض ويلقب شرف الدين وكان والده يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام فلقب بالفارض .. ولد في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ أو ٥٧٧ هـ وتوفي يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الاولى سنة ٦٣٢ هـ وهو بذلك معاصر للمكزون وابن العربي وتوفي قبلهما بست سنوات .

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها
وما زلت اياها ، وإياي لم تزل
متى حدثت عن قولي: أنا هي؟ أو أقل
وذاي بذاتي مذ تجلت تحلت
ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي تجلت
- وحاشا لمثلي - انها في حلت

••

وجل في فنون « الاتحاد » ولا تحد
« فواحده » « الجهم الغفير » ومن عدا
وجاء حديث في « اتحادي » ثابت
يشير بحب الحق بعد تقرب
وموضع تنبيه الاشارة واضح
فهو لا يقول بالحلول وإنما يقول : أنا هي • وان أعيان الوجود « الجهم
الغفير » هي الواحد • كما أنه يتخذ دلالة على « الاتحاد » الحديث القائل :
ما زال عبيد يتقرب الي بالفرائض والنوافل حتى أحبه ، فإذا أحبته كنت يده
التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها ، وعينه التي يبصر بها ، وسمعه الذي
يسمع به •

يقول المكزون ردا على ذلك :

إذا المولى لعبد صار سمعا
فلم ذا في الاحب اليه تنفى
ولست بذأ أدین ، وان أدنى
فهو يسوق الحديث « مشروطا » في البيت الاول ، ويستفهم « منكرا »
في البيت الثاني ، ثم « ينفي » الاخذ به ، أو بما قالوه من شرح وتفسير له ،
في البيت الثالث خلافا لمذهب ابن الفارض •

وللمكزون « تائية » يعارض بها « تائية » ابن الفارض ، معرضا به لا حيا
مذهبه في « الاتحاد » متهما اياه بالمين واضلال اصحاب العقول الضعيفة من
الجهال ، وانه يتخبط في حيرته ، ويجمع بين التقيضين وهذا محال في العقول
الصحيحة السليمة .

وسبقت الاشارة في غير مكان من هذا الكتاب الى القصة التي أوردها
شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري ابن أخت الامير حسن
المكزون بحضرة الصلاح الصفدي حول « تائية » ابن الفارض ، وان شمس
الدين قال : ان خاله الامير رد عليه « بتائية » مثلها وحط عليه وأورد بعض أبياتها
وأثبت الصلاح الصفدي القصة والايات :

ولست كمن أمسى على الحب كاذبا مضلا لاصحاب العقول الضعيفة
يمين على الجهال من عصبة الهوى بنسبته في الحب من غير نسبة
ويوهم وصلا من سليمى وقد رمى به التيه عنها مبعدا بالرمية
ويمسي لها عبدا بدعواه في الهوى ويصبح مولاهها ، بغير مزية
ويجمع ما بين التقيضين جهله وذاك محال في العقول الصحيحة
ويعدل عن عدل الهوى بادعائه « اتحادا » لآعيان الوجود الكثيرة
وكيف يصح « الاتحاد » وشاهد العيان على « الازداد » بعض الادلة

فهو يرى — خلافا لما يراه ابن الفارض وغيره من الاتحاديين — ان الادلة
العقلية متوفرة على بطلان القول « بالاتحاد » بين أعيان الوجود الكثيرة المختلفة
المتضادة ، وبعض هذه الادلة العيانية هو « التضاد » بين هذه « الاعيان » فهل
يتحد النور والظلام والماء والنار و . و . و الخ . فالقائل بهذا مدع ، مائل عن
عدالة الهوى والحب والحق لجمعه « النقااض » و « الازداد » وذلك محال

في صحة العقل ، ولا يقول به الا مكابر متعنت ، يغالط احساسه وعيانه •
ومحدد معنى الهوى بعيانه وعم على غيب الشهادة يشهد
(ومكابر) احساسه في « أنه وسواه » من « اضداده » متوحد
فيريك باطل ما ادعاه ، بجحده لمقال من للقول منه يجحد
ويكفي دليلا على خطأ من « يوحد » بين « الاضداد » وعلى بطلان مدعاه
أنه يجحد مقال الاخرين الذين يجحدون مقاله ، ولا يستطيع الجمع ، أو التوحيد
بين الرأي ، وضده •

٥- ابن عربي والمكزون (١)

يقال ان لابن عربي جرأة وتقحما ، وشطحات وصبوات ودارس آثاره لا بد له من تلمس ذلك ونحن سنستعرض بعضا من آرائه وترك الحكم فيها للقارئ •
١ - من الشطحات التي أشار اليها دارسو آثاره ما جاء له في « الفتوحات المكية » بالنص الحرفي :

اتفق لي مع ابنة لي كانت ترضع ، عمرها دون السنة ، فقلت لها يابنية ما تقولين في رجل جامع زوجته ولم ينزل ، فما يجب عليه ؟ فقالت - أي البنية التي عمرها دون السنة - يجب عليه الفسل !! فغشي على جدتها من نطقها ••
ويضيف الى هذا قوله : هذا شهدته بنفسي !

ويكرر هذه الرواية في الجزء الثالث من الفتوحات المكية ، ولكنه يقول هنا :
ان عمرها فوق السنة ، ودون الستين •

ويروي أيضا : أن امرأة عطست فشمته جنيها من بطنها ، وسمعه الحاضرون •

هذه بعض الشطحات التي رواها بنفسه ، وأثبتها في مصنفاته ، فهل لنا بعدها الا أن تأخذ أقواله وآراءه بشيء من التحفظ ؟

لو اعتبرنا أن للمتصوفة حالة يسمونها « الكشف » أو « الاستغراق

(١) محي الدين أبي عبد الله بن العربي الحاتمي الاندلسي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ ، ١١٦٥ - ١٢٤٠ م ولد في مرسية الاندلس وتوفي في دمشق ، صوفي ، اقام ٣٠ عاما في اشبيلية ثم رحل الى الشرق . كان ظاهريا في العبادات ، باطنيا في الاعتقادات اتخذ دليلا لحياته ، النور في قلبه ، لافي الشريعة ، رمي بالزندقة ، ومن مؤلفاته الفتوحات المكية (المنجد في العلوم والفنون والاعلام جرف العين ص ٣٤٧) •

والاتحاد » فهل نسلم أن هذه الحالة تبلغ المعجزة ، والقدرة ، وخوارق الطبيعة ، والارتفاع فوق مستوى ذات الانسان •

٢ - أما الصبوات فقد نختصرها في قصة تلك الفتاة المكية دارا ، الاصبهانية مولدا ، الفارسية جنسا وأصلا ، والتي خلبت لبه ، وسلبت نهاء أيام اقامته في مكة مجاورا لها ، وقد روى قصتها في كتابه « ترجمان الاشواق » بكل ما أوتي قلمه من قوة البيان ، وبلاغة التعبير ، وحرارة الاداء •

مرضي من مريضة الاجفان عللاني بذكرها ، عللاني
طال شوقي لطفلة ، ذات ثمر ونظام ، ومنبر ، وبيان
من بنات الملوك ، من دار فرس من أجل البلاد من أصبهان
ولنستمع الى شرح هذه الايات بطريقته الاستبطانية التي تخفي المواجيد الحسية قال :

المرض : الميل ، لما مالت عيون الحضرة المطلوبة للعارفين من جانب الحق سبحانه بالرحمة والتلطف الينا ، أمالت قلبي بالتعشق اليها ، فانها لما تنزهت جمالا ، وعلت قدرا ، وسمت جبروتا وكبرا ، لم يمكن أن تعرف فتحب ، فتنزلت بالالطاف الخفية الى قلوب العاشقين •

وفي شرح البيت الثاني يقول :

توصف هذه المعرفة انها ذات ثمر ونظام ، وهما عبارتان عن المقيد والمطلق ، فمن حيث الذات وجود مطلق ، ومن حيث المالك مقيد بالملك ، ثم يقول : فافهم ما أشرنا اليه في هذا فانه عزيز ما رأينا أحدا نبه عليه قبلنا في كتاب من كتب المعرفة بالله (١) •

(١) التصوف الاسلامي للدكتور زكي مبارك •

وهناك شروح كثيرة من هذا النوع يرى القارئ فيها تعملا واعتسافا
وغموضا ولكنها ستر لذلك الهوى المتأجج اللاهب الذي أوقدته تلك الاصبانية
في حناياه ، فليست إذا صبواته الروحية الا تصعيدا لصبواته المادية الحسية
واليك الدليل من كتابه « ترجمان الاشواق » حيث يقول :

« وهي ، حرسها الله — ويريد تلك الفتاة الاصبانية — تعلم أن كل دار
ذكرتها فدارها أعني ، وكل اسم أوردته فعنها أكني » •

فاذا قال قائل : انه يقصد الذات الالهية ويخطبها بالتأنيث جريا على سنة
« القوم » فنقول ما المراد من قوله : « حرسها الله » فهل يدعو للذات الالهية
الحارسة ، أن تكون « محروسة » ؟•

واليك مثالا آخر على التأويل والاستغراق في الاستبطان وهو تفسيره
لحروف لفظة الجلالة ، قال :

اعلموا أنها تحوي من الحروف ستة ال ل ا ه أربعة منها ظاهرة في الرقم ،
وهي الالف الاولى ، ولام بدء الغيب وهي المدغمة ، ولام بدء الشهادة ، وهي
المنطوق بها مشددة ، وهاء الهوية •

وأربعة منها ظاهرة في اللفظ ، وهي : الف القدرة ، ولام بدء الشهادة ،
وألّف الذات ، وهاء الهو •

وحرف منها لا ظاهر في اللفظ ، ولا في الرقم ، ولكنه مدلول عليه ، وهو
« واو الهو » في اللفظ وواو الهوية في الرقم ، وانحصرت حروفه ، فاللام للعالم
الاوسط وهو البرزخ وهو معقول ، والهاء للغيب ، والواو لعالم الشهادة •

ولما كان الله هو الغيب المطلق ، وكان فيه واو عالم الشهادة لانها شفعية ،
ولا يتمكن ظهورها الا في الله ، لهذا لم تظهر في الرقم ، ولا في اللفظ ، فكانت
غيبا في الغيب ، ومن هنا صح شرف الحس على العقل ، فان الحس اليوم غيب

في العقل ، والعقل اليوم هو الظاهر فاذا كان غدا في الدار الآخرة كانت الدولة في الحظيرة الإلهية ، وكتيب الرؤية للحس ، فنظرت إليه الابصار ، وكانت الغايات للابصار ، والبدايات للعقول ، ولولا الغايات ما التفت أحد إلى البدايات ، فانظر ما هنا من الاسرار ... الخ (١)

ولا نعتقد أن أمثال هذه التأويلات وردت عند غيره ، فلو طلبنا إلى العديد من نظرائه من المتصوفة تفسير لفظة الجلالة « الله » فهل يلتقون معه في هذه الرموز والالغاز والمعميات ؟ لاتظن ذلك ممكنا !..

ابن عربي يقول : « الله غيب مطلق » !
وفي القرآن هو الاول والاخر « والظاهر » والباطن .. « قل أي شيء أكبر شهادة قل : الله » والشهادة تعني المعاينة .

وماذا يقول المكزون ؟ ؟
ولم أثبت « الغيب المنيع » وأنفي « الشهادة » ، والاشهاد آياتها تتلو

....

قد أنكر « المشهود » من قلبه بالغيب .. و « الغيب » له رب

....

وبغير جور العدل لم يتدينوا وعلى سوى غيب العمى لم يشهدوا
هذا وآيات « الشهادة » عندهم تتلى ، وحكم القسط فيها يورد
فالمكزون يرى أن الذين يؤمنون « بالغيب المطلق » هم عماء ، لأن من لا
« يرى » يشك أنه « معدوم » أليس آيات الشهادة دليل على وجوده ، انه لم
يثبت « الغيب » وينفي « الشهادة » . وانما يثبت الشهادة للتخلص من فرضية

(١) رسائل ابن عربي كتاب الجلالة ص ٣ طبع دار التراث العربي - بيروت .

الارواح المجردة هذه الاشباح المادية ، فقد ظهر لها ليقيم « عدله » عليها ،
ويظهر قدره لئلا يدع لها حجة للانكار ، ومن كمال معرفتك له أن « تنفي »
الشكل والصورة التي ترسم في تصورك له ، « وثبت » المعاجز والقدر التي
لا يقدر على الاتيان بمثلها البشر •

تعالت ذات مولاي عن الادراك باللفظ
وعن تضمين معنى الحسن منها صورة اللفظ
انه يشهد قدرته الظاهرة في آياته الباهرة في مصنوعاته أرضا وسما^(١)،
ويشهد في « وحدة » شهودية سيأتي الكلام عليها فيما بعد •

★ ★ ★

وابن عربي يرتب الموجودات في أربع مراتب ، ويدعوها « المعلومات »
ونوردها هنا لدراستها :

- فالمعلوم الاول : هو الحق •
- والمعلوم الثاني : هي الحقيقة الكلية •
- والمعلوم الثالث : العالم كله •
- والمعلوم الرابع : الانسان •

١ - المعلوم الاول :

الحق تعالى هو الموصوف بالوجود المطلق لانه سبحانه ليس معلولا لشيء ،
ولا علة ، بل هو موجود بذاته ، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ، ووجوده

(١) لكل مصنوع اربع علل : علة هيولانية ، وعلة اضافية ، وعلة صورية ، وعلة
غائية •

فالقلم مثلا علته الهيولانية هي مادة الخشب ، وعلته الاضافية انه قلم للمعلم
او للتلميذ ، وعلته الصورية هذا الشكل المستطيل ، وعلته الغائية للكتابة •

ليس غير ذاته ، وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع ، لا يعلم بدليل ، ولا برهان عقلي ، ولا يأخذها حد ، فإن الله سبحانه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ، فكيف يعرف من يشبه الأشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء ، ولا يشبه شيئا ، فمعرفة كنهه به أنه ليس كمثله شيء .

٢ - المعلوم الثاني :

هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود ، ولا بالعدم ، ولا بالحدوث وبالقدم ، إذ هي بالتقديم إذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث إذا وصف بها محدثه ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الأشياء الموصوفة بها . فإن وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره ، قيل : هي محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقتها ، فانها لا تقبل التجزؤ فما فيها كل ، ولا بعض ، ولا يتوصل الى معرفتها مجردة من الصور بدليل ولا برهان ، ومن هذه الحقيقة وجد العالم « بوساطة » الحق تعالى ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم ، وكذلك لتعلم أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم عن العالم ، ولا بالتأخر عنه ولكنها أصل الموجودات عموما ، وهي أصل الجوهر ، وفلك الحياة ، والحق المخلوق به ، وغير ذلك ، وهي الفلك المحيط المعقول ، فإذا قلت : انها العالم صدقت ، أو أنها ليست العالم صدقت ، أو انها : الحق ، أو ليست الحق صدقت . تقبل هذا كله ، وتتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتتزه بتزيه الحق ، وإن أردت مثالها حتى تقرب من فهمك ، فانظر الى العودية في الخشب والكروسي والمحيرة ^(١) والمنبر ، والتابوت . وكذلك

(١) يظهر من هذا القول إن الحباب كانت تتخذ من الخشب في أيامه .

التربيع وأمثاله في الاشكال في مربع مثلاً من تابوت وبيت ، وورقة ، فالتربيع والعودية يحققانها في كل شخص من هذه الاشخاص ، وكذلك الالوان كبياض الثوب والجوهر ، والكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال ان بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت في الثوب كما ظهرت في الكاغد وكذلك العلم والقدرة والادراك والسمع والبصر وجميع الاسماء كلها •

٣ - المعلوم الثالث :

وهو العالم كله الاملاك والافلاك ، وما تحويه من العوالم والهواء ، والارض ، وما فيهما من العالم وهو الملك الكبير •

٤ - المعلوم الرابع :

وهو الانسان الخليفة الذي جعل هذا العالم المقهور تحت تسخيرهِ^(٢) •

★ ★ ★

فإذا تدبرنا هذه الاقوال وجدنا :

١ - أنه يرتب العالم « هبوطاً » أي من الاعلى الا الادنى ، يبدأ بالله ، وينتهي بالانسان « نظرية القدمية » •

٢ - يصف الخالق بصفتين متناقضتين ، فهو « غيب » مطلق ، وهو « وجود » مطلق •

٣ - يقول ان الباري ليس معلولاً لشيء ، وهذا القول يلتقي به مع كل الفلاسفة والمتصوفة الذين يجردون الخالق ، وينزهونه عن أن يكون معلولاً لشيء •

٤ - يصفه بأنه « ليس علة لشيء » وهذا يخالف كل أقوال الفلاسفة والمتصوفة والحكماء لان الخالق منشيء الاشياء ومبدعها ، وخالقها ، ولذلك أطلق عليه الفلاسفة منذ قدم الفلسفة « علة العلل » •

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٣ •

٥ - وفي المعلوم الثاني نراه يقول : ومن هذه الحقيقة وجد العالم بـ «وساطة» الحق تعالى ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم .

فإذا كان العالم وجد من الحقيقة بـ « وساطة » الحق ، فتكون هذه الحقيقة « علة » العالم ، وهي « معلولة » بالحق ، و « وساطة » الحق - كما يقول - وهي علة الوجود ، وهذا يظهر تناقضه مع قوله : الحق ليس « علة » لشيء .
٧ - أما قوله : ولم تكن بموجودة - أي الحقيقة - فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم .

فهو يعني أن هذه الحقيقة « محدثة » بدليل قوله : « ولم تكن بموجودة » لثلاث يثبت القدم للخلق ، . فإذا كانت « محدثة » فلكل محدث محدث ، والمحدث أقدم من المحدث وأسبق منه في الزمان والمكان والوجود ، وهو «علته» والحق تعالى هو « علة » هذه « الحقيقة » وهذا أيضا يناقض قوله : « الحق ليس علة لشيء » .

٨ - يقول عن هذه الحقيقة : « انها في كل موجود بحقيقتها ، ولا تقبل التجزؤ فما فيها « كل » ولا « بعض » وهي أصل الموجودات ، ان قلت انها العالم صدقت ، أو انها ليست العالم صدقت ، أو انها الحق ، أو ليست الحق صدقت ، تقبل هذا كله ، وتتعدد بتعدد أشخاص العالم » .

نحن نعلم أنه يقصد بهذه الحقيقة العقل الفعال ، أو الحقيقة المحمدية في اصطلاحاتهم ، وان لم يصرح بذلك بدليل ترتيبها « معلوم ثان » . ولكن هل ينطبق هذا على النور الاسمي ، أو العقل الفعال ؟ وهل هذا العقل موجود في كل موجود من الانسان والحيوان والنبات والجماد وكل الكائنات صغيرها وكبيرها ، وساميتها وحقيقتها ، و « بحقيقتها » كما يقول ؟؟

هل الانسان مساو للحيوان الاعجم ، والفصائل الدنيا من الهوام والديب

والذر ؟؟

هل النور الاسمى موجود « بحقيقته » وبقدر متساو في كل هذه المخلوقات؟

لان هذه الحقيقة الكلية لا تقبل التجزؤ ، وليس فيها « كل » ولا « بعض » •

ليس فيها « كل » ولا « بعض » !!

هذا القول الغريب العجيب ! فهل يوجد شيء في الكون يخرج عن أن

يكون « كلا » أو « بعضا » ؟؟ وما كان خارجا عن حد « الكل » أو (البعض)

فهو لا شيء •• انه العدم • والعدم لا يمكن تصويره •

واذا كانت هذه الحقيقة « لا تقبل التجزؤ » ، وهي بالوقت ذاته أصل

الموجودات ، فهي اذا موجودة في كل كائن بنسبة متساوية ، سواء في ذلك

الفيلسوف ، وأحط الحيوانات •

٩ - انه يسبغ على هذه الحقيقة كثيرا من صفات الاله فهي لا تتصف

بالحدوث ، ولا تقبل التجزؤ ، فما فيها كل ، ولا بعض ، أصل الموجودات عموما ،

انها الحق ، وتتنزه بتنزه الحق •

١٠ - يعود فيصفها بصفات المخلوقات ، فهي « معلوم ثان » لا يتوصل

الى معرفتها مجردة من الصور ، لا توصف بأنها أقدم من العالم ، ولا توجد الا

اذا وجدت الاشياء الموصوفة بها •• الخ •

فهذه الصفات الاخيرة تسلبها الصفات الاولى •

١١ - والاغرب من هذا انها لا « تتصف بالوجود » ، ومع ذلك فهي

« أصل الموجودات عموما » واذا كانت لا تتصف بالعدم ، فكيف لا تتصف

بالوجود وهل هناك وسط أو حد ثالث بين العدم والوجود •

ونرى أن المكزون عنه كما عنى معاصره ابن الفارض بقوله :
 وجميع ما بين النقيضين جهله وذلك محال في العقول الصحيحة
 وليست هذه الاقوال المهمة المتناقضة وأمثالها — في رأينا — الا ابتعاد
 عن يسر الاسلام واشراقه ، ووضوحه ، وبساطته وعفويته •
 انها ليست من الشريعة في شيء لان الشريعة — كتابا وحديثا — واضحة
 منيرة مشرقة ، ولا نغالي اذا قلنا : انها من العوامل التي مزقت وحدة المسلمين ،
 وفرقتهم الى نحل وفرق تتحاج وتتشاد وتتباذ •• وتتقاتل • وبلبلت الفكر
 الاسلامي واحاطته بسرائق من الابهام والايهام •
 يقول البعض : ان الحقيقة الكلية ، أو العقل الفعال هو أصل الاشياء عند
 الكثيرين من الفلاسفة والمتصوفة والحكماء ••• هذا صحيح !!!••• ولكننا لم
 نجد بين كل هؤلاء من وصف « أصل الاشياء » بصفات جمعت السلب والايجاب
 والعدم والوجود ، وانه الحق ، وليس الحق ، وانه العالم وليس العالم كما هي
 الحال عند ابن عربي •

وأين قول ابن عربي هذا وتناقضه من قول صاحب «الاصيغر» في العقل
 الفعال أو العقل الاول كما يسميه :

« العقل الاول المحيط بالكل قوة وقدرة ، وعظمة وجلالة ، وكبرياء
 ومهابة ، محدد الوجود ، ونهاية العالم ، ليس بجسم ، ولا يحل بجسم ، ولا يقع
 تحت جسم ، ولا يحيط به فكر ، ولا وهم ، ولا يقدر ، ولا يمثل ، ولا يحيط
 به زمان ولا يحصره مكان ، ولا يدخل عليه التبديل ، ولا التغيير ، ولا الفساد ،
 قائم بالقوة والقدرة الالهية ، والعظمة ، فائضة عن ذاته سائر الذوات من مبدع
 الكل ، فذاته لا تحد ، ولا توصف ، ولا تنعت بنعت ، فهو من الوجود في كل

موجود بلا حصر ، ولا احاطة ، بل لطف لا تبلغ نهايته ، ولا توصف غايته ، قريب في غاية القرب بعيد في غاية البعد ، جميع ما في الكون فيه ومنه وعنه ، ظهر فلا يخلو منه شيء ، ولا يحيط به شيء . وهو اسم الله العظيم وصراطه المستقيم .

فهذا النص اذا قارناه بما جاء لابن عربي عن « المعلوم الثاني » أو الحقيقة الكلية رأينا أن هذا يتسم بالوضوح ، والترابط المنطقي ، فالعقل الاول محيط بالكل ليس جسما ماديا ولا يقع تحت المادة ، ولا تحصره الافكار والاوهام ، ولا الزمان والمكان ، لا يتغير ، لا يتبدل ، لا يلحقه الفساد قائم بالقوة والقدرة الالهية ، فاض عن ذاته كل الذوات بتقدير من مبدع الكل أي من الله الذي أبدعه ، وأبدع كل شيء به ، وهذا العقل الاول موجود بالمدد في كل الموجودات ، لا بالحصر والاحاطة بل باللطف الذي لا تبلغ ولا توصف غايته ، انه قريب من الاشياء كل القرب لانها لا تقوم الا به ، وبالمدد المفاض منه اليها ، وبعيد عنها غاية البعد لانه مغاير لها بالحقيقة والجوهر ، . جميع ما في الكون فيه قائم ومنه مستبد ، وعنه مفاض ، أظهره باريه فلا يخلو منه شيء لانه مُشَيَّءُ الاشياء ، ولكنه لا يحيط به شيء ، لانه محيط بالاشياء وعلة الاشياء ، لانه اسم الله العظيم .

وجاء لمحمد بن علي بن حسن الصوري (٤١٧ - ٤٩٠ هـ) من أرجوزته

المعروفة بالصورية (١)

(١) هو أحد دعاء الاسماعيلية النزارية صاحب الارجوزة الصورية المشهورة في عرفان الاسماعيلي النزاري . ومن المعلوم تاريخيا ان الاسماعيلية اتقسمت بعد الامام المستنصر الى نزارية ومستعلية ، والدعوة النزارية انتشرت في فارس وبلاد الشام على يد اثنين من اعظم الدعاة وهما الحسن بن الصباح ٤٤٢ هـ الذي اتخذ مقر دعوته قلعة آلوث ، وبعده راشد سنان الدين ٥٥٥ هـ في بلاد الشام والجبال الغربية .

و مبدع العقل القديم الأزل	الحمد لله معل العليل
بلا مثال كان في القديم	أبدعه بأمره العظيم
أم أحد ؟ حتى يصح الشاهد	وسائل يسأل : هل هو واحد ؟
والاحد المبدي هو الفرد الصمد	قلنا له : الواحد مبدا للعدد
والواحد المبدع وهو الاول	والاحد المبدع وهو الأزل
ودل بالعلم عليه من جحد	أول من قام بتوحيد الاحد
فعلا عن الامر جهلنا كنهه	وقولنا : الابداع ، يعني أنه
قد فاض بالامر على مخترعه	وهو اختراع « فائض » عن مبدعه
اذ نوره أصل لكل أصل	فأول الانوار نور العقل

ولقد جمع علي بن أبي طالب هذا المعنى ، وحدد علاقة العقل الفعال بالكمونات بقوله : قريب من الأشياء بلا مخالطة ، بعيد عنها بلا مباينة ، ليس في الأشياء بواجب ، ولا عنها بخارج • وبه قيام كل شيء •

وصاحب الاصغر يعطي العقل الاول كل صفة من صفات الخلق والابداع والاحاطة والتجريد ، ولكنه يضعه دون الخالق الاعظم ، ويقول ان كل الذوات فاضت عن ذاته من مبدع الكل • لانه اسمه لا ذاته •

ويقول الشيرازي : هو في الأشياء كائن لا كينونية محذور بها عليه ، ومن الأشياء بائن لا بينونية غائب عنها ، انه حقيقة كل شيء ، عين كل شيء ، سوى تقييد الشيء وتعيينه (١) •

وفي الاجزاء التالية سنجري المقارنة بين المكزون وابن عربي في هذه

المواضيع •

(١) تحف العقول للشيرازي •

ومن شعر ابن عربي في وحدة الوجود :

لله في خلقه نذير يعلمهم أنه البشير
في كل عصر له شخص تجري بأنفاسه الدهور
ليس لانبواره ظهور الانبا . اذ لنا الظهور
فنحن مجلى لكل شيء تظهر في عينه الامور

خلعت نعلي بوادي العلى وجئت بالبساء لميعادي
وغبت بالدال عن الصناد فلت ريانا ، ولا صادي
وامتحقت اثيتي اذ بدت أثية الوتر من الوادي
وصرت بعد «الشفع» «وترا» به وانعدم السائق والهادي
وصارت « الفرقة » « مجموعة » واجتمع الهاوي مع الحادي
ويقول ابن عربي في ختام كتاب « الفصوص » قال تعالى : أنا عند ظن عبدي
أي لا أظهر له الا في صورة معتقده ، فان شاء أطلق ، وان شاء قيد .

فاله المعتقدات تأخذه الحدود ، فهو الاله الذي وسعه قلب عبده .
والاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء ، وعين نفسه ، والشيء لا يقال
فيه : يسع نفسه ، ولا يسعها .

ويستنتج من قوله هذا : أن هناك الهين وهما اله واحد ، الاول : اله
المعتقدات ، والثاني : الاله المطلق .

الاول : يسعه قلب العبد .

والثاني : لا يسعه شيء ، لانه عين الاشياء وعين نفسه ، والعالم هو مجموعة
الاشياء ، والله عين كل شيء .

وإذا قارنا بين ابن عربي والغزالي مثلا رأينا الغزالي يحترم الاحكام الفقهية،
ويدرسها دراسة الفقيه ، ثم يتناول المعاني الصوفية في حرارة وشوق ، أما ابن
عربي فيرى ان الشريعة من حظ العوام ، والحقيقة من حظ الخواص ، ودراسته
للشريعة انما هي تمهيد وسبيل لشرح الحقيقة .
وكان ابن تيمية من المتشددین على ابن عربي المتكرين لآرائه ، وآراء
المتصوفين القائلين بوحدة الوجود .

★ ★ ★

قلنا : ان القائلين بوحدة الوجود فريقان :

الاول : يرى أن الله روح والعالم جسم لهذا الروح .
والثاني : يرى أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله ،
فكل شيء — في اعتقادهم — هو الله .
ومن الفريق الاول الشاعر محمد المنتجب العاني المضي الخديجي (١) .

(١) شاعر صوفي من شعراء القرن الرابع الهجري ، له ديوان شعر لطيف ، أصدر
الدكتور أسعد أحمد علي عنه دراسة علمية منهجية موسعة وافية . ولكن لم يتيسر
له الاطلاع على الحوادث التي وقعت في حلب بين أتباع هالت وأتباع الجنان بسبب
خلاف ديني بينهما أدى الى الاقتتال . وسلب الاموال ، وكان المنتجب العاني مع
أحد طرفي النزاع ، ثم تصالحا وتعاهدا ، ولكن عادا فنكثا تلك العهد ، فكتب
المنتجب قصيدته التي مطلعها :

علاقة حب بالهوى تغلب	وزفرة وجد بالحشا تلهب
يمدح فيها آل عمرو ، حسين بن	فضل وذويه ، ويساتهم لانهم وفقوا في
جانب أخصامه الذين أحدثوا « بدعة » في الدين فيقول :	
أحسن منكم أن تصافوا معاشرنا	تساعوا علينا بالاحمال ، والبوا
وهل يستوي قوم بنوا مجد دينهم	وقوم يبغي ذلك المجد خربوا
نعوا ظلمنا قد سن في الدين « بدعة »	ولم يحفظ الفرض الذي هو أوجب
ولا تنصروا من ساء ظلمنا ببغيه	فنصركم المظلوم أركى ، واثوب
قلله فيما سنه بجهالة	فعقباه سوء للرضيع يشيب
افي الدين أن المرء ينكث عهده	ويحطف بالله العظيم ويكذب ؟

←

فالكون جسم ، وهي فيه روح نص عليها آدم ونوح
وجدد العهد بها المسيح وراح يقفو اثره السليح^(٢)
ولكن المكزون من أي فريق من الفريقين ؟ أم انه لامن هؤلاء ، ولا أولئك ؟
ولقد مر بنا أنه لا يؤمن « بغيث » ابن عربي ، ولا « باتحاد » ابن الفارض ،
ولا « بوحدة » البسطامي ، ولا « بطول » الحلاج .
فالمكزون ليس من المدرسة « الاتحادية الطولية » التي تقول بانشق
الكون من الله مباشرة ، وان العالم أجزاءه ، ولكنه - أي المكزون - من
المدرسة « الفيضية » القائلة : ان الله أوجد العقل الفعال
وفوض اليه أمر ايجاد الموجودات « فأفاض » الكون عنه .
قضى جودها « فيض » الوجود ، فظهرت مشيئتها قديما حجاب المشيئة
فالعقل الفعال ، أو النور الاول ، أو « حجاب المشيئة » « أفاض » الوجود
بارادة المشيئة في قديم الدهور ، وذلك جود وكرم قضت به المشيئة . أو المشيئة
... ويسمي العقل الفعال حجاب المشيئة ، لان الارادة احتجبت به ، أي أظهرت
الافعال به ، فالمشيئة علتة وهو علة الكائنات .
وأقنن بالاعداد من ربة الخبا صنائع ما شاءت بغير روية
أي أن هذا العقل أقنن صنع كل ما شاءته « ربة الخبا » من الموجودات .
باقدارها له على الخلق والايجاد ، بدون اعمال روية بل بالارادة والمشيئة ، فهي
القاعلة ، ولكنها أظهرت الافعال به .



ويصبح من بعد اليمين وعقدها مال اخيه ظالميا يتغصب
وفي أي شرع ان من شاء منكم يغير على مال الخليل فيسلب ؟؟
ثم يذكر الطرفين بالقربى ، والابوة الدينية فيقول :
فهاالت والجنان في الدين اخوة لان اليتم المجتبى لهما اب
وهي حوادث تظهر ناحية كبرى من حياة المنتجب الدينية والاجتماعية ، ولا
يفهم القصيدة ومناسبتها الا من اطلع على تلك الحوادث (مخطوط في مكتبة مديرية
الاقواف الاسلامية بطب) .
(٢) السليح : أحد عباد النصارى ، وربما قصد به الرسول محمد لظهوره بالقوة
ودعوته الى الجهاد .

ونرى ابن عربي يلتقي مع المكزون في هذه النقطة ، لانه يقول ان الحقيقة الكلية هي « الحق المخلوق به بوساطة الحق » •
والعقل الفعال عند المكزون ، أو حجاب المشيئة ، هو دون خالقه ومبدعه مرتبة لان خالقه هو العلة ، وهو المعلول •

وهو كذلك عند ابن عربي لانه يرتبه « معلوما ثانيا » •
لم يجر ما أجرى عليه ، لا ولا ساواه في الرتبة « ما » عنه صدر
وقد يراد بهذا القول العقل الفعال وما صدر عنه من الموجودات •

فالخالق عند المكزون :

جل عن الطول والتحويل في الـ ابن ، وعن هجر مقال من هجر
منفرد منزله مجرّد عن الاسامي والصفات والصور
وهذا رد على القائلين بأن العقل الفعال ، ومبدعه شيء واحد ، •

وغائب عن مشهدي يظن دعواي هذر
يقول لي : قد طرح ت في دعاويك الخفر

وتتحل الافعال للـ فعل الذي عنه صدر
فهو يرى أن جميع الافعال من خلق وابداع ، وتكوين وتنظيم لايان
الوجود ، كلها من صنع العقل الفعال ، أو الفعل الصادر عن الفاعل الاسمي •
وأورد المعنى هنا بلسان الحال •
ويقول :

لوجودك « الجزئي » كليات أج ناس الجواهر أصبحت أعراضا
والكل .. للكي أنت ، ولم يكن - لو لم تكن - عنه الوجود مفاض
لوجودك أي لايجادك ، والجزئي مفعول به للمصدر وجود الساد مسد

الفعل والكاف مضاف اليه من باب اضافة المصدر الى فاعله ، وهنا ايجاز حذف ، والاصل لوجودك النور الجزئي فأقام الصفة مقام الموصوف ، ويخطيء من يجعل لفظة « الجزئي » نعتاً للمصدر — كما يتبادر للذهن لأول وهلة — لان ذلك يجعل « الجزئي » وصفاً للخالق ، والخالق « كل » لا يتجزأ ، ولا يتبعض •

والمعنى لوجودك النور الجزئي — وهو العقل الفعال — أصبحت كليات الجواهر أعراضاً بالنسبة لجوهره وهذا الكل ، أي العقل الفعال ، أو النور الجزئي ، وما فاض عنه من الموجودات — الكليات والاجناس والجواهر — كلها للكلي الذي هو الخالق ، ولولا مشيئة الخالق لما «فاضت» الموجودات عنه ، لانه « كل » الكل ، وعلة « الكل » •

فالعقل الفعال هو نور « جزئي » بالنسبة « للكلي » الذي كونه وأبدعه ، ولكن هذا « الجزئي » هو « كلي » بالنسبة لكليات العالم ، وهي أجزاء بالنسبة اليه •

شاء ، فابدى للبدا مشيئة فاطرة بأمره أصل الفطر

★ ★ ★

بديعة حسن ، دق معنى جمالها وعنهما بدت كل المعاني الدقيقة لما شاء الخالق ايجاد الوجود أبداً « مشيئة » ، خالقة بأمره ، وهي أصل الخلق والايجاد • وهنا يطلق على العقل الفعال لفظ « مشيئة » باعتبار أن له مشيئة •

ويقصد بالبديعة في البيت الثاني الذات العظمى ، أو النور الاول الذي أفاض الموجودات وأبدع الكائنات بقدرة منشئه ، ومبدعه وعنه بدت كل المعاني والاسماء •

ويجدر بنا أن نلاحظ الدقة في قوله : و « عنها » بدت كل المعاني الدقيقة .
فالموجودات بدت « عنها » افاضة ، لا « منها » انبثاقا .

★ ★ ★

واذا كان المكزون يقول بنظرية « الفيض » ، فإن ابن عربي يقول بنظرية
« الهباء » .

يقول ابن عربي :

بدء الخلق الهباء ، ويدعوها غيره الذر - أو الذرة - وأول موجود فيه
الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني ، وهو
العرش الرحماني ولا أين يحصرها لعدم التحيز .

ويتساءل : ومم وجد ؟؟ ويجب : من الحقيقة المعلوملة التي لا تتصف
بالوجود ولا بالعدم . . . وفيهم وجد ؟؟ في الهباء ، . . . وعلى أي مثال وجد ؟؟ على
المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم به . . . ولم وجد ؟؟ لاظهار الحقائق
الالهية ، . . . وما غايته ؟؟ التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من
غير امتزاج . فغايته اظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الاكبر وهو ما عدا
الانسان ، والعالم الاصغر يعني الانسان . روح العالم ، وعلته وسببه . وصح
له التأله لانه خليفة الله في العالم (واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض
خليفة) والعالم مسخر له مألوه به كما أن الانسان مألوه لله (الفتوحات المكية
ج ١ ص ١٥٢) .

والحقيقة المحمدية عند ابن عربي يرد اليها كل شيء فهي الموصوفة
بالاستواء على العرش الرحماني ، ولا تتحيز ، ولا يحصرها أين وهذه حالة
الهية ، والانسان اله ومألوه في وقت واحد ، ونتيجة ذلك تظهر لنا أن ابن عربي

لا يعرف النظرية البسيطة التي تقضي بأن الله منفصل كل الانفصال عن العالم
وان النسبة اليه هي النسبة بين « كن فيكون » •

ولكن ما يقصد ابن عربي في قوله : ان غاية الخلق التخلّص من « المزجة »
فيعرف كل عالم حظه من منشئه بغير امتزاج ، فهل كان العالم في ضمير الحق
على نحو ما تكون الاشجار الكبيرة في ضمائر البذور ؟؟

أما « الهباء » أصل الخلق عند ابن عربي ، المنفعل عن ارادته المقدسة ،
والمسمى عن الحكماء « هوى الكل » فقد قبل منه تعالى كل شيء فيه ، حسب
استعداده وقوته كقبول زوايا البيت نور السراج (الفتوحات المكية ج ١ ص
١٥٤) •

ولكن من الذي أوجد الاستعداد والقوة والقبول في عالم الهباء ، ومن
مايز بين بعضها في الاستعداد والقبول ؟ وكلها من منشأ واحد ، هو الانفعال
عن ارادته المقدسة ؟ وما هي الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
والتي وجد منها الهباء وكانت الحقيقة المحمدية أول موجود فيه •

ان مناورات ابن عربي — وان تكن أغنت الثقافة الصوفية — فقد خلصت
الرجل من مصير كمصير الحلاج ، وتركت لنا مجموعة من المعميات •

ويتحرز المكزون من آراء الحلولين ، والاتحادين. فنراه يقول :
ولي ، ولها بين « الظلال » تواصل بغير مزاج ، والجسوم تراب
فالروح في عالم الظلال ، أو عالم الذر ، أو الذرة وان اتصلت بنور مبدعها
فهو تواصل افاضة ومدد لا اتصال مزاج واتحاد •

وانكر من « ليلي » الحلول بصورة ترحلها عنها مطايا النية

ويعمل من عبل الهوى بادعائه « اتحادنا » لآعيان الوجود الكثيرة

وكيف يصح « الاتحاد » وشاهد العيان على الاضداد بعض الادلة

★ ★ ★

والخلاصة :

- ١ - ان المكزون من المدرسة « الفيضية » القائلة : ان الوجود نشأ « افاضة » ولم ينبثق « من » الله ، أو « عنه » انشاقا .
- ٢ - هذه « الافاضة » صدرت عن العقل الفعال ، أو النور الاول أو الفعل الذي صدر عن فاعله .
- ٣ - كل الكائنات صدرت عنه لا منه ، وهي لذلك غير مساوية له في الجوهر .

٤ - الحق تعالى منزه عن الاسماء ، منفرد عن الصفات ، مجرد عن الصور ، وهذا خلاف لما عليه القائلون بالوحدة ، أو الاتحاد .

٥ - العقل الصادر عن الحق يسمى مشيئة ، أو حجاب المشيئة .

٦ - المدرسة « الفيضية » التي ينتسب اليها المكزون مغايرة كل المغايرة للمدرسة « السالمية » التي ينتسب اليها ابن عربي وأضرابه^(١)

٧ - لا يرى أن الله هو « غيب مطلق » كما يرى ابن عربي ، ولكنه غيب وشهادة لان الغيب يفترض « العدمية » .

٨ - يرى الله غيبا وشهادة . فالغيب لثلا يقع ضمن الحدود والجهات ، والشهادة للاثبات والوجود ونفي العدم كما سبق وقلنا .

(١) المدرسة السالمية أسسها سهل التستري المتوفي سنة ٢٨٣ هـ وهي التي أعطت المتكلم الصوفي المعروف أبا طالب المكي المتوفي عام ٣٨٠ هـ وهو الذي أثر في الغزالي المتوفي سنة ٥٠٥ هـ ، وفي ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ وهذه المدرسة تعني بالقلب الديالكتيكي لجعل المقتضى ملئاً بالنتائج الواحدية ، أي إعادة الاشياء للواحد ، ففي المقالة الرابعة عشرة من المقالات السالمية ان الله يقرأ على لسان كل قارئ فاذا سمعت القرآن من قارئ فانما تسمعه من الله (ماسينيون مجموعة نصوص غير منشورة) .

٩ - لا يأخذ بالجبر ولا بالحلول ولا بالوحدة الوجودية ، ولا بالاتحاد .

١٠ - له رأي خاص بالاتحاد « الشهودي » الذي تلخصه فيما يلي :

الوحدة الشهودية هي غير الوحدة الوجودية ، وغير الوحدة العددية ، وغير الاتحاد وتكون حال التجلي ، ولا يتم هذا التجلي أو هذا الاشراق ، الا اذا أقبل العبد على الله بالكلية ، وقطع كل العلائق المادية ، وتطهر من الرغبات الفانية ، واستغرق بالتفكير في الجمال والجلال ، وتحرر من قيود المادة ، وقيود الجسد ، فيشرق الله في نفسه ويحجبه عما سواه ، وفيه عن ذاته فيبلغ مرتبة الكشف والمشاهدة ، فيغرق في الجمال الالهي ويسكر بالذات المعنوية ، فيرى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر فيكون قائما مع الله بالله ، قيام تجل واشراق ومكاشفة ، لا قيام حلول ، أو اتحاد ، أو مزاج واختلاط .

ليت لما دفتي ربة الحجب وغبت (عني) «بها» من شدة الطرب
وأحضرتني من غيبيتي لتشهدنسي جمالها في حجاب غير محتجب
لقد غاب « بها » عن ذاته ، وهذه الغيبة عن « ماديتها » هي عين حضوره
« بروحانيته » انها غياب « الكثيف » وحضور « اللطيف » .

قيام « في » الحق « ب » الحق ، « مع » الحق .

قيام « اثينية » لا « وحدة » .

قيام افراج ، لا امتزاج .

لو كنت مني ما غبت عني ولا تغيرت عن كياني
بل أنا ممن الي لما ضللت عني ، به هداني
ولي فضل على البرايا يشرنني كلما طواني
به أراني ، كما أراه فأثبت نفسي بالعينان

وعن حلول ، وعن أفول وعن تناءٍ وعن تـدـان

★ ★ ★

لما مررت بترية مرت بها
وجلا علي الفكر صورة حسنها
ولغيتي «بي» عن «عيان» شهيدتي
أشكو النوى ، ولها الفؤاد مقام

★ ★ ★

أنسي بذكرك من ناسيك أوحشني
يا من بقاء وجودي في الفناء به
وفيك عاينت فقدي عين وجداني
أدم علي فناء فيك أبقاني

★ ★ ★

يقول الهجويري في « كشف المحجوب » : الفناء درجة كمال لا يبلغها الا
العارفون الذين تحرروا من آلام المجاهدة ، وخلصوا من سجن المقامات والاحوال ،
والذين انتهى بهم الطلب الى الكشف ، فأروا كل مرئي ، وسمعوا كل مسموع ،
وأدركوا كل أسرار القلب ، والذين اعترفوا بنقص كشفهم ، وفنوا في مقصدهم
وفنيت في هذا المقصد كل مقاصدهم .

ومسألة الفناء والبقاء في آن واحد هي النقطة الاخطر
والادق بالنسبة الى كل جهد في التفسير الصوفي ، حيث يلقي التوحيد بأربابه
حين يكشف لهم « سر السر » في هذه الحال الباطنة التي يصفها المصطلح الصوفي
بأنها حال فناء وبقاء معا .

ولقد رأينا كثيرين منهم يخلطون بين الوحدة الوجودية ، والوحدة العددية ،
هذا هو ابن سينا يرى أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل اشعاع الجمال الالهي
لان هذا الجمال يبدو لها دائما من وراء حجاب .

والخلط بين الوجدتين يحدث لهذه التجربة الصوفية العالية بمعارضتها
للتضاد حيث يستشعر السرور « بالاثنية » الفناء والبقاء في وقت واحد .

ولكن « وحدة الشهود » التي يقول بها المكزون ، تحل المشكلة ، فليس

هناك « تضاد يتحد » ، وانما هناك صفاء تجل ، يستدعيه صفاء نفس • فيلوح صفاء النفس أمام صفاء التجلي بدون مزج واختلاط •• وانما في تعال من الاشراق والاستعداد •

بك وصلي ، عن سواك انقطاعي وبستري هواك كشف قناعي
ومغيب « بي » عنك عين احتجابي عن وجودي ، ففبك عين اطلاعي

أزال حكم وجودي اذ تمكن بي وجدي وغيب في ذات الصفا ذاتي
فدام عمر بقائي في الفناء له وضل عن موضعي أهل الاشارات

فأشهدنا - في الغيب عنه - حضوره وغينا - في حال مشهده - عنا

متى للحق حققنا عن الخلق به بنتنا

ومن لم يفن بالحق عن الخلق فلن يبقى

أنا في فقدي وجودي ومغيب في شهودي
هذه هي الوحدة التي يقول بها المكزون ، وان جاء في شعره ما يستشعر منه غير هذا المراد فليس ذلك الا ضروب من التعبير اللفظي ، مع وحدة المقاصد كقوله بلسان المحاج •

قال أرى « الاشتات » في دارك « جمعا » مختصر
وتدعي « وحدته » في « كثرة » لا تنحصر

أين ؟ لا أين كي يفر اليه منك ؟ بل أين أنت ؟ والين فيك

واليك اتهام كل وجود فلماذا استحال ما ينهيكا

فهذا وأمثاله على معنى « الاحاطة » ، وبسط السلطان ، .. وسع كرسيه
السموات والارض ، ثم على معنى « وحدة » الافاضة ، والخلق والمدد ، فهو
واحد في الخلق واحد في المدد ، أي لا مشارك له في كل ذلك ، ولا يعني انه
وخلقه شيء واحد . وقد تقدم من ايضاح ذلك ما فيه الكفاية .

ان واجب الوجود لا يتعلق بغيره تعلق احتياج . وانما يتعلق بغيره تعلق
فعل وتأثير . المعلول يتعلق بالعلة ، والعلة لا تتعلق بالمعلول ، ولا يمكن أن تنفى
علاقة المعلول بالعلة اطلاقا .

قالوا : ترى ما به ؟ لما رأوا ولهي فقلت : فيمن أنا ، والكائنات به
عين الحياة الذي ما عنه لي صدر اذ ليس للحي شرب دون مشربه
هذا ونجد أن هناك من يستشهدون بهذا على « وحدة الوجود »

ولعل أبلغ ما نختم به هذا البحث هو ايراد هذه الايات التي يحتج بها
ساخرا متهمكا على القائلين بالوحدة ، وان أحدهما عين الاخر .

حاجج لمن قال : أنا أنت ، بال ضرب ، وبالشتيم ، وبالصك
فان أبى دامنك ، قل : ملت عن توحيدك المحض الى الشرك
اذ رحمت - لما عفت ذا - مثبثا لغيرك الفعل بلا شك

ويناقشون المسألة - مسألة وحدة الوجود -

- ١ - مما لا شك فيه أن في الانسان شمائل روحية وخلقية ، وصفات سامية،
وكلها من معطيات الخالق .
- ٢ - وفي الانسان أيضا صفات حيوانية منحطة تبعده عن الكمال والسمو،
وتنزل به الى أحط الدرجات .

٣ - وحين نقول بوحدة الوجود فإتنا نقضي بأننا جزء من الله ، أو إنا الله .

فهل يلتقي الإنسان سموا وانحطاطا ، وطهارة ورجسا في الله ؟

٤ - إنا نجوع ونظمأ ونشبع ونروى ، ونحب ونكره ، ونرضى ونغضب ونقنع ونطمع ، فهل تلحق هذه الصفات بنا كبشر مخلوقين ، وتنزه الخالق عنها ، تحقيقا لاعتقادنا بكماله ، ويكون بذلك انفصال وانفصام بين صفات المخلوق وبين كمال الخالق وتبطل « الوحدة » وتقوم « الاثنينية » أم نقول « بالوحدة » وفي ذلك الحق لكل هذه الصفات بالواحد ؟

٥ - أقول بوقوع الثواب والعقاب ؟ أم نبطله ؟

من يثيبنا إذا أحسنا ؟ أو يعاقبنا إذا أسأنا .

ألسنا جزءا من الله ، وبضعة من واجب الوجود كما تقول النظرية ؟ أو كل منا هو الله كما يقول ابن الفارض « متى حدثت عن قولي « أنا هي » والحلاج ، والبسطامي » .

أيحسن الله ، ويثيب ، ويسيء ويعاقب في آن واحد ؟

ومن يثيب ؟ ومن يعاقب ، ومن يثاب ؟ ومن يعاقب ؟

٦ - كيف يتم التكليف مع القول بوحدة الوجود ولم يشرع ؟ ولمن ؟ هذه بعض الاسئلة التي تطرح نفسها ، وتطرح معها العديد من المشاكل كما ترى .

ولقد حاول ابن عربي حل مشكلة التكاليف حلا طريفا فنصح العوام بالاكثفاء بظاهر الشريعة ، فيفهمون الثواب والعقاب على نحو ما يفهم الجمهور ، أما هو فقد احتفظ بذلك السمو الروحاني لنفسه ، ولغيره من أقطاب الواصلين ، فمن سمت به التجليات الى مقام الفناء عرف أن لا موجود الا الله ، واستطاع

أن يقول : أنا الله !! ولكن هل هذا حل للمشكلة ؟ أم أنه يجدها وي طرحها ؟
وكما حل ابن عربي مشكلة التكاليف ، فقد حل غيف الدين التلمساني
مشكلة الحلال والحرام على طريقته الخاصة ، فهو لا يرى حلالاً ولا حراماً ،
وحتى في إتياء الكبائر ، وجوابه لمن ينكر عليه ذلك : أنت محبوب .

فإذا كان كل موجود جزءاً من الله ، أو هو الله — الوحدة — فكيف حدث
التباين بين الناس وأصبح فيهم خواص وعوام متفاوتون في المراتب والاقدار .
لماذا ينعم الخواص العارفون بالسعادة الاشرافية ، ويخرم العوام الجاهلون
من هذا النعيم المقيم وكلهم في الاصل « أجزاء » من « الكل » ؟
فاذا قيل : هذا يعود الى الاستعداد ، وقبول وارد المدد .

فيقال : من الذي أعطى الاستعداد ، وهياً لقبول وارد المدد ؟
أليس هو الله ؟؟

وقد يقال : ان الاخذ بمذهب وحدة الوجود — على التعبير والقصد عند
الحلاج والسهروردي والفارص وابن عربي وأضرابهم — ينسف قواعد الاخلاق ،
فهو نملك التفريط في هذه القواعد التي تربط وتنسق العلاقات الاجتماعية ،
وأقل محاولة للنيل من القواعد الاخلاقية الطبيعية والوضعية تعرض المجتمع
للفساد ، وتودي بالفلاسفة والمتصوفة أنفسهم .

مقارنة

مقارنة حول نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا والمكزون

تقدم معنا في بحوثنا السابقة شيء من المقارنات بين المكزون وبعض الفلاسفة ، حول نظرية الفيض ، والان نرى لزاما علينا أن نجري مقارنة بين المكزون والفارابي وابن سينا حول هذه النظرية ، ولكن بكثير من الإيجاز .
كثيرون من مؤرخي الفلسفة يجمعون على القول بأن أفلوطين^(١) أول من جاء بنظرية الفيض وعنه أخذ كثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده ومن أشهر فلاسفة العرب الذين قالوا بهذه النظرية الفارابي وابن سينا واخوان الصفاء وكثير من فلاسفة « العرفان الاسماعيلي » .

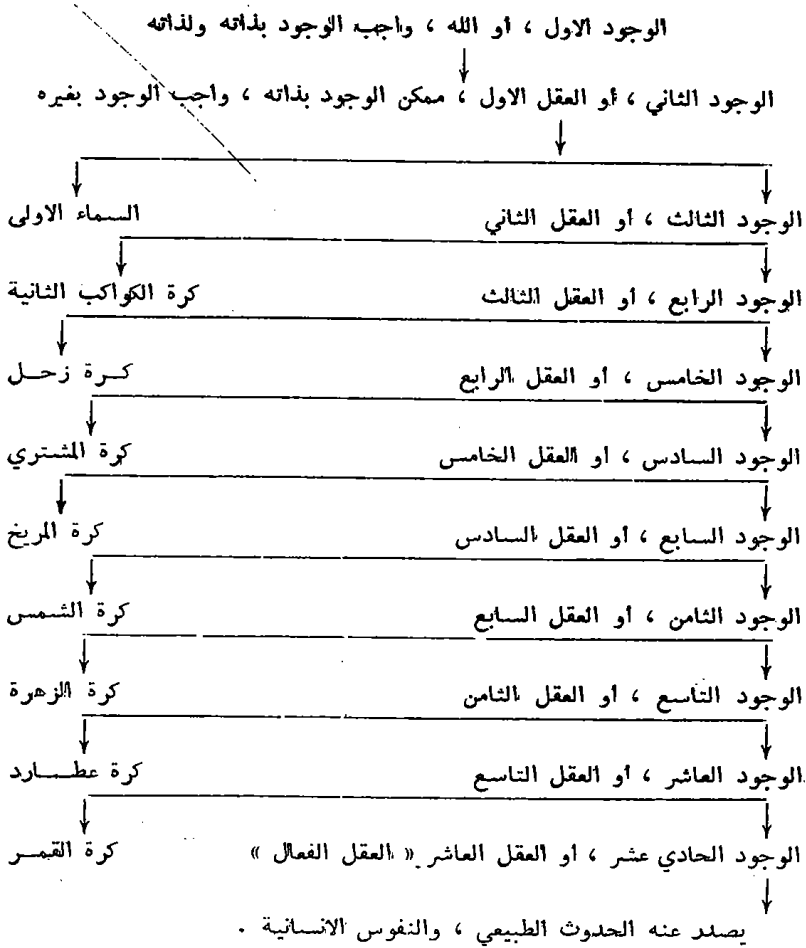
ونرى أثر افلوطين في الفلسفة العربية ظاهرا ، وذلك لان الافلوطينية تتلاقى بالنزعة الصوفية الاتحادية ، ولانه في آرائه متأثر بالفكر الهندي والفارسي ، وينزع عن المادة الى الروح .

ونظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا وأمثالهما لا تخرج عما جاء به افلوطين .

ويقال ان نظرية الفيض هذه مشتقة من نظرية الكواكب الالهية عند أرسطو ونورد الان عرضا عاما موجزا لهذه النظرية عند الفارابي وابن سينا ، ثم نورد ما جاء فيها عند المكزون .

(١) ولد افلوطين في ليقيوبوليس (أسبوط) وأخذ الفلسفة عن امونيوس في الاسكندرية ورحل الى سورية والعراق وفارس وأطلع على الفكر الهندي والفارسي ، ثم عاد الى سورية ، وسافر الى روما ، واستقر فيها حتى توفي وقد نشر فلسفته تلميذه فورفوريوس في ستة مجموعات ، ودعاها « التسوعات » .

١ - نظرية الفيض عند الفارابي



★ ★ ★

فالفارابي يرى أن الاول هو واجب الوجود ، لا غاية من وجوده ، فغاياته

بذاته ، ولكن وجود واجب الوجود يلزم ضرورة أن يوجد عنه سائر المخلوقات « أيضا » عن وجود الاول الواجب الوجود ، فوجود غيره فائض عن وجوده ، وعلة وجود العالم ليس « ارادة » الخالق القادر ، بل علمه بما يجب عنه ، فالاشياء ظهرت لكونه عالما بذاته ، فاذن علمه علة لوجود الشيء الذي يعلمه^(١) .

تصدر أولا عن العقل الفعال « الهيولى » وهي مشتركة بين جميع الاجسام وهذه الهيولى تتأثر بدوران الافلاك المتباينة بالجواهر والنسب والحركات ، ومن هذا الدوران في الافلاك تحدث في الهيولى استعدادات مختلفة ، وعندئذ يفيض العقل الفعال على هذه الاستعدادات صورا ثلاثهما ، فتكون في البدء « الاسطقسات » الماء ، الهواء ، التراب ، النار ، وهي عناصر بسيطة غير مركبة .

تتمازج هذه العناصر ببعضها فتحصل من هذا التمازج أجسام تختلط فيما بينها ، ويختلط بعضها مع بعض العناصر ، فتحدث امتزاجات أكثر تركيبا ، وأكثر تعقيدا ، ثم تحدث استعدادات ، وعندئذ يفيض العقل الفعال على كل استعداد صورة ثلاثه ، فيحصل من ذلك الابخرة ، فالسوائل ، فالجمادات ، فالنباتات ، فالحيوان ، وأخيرا الانسان ، وهو آخر ما يحدث لانه أكثر تعقيدا في اختلاطاته وأكثر تشعبا في امتزاجاته وهو أفضل ما يصدر عن العقل الفعال ، وأفضل المخلوقات في العالم الارضي ، وحين يوجد الجسم الانساني الكامل الاستعداد يفيض عليه العقل الفعال نفسا فيغدو انسانا سويا متحركا .

والعقل البشري الذي يعقل المعقولات « بالقوة » هو بحاجة الى العقل الفعال لكي يعرف هذه المعقولات بـ « الفعل »^(٢)

وعلى هذا فالفارابي يرفض القول : ان النفس تنتقل من جسم الى جسم ،

(١) عيون السائل .

(٢) مسألة القول : بـ « القوة » و « الفعل » اهتم بها كثير من الفلاسفة ، وأكثر من اهتم بها فلاسفة « العرفان » الاسماعيلي ودعاتهم .

فهي تفيض على الجسم من العقل الفعال ساعة يتم حدوث الاستعداد في الجسم، كما يفهم من قوله : انها غير سابقة على وجود الجسم ، فلا يجوز وجود النفس قبل البدن وهذا يعني رفض نظرية التناسخ (١) .

كما نرى أن الخلق في عالمنا الارضي يبدأ عند الفارابي من الأدنى الى الأعلى ، من الابخرة حتى الانسان ، وفي العالم العلوي من الأعلى الى الأدنى من العقل الاول حتى العقل العاشر .

والفارابي وان استنتجنا من بعض أقواله عدم الايمان بالتناسخ ، فاتنا نراه مضطربا في مصير النفس البشرية فأحيانا يرى أن النفوس الصالحة بعد مغادرة الجسد تحيا طليقة من المادة وتتكون جماعات فتحيا في نظام أبدي مؤلفة كيانا مستقلا وكلما غادرت نفس صالحة جسما اتصلت في هذه الجماعة بالملاء الأعلى وكلما ازدادت الجماعة ازدادت لذتها .

أما الانفس الشريرة فمصيرها الشقاء وتتشكل جماعات من الانفس الشريرة وتشقى بالنظر الى هيئاتها الرديئة التي تشكلها بعد انحلال الجسد وكلما ازدادت الجماعة ازداد شقاؤها وبعضها تهلك وتصير الى العدم كأرواح الحيوان فتتحل الى العناصر الاولى وتختلط من جديد اختلاطا يكون منه حيوان ، أو انسان . وله رأي آخر وهو : ان النفس اذا فارقت الجسد ، ولما تتهذب بالفضائل ، ولما تأت الاعمال الصالحة ، فانها لا تستطيع مفارقة المادة ، ولذلك تعود الى جسد تحل فيه . جسد يكون غالبا جسد حيوان تتمثل فيه الاخلاق الذميمة التي مارسها في طورها الانساني ، ويستمر انحطاطها حتى تغدو هباء .

(١) ابن سينا ، والفلسفة العربية ، . . ودراسات في الفلسفة اليونانية والعربية.

وحينا يرى أن النفس الشريرة تدخل جسم حيوان وتعذب حتى تصفى
من أدراجها ، لتعود من جديد مستعدة لبلوغ مراتب الكمال (١) .
أما سعادة النفس فهي كثرة الافاضة عليها من العقل الفعال ، لتقترب منه ،
وفي هذا الاقتراب تنتهى سعادتها .

(١) راجع بحث النفس من هذا الكتاب .

٢ - نظرية الفيض عند ابن سينا



١ - الله واجب الوجود بذاته ولذاته ، وغلة العلل ، وغيره ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره ، ليس بجسم ، ولا مادة ، ولا صورة ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة .

٢ - المعلوم الاول الصادر عن الواجب ، وان كان بسيطا غير مركب ، فهو ليس واحدا من جميع جهاته ، ولا بسيطا من جميع نواحيه ، ذلك لانه ممكن بذاته ، واجب الوجود بغيره ، وبما أنه يعلم أنه ممكن بذاته ، واجب بواجب الوجود ، ويعلم الواجب ، فهذا العلم المتعدد الوجوه هو نوع من « الكثرة » ولذلك أمكن أن تصدر عنه « كثرة » .. والا لما جاز أن يصدر عن الواجب الوجود الاول - الذي ليس له حيثتان - الا واحد بسيط غير مركب ، وما كان بسيطا غير مركب لا تصدر عنه « كثرة » .

والفيض الاول يحدث هكذا :

العقل الاول يعلم « الاول » أي الواجب ، فيفيض عنه « عقل » ثان ، ويعلم نفسه أنه ممكن بذاته فتصدر عنه « مادة » الفلك الاقصى ، ويعلم نفسه كواجب الوجود بغيره فتفيض عنه « نفس » الفلك الاقصى وهكذا الى العقل الفعال .

فالعقل الاول يعلم ثلاثة أشياء :

١ - يعلم الاول الواجب الوجود .

٢ - يعلم نفسه أنه ممكن بذاته .

٣ - يعلم نفسه انه واجب الوجود بغيره .

فمن « ثلاثية » علمه ، أي علمه الاول ، وعلم نفسه بحالتي الوجوب والامكان ، حصلت له « كثرة » ولذلك صدرت عنه « كثرة » وهي العقل والمادة والنفس .

ويرى ابن سينا - كما يرى الفارابي - أن الاجسام الطبيعية تتكون من هيولى مشتركة بين جميع الاجسام تفيض عن العقل الفعال ، ومن صورة تفيض أيضا عن العقل الفعال حسب الاستعدادات التي تحدث في الهيولى تحت تأثير الافلاك .

وعن الاستعدادات الاولى تفيض الصور فيحدث أول ما يحدث الاسطوانات الاربعة الماء والهواء والتراب والنار .

وتحدث امتزاجات جديدة في العناصر الاربعة فتحدث فيها استعدادات تفيض عليها صورا من العقل الفعال فتتكون أجسام ، وتحدث بين هذه الاجسام امتزاجات جديدة ، أو بينها وبين العناصر الاربعة ، فتحدث أيضا استعدادات جديدة ، وتفيض عليها صور ملائمة فتحدث المعادن فالنبات فالحيوان فالانسان ويتوالى حصول الامتزاجات ثم حصول الاستعدادات ، ثم فيض الصور، وهذا يعني توالي الكون والفساد في عالمنا الارضي ^(١)

ويرى ابن سينا أن الكائنات جميعها في صبوة الى الامثل ، الى المعشوق الاول ، الى الله ، ففي العالم العلوي تتحرك الافلاك شوقا الى عقولها ، والعقول شوقا الى الاول الاكمل ، وفي العالم الارضي تنوق الارواح الى الانطلاق لتلحق بعالمها الاعلى .

والمشابهة كثيرة بين ابن سينا والفارابي وخاصة في تسلسل « الفيض » والخلق ، فالعالم العلوي يبدأ من الاعلى الى الادنى من العقل الاول حتى العاشر، والعالم السفلي على العكس من الادنى الى الاعلى من الجماد الى الانسان مارا بالحيوان والنبات .

(١) عيون المسائل ، ودراسات في الفلسفة اليونانية والعربية لانعام الجندي .

ولا يختلف عنه في القول بالاستقصات ، والهولى ، والافاضة ،
والامتزاجات ، والاستعدادات ، والصور ، ولكن ابن سينا يرى أن الافلاك
والعقول هي ملائكة وان العقل الفعال هو جبريل ، أو شبيه به عند الفارابي
وكلاهما يريانه واسطة بين العالمين ، وان الانسان مميز عند الله ، فقد بدأ الخلق
بأشرف الجواهر - العقل الاول - ، واختتم الموجودات - الانسان - ، والله
العالم الصغير ، فبالحيوانية يشارك الحيوان ، وبالطبيعة يشارك النبات ،
وبالانسانية يوافق الملائكة . ولكنه لا يضع سببا أو علة لهذا التمييز الذي ميز
الله به الانسان عن سائر المخلوقات ، ولكن المكزون يضع سببا وعلة لهذا التمييز،
وسياتي القول عنه في المقارنة بين الفارابي وابن سينا من جهة ، وبين المكزون
من جهة ثانية .

لكن الفارابي يدعو رتب الملاء الاعلى وجودا أو عقلا ، ثم كرة ، أما ابن
سينا فيسميها عقلا ، ومادة ، ونفسا ، ويرى - كما يرى الفارابي - أن النفس
ليست أقدم من البدن ، ولا يمكن أن توجد قبل وجوده ، وانها فيض من العقل
الفعال حسب الاستعدادات ، التي تحصل من الامتزاجات بين العناصر والاجسام،
فكلما حصل استعداد فاضت عليه نفس .

ويرى أن النفس ذات واحدة ولكنها منقسمة - على نحو ما - ويظهر
ذلك بتعدد وظائفها في الجسد ، وتظهر بثلاث قوى : النباتية ، والحيوانية ،
والناطقية .

فالنباتية تظهر غاذية ، ومنمية ، ومولدة .
والحيوانية : محركة ، وحركتها قسمان : باعثة وفاعلة ،
ومدركة : وادراكها قسمان : من الداخل ، ومن الخارج .

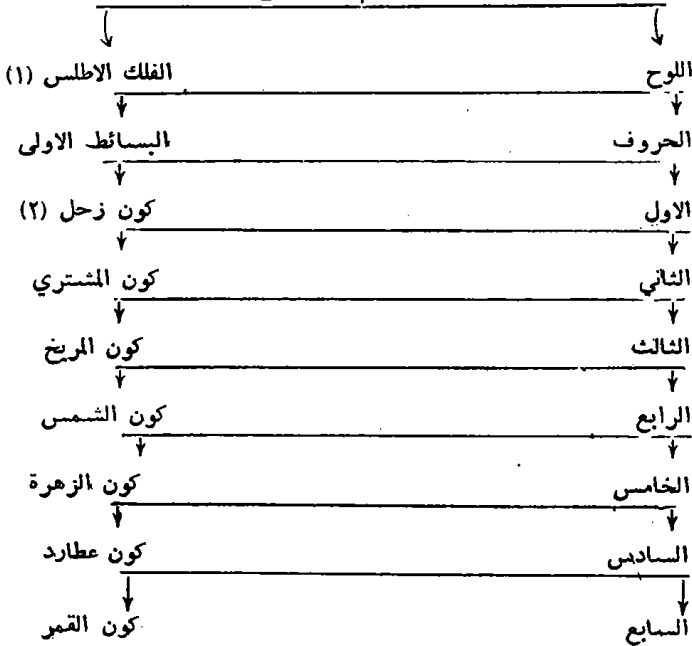
والناطقة : وهي عالمة وعاملة ، فالعامة تحرك البدن نحو الاعمال التي فيها خير الانسان ، والعامة تدرك الكليات وتنظر الى الاعلى لتتفعل فيه .

نظرية الفيض عند الكرون

١ - واجب الوجود بذاته ولذاته

٢ - ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره ، النور الاول ، أو العقل الفعال ، أو المشيئة ، أو حجاب المشيئة ، أو القلم الجاري ، أو الكلي الجزئي .

٣ - العالم الاعلى



٤ - العالم الادنى ، أو البسائط الثانية

الماء
الهواء
النار
التراب

العنصر الاول
العنصر الثاني
العنصر الثالث
العنصر الرابع
العالم المركب

٥ - الانسان ، الحيوان ، النبات ، الجماد



- ١ - واجب الوجود بذاته « أفاض » النور الاول ، أو « المشيئة » ، أو العقل الفعال ، أو القلم الجاري •
- ٢ - والقلم الجاري أفاض الحروف ، أو البسائط المجردة ، أو العقول ، أو الافلاك ، أو الاكوان •
- ٣ - والحروف فاضت عنها الاكوان الاربعة كما عند الفارابي وابن سينا ، أو الخمسة كما عند المكزون • ويسمونها البسائط الثانية ، أو العناصر •
- ٤ - وبامتزاج العناصر الاربعة ، البسيطة قامت المركبات - العالم المركب ، أو الاجسام أي الانسان والحيوان والنبات والجماد •
- ٥ - وأفاض العقل الفعال ، أو النور الاول على كل عنصر ما يلائمه ، وحسب استعداده وقبوله ، كالسيل في الاودية ، كل واد يسيل بـ « قدره » •

قال المكزون :

ليس بمسبوق الوجود جوده	لذاك لا ينفذه مر الدهر
جل عن التحويل ، وال طول في ال	أين ، وعن هجر مقال من هجر
منفرد منزله مجرد	عن الاسامي والصفات والصور
« شاء » فأبدى للبدا « مشيئة »	فاطرة ، بأمره ، أصل القطر
لم يجر ما أجرى عليه ، لا ولا	ساواه في الرتبة ما عنه صدر
« القلم » الجاري ، الذي مداده	لأحرف التنزيل في اللوح سطر
وحل من « تركيبها » « بسائطا »	في قبضها البسط لارواح البشر



(١) يقول المكزون :

أصبحت في الكون بلا حيز	وكلمنا في الكون في حيزي
فأين أهل الاين في دارتي	والفلك الاطلس في مركزي
ويقول :	
والفلك الاطلس لي مركز	به محيط مني الترب
(٢) يسمى المكزون الافلاك اكوانا قال :	فوق السحاب ، طرت من كون القمر
وقيت في الاسباب حتى صرت من	

قدرهم بجوده « أودية »
 فاحتمل الآخر منها ماكتسبنا
 ابطه من راحة الظلال في
 والزبد الرابي الجفاء ذاهبا
 أورده العبد بسوء ظننه
 المقارنة :

١ - يلاحظ أن هناك توافقا بين الفارابي ، وابن سينا ، والمكزون في نظرية
 « الفيض » .
 فكلهم يبدأون من حالة « سكونية » ثبوتية ، تجريدية قبل الوجود الثاني^(٢)
 ثم انبثقت حالة « دينامية » حركية ، حالة حدوث ووصف خاصة فكان
 الوجود الثاني^(٣) .
 والمكزون يعبر عن الحالة الاولى بالسكون والرتق ، وعن الحالة الثانية
 بالحركة والفتق .

والفتق بعد الرتق ، والسكون والتحريك ، والمقدور فيه ، والقدر
 ٢ - ويلتقي المكزون مع الفارابي ، وابن سينا بأن العالم نشأ « فيضا »
 عن النور الاول المفاض بأمر واجب الوجود ، وان هذا الفيض تسلسل من الاعلى
 الى الادنى وان اختلفت التسميات عند كل منهم فالفارابي يدعو كل كون وجودا
 أو عقلا ويسلسل الاكوان وفق الافلاك ، وابن سينا يدعو كل كون عقلا ، أو
 مادة الفلك ، أما المكزون فيدعو الاكوان العليا بالحروف لانه يدعو الكون الاول
 لوحا .

ولقد تعددت اسماء الكون الاول فاخوان الصفاء قالوا : إنه العقل الفعال ،
 (١) اشارة الى الابه القائلة : انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها ، فاحتمل
 السيل زبلنا راييا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية ، أو متاع ، زبد مثله ،
 كذلك يضرب الله الحق والباطل ، أما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس
 فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال (الرعد ١٧)
 (٢) سكونية لانتفاء الحركة ، وتجريدية لانتفاء الوصف ، وثبوتية لانتفاء العدم .
 (٣) وهي حالة « التشيي » .

وأحمد حميد الدين الكرمانى أطلق عليه اسم العقل الاول ، والسجستاني سماه السابق ، وغيرهم سماه الموجود الاول ، أو الكاف ، وسماه المكزون المشيئة ، وحجاب المشيئة ، وأصل الفطر ، والقلم الجارى ، أو الكلى - الجزئى • وقطب رضى الافلاك •

قطب رضى الافلاك فيها بدا ودورها وهو صراط قويم
دوائر الافلاك أفعاله وما بها ثقل عداه النعيم^(١)
كما أطلق اخوان الصفاء على الحد الثانى ، أو الكون الثانى اسم النفس الكلية ، بينما سماه الكرمانى المنبعث الاول ، وجاء غيره فسماه « التالى » أو الموجود الثانى وغيرهم سماه « اللوح » والمكزون سماه أيضا اللوح •
ويدعو الكرمانى حجة العرافين الحروف العلوية ، مبادئ عالم الانبعاث •
ويذكر كيف وجدت عن بعضها •

٣ - والفارابى وان التقى مع المكزون بنظرية « الفيض » وغيرها من النظريات فانه يخالفه بنظرية « الخلق الارادى » فهو يقول :
الله واحد لا غاية له ، ولذلك فكل نظرية تدخل الكثرة على الله ، أو النقص ، أو الغاية فهي نظرية فاسدة ، ووجود ما يوجد عنه ليس سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجوده الاول •

انه لا يقبل بنظرية « الخلق الارادى » لانها تجعل من وجود العالم غاية لله ، كما أنها لا تفسر لنا كيف تصدر الكثرة عن الوحدة المطلقة •
أما المكزون فيقول بنظرية « الخلق الارادى » •

«قضى» جودها «فيضى» الوجود فظهرت مشيئتها قديما حجاب المشيئة
فالقضاء والاظهار والمشيئة تعنى الغاية •• وما خلقت الجن والانس والايكبدون

(١) فى بعض النسخ نقلا بالنون ، وبعضها الآخر نقلا بالثاء المثناة والصواب - على ما تعتقد انها نقلا بالثاء المثناة والفاء وهو حجر الرضى الاسفل ، أو جلدة بين الحجرين ، أو هو ما يوضع تحت الحجر الاسفل ، والمراد به تنبيهة عن الضمة والتدني ، قال زهير بن أبى سلمى يصف الحرب :
فتمركم عرك الرضى بنفالهها وعداه النعيم : تجاوزه •

٤ - الفارابي وابن سينا يرتبان العقل الفعال عاشرًا بالنسبة لتسلسل العقول
المفارقة ، وينسبون اليه خلق أو فيض العالم الارضي فقط .
أما اخوان الصفاء فيتفقون مع المكزون بأنه أول الموجودات :

« ان الله هو المبدع ، وبعده العقل الفعال ، وهو جوهر بسيط روحاني ،
أبسط من النفس ، وأشرف منها قابل لتأييد الباري ، علام بالفعل » (١) .
وقالوا أيضا : يسمى أول ذلك « الفيض » العقل الفعال وهو جوهر بسيط
روحاني ، نور محض ، في غاية التمام والكمال والفضائل ، وفيه صور جميع
الاشياء ، كما يكون في فكر العالم صور المعلومات ، وفاض عن العقل الفعال
« فيض » اخر دونه في الرتبة يسمى العقل المنفعل ، وهي النفس الكلية وهي
جوهرية بسيطة روحانية ، قابلة للصور والفضائل من العقل الفعال ، وفاض من
النفس أيضا فيض اخر ، دونه في الرتبة يسمى الهيولى الاولى ، وهي جوهرية
روحانية بسيطة قابلة من النفس الصور والاشكال بالزمان ، وأول صورة قبلتها
الهيولى كان الطول والعرض والعمق ، فكان بذلك جسما مطلقا ، وهو الهيولى
الثانية ، ووقف الفيض عند الجسم (٢) .

وهكذا يتفق الكرمانى والسجستاني ، والنسفي والرازي ، ومنصور اليمين
والقاضي النعمان ، والمكزون بأن العقل الفعال له الابداع الاول خلافا لابن سينا
والفارابي .

واذا أخذنا بقول الفارابي ، وابن سينا ، لزمنا القول بعقلين مفيضين مبدعين
الاول يفيض العالم العلوي بعقوله وأفلاكه ، والثاني وهو العقل الفعال ،
يفيض العالم الارضي وطبائعه ، وعلى هذا يصبح العقل الفعال فعلا من
الدرجة الثانية .

٥ - وسلسلة الموجودات تبتدىء عند الفارابي من الاكمل الى الاقل كمالا ،
ومن الوحدة الى الكثرة كما هي الحال عند ابن عربي والمكزون وابن سينا .

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ١٩٨ .

(٢) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ١٤ .

ويقول الفارابي ان الموجود الثاني ليس « كثرة بذاته » وانما دخلت الكثرة معه الى الوجود ، وبشكل غير مباشر ، وفي هذا يلتقي مع ابن عربي القائل : ان الحقيقة الكلية تتعدد بتعدد أشخاص العالم .

ويقول الفارابي ان السبب في ذلك - أي سبب الكثرة - ان الثاني يدرك الاول ويدرك ذاته ، وهذان الادراكان مختلفان ، لان ادراكه للاول هو ادراك لسبب الوجود . وادراكه لنفسه هو ادراك للمسبب ، وادراكه الاول هو تأمل الواجب بذاته ، وادراكه لذاته هو ادراك الممكن بذاته .

٦ - والعقل الفعال عند الفارابي يشرق دائما وينير العالم بالحقائق فتستلها النفوس الصافية لتعبر عنها بلغة بشرية تجعلها في متناول حواس الآخرين ، ويستطيع الفيلسوف وحده بفضل المنطق والتأمل العقلي أن يرتقي حتى مصدر هذه الحقائق أعني العقل الفعال . ويدركها جليلة واضحة ، وبتعبير أوضح يستطيع الفيلسوف أن يفهم الصور العقلية القائمة في العقل الفعال ، وهذه نظرية أرسطو وفي هذا يلتقي المكزون معه لانه يرى أن الموجودات قائمة بإشراق العقل الفعال . وسرهم في الكل سار ، وانما على كل قلب ضل عن فهمه قفل .

٧ - يتفق الجميع بأن العناصر الاربعة هي أصل العالم المركب ، وان اختلفت التسمية ، فهي الطبائع حينا ، وهيولى المركبات حينا آخر ، وهي « الاسطقسات » أو الاركان ، والمكزون يسميها « أكوانا » ويزيد عليها كونا خامسا :

...

وبالخمسة الاكوان مازلت سالكا الى كونها المائي وهو عباب
وفي كونها النوري شاهدت ناراها بغير حجاب والمثال حجاب (١)

...

وتحت « تربى » « ماء » بحر على « هواه » « نار » « النور » لا تخبو
بسائط مفروض تركيبها « ال تاسع » ما منى لها القلب

(١) في كل النسخ ورد هذان البيتان متعاقبين ، ونعتقد انه سقط بيت من بينهما لانه يذكر ان الاكوان خمسة ، ثم لا يرد ذكر الا لثلاثة منها وهم : الماء ، والنار ، والنور .

فهو يزيد على الاكوان الاربعة ، الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار كونا خامسا وهو كون « النور » ، وكون النور هذا خاص بالانسان ، وهو الذي يميزه عن الحيوان والنبات ، وأي ميزة للانسان عن الحيوان الاعجم لولا هذا «النور» ، أليست الاحياء كلها وحتى النبات مساوية للانسان في عناصره الماء والهواء والتراب والنار ؟ فهذا الكون يميزه عنها جميعا ، ويمنحه العلم والقدرة — الاستطاعة — فالانسان عالم ومستطيع « بالقوة » كبقية الاحياء ، وبإضافة هذا النور الى تركيبه يصبح عالما مستطيعا « بالفعل » مميذا عن غيره ، فاذا وقع الخير والشر في أعماله فانما يقعان بعلم واستطاعة منه ، لان هذه الاستطاعة حرة مطلقة غير مقيدة ، وغير مجبرة (١) .

أما العقل فيعطي لكل عنصر طبيعته — طبيعة ذلك العنصر ، لا طبيعة العقل — العقل في جوهره واحد وعنه يبدو النفع والضرر مثل ضياء الشمس في بدرها برد ، ومنه في الثرى الحر أما « التاسع » الوارد في البيت الثاني من البيتين السابقين فهو فلك القمر ، ويعتبر « تاسعا » في الترتيب بالنسبة لافاضات العالم الاعلى التي تبدأ بالفلك الاطلس ، وتنتهي بفلك القمر ، أما بالنسبة للبسائط الاولى ، أو الحروف التي تبدأ بكون « الزحل » فيأتي ترتيب فلك القمر سابعا ، ومنه يكون الفيض على البسائط الثانية ، أو العالم الادنى .

٨ — وهناك أيضا نور سادس ، أو كون سادس عند المكزون ، وعند القائلين « بعرفانه » ويسمونه « قدس المعرفة » وهو نور يشرق على نفوس الحكماء والفلاسفة فيمتازون عن البشر ، بما يفهمونه ، ويتصورونه من عالم المجردات ، وقد يدعوهم بعضهم بالكون « السابع » ، أي أن هناك ستة أكوان غيره ، ولقد حدده بعض أصحاب « العرفان » بأنه جزء من أربعة الاف جزء من نور العقل الفعال ، أو النور الاول .

وهكذا نرى المكزون يتميز عن الفارابي وابن سينا بالقول في « تميز » الانسان عن الكائنات الاخرى ، فهو يذكر « العلية » و « السببية » ، بينما

(١) راجع بحث « الجبر » من هذا الكتاب .

- غيره يقول بتميز الانسان ، والانسان الحكيم ، ولكن بدون تحليل فلسفي
ومن بديهيات الفلسفة أن لكل معلول علة ، ولكل مسبب سببا .
- ٩ - يتفق المكزون والفارابي وابن سينا ، وغيرهم من الفلاسفة وأصحاب
« العرفان » ، بالقول بامتزاج العناصر البسيطة كسبب لقيام العالم المركب
- الاجسام - .
- ١٠ - يتفق المكزون معهما بأن العقول والافلاك العلوية هي ملائكة ،
وان من الملائكة من هم وساطة بين العالم العلوي والعالم الارضي .
وهناك أشياء يلتقون فيها ، وأشياء يختلفون ، وخاصة في موضوع النفس،
ترك تتبعها ، واستخلاصها ، والمقارنة بينها للاجزاء القادمة من كتابنا هذا . وقد
تقدم بعضها .

ملاحظة :

بعد ان شالف هذا الجزء على النهاية وصلتنا معلومات
من دور المخطوطات العربية في العراق ، والجمهورية العربية
المتحدة وغيرهما تنطق بفروني الكزون واعقابه ، وهي - في
مجملاها - لا تخرج عما ورد في هذا الجزء .

اما المخطوط المعروف بـ « تفريفة المكزون » فلغلبه
موضوع ، ومخالف للوقائع التاريخية .

وسنورد في الاجزاء القادمة كل ما يخدم البحث
الموضوعي، ويزيده وضوحا، بعد المقارنة والمناقشة والتحصيص.

فهرس المحتوى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٩٥	الشمول والكلية والانفتاح الصوفي		الفصل الاول
	الفصل الثالث	٥	كلمة
٢٠٥	الفلسفة	٦	المقدمة
٢٠٨	لمحة تاريخية	٢٧	الاسم واللقاب والكنى
٢١١	المذاهب الفلسفية	٤٠	آثار المكرون
٢١٢	الفلسفة الاسلامية وتطورها	٥٨	نسبه واعقابيه
٢١٩	الاتجاهات الفلسفية قديما وحديثا	٦٤	المكرون الامير
٢٢٣	الخلاف بين العلماء والفلاسفة	٨٨	ولادته ، وفاته ، قبره
٢٢٣	المكرون والفلسفة		الفصل الثاني
٢٢٤	اثبات الصانع	١٠٣	التصوف
٢٤٠	التجلي والظهور	١٠٥	تعريف التصوف
٢٥٢	الصفات	١١٠	عوامل نشوء التصوف
٢٥٨	الاتجاهات والفرق	١١٥	التصوف الاسلامي
٢٧٠	النفس ... الروح	١١٨	التصوف العملي
٢٨٥	التناسخ	١٢٦	التصوف النظري - الفلسفي
٣٠٤	الجبر والاختيار والكسب	١٢٩	العشق الالهى
٣١٩	وحدة الوجود	١٣٣	التصوف والفلسفة
٣٢٦	المكرون والحلاج	١٣٦	بين العلماء والمتصوفة
٣٣١	المكرون والبسطامى	١٣٨	بعض اقوال العلماء في المتصوفة
٣٣٣	المكرون والجنيدي	١٤٦	تصوف المكرون وزهده
٣٣٤	المكرون وابن الفارض	١٥٢	مراقبة الله
٣٣٨	المكرون وابن عربي	١٥٤	التصوف النظري الفلسفي عند المكرون
٣٦٥	مقارنة حول نظرية الفيض	١٦٣	المصطلحات الصوفية
٣٦٦	نظرية الفيض عند الفارابى	١٧١	مقامات الصوفية وأحوالهم
٣٧٠	نظرية الفيض عند ابن سينا	١٧٢	الرمز عند الصوفيين
٣٧٥	نظرية الفيض عند المكرون	١٨٢	ادب الصوفية
٣٨٣	الفهرس	١٩١	الخزقة

مصادر البحث

- ديوان المكرون مخطوطة المكتبة الظاهرية رقم ٨٧٥٨
التصوف الاسلامي للدكتور زكي مبارك .
الاسفار المقدسة
- ديوان المكرون مخطوطة الاسكوريال رقم B 382
جمهرة انساب العرب لابن حزم الاندلسي
- ديوان المكرون مخطوطة بخط أحمد بن محمد حريوق تاريخها ١٠٨٤ هـ .
تاريخ العلويين لمحمد أمين غالب الطويل
الفلك الدوار لعبد الله بن المرتضى
- ديوان المكرون شرح العلامة سليمان الاحمد (مخطوط) .
الاعلام للزركلي
تاريخ ابن خلدون
- ديوان المكرون مخطوطة بخط ابراهيم السيد تاريخها ١١٠٣ هـ
تاريخ ابن الاثير
زبدة الحلب لابن العديم
- رسالة المكرون مخطوطة خاصة .
سير النبلاء
رسالة المكرون مخطوطة طشقند رقم NE 7634
النجوم الزاهرة
- ديوان المنتجب مخطوطة المكتبة الظاهرية رقم ٢٤٧ عام
دائرة المعارف الاسلامية
الوافي بالوفيات
- معجم الاقصاب لابن الفوطي .
طبقات الامم لابي القاسم صاعد بن أحمد
فهرس المخطوطات الظاهرية للدكتور عزت حسن .
العرب والعروبة لمحمد عزت دروزة
- كتاب التجريد لحاتم الجديلي (مخطوط)
الطبري
- مختصر تاريخ العرب للمطران يوسف ديس
معجم البلدان لياقوت الحموي
- قلائد الدرر مخطوط للشيخ حسين احمد المتوفي ١٢٩٥ .
تاريخ ابي الفداء
- وفيات الاعيان .
مختصر علي بن انجب الساعي
- مختصر علي بن انجب الساعي
ارشاد المقاصد الى أسنى المقاصد لشمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري
- دراسات فنية في الادب العربي للدكتور عبد الكريم اليافي
المنجد في الاعلام
الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني

الرسائل لابن عربي	فلاسفة من الشرق والغرب لمصطفى غالب
التعريفات للجرجاني	تاريخ بغداد
اتجيل لوقا	الرسالة القشيرية
تاريخ الفلسفة لاحمد امين	دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية
الامتاع والموانسة لابي حيان التوحيدي	لاتعام الجندي
رسائل اخوان الصفا	تاريخ الفرس الادبي لبراون
ديوان ابن الفارض	شرح شمس تبريز لنيكلسون
الفتوحات المكية لابن عربي	شخصيات قلقة في الاسلام عبد الرحمن بدوي
الفكر الفلسفي للدكتور عبد الحليم محمود	الاخلاق عند الفزالي للدكتور زكي مبارك
فلسفة الهند القديمة محمد عبد السلام	تلبيس ابليس لابن القيم الجوزية
مجاورات سقراط ترجمة زكي نجيب محمود	الملل والنحل للشهرستاني
شرح العيون لابن نباتة	الملل والاهواء والنحل لابن حزم الاندلسي
وبدأت	ابن تيمية بطل الاصلاح الديني
وغيرها ..	اهل التصوف للكلاباذي

SEHR RELIGIONS WOLD 4-41

المسكّنون

من الكنوز المخبأة

المكنون

بين

الأمارة والشعر والتصوف والفلسفة

دراسة في أربعة أجزاء

الجزء الثاني

تأليف

حامد حسن

منشورات دار مجله الثقافة بدمشق

كلمة الأسوة الحسنة

يا رسول الله .

يا ابن عبد الله .

لقد أدبك ربك فأحسن تأديبك ؛

« فخذ العقو ، وأمر بالمعروف ، وأعرض عن الجاهليين »

حببت قومك بالهداية .

وفرمت في دروبهم النور .

وصلحت اليوم السواء .

فكنز بوكه .

وأغردا بك صفراء هم .

فزجموكه .

وأمره الله في تقك عبثاً وغفراًناً . فنهقت ؛

« ربي اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون »

ولنا بك يا رسول الله نسانيت أسوة حسنة

ع ...

لُيْحَالُح

اُرَافِي فِيكَ مَسْوساً
 وَبِالتَّيْنِغِ مِنْ «جَهَارِي»
 وَابْرِجْ مَا اَكَا بَعْدَهُ
 وَلَسْتَ بِذَاكَ مَكْتَرِئاً
 مِنْ «السَّيْطَانِ» بِالنَّكَرِ
 وَبِالْعَصِيَانِ مِنْ «وَلَدِي»
 مِنْ «اِبْدِخْوَانِ» بِالْحَسَدِ
 فَكَيْفَ؟ وَانْتَ مَقْتَدِرِي
 الْمَلْزُورِغِ

المدخل

الظاهرة :

لا يمكن فصل أية ظاهرة - طبيعية كانت أم اجتماعية - عن عاملي الزمان والمكان ، فالحركية المستمرة في نسبية المكان ، وتواتر الزمان تعمل دائماً لخلق الظواهر الاجتماعية والطبيعية ، بفعل قانون التراكم .

فمن التراكم الكمي تولد « الاضافة » وتتخذ نوعاً خاصاً ، وهذه الإضافة أو النوعية الجديدة ، هي ماندعوه « بالظاهرة » .

وتخضع هذه الظاهرة لنفس القانون ، ويحدث التأثير والتأثير وينشأ عنهما « التحول » وفقاً لقانون الحركية المستمر .

فالزمان والمكان نسيان ، أو هما طريقة كونية لوجود المادة ، لأن كل مافي الطبيعة متغير ، وكل ظاهرة لها ماضٍ ، وحاضر ، ومستقبل .

والشعر كظاهرة طبيعية « نفسية » ، - اجتماعية - يصح عليه ما يصح على الظواهر الأخرى ، باعتباره تفاعلاً ، أو حدثاً مستمراً في المجتمع ، أو النفس ، أو كليهما ، ولذلك لا يمكن كراسته دراسة علمية ، وتحديد معالنه تحديداً واعياً ، وإبراز خصائصه إبرازاً تليماً ، إلا بربطه بالزمان والمكان ، ليمنح إعطاؤه سمة بارزة مميزة في سلسلة تطوره وتكامله .

وعلى هذا فليس للقارئ أن يطالبني ، أو يتوقع مني ، أن أورد له التعاريف الكثيرة التي وضعت فيما مضى لتأطير الشعر ، ولا أن أتناول بالدراسة ، والتحليل ، والنقد ، مدارسه المتعددة عبر عصوره ، وخاصة ما عرف منها بعصرنا الحاضر ، لأنني إن فعلت هذا أكون تجاوزت مبدأ ربط الظاهرة بزمانها ومكانها ، وفي هذا التجاوز مافيه من عقوق الأدب ، والتاريخ .

ولكنني مسؤول أدبياً ، وتاريخياً ، وعلمياً ، عن إعطاء القارئ صورة — ولو مختصرة ومقتضبة — عن الخصائص العامة ، والمميزات ، والتطورات التي طرأت على الشعر قبل عصر المكزون — موضوع دراستي هذه — • لأدلل — بطريقة علمية — على الصفات التي تفرّد بها هذا الشاعر ، والمدارس التي تأثر بها ، وكانت معروفة في زمنه ، وظهر أثرها في شعره لفظاً ، وأسلوباً ، وهدفاً وتفكيراً •

وأراني مضطراً وأنا أؤرخ لمرحلة أدبية من مراحل الأدب العربي القديم ، أن أستعمل — الى حدّ مّا — بعض المفاهيم الأدبية المعاصرة ، لتكون عوناً لي ، وللقارئ معاً ، على فهم كثير من الظواهر الأدبية ، التي برزت في تلك الفترة التاريخية ، التي تؤرخ لها بعد مضيّ ثمانية قرون ، لأن مؤرخي عصور الأدب القديمة لم تكن لديهم — يومئذ — القدرة على اكتشاف هذه المفاهيم ، وتطبيقها على الزمن الذي أرخوا له •

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن محاولة تفسير الظواهر الأدبية والاجتماعية ، في العصور السابقة ، على ضوء معطيات ومكتسبات ذهنية معاصرة ، تربط ذهنياً وقومياً وتاريخياً بين القارئ المعاصر ، وبين تلك الظواهر ، ويستطيع — بذلك — استيعابها وتمثلها رغم إبعادها في التاريخ • لأنه باسقاط روحه المعاصرة المتفتحة على تلك العصور القديمة ، يبرزها جديدة واضحة معرّاة ، فيها متعة ، وفيها عظة ، وعبرة •

★ ★ ★

تعريف الأدب :

الأدب : لفظة لها عديد من التعاريف ، لعل أوضحها وأقربها الى الموضوعية :
انه الكلام الانشائي البليغ المقصود به التأثير في السامع شعراً أو نثراً •
وهذه اللفظة « أدب » استعملت في الجاهلية بمعنى المأدبة ، قال طرفة بن العبد :

نحن في المشتاة ندعو الجفلى لا ترى « الآدب » فينا ينتقر^(١)
 واستعملها الرسول الأعظم بمعنى التهذيب « لقد أدبني ربي فأحسن تأديبي » •
 واستعملها الشاعر المخضرم حنظلة الغنوي بنفس المعنى :

لا يمنع الناس مني ما أردت ، ولا أعطيهم ما أرادوا ، حسنَ ذا أدباً
 وإذن فالكلمة — كما نرى — انتقلت من معنىٍ حسيٍّ أي الدعوة الى
 الطعام ، الى معنىٍ ذهنيٍّ « الخلق الكريم » • وكثير من الكلم العربي استعمل
 أو وُضع لمعنى حسيٍّ ماديٍّ ، ثم انتقل الى معنى ذهنيٍّ مجازي •
 وفي العصور الأموية والعباسية أصبحت هذه اللفظة « أدب » تعني رواية
 أشعار العرب ، وأخبارهم ، وأنسابهم ، وطرائف سيرهم ، ومثلج نوادرهم •
 قال المبرّد المتوفي سنة ٢٨٥ هـ في مقدمة كتابه « الكامل » : هذا كتاب
 أَلَفناه يجمع ضرباً من الآداب ما بين كلامٍ منشور ، وشعرٍ مرصوف ، ومثلٍ سائر ،
 وحكمةٍ بالغة ، وخطبةٍ شريفة ، ورسالةٍ بليغة^(٢) •

واتسع معنى الأدب حتى شمل كل الجوانب الاجتماعية والثقافية في
 حياة الناس ، فقد روي عن الحسن بن سهل المتوفي سنة ٢٣٦ هـ أنه قال :
 الآداب عشرة ، ثلاثة شهرجانية ، وثلاثة أنوشروانية ، وثلاثة عربية ، وواحدة
 أربت عليهن •

فالشهرجانية — نسبة الى الشهاريح وهم أشرف الفرس — هي : ضرب
 العود ، ولعب الشطرنج ، ولعب الصوالج •

والأنوشروانية : هي الطب ، والهندسة ، والفروسية •

والعربية هي : الشعر ، والانساب ، وأيام العرب •

(١) ديوان طرفة بن العبد .. المشتاة : زمان ومكان الاشتهاء . الجفلى : الدعوة
 العامة . الآدب : صاحب المادبة . ينتقر : ينتقي واحداً دون آخر .
 (٢) ومثل هذا في كتاب عيون الاخبار لابن قتيبة المتوفي ٢٧٦ هـ . والعقد المفريد
 لابن عبد ربه المتوفي ٣٢٨ هـ . وزهر الآداب للحصري المتوفي ٤٥٣ هـ .

وأما التي أربت عليهن جميعاً فهي : الحديث والسمير ، وما يتلقاه الناس في المجالس (١) .

أما ابن خلدون فقد أطلق معنى « الأدب » على كل ما يعلم ويعرف ، فقال : الأدب هو حفظ أشعار العرب ، وأخبارهم ، والأخذ من كل علم بطرف (٢) .

ولعلنا نجد تعريفاً شاملاً للأدب بمعانيه المختلفة فنقول : هو كل جميل في القول والشعور والسلوك يؤثر في الآخرين .

ودراسة الأدب قديماً وحديثاً ، واستعراض أساليبه وصوره ومقاصده ، وجمالياته ، لا تخضع خضوعاً مطلقاً لقواعد العلم وقوانينه ، بل تشابك فيها عناصر الفن والحياة تشابكاً معقداً .

وإذا خضعت دراسة الأدب أحياناً للقواعد العلمية ، فإن خضوعها لجوانب الذوق والاحساس المرفهين يظل واضحاً ومستمراً . ولذلك يمكن القول : ان الكلمة الأخيرة لا تقال في القضايا الأدبية .

★ ★ ★

خصائص آداب الامم :

هناك ثلاث خصائص يرى الكثيرون من دارسي ومؤرخي الآداب أنها تميز أدب كل أمة عن أدب غيرها وهي : الجنس ، والزمان ، والمكان .

ويرى هؤلاء أن أدب كل أمة يخضع ، أو يجب أن يخضع لهذه الخصائص خضوعاً جبرياً . ولكن ان صح هذا الحكم في كثير من الادباء والامم ، فكيف نفسر اختلاف الادباء في الامة الواحدة ، ذات الجنس الواحد ، وفي الزمان والمكان الواحد ؟ وهذا مشاهد ومتعارف عليه في آداب الامم ، فما هو العامل الذي يميز بين أديب وأديب وشاعر وشاعر اذا توحدت البيئة والظروف .

(١) زهر الآداب للحصري ، ج ١ ص ١٤٠ .

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٠٨ .

قد يقال : ان الحالة النفسية والوجدانية والعاطفية والثقافية تختلف بين أديب وآخر فتظهر تلك الفوارق رغم توفر تلك الخصائص •

واذن فالخصائص الثلاث السابقة ليست مطردة ، ويمكن اعتبارها — فيما اذا اعتبرت — غالبية • ويمكن اعتبار البيئة النفسية ، والظروف النفسية ألصق وأبرز وأعق في العمل الأدبي من البيئة العامة •

ويذهب آخرون الى أن الأدب بمختلف مناحيه مثل الكوائن الحية : انه كائن حيٌّ نام خاضع لقوانين التطور والارتقاء ، وهذا تطبيق لنظرية « داروين » ولكن على الاخلاق وكل معطيات الانسان الذهنية •



أثر البيئة في التكوين المادي والمعنوي

عرف القدماء ما للبيئة - بخصائصها الاقليمية والمناخية - من أثر في
تشئة الانسان شكلاً وطبعاً ، وأثرها على بقية الأحياء والنبات •

والفارابي يعتبر خير من درس أثر البيئة دراسة علمية قائمة على البحث
والاستقراء الموضوعيين في ذلك الزمن المبكر ، ونظريته أقدم ما عرف من
النظريات العلمية في هذا الموضوع •

يرى الفارابي أن تمايز الامم واختلافها يتجلى في شيئين طبيعيين : الخلق
- أي الشكل - ، والطباع - أي الأخلاق - أو الخلق والخلق •

ويضيف اليهما شيئاً ثالثاً وصفيّاً ، ويرى أن له مدخلاً ما في الأشياء
الطبيعية ، وهو اللسان ، أو اللغة •

وأول الأسباب الطبيعية لهذا الاختلاف ، هو اختلاف أجزاء الأجسام
السماوية التي تسامت كل أمة وأقليم من الكرة الأولى ، ثم من كرة الثوابت ،
ثم اختلاف أوضاع الاكر المائلة من أجزاء الأرض ، وقرب وبعد أجزاء الارض
- مساكن الامم - عن تلك الاكر والثوابت ، والكرات الفلكية •

ومن اختلاف أجزاء الارض تختلف البخارات المتصاعدة من الارض •

ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء ، واختلاف المياه •

ومن هذه الاختلافات بين اقليم واقليم يكون اختلاف النباتات ، وأنواع

الحيوان • واختلاف المواد والزرع ، فتختلف أغذية الأمم •

ومن اختلاف المناخ ، والاعذية ، يكون اختلاف الخلق (التكوين المادي) .
واختلاف الطباع (التكوين المعنوي) .^(١)

★ ★ ★

هذه النظرية تربط الاختلاف بين الامم في تكوينها وأمزجتها بعاملين :
الأول : بالكواكب والأفلاك ، ومسامنتها (موازاتها) لأجزاء الارض ،
وهذه هي « نظرية الكلف الشمسي » التي طلع بها العلم الحديث ، وعلل بها
قيام الحضارات وانحطاطها ، وتقدم النوع الانساني ، وتخلشه .
فنظرية « الكلف الشمسي » تقوم على تقدير أثر الأشعة الشمسية على
التكوين الطبيعي للأحياء ، وسقوطها عمودية ، أو مائلة ، شديدة الاشعاع ،
أو ضعيفته .

و « الكلف الشمسي » عبارة عن بثع مظفأة في الجرم الشمسي ، أو
ضعيفة الاشعاع ، فإذا « سامت » أي وازت ، وقابلت ، جزءاً من أجزاء الكرة
الأرضية ، كان أثرها عليها مختلفاً ، عن الأجزاء الأخرى التي يقابلها جزء متقد
من الكوكب السماوي لا كلف فيه .

ونتيجة لهذا « التقابل » المختلف ، يختلف الأحياء ، وتنمو الحضارات بنمو
الانسان جسداً وعقلاً ، وتنحط بانحطاطه .

الثاني : بالأرض وأبخرتها ، وهوائها ، ومائها ، ونباتاتها .

ولكن الارض في كل هذا منفعة للعالم الأعلى .

والانسان منفعل لمعطيات الارض ، ماءً ، وهواءً ، وغذاءً .

وبالتالي فان الارض - البيئة - هي عامل تكوينه ، بدنًا ، وشكلاً ،
ومزاجاً ، وعقلاً .

(١) السياسات المنية ص ٣٩ - ٤٠ .

ونرى أن الإنسان المعاصر — على مكتسباته الذهنية — لم يستطع أن
يضيف الى هذه العوامل عاملاً جوهرياً آخر .
فالإنسان بكل خصائصه ومعطياته هو عطاء البيئة .
وعامل الجنس والوراثة يعود أصلاً الى البيئة .
أما « الطرف » أو الزمان الذي يطبع الإنسان بطابع خاص ، فهو عامل
طارئ على البيئة ليس له طبيعة الاستمرار .

★ ★ ★

التاريخ الادبي

يمكن قسم التاريخ الادبي الى قسمين : عام ، وخاص •
فالعام هو أن يتناول المؤرخ أدب أمة من الامم بكل معطياتها الذهنية والشعورية ، من فلسفة وعلم وشعر وفنون ، مدلاً على روافده الجنسية ، ومصادره البيئية ، وأثر زمانه فيه ، والعوامل النفسية ، وأثر كل ذلك في قيمته وتطوره ، ومختلف عطاءاته ، مستخلصاً السمات العامة التي تميزه عن غيره من آداب الامم الأخرى ، موضحاً بالدليل والأمثلة مدى إسهامه في التطوّر الحضاري والانساني •

والخاص : وهو نوعان :

النوع الاول منهما هو : أن يتناول المؤرخ نوعاً من آداب الأمة كالفلسفة ، أو الشعر ، أو الفنون الأخرى ، مقارناً بينه وبين نظيره في آداب الامم الأخرى ، مبيناً أثر كل منهما في المجتمع الانساني •

والثاني : أن يتناول المؤرخ الباحث فرداً من الأفراد الذين أسهموا في أحد مجالات الأدب ، كفيلسوف بعينه ، أو شاعر ، أو باحث اجتماعي ، أو فنان ، ويجري المقارنة بينه وبين نظرائه في الفن الواحد ، ويوضح ما يميزه عن هؤلاء الأشباه والنظراء ، ويقيم الأدلة على ما فاقهم أو قصر به عنهم ، وأين يلتقون ، وأين يختلفون ، ولماذا ؟

ونص في دراستنا سنحاول أن نهتدي بخصائص الجنس ، والزمان ، والمكان ، دون أن نفعل أثر الشخصية الأدبية ، وعطاءاتها الذاتية التي تنفرد بها ، ودون أن نهمل التطور النوعي للأدب •

واننا نعلم أن نقّاد الأدب المعاصرين توصلوا إلى ارجاع الأدب إلى أصول هي أعمق من أثر الجنس ، والبيئة ، زماناً ومكاناً ، وان ينظروا في أعماق النفس البشرية ، ويحللوا العقد التي تتراكم وتتولد لافي نفس الانسان المعاصر ، ومجالي حياته ، بل في نفوس وحياة من تقدّمه من الأجداد عبر عصور التاريخ .

وربما علّكوا أو فسروا بعض الظاهرات الأدبية كالليل الى الأسطورة ، أو التهاك على استخدام الرموز ، وربطوها بالحياة الاولى البدائية ، التي عاشت تلك الأساطير وكانت تراها حقائق واقعية ، ولم تكن يومئذ تمتلك المقاييس العلمية ، أو العقلية المحصّنة لنقدها ، وفرزها ، ثم سلكت على مبدأ الوراثة أو « الكمون » في الاعقاب حتى تسنى لها المناخ الملائم ، فاذا هي تبعث من جديد في تفاعل أحفادهم مع الحياة ، وفي آثارهم الأدبية والفكرية ، والعملية .

كما ربطوا كثيراً من الظاهرات الاجتماعية ، والفردية ، بالكبت الفردي ، أو الشعور الجماعي ، ورواسب الحياة الأولى ، كما نعل نحن اليوم اشارات اليد والرأس التي نمارسها عفويّاً وعن غير قصد أحياناً بأنها انحدرت إلينا من الزمن الذي سبق التعبير بالكلام ، يوم كان الانسان يستعمل الاشارة والرمز في المخاطبة ، والتعبير عن مقاصده .

منهجية هذه الدراسة :

في الجزء الاول من كتابنا هذا يبيّننا ما يميّز المكزون عن أقرانه وأضرابه ، وقرعائه ، في التصوف ، والفلسفة مطبقين مبدأ **الأشباه والنظائر** . ومدى التأثير والتأثير ، وعقد المقارنات ، وترك الحكم للقراء ، وسلطنا في منهجنا :

أولاً : الاعتماد على التاريخ ، وتطور النظريات في مختلف مراحلها ، عند من اشتغلوا بها وبحوثها ، من اليونان ، والفرس ، والرومان ، والعرب ، وطبقنا ذلك على النظريات العامة ، وكليات التصوف والفلسفة ، والاجتماع والتاريخ عند هذه الأمم ، وعند المكزون .

ولئن كنا في الجزء الأول معيّنين وملزمين بتحديد معالم المكزون الفكرية، وتقصي النظريات المختلفة ، التي تمرس بها ، وناقشها ، من زهد وتصوف ، وفلسفة روحية ومادية ، أو بأوضح تعبير ، إذا كنا هناك نعني بالاغراض التي تضمنها شعره ، وكان انصرافنا الى الموضوع والمحتوى ، لا الى الشكل والقالب ، فإتينا هنا ملزمون بالشكل والمضمون معاً . وكما درسنا خصائص فكره هناك ، فسندرس خصائص شعره وفكره هنا ، ونطوّف في آفاقه الجمالية ، شكلاً ، ولفظاً ، وصوراً ، وموضوعاً ، ونحاول اعطاء المزيد من آرائه وأفكاره وأغراضه . وسنربط كل ذلك بجذوره التاريخية الممتدة عبر عصور الأدب .

ومن باب الربط والاحاطة بالموضوع أتنا نجد أنفسنا مضطرين الى القاء نظرة عابرة على مجمل تاريخ العصور الأدبية ، وتطور الأدب حتى نصل الى عصر المكزون ، وبذلك يسهل علينا أن نعيّن التيارات التي أثرت في شعره ، والمدارس التي تأثر بها ، مطبّقين خاصة الجنس ، والزمان ، والمكان ، والمؤثرات الأخرى على أدب هذا الشاعر ، وعلى هذا فمنهجنا هو « الاستقراء التاريخي » .

لقد مارس المكزون طاقاته الفكرية ، والأدبية ، في النصف الأول من القرن السابع الهجري على أصح الروايات ، وأوثق التحقيقات ، وأصدق النصوص التي أوردناها في الجزء الأول معلّلة بالمنطق حيناً ، ومدعومة بالوقائع والأرقام أحياناً .

ونودّ التنويه هنا الى أن دراستنا للخصائص العامة للعصور الأدبية : الجاهلي ، والاموي ، والعباسي ، ليست دراسة شاملة لكل نواحي الأدب في تلك العصور ، محيطية بكل الظواهر والخصائص ، والآفاق ، والصور والألوان والاتجاهات ، والاساليب والمعاني التي عرفتها تلك الحقب التاريخية ، ولكنها عبارة عن رسم خطّ بيانيّ يوضح تعرّجات الشعر والأدب ، صعوداً ،

وانخفاضاً ، وامتداداً ، خلال ثمانية قرون وأكثر ، لنخلص من كل ذلك ، الى شعر المكزون ، ونضع أيدينا على منابع هذا الشعر ، وروافد هذا الفكر ، وتبيين الأرضية التي أرسى عليها أسس هذا الشعر . وتقرئ العوامل التي أسهمت في تكوين هذا الفكر .

فدراستنا للعصور التي سبقت ، وتحليلنا لروح ذلك العصر ، يجعلنا ندرك الاسباب التي ميزت كل عصر ، وبالتالي ندرك مدى انعكاس روح ذلك العصر في الآثار الادبية ، انعكاساً تاماً أو ناقصاً .

عصور الادب :

بعض المؤرخين يقسم العصور الأدبية تقسيماً سياسياً ، مرتبطاً بالأحداث التاريخية ، ونحن نرى أن يكون تقسيم الأدب بحسب الظاهرات الأدبية التي تدل على تطوره ، ونموّه ، وانطلاقاته .

والتقسيم الكلاسيكي يجعل عصور الأدب سبعة وهي العصر الجاهلي ، وصدر الاسلام ، والاموي ، والعباسي ، وعصر الانحطاط ، وعصر النهضة ، والعصر الحديث .

وعلاقتنا - بحسب بحثنا - تبدأ بالعصر الجاهلي ، وتنتهي بالعصر العباسي الرابع^(١) حيث فصل الى عهد المكزون ٥٨٣ هـ - ٦٣٨ هـ ، وهو - كما يصفه التاريخ - عصر الامارات والدويلات وضعف الخلافة ، وسيادة العناصر الاجنبية .

ولا يغربن عن بال القارئ بأن كل بلد من بلاد الاسلام في هذه الفترة التي عاشها المكزون ، تحتاج الى تاريخ أدبي خاص ، لتعدد النزعات ، وتباين الالهواء ، واختلاف الاتجاهات والسياسات ، وانطلاق الآراء والأفكار المتباينة،

(١) يقسم مورخو الادب العصر العباسي الى اربعة عصور تبعاً للاحداث السياسية وسيادة العناصر .

وتعدد العناصر المتنازعة التي لا ينتظمها ناظم فكري ، ولا يربطها رابط قومي ،
وتكاد تكون كل امارة مستقلة عن سواها ، لولا رابطة اللغة •

هناك بغداد ، وهنالك مصر ، ودمشق ، وحلب ، والاندلس ، لكل منها
بلاطها ، وأميرها ، وشعراؤها ، واتجاهها السياسي ، ومشربها الفني ، والمذهبي •
بقايا من الفاطميين ، والعباسيين ، والامويين ، والمماليك ، والعثمانيين ،
وملوك الطوائف ، والمرابطين ، والموحدين •

وعناصر من فرس ، وديلم ، وكرد ، وجركس ، وترك ، وبربر ، وعرب ،
وأحزاب وبقايا أحزاب متعددة ، تعمل في الخفاء وكلها تكيّد للدولة ، وتبشر
بمذهبها السياسي ، ونزعتها المذهبية^(١) •

★ ★ ★

(١) راجع مقدمة الجزء الاول •

العصر الجاهلي

المقصود بالعصر الجاهلي تلك الفترة التي سبقت الاسلام ، واذا كان بعض المؤرخين يعطيها امتداداً عميقاً في التاريخ ، فنحن لا يهمنا منها الا تلك الفترة الزمنية التي وصل الينا منها ذلك الشعر المنسوب الى الجاهليين (١) .

وذكر ابن سلام أن من قديم الشعر الصحيح - أي الموثوق بروايته ونسبته - قول العنبر بن عمرو بن تميم ، وكان مجاوراً في جبال بهراء (٢) فراه أمر فقال :

قد رابني من دلوي اضطرابها والنأي في بهراء واغترابها

ويبدأ ابن سلام كتابه بالطبقة الاولى من شعراء الجاهلية وهم : امرؤ القيس ، ونابغة بني ذبيان ، وزهير بن أبي سلمي ، وأعشى قيس ، وهذه الفترة هي التي تهمنا من الشعر الجاهلي ، وهي التي أثّرت بما وبمن تلاها من الشعر والشعراء .

(١) قال أبو عبد الله بن سلام الجمحي المتوفي ٢٣٢ هـ صاحب كتاب طبقات الشعراء الجاهليين والاسلاميين : كان عند النعمان بن المنذر ديوان فيه أشعار الفحول من العرب مما مدح فيه هو وأهل بيته ، ثم انتقل الى بني مروان ، ولم يشر الى شعر مدون قبل هذا . ويقول : كان أوائل العرب يقولون الشعر أبيتاً في حادثة ، وإنما قصّدت القصائد ، وأطيلت في عهد عبد المطلب وهاشم بن عبد مناف (طبقات الشعر ص ١٨) . وفي قوله هذا : يسقط الأشعار المرواة عن عاد وثمود وتبع وحمير ، وفي القرآن ما ينفي هذا الزعم الذي ساقه بعض المؤرخين : أهلك عاداً الاولى وثمود فما أبقى ، وفي ذكر عاد ايضاً : فهل ترى لهم من باقية ؟؟

(٢) بهراء : اسم الجبل الواقع مقابل حمص غرباً ، وبهراء اسم قبيلة من قضاة كانت تسكن سهل حمص وربما تسمى الجبل المجاور لها باسمها .

على أن صاحب طبقات الشعراء لا يعني من وضعه هؤلاء الاربعة في المرتبة الاولى ، انهم أقدم الشعراء • وانما وضعهم من حيث قيمتهم الادبية ، لا من حيث الترتيب الزمني ، والتعاقب التاريخي •

وبلغ الجهل ببعض المؤرخين والاستخفاف بالتاريخ ، والاستهتار بالعلم ، والاستنبال للأساطير ، أن أورد شعراً لآدم في رثاء ابنه هابيل عندما قتله أخوه قاييل •

لماذا سمي العصر جاهلياً ؟

لم تأت هذه التسمية من معنى الجهل الذي هو ضد العلم ، وانما تعني الحق والطيش ، والجهل والسفه ، ليقابل معنى الاسلام ، الذي يعني الطاعة والخضوع والاستسلام لله ، وكرم الخلق ، ومنه قول الرسول الكريم لأبي ذر الغفاري - وقد عيّر رجلاً بأمه - : انك امرؤ فيك جاهلية •

تحديد العصر الجاهلي أدبياً :

جاء للجاحظ في كتابه « الحيوان » : أما الشعر العربي فحديث الميلاد ، صغير السن ، أول من نهج سبيله ، وسهّل الطريق اليه ، امرؤ القيس بن حُجْر الكندي ، ومهلل بن ربيعة ، واذا استظهرنا الشعر وجدنا له - السى أن جاء الاسلام - مائة وخمسين عاماً ، واذا استظهرناه غاية الاستظهار فمائتي عام^(١) •

والشعر العربي قبل هذا التاريخ الذي حدّده الجاحظ - أي مائتي عام قبل الاسلام - يكاد يكون مجهول الأثر ، مضطرب الرواية ، يشوبه الشك ، ويسرّبه الغموض •

وفي هذه الحقبة ، قضى الرومان على حضارة العرب الشماليين ، كالغساسنة في « بصرى » وكِنْدَةُ في « البتراء » وآل السميذع في « تدمر » وتقوضت أركان مملكة المناذرة في « الحيرة » •

(١) الحيوان للجاحظ - مطبعة الطبى ١ ص ٧٤ •

وإذا كنا نجهل نشأة الشعر العربي ، ومراحل تطوره قبل التاريخ الذي أوردناه ، فمما لاشك فيه أن هذا الشعر الذي وصل إلينا على هذه الشاكلة من التكامل اللغوي ، والاعرابي ، والعروضي ، والتصويري ، والموسيقي ، قد مرَّ بأدوار كثيرة ، وطويلة الأمد ، حتى بلغ هذه الاجادة ، وهذا التكامل .

كنا أشرنا إلى أن ابن سلام ، وابن قتيبة حاولا كما حاول غيرهما ، أن ينقِّبا عن طفولة هذا الشعر ، ولكن من الثابت أنه نشأ في فترة أقدم بكثير من الزمن الذي حدَّده المؤرخون ، يقول امرؤ القيس :

عوجا على الظل المحيل لعلنا نبكي الطلول كما بكى ابن حزام
والمعروف عند مؤرخي الأدب العربي ، أن امرأ القيس هو أول من وقف واستوقف ، وبكى واستبكى على الطلول ، ولكن من هو ابن حزام هذا ، الذي بكى الأطلال ، وآثار الديار قبل امرئ القيس ؟؟

وعلى هذا يمكننا أن نطلق على الحقبة الواقعة قبل التاريخ الذي حدده الجاحظ اسم الجاهلية الأولى تمييزا لها عن العصر الجاهلي الذي تقوم الأدلة التاريخية على صحة ماوصلنا منه .

في هذه الحقبة تكاملت لهجات العرب ، وعرف الخط العربي الذي تطور من الخط النبطي — الآرامي ، والذي يقال أنه تطور عن الخط المسند ، وهو الخط الذي عرفه عرب الجنوب وقد عرف الأكاديون (البابليون والآشوريون) بخطهم المسماري^(١) . ومؤرخو اللغات السامية لهم أبحاث واسعة حول هذه الأدوار والتطورات التي مر بها الخط العربي حتى تكامل وأخذ شكله المعروف .

(١) Akkad أقاد قديماً هي البلاد الواقعة ما بين النهرين شمالي بلاد الكلدانيين المسماة إذ ذاك سومار أو سوفر ، ولقد قطنها منذ أوائل الألف الرابع ق.م شعب سام امتزج بالسومريين ، فاندمج الشعبان وأصبحت أمة واحدة ، عرفت بالشعب الآشوري — البابلي كان من أعظم ملوكه المشرع الكبير حمورابي .

اللغة العربية

لعل اللغة العربية هي أحدث أخواتها الساميات استقلالاً واشتقاقاً عن اللغة الأم ، ولذلك قال علماء الساميات أنها أخذت عن أخواتها خير ما فيهن من المصطلحات والمفردات .

وهذا البحث ليس من اختصاص كتابنا ولكننا نستطيع القول : ان الفصحى تكاملت وتوحدت لهجاتها ، أو تم تقاربها ، وخاصة بين اللهجتين الجنوبية والشمالية ، أو تم تعريب الجنوبيين - ان صح هذا التعبير - حيث اتخذوا اللغة الشمالية ، وكانوا يتعدون لفظاً ولهجة عن الشماليين .

يقول أبو عمرو بن العلاء : ما لسان حمير وأقاصي اليمن بلساننا ، ولا عريتهم بعريتنا^(١) .

تم هذا التقارب ، وحصل هذا التكامل في القرن الرابع الميلادي ، أو أوائل الخامس ، وإلى هذا التاريخ يرجع أقدم أثر شعري وصل إلينا كامل اللفظ ، مستقيم الأعراب ، تام الوزن ، مؤيداً بالأدلة التاريخية .

ولقد مرت اللغة منذ نشوء اللغة (الأكادية) الأم ، إلى هذا التاريخ بأدوار عديدة ، وتطورات كثيرة ، نجد الدليل عليها في تلك النقوش التي اكتشفها العلماء والمنقبون والباحثون ، وأولها النقش الذي اكتشفه المستشرق «ليتمان» في قرية « أم الجمال » غربي حوران ، وتاريخه يعود لسنة ٢٧٠ للميلاد ، وهو لفهر بن سلتى الذي كان مريباً لجذيمة ملك تنوخ ، وخطه نبطي ، ويمتاز بظهور روابط بين الحروف ، ويعتبر تمهيداً للخط العربي .

ويليه نقش « النماره »^(٢) الذي اكتشفه المستشرق « دوسو » ومعاونه

(١) ابن سلام طبقات فحول الشعراء ص ١١ .

(٢) تقع النماره على بعد ميل من اطلال النماره القائمة على اطلال معبد روماني شرقي جبل الدروز .

« مالكر » عام ١٩٠١ م بالقرب من الاماكن التي عثر فيها على الكتابات الصفوية، وهذا النقش كتب على شاهدة قبر ملك من ملوك اللخمين ، يسمى امرأ القيس ابن عمر ، وأرخ بشهر كسلول سنة ٢٢٣ بتقويم بصرى . وهو يوافق شهر كانون الاول من سنة ٣٣٨ م . وهذا نصه (١) .

تي نفس مر القيس بر عمرو ملك العرب كله ذو أسر التج
وملك الاسدين ونزرو وملوكهم ، وهرَّب مزحجو عكدي وجا
بزجى في جيج نجران مدينة شمر ، وملك معدو ونزل بنيه الشعوب
وكلهن فرسو لروم فلم يبلغ ملك مبلغه .
عكدي هلك سنة ٢٢٣ يوم ٧ بكسلول بلسعد ذو ولده .
ونصه بلغتنا الحالية :

هذه نفس (قبر) امرئ القيس بن عمرو ملك العرب كلها ، الذي عقد
التاج ، وملك قبيلتي أسد ونزار وملوكهم ، وشتت مذحجاً بالقوة ، وجاء
باندفاع (باتصار) في مشارف نجران ، مدينة شمر ، وملك معداً ، وولى بنيه
الشعوب ، ووكله الفرس والروم ، فلم يبلغ ملك مبلغه في القوة .
هلك سنة ٢٢٣ يوم ٧ من كسلول ليسعد الذي ولده .
ويلاحظ :

- ١ - ان الكاتب بدأ النص بلفظة « تي » الاشارية .
- ٢ - استعمل « ذو » بمعنى الذي ، وهذه هي المعروفة بالباطنية .
- ٣ - حذف الالف من لفظة التاج ، ونجد بعض الكلمات في القرآن محذوفة
الالف مثل سليمان وهرون وهكذا وهذا والسموات واسمعيلى واسحق وابراهيم
والرحمن ..

(١) العصر الجاهلي للدكتور شوقي ضيف ص ٣٥ - ٣٦ .

٤ - كلمة « بر » وتعني ابن في الآرامية •

٥ - يضيف واواً الى اسمي نزر و منذجو (نزار ومنحج) لأن النبطية تضيف الى الأعلام واواً • وعلى هذا يمكننا تفسير أسماء بعض القرى التي تلحق بآخرها الواو ، واعتبارها نبطية التسمية •

وهذا النص يعتبر طوراً من أطوار اللغة العربية ، التي انتهت تطورها الاولى بتوحيد لهجاتها في لغة القرآن •

وبعد هذا النقش بـ ١٨٠ عاماً عثر على نقش آخر في قرية « زبد » (١) على باب أحد المعابد • وتاريخه يعود لسنة ٥١٢ • وفيه تظهر الكتابة العربية وقد بلغت مرحلة من التكامل ، وتطورت كثيراً عما كانت عليه في نقش النمارة • وقريباً من هذا وعلى شاكلته نقش حران اللجا (٢) ويرجع تاريخه لسنة ٥٦٨ م على باب معبد وهذا نصه :

أنا شرحيل « شرحيل » بر « ابن » ظلمو « ظالم » بنيت ذا المرطول « المعبد » سنة ٤١٦ بعد مفسد « خراب » خير بعم « بعام » •

وفي هذا النص يشير الى غزو أحد أمراء غسان لخيب ، وقد ألحقت الواو النبطية باسم ظالم كما تقدم في نقش النمارة حسب قواعد النبط (واو عمرو) كما حذف الالف من ظالم ، وعام ، واستعملت « بر » الآرامية التي تعني « ابن » • وبعد تكامل اللغة العربية الشمالية بدأت تغزو الجنوب ، حتى تم تعريب الجنوبيين كما سبق وأشرنا • ولكن ظلت بعض اللهجات مستمرة بعد هذا التكامل والاندماج ، ولكنها لم تؤثر بعد القرآن ، وان ظل منطوقاً بها في القبائل • فقد أجمع واجتمع العرب على لغة قريش - لغة القرآن - واعتبروا ما سواها لهجات

(١) تقع زبد جنوبي شرقي حلب ، وهي خربة بين قنسرين ونهر الفرات ، وهذا النص وجد مكتوباً بثلاث لغات : العربية واليونانية والسريانية •

(٢) تقع حران في الشمال الغربي لجبل الفروز « جبل العرب » •

غير فصيحة كالشكشة ، والكسكسة ، والجعجة ، والعنعة ، والتضجج ،
والاستنطاء ، والتلتلة ، والوهم ، والوكم ، والطمطمانية والشنشنة (١) .
وهناك من يبدل السين تاءً ، والهمزة هاءً ، والتاء ثاءً .
مثال الاول :

ياقبح الله بني السعلاة عمرو بن يربوع شرار النات
ليسوا أعفاءً ، ولا أكيات
يريد الناس وأكياس .

(١) الكشكشة : لغة لربيع ، وفي الصحاح لبني اسد يجعلون الشين مكان الكاف
وخاصة في المؤنث ، قال ابن سيده ، قال ابن جني : قرأته على أبي بكر محمد بن
الحسن عن أبي العباس أحمد بن يحيى لبعضهم :

علي فيما ابتغى انعشر بيضاء ترضيني ولا ترضيش
وتطشبي ود بسني بنيش اذا دنوت جعلت تنيش
وان نأيت جعلت تدنيش وان تكلمت حثت في فيش
حتى تنقي كتنقي الدشر

والكسكسة لهوازن وهي زيادة سين بعد كاف الخطاب وخاصة في المؤنث
اعطيتك : اعطيتكس ، ويكون في الوقف لافي الوصل . وقيل هي لبكر ، وروي عن
معاوية قوله : تياسروا عن كسكسة بكر (لسان العرب لابن منظور) ،
والجعجة لبني قضاة ، وهي ابدال ياء المتكلم جيما قال شاعرهم :
يارب ان كنت قبلت حجج فلا يزال شاحج بأتيك بج
اقمر نهاق ينزرو وفرج

(راجع همع الهوامع شرح جمع الجوامع على الدرر اللوامع) .
العنعة : هي ترديد الصوت في الحلق شبيهة بالبعة .
التضجع : الامالة .

الاستنطاء : ابدال العين نونا ققولهم انطى في اعطى .
والتلتلة : هي كسر النون في أول الفعل المضارع ، ويسمى الاكتناء .
والوهم : كسر ضمير الفائين مثل منهم وعنهم .
والوكم : كسر كاف ضمير المخاطبين اذا سبقته ياء مثل عليكم وفيكم .
الطمطمانية : ابدال لام التعريف ميما .
الشنشنة : ابدال كاف المخاطب شيئا .

ومثال الثاني :

أصلمة بن قلمة بن ققع « لِهَنَك » لأبأ لك تزدريني^(١)
يريد لأنك لا أبأ لك •

ومثال الثالث ماجاء في قصيدة « السموأل » بن عادياء^(٢) وهي على حرف التاء ومنها :

بني لي عاديا حصناً حصيناً واجرى الماء ان شئت استقيت
وأوصى عاديا حصناً بأن لا تهدم يا سموأل ما بنيت

وفي القصيدة وردت قافية لفظة « الخيت » أي الخيث وهي لغة خيبر •
ومن أراد التوسع في هذا الباب وزيادة الايضاح فليراجع « المزهر »
للسيوطي ، والقراءات السبع ، والصاحبي لأحمد فارس الشدياق •
ومن اختلاف اللهجات ما يقع في الألفاظ ، ومنه ما يقع في الاعراب ، ومنه
ما يقع في البدل بين الحروف كالبدل ، والإقلاب ، والادغام ، والتلين ،
والنفخيم ، والخطف ، والتقديم ، والتأخير ، والزيادة ، والنقصان ، وتثليث
الحركة •

ونشأ الاختلاف في المسميات فكثرت المترادفات ، قال الجاحظ : القمح
لغة شامية ، والحنطة لغة كوفية ، والبُر لغة حجازية^(٣) •

وجاء في تفسير الآية : أدع لنا ربك يُخرج لنا مما تنبت الارض من
بقلمها ، وقتنائها ، وفومها ، وعدسها ، وبصلها ، بأن « القوم » هي الحنطة أيضاً •
والمترادفات كثيرة جداً ، ولذلك اتسع المعجم العربي ، ولا يمكن للغة من
اللغات الحية أن تجاري العربية في هذا المضمار •

(١) همع الهوامع شرح جمع الجوامع على الدرر اللوامع •

(٢) السموأل هو اسم صموئيل كما في التوراة •

(٣) البيان والتبيين للجاحظ •

وهناك « التضاد » فقد نجد للكلمة معنيين متضادين كعمامة « جون » وهي البيضاء والسوداء و « بان » بمعنى غاب ، وظهر ، والسدفة في لغة تميم الظلمة ، وفي لغة قيس الضوء ، ولقته لمقا : في لغة بني عقيل : كتبه ، وفي لغة قيس : محوته (١) .

ويتغير معنى الكلمة بحرف الجر الذي يدخل عليها ، مثل رغب فيه ، ورغب عنه .

وتعود أسباب وجود الأضداد لنفس الأسباب التي أوجدت المترادفات .



(١) الأضداد لابي زيد بن أوس الانصاري .

كثرة المترادفات في اللغة العربية

هنالك أسباب كثيرة لتعليل هذه الظاهرة — ظاهرة كثرة المترادفات في اللغة العربية — .

١ — المعاشية المستمرة للمسمى الواحد كالجمل والفرس ، والسيف والطباء ، والصحراء ، فتكثر أسماء المسمى تبعاً لتعدد مظاهر حياته ، وحركاته ، والحاجة اليه ، أو الخوف منه ، كما في أسماء الأسد ، والحية .

٢ — تعدد القبائل حيث يمكن أن يطلق اسماً على مسمى في إحداها يخالف ما أطلق عليه في القبائل الاخرى . فيجتمع له عدد من الأسماء .

٣ — في مواسم العرب العديدة يجتمعون ويتقايسون ، ويتبادلون السلع ، وأسماء تلك السلع التي تتعدد بتعدد القبائل ، وتنتقل هذه المسميات وأسماءها بين القبائل .

هذا مجمل آراء العلماء في تعليل تعدد المترادف في اللغة العربية .

وهناك رأي معاصر يرتكز على الحقائق العلمية المادية نوره لطرافته . يقوم كما أشرنا على الاستدلال المادي ، معللاً وفرة المترادفات ، وغناء العربية بالجدور اللفظية ، بقيام حضارات متعاقبة على الارض العربية ، وفي الجزيرة بالذات ، عبر عصور مترامية في القدم ، مستدلاً على صحة هذه النظرية بوجود المادة « النفطية » البترول في باطن أرض الجزيرة العربية ، لأن هذه المادة — كما ثبت علمياً — تتكون وتشكل من المواد العضوية — الاشجار والغابات — وحشما وجدت الاشجار والغابات ، لطف المناخ ، وخصبت التربة ، وهذان العاملان — جودة المناخ ، وخصوبة التربة — موجبان لوجود الناس ، وتشكل المجتمعات ، وقيام الحضارات .

ثم بفعل العوامل الجيولوجية ، أو التشكل الهلكي للتربة ، أو هجرة الرمال بفعل الرياح ، وزحف البحار ، أو الرمال على أطراف الجزيرة شيئاً فشيئاً ، دفنت الغابات والمواد العضوية « المنقطة » في باطن الأرض ، وبدأ الانسان وحضارته يتقلص وينحسر ، ويتراجع أمام زحف الرمال والبحار ، وعوامل الطبيعة ، حاملاً معه تراث حضارته ومقوماتها ، ومنها هذه المتردات الكثيرة التي تدل على غناء الارض بالانسان، وعلى تعاقب حضارات ومجتمعات نشيطة ، ومن أبرز نشاطاتها ، غناء اللغة وإثرائها •

انه رأي طريف لا يعوزه التعليل العلمي ، ولكنه يظل مفتقراً الى الكثير من التحقيق والاستقراء •

★ ★ ★

عرب الشمال

١ - عدنانيون ، نزاريون ، مضريون •

٢ - قحطانيون يمنيون ، هاجروا تحت ضغط العوامل الاقتصادية
- على الأرجح - من الجنوب وسكنوا بين العرب الشماليين •

ولما جاء الاسلام كان سكان مكة من العدنانيين ، وأهل المدينة من القحطانيين - الاوس والخزرج - وكانت المفخرة بالأنساب ، والمباهاة بالأيام ، والعصية القبلية ، قائمة بينهما ، وهذا يفسر سبب هجرة الرسول من مكة العدنانية ، الى يثرب القحطانية ، حيث آواه القحطانيون ونصروه ، وشدشوا أزره على منافسيهم العدنانيين (١) •

(١) هاجر القحطانيون الجنوبيون الى الشمال لعوامل اقتصادية ، وخاصة بعد سيل العرم ، وخراب سد مأرب ، فهاجرت كندة الى شمالي نجد ، ونزلت عشائر من اباد في شمالي نجران ، وبعضها يمم حوض الفرات ، وتوزعت الازد (اجداد المكزون) بين شمالي اليمن ، وعُمان والمدينة ، حيث اقام الاوس والخزرج ، ونزل بنو غسان شمالي الجزيرة في الشام (مادة اباد والازد في دائرة المعارف الاسلامية وكذلك مادة خثعم) •

وهاجرت تنوخ الى البحرين ، ثم استقرت في جنوب العراق ، حيث أسست لخم - وهي أهم عشائر تنوخ - دولة المناذرة في الحيرة ، ولما هاجرت قبائل همدان حضرموت الى الجوف اليمني بين مأرب ونجران ، هاجرت طيء الى الشمال ، واستقرت في جبلية اجأ وسلمى ، وهاجرت قضاعة وبهراء وجهينة وبللى الى بادية الشام ، ونزلت في مساكن ثمود وجذام وكنب وعاملة اللائي نزلن في حدود فلسطين ، ونزلت عذرة بالقرب من تيماء ، ووادي القرى ، كما هاجرت من الجنوب خزاعة وكانت قبل الاسلام مستقرة في منطقة مكة ، وبجيلة وكانت تنزل جنوب الطائف .

وأهم قبائل القسم العدناني المضري قريش في مكة ، وتقيف في الطائف ، وبعد



وفي الاسلام تجمعت هذه القبائل في مجموعتين كبيرتين هما : العدنانية
المضرية والقحطانية اليمنية ، وظهرت آثار هذا التجمع في الكثير من أحداث
التاريخ .

والشعر الجاهلي يفاخر بالعدنانية والقحطانية ، والمضرية واليمنية . وهذا
يعني أن التقسيم واقع حقيقي ، وإن العصبية كانت تعمل عملها في الحرب
والغزوات والتحالف و... الشعر .

واستمرت المباهاة والمفاخرة القبلية والعصبية حتى العصر الأموي . وفي
تقائض المثلث الاموي : جرير ، الأخطل ، الفرزدق ما يقيم الدليل على
امتداد العصبية القبلية الجاهلية الى ذلك الزمن ، وإن كانت في الماضي أكثر
اتساعاً ، وأوسع حدةً وتغاراً .

وهذه العصبية والمغالاة فيها مكنت لأعداء العرب من الفرس والرومان
من الايقاع بين هذه القبائل ، واستعدادها على بعضها ، مما مكن أعداءهم من
السيطرة عليهم .

ولم يكن مفهوم الجنس العربي يومئذ واضحاً في أذهان تلك القبائل .
ولعل أول نقطة قومية عربية كانت يوم ذي قار ، حيث تناست القبائل أحقادها



القيس في البحرين ، وبنو حنيفة في اليمامة ، وتميم وضبة في صحراء الدهناء ،
وبكر وعشائرها الكثيرة تمتد من الشمال الشرقي للجزيرة الى اليمامة والبحرين ،
ويرد اليها النسابون بني حنيفة ، وبنو عجل وشيبان ، وذهل ، ثم تغلب ، وكانت
تتوغل أكثر من بكر في شمالي الجزيرة باتجاه الشرق ، وكان يجاورها بنو النمر .
وكانت أسد تنزل شمالي نجد ، وتمتد الى تيماء .

ومن القبائل العدنانية أيضاً : كنانة وهذيل قرب مكة . وقيس عيلان في نجد
وأهم قبائلها هوازن وسليم ، وعامر وعشائرها : كلاب وعقيل ، وقشير ، ومزينة ،
وبنو سعد ، وغطفان . وفرعاها الكبيران عيس وذبيان . (عن العصر الجاهلي
للدكتور شوقي ضيف ، ودائرة المعارف الاسلامية ، والفضليات القصيدة ١٤) .

وتراثها ، واستجابت لداعي الجنس والقومية ، وحاربت الفرس بقيادة هاني بن مسعود الشيباني وانتصرت عليهم .

عرف العرب نوعاً من المحالفة^(١) حيث تتلاقى مجموعة من القبائل لغرض يكون - على الأغلب دفاعياً .

قال البكري : « فلما رأت القبائل ما وقع بينها من الاختلاف والعرقية ، وتنافس الناس في الماء والكلاء ، والتماسهم المعاش في المتسع . وغلبة بعضهم بعضاً على البلاد والمعاش ، واستضعاف القوي الضيف ، انضم الذليل الى العزيز ، وحالف القليل منهم الكثير ، وتباين القوم في محالهم وديارهم وانتشر كل قوم فيما يليهم^(٢) .

لقد أغنت هذه المهاجرة والمنافرة التاريخ الأدبي بما حفظته لنا من أيام العرب ، وأسماء ملوكهم ، وأمرائهم ، وقبائلهم ، وبطونهم وأفخاذهم ، وما رسخته في نفوس الأفراد من حب المغامرة والشجاعة والحماسة والانتشاء .

وكان يهود المدينة يثيرون الفتن والحفاظ بين الأوس والخزرج ، ليشغلوها

(١) مأخوذ من الحلف أي اليمين التي يقسمونها ، وكانوا يفمسون أيديهم في طيب ، أو دم ويقولون : الدم الدم ، والهدم الهدم ، لا يزيد العهد طلوع الشمس الا شداً ، وطول الليالي الا مداً ، ما بل بحر صوفة ، وأقام رضوى في مكانه - ان كان جيلهم رضوى - . ومن الاحلاف المشهورة حلف المطيبين في مكة ، وقد تعاقد عليه بنو عيد مناف ، وبنو زهرة ، وبنو تميم ، وبنو أسد ضد بني عبد الدار وأحلافهم ، وغمسون أيديهم في الطيب فدعي حلف المطيبين .

وحلف الفضول : وقد تحالفت قبائل من قريش على أن لا يجدوا مظلوماً بمكة الا نصروه ، حتى ترد ظلامته . ومن الاحلاف المشهورة أيضاً : حلف الرباب ، وهم قبائل ضبة ، وثور ، وعكل ، وقيم ، وعدي .

وحلف عيس وعامر ، ضد ذبيان وأحلافها من أسد وقيم .

وحلف الخمس بين قريش وكنانة وخزاعة .

والقبائل التي لا تدخل الاحلاف كانوا يسمونها جمرات العرب لشجاعتها ، واكتفائها بنفسها عن مساعدة الآخرين .

(٢) كتاب المعجم فيما استعجم للبكري .

بعضهما ، وتبقى لهم مكاتهم حتى جاء الرسول وأخى بينهم فأصبحوا بنعمته
إخواناً •

ومن الأيام المعروفة بين الأوس والخزرج يوم بُعث والفجار (سمي
بهذا الاسم لأنه وقع في الأشهر الحرم ، وكانوا لا يقتلون بها ، كما يدل عليها
اسمها) • ويوم البقيع ، ومعبّس ، والربيع ، ومضرّس ، وفارع ، وسمير ،
وحاطب والسرارة •

أما هجرة اليهود الى الجزيرة العربية ، وسكنهم في بقاع متعددة منها
كالمدينة وخيبر ، وتيماء ، وفدك ، فترجع - على الأرجح - الى اضطهاد الرومان
لهم على يد ذي طيطوس القائد Taitos حيث أجلاهم عن فلسطين ، وهدم هيكلهم
سنة ٧٠ م • كما طردهم القائد الروماني هيدريان Hedrian سنة ١٣٢ م ففرقوا في
الجزيرة العربية ، وتعلموا لغة العرب ، وصناعة الأسلحة •

ولما هاجر الرسول الى المدينة • والتف أهلها من الأوس والخزرج حوله ،
وآمنوا بالرسالة التي جاء بها ، بدأ اليهود بجك المؤامرات ، وحوك الدسائس •
حتى كانت موقعة الخندق بين المسلمين والأحزاب ، فاتفق اليهود من الداخل
محاولين طعن المسلمين في ظهورهم ، وإيقاعهم بين فارين • ولكن الرسول وأصحابه
تداركوا الأمر ، وأخمدوا فتنتهم قبل اندلاعها ، فانكفأ بنو قريظة ، وبنو
المصطلق على أعقابهم خاسرين •

القبيلة

تتألف القبيلة في الجاهلية من ثلاث طبقات :

١ - أبناؤها : وهم الذين يجمعهم نسب واحد ، ومنشأ هذا الارتباط يعود الى أصل طوتمي Tawtam .

٢ - عبيدها : وهم الذين جلبوا من البلاد المجاورة فكانوا أرقاء .

٣ - موالها : وهم عتقاؤها .

٤ - خلعاؤها : وهم الذين خلعتهم قبائلهم لكثرة جرائمهم ، ومنهم الصعاليك المعروفون كالسليك بن السلكة ، والشنفرى ، وتأبط شراً ، وعروة بن الورد ، والبراء بن قيس الكناني ، ويلحق بهم طرفة بن العبد بدليل قوله :

وما زال تشرابي الخمر ولذتي ويبيعي وانفاقي طريفي ومتلدي

الى أن تحامتي العشيرة كلها وأفردت افراد البعير المعبد

وظلم ذوي القربى أشد مضاضة على المرء من وقع الحسام المهند

وقريب من هذا ماروي عن امرئ القيس فقد خلعه أبوه وطرده ، فكان يجوب مياه العرب مع ليف من لداته يصطادون ويخمرون ويقصفون .
ومن آفاتهم : الخمر والميسر ، والاستقسام بالأزلام ، واستباحة النساء ، ووأدهن ، وتوالي المغازاة .

أسواقهم :

كان للعرب أسواق وأهمها عكاظ ، وكانت تقام في نجد بالقرب من عرفات من منتصف ذي القعدة حتى نهايته . وكانت سوقاً للتجارة وتبادل السلع كما

كانت سوقاً للخطابة والشعر ، يتبارون بها ، ويعدون أيامهم ، وأمجادهم ، ويروون
أن النابغة الذبياني كان حكماً في سوق الشعر ، وكانت تضرب له خيمة من آدم،
ويحتكم إليه الشعراء • وكانوا في هذه الأسواق أو المواسم التجارية ينظرون في
منازعاتهم وخصوماتهم ، ويحملون الديات الى الموتورين •

وبالقرب من عكاظ كانت تقام سوق « ذي المجاز » وتبقى حتى نهاية موسم
الحجيج •

وهناك أسواق أخرى مثل مجنة ، ودومة الجندل شمالي نجد ، وخيبر ،
والحيرة ، والحجر باليمامة ، وصحار ودكا بعمان • والمشقر بهجر ، والشحر ،
وحضرموت ، وسوق صنعاء وعدن ولكل سوق وقت محدد لقيامه^(١) •

★ ★ ★

(١) أسواق الجاهلية كتاب المحبر ص ٢٦١ ، واليعقوبي ج ١ ص ٣١٣ • وتاريخ
العرب قبل الاسلام لجواد علي ج ٤ ص ٢٢٣ والعصر الجاهلي للدكتور شوقي ضيف
ص ٧٧ •

الدين

آلهة العرب في جاهليتهم متعددة ، وأكثرها من الكواكب ، أو مظاهر الطبيعة ، أو ما أصله طوتما Totemism ، وعبادة الكواكب تسربت إليهم من الصابئة ، وبقايا الكلدانيين •

وكان بعضهم يعبد القمر ، أو ودّ ، والشمس ، واللات والعزى ، والزهرة ، وكانوا يقدسون النار^(١) • وكان في البحرين وعمان شيء من المجوسية ، وهي عبادة إلهين اثنين : النور والظلام ، أو الخير والشر •

ويذكر القرآن بعضاً من آلهة العرب : أفرايم اللات والعزى ، ومناة الثالثة الأخرى •• ولا تذرني ودّ ، ولا سواعا ، ولا يغوث ويعوق ونسراً وقد أضلوا كثيراً •

ولذلك سماوا : وهب اللات ، وعبد العزى ، وعبد شمس ، وعبد ود ، وعبد مناف • ومناف اسم صنم •

و ودّ وهو القمر كان يؤلف مع اللات والعزى ثلوثاً مقدساً يرمز إلى الأب ، والأم ، والابن ، وكان صنمه منصوباً بدومة الجندل حتى جاء الإسلام^(٢) ونظراً لحياتهم الفطرية الساذجة لم يربطوا بين الأسباب والمسببات ربطاً محكماً ولم يتعمقوا في النظر إلى الأشياء ، بل ينظرون إليها نظراً عارضاً سطحياً ، وليس لديهم مدركات كلية ، ولا نظرات شاملة ، بل يقفون عند الجزئيات ، وكل معارفهم ضروب أولية تقوم على التجربة الحسية الناقصة ، ولا تركز على

(١) الحيوان للجاحظ ج ٤ ص ٤٦١ •

(٢) الاصنام ص ٥٥ والمحرر ص ٣١٦ ومعجم البلدان في « ود » •

قاعدة ، أو نظرية ، ليس لديهم علم ولا نظر عقلي ، مؤسس على أسلوب علمي ،
ولذلك شاعت فيهم الخرافة ، كالعيافة ، والقيافة والسحر والكهانة والتطهير ،
والفراسة والعرافة •

كان العرب علماء بالأنساب ، ولديهم شيء من علم الأنواء ، ومهابء الرياح
بالتجربة ، ولشدّة علوق ذلك بحياتهم ومعيشتهم ، وكانوا يرصدون مطالع
النجوم ، ليهدوا بها في ظلام الليل ، في صحرائهم الواسعة ، المترامية الابعاد ،
حيث لا إمارات ولا هاد •

سئلت أعرابية : أتعرفين النجوم ؟ فقالت : أما أعرف أشباحاً وقوفاً عليّ
كل ليلة • ووصف أعرابي لبعض أهل الحاضرة نجوم الأنواء ، ونجوم الاهتداء ،
ونجوم ساعات الليل ، والسعود والنحوس ، فقيل لشيخ عبادي كان حاضراً :
أما ترى هذا الأعرابي وكيف يعرف ما لا نعرف ؟ فأجاب العبادي : من لا يعرف
أجزاء بيته ؟؟ (١) •

والى جانب وثنية العرب كانت تظهر في أشعارهم مصطلحات اليهودية ،
والنصرانية لمجاورتهم لهما ، يقول عدي بن ثابت العبادي :

سعى الأعداء لا يألون شراً علي ، ورب مكة ، والصليب

فجمع بين رب مكة الوثنية يومذاك ، والصليب •

ولامريء القيس :

يضيء سناه ، أم مصاييح راهب أهان السليط بالزبال المقتل

وللمرقش الأكبر :

وتسمع ترقاء من البوم حولنا لما ضربت بعد الهدوء النواقيس

(١) الحيوان للجاحظ ج ٦ ص ٣٠

وللنابغة الذبياني في وصف أعياد الفساسة :

رِقاق النعال طيّب حِجراتهم يحيون بالريحان يوم السباب

• ويوم السباب هو عيد الشعانين عند النصارى

ولأوس بن حجر يذكر عيد الفصح وكانوا يوقدون فيه المشاعل :

عليه كمصباح الغرير يشبشه لفصح ، ويحشوه الزبال المفتلا

أما ذكر الله ، فيقال : إن المسلمين وضعوه في أشعار الجاهليين بدلاً من لفظة « اللات » وهي تسد مسدها في الوزن الشعري •

• وفكرة الحساب والبعث والقيامة ، جاءتهم من اليهودية والنصرانية •

وهناك من خرج منهم عما كان عليه قومه ، والتحق باليهودية ، أو النصرانية ، أو الحنفاء • ومن هؤلاء ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى ، وعبيد الله بن جحش ، وعثمان بن الحويرث ، وزيد بن عمرو بن ثعلبة ،

وكلمة خفيف تعني المائل عن دين آبائه ، ومن هؤلاء أيضاً : قس بن ساعدة الأيادي ، وأبو ذر الغفاري ، وصرمة بن أبي أنس أحد بني النجار في المدينة ، وعامر بن الضرب العدواني ، وخالد بن سنان العبسي ، وأمّية بن الصلت الثقفي ، وعمر بن جندب الجهني •

وهناك من حرم الخمر والسكر ، والإلزام مثل عبد المطلب بن هاشم ، وقيس بن عاصم التميمي وحظلة الراهب بن أبي عامر غسيل الملائكة ، وكل هؤلاء داخلهم شك فيما كانت عليه الجاهلية الوثنية •

كيف وصل إلينا الشعر الجاهلي ؟ ؟ :

قال الحارث بن حنظلة الشكري (١) :

لمن الديار عفون بالحبس آياتها كمهراق الفرس

والأخس بن شهاب التغلبي (٢) :

لابنة حطان بن عوف منازل كما رقص العنوان في الرق كاتب

والمرقص الأكبر (٣) :

الدار قفر ، والرسوم كما رقص في ظهر الأديم قلم

ولسلامة بن جندل (٤) :

لمن ظلل مثل الكتاب المنمق خلا عهده بين الصليب ، فمطرق

ولليد العامري (٥) :

وجلا السيول عن الطلول كأنها زبر تجد متونها أعلامها

ألا تدل هذه الأقوال على أن العرب عرفوا الكتابة في ذلك الزمان ؟؟ وأشاروا

(١) المفضليات ص ١٣٢

(٢) المفضليات ص ٢٠٤ .

(٣) المفضليات ص ١٧٣ .

(٤) الاصمعيات ص ١٤٦ .

(٥) شرح المعلقات .

اليها في أشعارهم كما قدمنا ، ففي هذه الأبيات دلالة لا تقبل الشك ، ولا تدع مجالا^١ للارتياب في أن الكتابة كانت معروفة لديهم .

أما كان للنبي كنية وحي ؟ ، وكنية رسائل ؟ أما جعل النبي فداء أسرى المشركين تعليم عشرة صبيان من أبناء المسلمين لمن يتقنون الكتابة من أولئك الاسرى ؟؟

والى جانب الكتابة التي حفظت لنا بعض أشعار الجاهليين نجد الرواية — رواية الأشعار — التي حفظت لنا الكثير من أشعارهم ، وأخبارهم ، يقول المسيّب بن علس : (١)

فلاهدين^٢ مع الرياح قصيدة مني مغلفة الى القعقاع
ترد المياه ، فما تزال غريبة^٣ في القوم بين تمثّل وسماع

ويقول عمير بن جُعل نادماً على هجائه قومه بعد أن سارت قصيدته في القبائل (٢):

ندمت على شتم العشيرة بعدما مضت ، واستتبت للرواة مذاهبه
فأصبحت لا أسطيع دفعاً لما مضى كما لا يرد الدر في الضرع حالبه

ومن هذه الأقوال نستدل على أن الرواية كانت عاملاً هاماً ، وأساساً متيناً في حفظ أشعار العرب ونقلها عبر الأجيال حتى وصلت إلينا .

واذن فهناك وسيلتان حفظتا الشعر الجاهلي ، ونقلتا إلينا ، وهما الكتابة والرواية . والكتابة — وان كانت معروفة لديهم — فانها لم تكن منتشرة على نطاق واسع .

(١) المفضليات ص ٦٢ .

(٢) الشعر والشعراء ج ٢ ص ٦٣٢ .

الشعر العربي غنائي

اليونان - وهم من أعرق الأمم أدباً وفلسفة وشعراً - قسموا الشعر منذ تلك الفترة القديمة في التاريخ الى أربعة أنواع :

١ - قصصي ، أي شعر الملاحم •

٢ - تعليمي •

٣ - غنائي •

٤ - تمثيلي •

والشعر العربي بالنسبة لهذا التقسيم لم يعرف الا نوعين من هذه الأنواع

في عصوره الأولى :

الاول : هو الشعر الغنائي - ويكاد يكون الشعر العربي كله غنائياً - وذلك متأثراً من طبيعة البادية والصحراء • لأن البدوي المنفرد - غالباً - في الصحراء لا بد له من المناجاة ، فيناجي أقرب الاشياء اليه وهي نفسه ، ولذلك كان أكثر هذا الشعر ذاتياً ، وقد لا يكون منفرداً فيخاطب رفيقه بما يختلج في نفسه ، أو يعتمل في خاطره ووجدانه • وهذه المناجاة أكثر ماتكون في الأغراض الذاتية كشوقه الى حبيبته ، وديارها وآثارها ، وفي هذا الحنين مثار للعاطفة ، وإيقاد للشوق ، فتجيش أحاسيسه ، ويصعدها غناءً وأنعاماً • • ولهذه الأنعام « قفلة » في آخر كل بيت ، حيث يقف عند « القافية » في النهاية لافراغ الشحنة العاطفية مستسلماً لرنين القافية وموسيقاها • فكانت القافية التي تربط « نغمة » القصيدة برابط عام غاية يصل اليها المرء ليستريح عندها قليلاً ، ثم يستأنف الرحلة في البيت الثاني من جديد وهو على موعد الملاقاة مع القافية •

والنعم في القصيدة العربية مدعاة للاستشارة ، ومذكاة للعاطفة ، ووعاء
يفرغ فيه الشاعر عواطفه الجياشة •

ويشير الشعر الجاهلي الى خاصته الغنائية •
يقول أبو النجم في وصف قينة : (١)

تغنيّ فان اليوم يوم من الصبّا بعض الذي غنى امرؤ القيس ، أو عمرو
ولعله يقصد عمرو بن قميّة •
ويقول حسان بن ثابت : (٢)

تغنّ بالشعر أما كنت قائله ان الغناء لهذا الشعر مضمار
ولذلك قالوا : أنشد الشاعر ، والإنشاد ضرب من الغناء •

وليس الحداء والهزج ، والارجاز ، الا أنواع من التغنيّ المعروف عندهم •
الثاني : وهو النوع القصصي في الشعر الجاهلي :

عرف العرب في جاهليتهم نوعاً من الشعر القصصي يصف حوادث منفردة
ذاتية - في الغالب - مارسها الشاعر بنفسه كقصة الحطيئة مع ضيفه الطارق
المنتاب ، الطاوي ثلاثاً جوعاً ، العاصب البطن ، ليستطيع الحركة والمسير في تلك
البيداء التي ضاعت رسومها وأعلامها وصواها •

وطاوي ثلاث ، عاصب البطن ، مرملة بيضاء لم يعرف بها ساكن رسماً
فهو يذكر في هذه القصيدة طروق هذا الجائع الضائع في رمال الصحراء ،
ويصف فقره هو ، وجوع أطفاله الحفاة العراة الذين لم يفتدوا خبز « ملكة »
ولم يعرفوا طعم خبز البرّ « الحنطة » كل حياتهم ، ويصف خجله لأنه لا يملك
ما يقري به ضيفه • ثم تنفرج الأزمة النفسية ، وتحلّ العقدة المادية بظهور
سرب من حشر الوحش العطاشى القاصدة الماء ، فيكمن لها ، وقد أعد قوسه •

(١) الشعر والشعراء ج ١ ص ٦ •

(٢) العملة : لابن رشيق القيرواني •

ولا يفوته أن يعرض لنا صورة « خُلُقِيَّة » يفاخر بها الأعرابي ، فقد أمهلها حتى
شربت ، وبلّت أوارها ، وأطفأت عطشها ... فأحكم فيها من كنانته سهما •
فخرت نحوص " ذات جحشٍ قتيّة " قد اكتنزت لحماً وقد طبقت شحماً
وقد عمّ الفرح أولاده ، وهو يجرّثها اليهم •

فيا بشره اذ جرّثها نحو أهله ويا بشرهم لما رأوا كلمها يدمى
ومثل هذه القصة ما جاء للشنفرى في قصيدته الثائية حيث يروي لنا قصة
غزاة له مع رفاقه الصعاليك الفتاك ، وقد حمل زادهم رفيقهم تأبط شراً •
ومثلها قصة بشر بن عوانة مع الأسد ، وقصة الفرزدق مع الذئب ، وعمره
مع السعلاة •

وقد ترد بعض القصص التي لها صفة أعم كالأحداث التي روتها القصائد
المعلقات ، وكلها تدور حول المفاخرة والمباهاة بالأيام التي حققت فيها قبيلة
الشاعر انتصاراً على أخصامها •

أما الشعر التعليمي فلم يعرف إلا في العصر العباسي إذا استثنينا بعض
النصائح لبعض الشعراء ، وسنشير الى ذلك في خصائص العصر العباسي •
أما التمثيلي فلم يعرف كغيره من أنواع الشعر الأخرى ، وسنعلل الأسباب
التي حالت دون اهتمام الشعراء به •

★ ★ ★

أغراض وخصائص الشعر الجاهلي

قال الثعالبي يصف العرب :

وجوههم للصباحة وألستهم للفصاحة ، وأيديهم للسحاحة ، وعقولهم للرجاحة • وهذا القول من باب الاطلاق والتعميم أوحى به عصبية قومية ، ولا تقول : أقرته حقيقة واقعية ، ويرجح أنه قيل تحديا وتعاليا على الشعوية •

وإذا رجعنا الى المبدأ الذي قررناه في صدر كتابنا وهو ربط الظواهر — على اختلافها — بزمانها ومكانها ، فإن فهنا لطبيعة البيئة العربية « المكان » ، وللعصر الذي تُوِرُخ له « الزمان » ، يمكننا من حصر الملامح العامة والصفات المميزة للشعر الجاهلي ، وعوامله وبواعثه •

صحراء وبادية متراميتا الابعاد ، كثرتا الهجير ، قليلتا المياه والامطار ، الا في بعض فصول السنة ، يشتد حرُّها ، بنسبة اشتداد قرها ، فلا نعجب اذا كثر في تعابيرهم وأشعارهم ألفاظ الصن والصنبر ، والحر والقر ، والهجير ، والهاجرة والزمهرير ، والأوار ، والوطيس ، ولذلك قالوا : اقر الله عينك ، واستنزّلوا الغيث ، واستماحوا السقيا لأجداث موتاهم ، وتشوّقوا الى البرق — واليماني منه — لأنه بشير بالمطر ، ووصفوا الغمامة فهي : وطفاء ، وسكوب وسمحة ، وجون ، وديمة ومذرارة ، وهي سحابة ، ورسول الخير ، وكل ذلك لعلاقته المباشرة بحياتهم ومعيشتهم في صحرائهم وبواديهم ، وحتى في الاسلام فقد شرع لهم صلاة الاستسقاء •

وهذا الانسان الضارب في الصحارى والبوادي من يعايشه؟؟ وما يعايشه في رماله الملتهية ، الصاقعة ، الا الجمل والفرس ، والذئب والشاة ، والغزال والضب ؟

هذه الحيوانات التي تضاهيه بالصبر ، وتحمل المشاق ، واحتمال الجوع والعطش .

وبيداء مرت ليس فيها لسالك يمر بها إلا ضباب وعنضب
إذا ما اشتكنا الهيم فيها من الظمأ تعاوت بها من شدة الجوع أذؤب^(١)
ولذلك قالوا : الجمل سفينة الصحراء والخيـل معقود بنواصيها الخير^(٢) ،
واشتقوا اسم الغنم بفتح الغين من « الغنم » بضم الغين .

لنا غنم نسومها سواراً كأن قرون جلتها العصي
فتملاً يتنا سناً وإقطاً ويا لك من غنى شبع وري

وماذا تكون مساكنهم وهم رحل ، وألبستهم وأطعمتهم وهم في الصحراء ؟
مساكنهم وملابسهم وأطعمتهم كلها من أصواف وأوبار ولحوم وجلود
وألبان نياقهم وشباههم ، وقليل من ثمر النخيل ، ويوجد في أماكن دون أخرى
من أرض الجزيرة العربية يقايضون عليه بما في أيديهم ، ولذلك ورد في أقوالهم :
إذا تيسر لك الأبيضان أو الأسودان فأنت في عيشة راضية ، والأسودان
والأبيضان : التمر واللبن .

وجود السماء ، أو بخلها ، بارسال الغيث أو إمساكه ، ربط حياتهم بالترحال
المستمر طلباً للكلاء ، ومواقع الغيث « من الإغاثة » ، وهذا التنقل جعل حياتهم
عرضة للاضطدام بغيرهم ، وولد في نفوسهم تحمل المشاق ، وعناء الاسفار كما
تتج عنه الحرب والاقتتال والمزاحمة على الماء والعشب ، أليست مساقط الغيث

(١) ديوان محمد المنتجب الدين العاني : الجمل « الهيم » يحتمل العطش خمسة أيام ، والذؤب يحتمل الجوع أسبوعاً .
(٢) بعضهم يرى هذا قولاً مأثوراً .

ومنابت العشب تشبه الثروات الاقتصادية في أيامنا التي يتنافس عليها المتنافسون؟
وطبيعة الحياة القاسية تدفع بالمرء الى المغامرة ، فكان الغزو والاقتتال ،
وطلب الغانم ، وسيادة شريعة الأقوى •

وعلى الغزو والاقتتال ، والسبي والسلب ، ترتب الثأر والمغارم ، وطلب
الترات والديات والقوود •

وحياة الصحراء المعرضة للمفاجآت ، والتي سادت فيها شريعة القوة ، كانت
مدعاة لقيام العشيرة والمخالفة ، والموالة للحماية ودفع الاعداء • وصيانة المرمى
من المزاحمة والغلبة •

لما قام كيان العشيرة وصح الاعتماد عليه ، والأخذ به ، ارتبطت به البطون
والأفخاذ والسلالات ، فتشكلت المجتمعات القبلية الضيقة ، وتميّزت هذه
المجتمعات بالمغالاة في نفسها ، وبالاتفة والحمية والنجدة لأفرادها ، والمفاخرة
بأمجادها ، والتحدّي لأعدائها •

قوم اذا الشر أبدى ناجذيه لهم طاروا اليه ذرافاتٍ ووحدانا
لا يسألون أخاهم حين يسألهم في النائبات على ما قال برهانا

ومغالاتهم في العشيرة ، وشدة ارتباطهم بها ، جعلهم يغالون في أنسابهم والمحافظة
عليها ولذلك كانوا أكثر الناس حميةً للأعراض ، وصياقتها والإدلال بها •

ولكن طبيعة المغازاة كانت تعرض رجالهم للقتل ، ونساءهم للسبي ، فكان
الثأر ودفع المذمة ، وغسل العار يعقب كل غزاة ، لاسترداد الاعتبار ، وردّ
السلب ، ودفع المهانة •

وبلغ بهم الغلو في الحفاظ على المرأة والخوف من سببها وعارها ، أن
وأدوها حية ، وفاخروا بهذا الوأد ، حتى جاء الاسلام فقال : واذا المؤودة
سئلت بأي ذنب قتلت ؟؟

ولذلك كانوا يتشاءمون من ولادة البنات ، لأنهن عرضة في كبرهن للسبي ،
ومجربة للعار ، وفنّد القرآن مزاعمهم هذه : وإذا بُشِّرَ أحدهم بالأنثى ظل
وجهه مسوداً وهو كظيم ، يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ، أيمسكه على
هونٍ أم يدسه في التراب ، ألا ساء ما يحكمون •

ولعدم اعتمادهم النظرة العلمية ، ولسعة صحرائهم ، وتشابه الحياة فيها ،
وعدم تلوينها ، لم يعرفوا من الحياة الا ضروباً محدودة مما تسمح به طبيعة
هذه الصحراء •

ولسعة الصحراء ، وقلة الايناس فيها ، وعمق ليلها حيث ينتظم نصف الحياة
فيها ، فقد ينتشر عامل الخوف والرهبه والوهم والايهام في نفوس الكثيرين من
أبنائها ، وتكثر - نتيجة لذلك - الأساطير ، وذكر الجن وعزيفها ، والسّعالى ،
والآلهة المتعددة ، ويرد ذلك في أشعارهم ، وأحاديثهم وأسمائهم ، قال
المعري مشيراً الى ما جاء في أساطيرهم يصف راحلته :

إذا لاح إيماض سترت وجوهها كأني عمرو والمطيّ سعالى^(١)

(١) هو عمرو بن يربوع بن حنظلة بن مالك ، بن زيد مناة بن تميم ، زعموا انه تزوج
السعلاة ، وقال له اهلها ستجدها خير امرأة مالم تر برقاً كأنهم يحذرونه من
حينها الى وطنها ، فكان اذا لاح البرق سترها عنه ، وولدت له اولادا ، وغفل
عنها فلاح البرق فتركته وسارت ، ولم يرها بعدئذ وسمي قومه بني السعلاة ،
قال الشاعر يهجوهم : يا قبح الله بني السعلاة راجع ص ٢٨ من هذا الكتاب

أغراض الشعر الجاهلي

نظرة العرب الجزئية السطحية في جاهليتهم ، وطبيعتهم الفردية ، وطبيعة صحرائهم ، جعلتهم لا يتناولون من الحياة الا ما يقع تحت حسهم ، وما يتصل بذاتهم ، أما الأغراض العامة الخارجة عن الذات ، والتي يصح أن ندعوها « موضوعية » فليس لهم نصيب منها ، لأن الطبيعة الفردية تتجافى عن مشاعر الجماعة ، ولذلك انحصرت أغراض الشعر الجاهلي في ستة مواضيع :

يقول قدامة بن جعفر : إن الأغراض التي تناولها الشعر الجاهلي ستة .
ثم يعود فيراها تنطوي تحت أربعة : هي المدح ، والهجاء ، والحكمة ، واللمهو .
فالمدح في رأيه — يشمل المراثي والفخر ، والشكر ، والتلطيف في المسألة ،

والهجاء : ينطوي تحته الذم والعتاب ، والاستبطاء والتأنيب .

والحكمة : تشمل الأمثال ، والزهد ، والمواعظ .

واللمهو : يجمع الغزل ، والطرذ ، وصفة الخمر ، والمجون .
ويراها ابن رشيق تسعة ^(١) النسيب والمدح ، والفخر والثناء ، والاقتضاء ، والاستنجاز والعتاب ، والوعيد ، والانذار ، والهجاء والاعتذار .

ويقول أبو هلال العسكري ^(٢) إنها خمسة : المديح ، والهجاء ، والوصف ، والتشبيب ، والمراثي ولما جاء النابغة زاد عليها فناً سادساً هو : الاعتذار .

وأبو تمام يجعلها عشرة ^(٣) وهي الحماسة ، المراثي ، الأدب ، النسيب ،

(١) العمدة .

(٢) الصناعتين .

(٣) الحماسة .

الهجاء ، الاضياف ، ومنها المديح والوصف ، السَّير والتعاس ، الملح ، مذمة النساء •

ومما لا شك فيه أن هذا التقسيم الذي اصطلح عليه في العصور الاسلامية أدخل فنوناً لم تكن معروفة لدى الجاهليين •

* * *

مميزات الشعر الجاهلي

١ - الصدق : يصفون أنفسهم ، وأعداءهم فينصفون أنفسهم وأعداءهم ، ولقد أجمع النقاد الاسلاميين على تسمية بعض قصائدهم بـ « المنصفات » لهذا السبب .

٢ - الوضوح : فالشاعر الجاهلي واضح اللفظة والاسلوب ، واضح المقاصد ، لبساطة نفسه وطبيعة حياته ، أما ما نجده من الألفاظ الغريبة في أقوالهم ، فمردفه الى أن هذه الألفاظ كانت شائعة وسائفة ، ومستعملة عندهم ، ولا يرون فيها شيئاً من الغرابة التي نراها نحن اليوم ، كما كانوا يستعملون اللفظة - على الأغلب - بمعناها المباشر .

٣ - الوصف الحسي ، لأن جميع معارفهم متأية عن طريق الحواس ، ومجال حواسهم هي صحراؤهم .

٤ - صورهم ومعانيهم تقريرية (وصف الواقع) ، لا أثر للخيال فيها - الا ما ندر - .

٥ - البعد عن الطلاء ، والكلفة ، وتزويق الخيال .

٦ - تبدأ قصائدهم - على الأعم الأغلب - بذكر الديار وأوصافها ، والرحيل ، والحنين الى الأحبة ، ثم وصف الرحلة والمفاضة .. والوصول الى الغرض من مدح أو فخر ، أو هجاء أو حكمة بدون « حسن التخلص » والإنتقال الى الغرض فجأة .

٧ - لا يتناولون معنى ذهنياً عاماً ، أو فكراً مجرداً ، فليس لديهم مكونات فكرية سابقة ذا تشمول ، وانما يربطون الصور ربطاً فردياً ، في ذات فردية ، فالمرءة « جماع الفضائل » ، والكرم والشجاعة ليس لها في أذهانهم صفة عامة ، أو مطلقة ، وانما يرونها في الفرد ويربطونها به وفق رؤيتهم .

٨ - كل شيء مرتبط بالمحسوس ، وكل القيم والمعاني مأخوذة من المحسوسات •

٩ - الشاعر لا يحلّل نفسه وأحاسيسه ، وعواطفه ، وما يعنّ له من الخواطر ، لأنه لا يعرف النفوس وخفاياها ، وإن عرف شيئاً من طبيعة هذه النفوس بالتجربة ، فلا يستطيع أن يبني على هذا الفهم قاعدة صحيحة • فكل فهمه منصبّ على التعامل والفهم الماديين ، مع الأرض والإنسان ، والحيوان ، لذلك ينتزع تشبيهاته من الوسط المحيط به ، فخياله مقيّد مشدود الى الحس والمادية •

المرأة شمس ، قمر ، ظبية ، درّة ، بقرة وحشية ،
وربما جزءاً المشبه به ، فأخذ منه ما يراه ملائماً لغرضه • فيأخذ من الغزالة عينيها وجيدها ، ومن الغصن ميسانه ولدوته ، ورقته •
أسنان المرأة أقحوان ، بنانها عنب ، وريقها خمر ، أو شهد عسل ، كفلها كتيب •

وممدوحه : بحر ، مطر ، أسد ، سيف ، كوكب ، وربما كلباً وتيساً وفحلاً ،
وحية ، فمعانيهم وتعايرهم تدور في فلك واحد « المادة والحس » فكلها تكاد تكون متشابهة لتشابه حياتهم •
يقول النابغة : (١)

فانك شمس والملوك كواكب إذا طلعت لم يبدُ منهن كوكب
فاخفاء الشمس للكواكب تجربة حسّية •
وقال طفيل الغنوي : (٢)

نجوم سماء كلما غاب كوكب بدا ساطعاً في حندس الليل كوكب

(١) الحيوان ج ٣ ص ٩٥ •

(٢) الحيوان ج ٣ ص ٩٤ •

وقال لقيط بن ذرارة (١) :

واني من القوم الذين عرفتهم اذا مات منهم سيّد قام صاحبه
نجوم سماء ، كلما غار كوكب بدا كوكب ، تهدي اليه كواكبه

وهكذا نجد تناوب الصّور والمعاني والتشبيهات في الشعر الجاهلي تبعاً
لنظرهم المكرر المتشابه للأشياء المتكررة المتشابهة • بعيدة عن عمل الخيال ،
وسعة آفاقه ، وتعدد ألوانه •

يقول زهير :

ما ترانا نقول الا معاراً أو معاداً من قولنا مكروراً

ويقول غنّرة :

هل غادر الشعراء من متردم ؟؟

ولكن هذه الصور الحسيّة المتشابهة التقريرية ، تمتاز بالحركة مما يجعلك
لا تملّتها ، بل تتابعها بلذة وشغف وإعجاب • فالصدق والحركة خير ما يميّز
شعرهم •

ولعلّ الحركة في شعرهم جاءت من طبيعة صحرائهم التي تفرض عليهم
الحركة والانتقال المستمر ، وربما نستطيع أن نرجع هذا السبب « سرعة الحركة
والانتقال » في الشعر لعدم استيفاء شاعرهم لموضوعه ، ولأنه يتناول أهم
أجزائه ، أو ما كان منها أكثر علوقاً بذاكرته ، أو حواسّه ، ثم ينتقل فجأة
— وبدون مناسبة أو تمهيد — الى صورة ثانية قد لا تربط بالأولى •

أما في وصف الراحلة والأطلال والمرأة فلا تمنعه سرعة الحركة من ربطها
ببعضها لأنها مستمرة في حياته • والتفكك الذي نلمسه في قصائدهم ، وإمكان

(٢) مختار الشعر الجاهلي والحيوان ٩٣/٣ •

فرزها الى أجزاء مستقلة عن بعضها ، فمنشؤه طبيعتهم التي لا تهدأ ولا تستقر ،
وليس لها « وحدة » ، ولا ناظم •

والناظم العام ، والرابط الوحيد لقصائدهم ، والجامع بين صورها المتعددة،
وأجزائها المستقلة ، هي تلك « القافية » وذلك « الوزن » المنغم •

* * *

اللفظ الجاهلي

الشعر العربي الجاهلي غني^١ بموسيقاه ونغمه ، وإن دورانهم في دائرة الصور الحسية وضيق آفاقهم جعل كل معانيهم متشابهة كما قلنا . ولذلك تجد الشاعر يأخذ الصورة التي أوردتها غيره ، فيعمل بها صقلاً ، وتشذيباً ، لتأتي بطة جديدة ، وغلبت هذه الصفة ، صفة الصقل والتهديب — على عدد من شعرائهم ، فأغدقوا عليهم ألقاباً تدل على مدى معاناتهم لأسلوب شعرهم ، واتقائهم للألفاظ ، وربما للانغام — البحور — فهناك : المرقشان الأكبر والاصغر ، والمجبر ، والفعل ، والمثقب ، والمنخل ، والمتنخل ، والمهلل ، والمنق ، والتابغة ، وعييد الشعر ، وكلها أسماء تشير إلى تجويد هؤلاء لشعرهم لفظاً وصورة . (١)

استعمل الجاهليون اللفظة بمعناها المباشر ، أو بالمعنى الذي وضعت له عند اكتمال تطورها ، ولم يحملوها الكثير من المجاز — إلا ما ندر — وهذا ما جعل معانيهم وألفاظهم متكافئة لا يطفى أحدهما على الآخر .

كما عرفوا التشبيه بكل أركانه التام والبلغ والتشيلي ، لأنهم كثيراً ما يلجأون إلى عرض المشبه على المشبه به ، لزيادة الإيضاح ، وتركيزه في الذهن . وعرفوا كذلك الاستعارة بنوعها المكنية والتصريحية ، ومثلها الكناية .

أما المحسنات البديعية فلم تقع في شعرهم إلا عفواً ، ودون تعمّد ، أو

(١) المرقش الأكبر اسمه عمرو بن سعد ، والاصغر هو ابن أخيه واسمه ربيعة بن سفيان ، والمجبر اسمه طفيل ، والفعل لقب علقمة صاحب امرئ القيس ، والمنخل : هو المنخل اليشكري صاحب المتجردة زوجة النعمان بن المنذر ، والمهلل هو امرؤ القيس بن ربيعة التغلبي ، والتابغة هو نابغة بني ذبيان ، والمثقب : هو المثقب العبدي .

قصد ، الا « المطابقة » فهي ترد في أشعارهم لأن من طبيعتها المقابلة بين نقيضين ، وهذا يقتضي ذكرهما معاً ، وهذا ما يسميه البيانيون : البيان بالتضاد :
ولعل من أبلغ وأدق التشبيهات قول عنترة العبسي في وصف روضة من معلقته :

جادت عليها كل عين ثرةً فتركن كل خيلة كالدرهم
وخلا الذباب بها يعني وحده هزجاً ، كفعل الشارب المترنم
غرداً ، يحك ذراعه بذراعه فعل المكب على الزناد ، الاجذم

خاتمة :

هذه نظرة عامة على الشعر الجاهلي ، وقد تبسطنا بها أكثر مما تتطلبه طبيعة بحثنا « شعر المكزون » وربما رأى البعض فيها خروجاً عن الغرض ، وهو بيان خصائص شعر المكزون اللغوية - لفظاً وأسلوباً - والفكرية - تصوفاً وفلسفة - والعوامل التي أثرت فيه .

لكننا - وكما عودنا القارئ في الكتاب الأول - نطبق مبدأ « الاستقصاء التاريخي » لكل فكرة ، ولكل نظرية ، ولكل مذهب أدبي ، أو فكري لنستطيع الإلمام بنشوء تلك الفكرة وتطورها ، وامتدادها عبر التاريخ حتى زمن المكزون السنجاري ، ومن ثم نضع أيدينا بسهولة على روافد شعره فكراً ولغة ، ونعرف كيف انحدرت اليه من أعماق التاريخ .

وبالمقارنة والموازنة نضع هذا الشعر - شعر المكزون - حيث يستحق بين شعراء عصره ، كما نلمس مدى تأثيره بمن سبقه .

ولهذا - كنت وما زلت - أستضيء بنور التاريخ ، وأهتدي بدليله ، وحسبك به من هادٍ ودليل .

وربما وفكر علينا هذا التبسيط في الشعر الجاهلي كثيراً من التبسط في العصور الإسلامية . لان كثيراً من الخصائص والصفات في العصر الجاهلي

استمرت في تلك العصور المتعاقبة وظلّت على هذا الاستمرار شكلاً ، ومضموناً
وغرضاً .

وكل ما يطلب منا أن نتلمّس الظاهرات الجديدة في كل عصرٍ ، وأن
ندرس عوامل هذه الظاهرات . ونعني بالظاهرة كلّ جديد في الألفاظ والاساليب،
والأغراض والأفكار ، وبهذا يتّمكن من ترابط سلسلة تطوّر الشعر العربي .
وطبيعيّ أن الظاهرات الأدبية ، كالظاهرات الاجتماعية ، تقع بفعل قانون
«التراكم» الكمي ، وتكون الظاهرة هي تلك «الإضافة النوعية» ، وهي جبرية
حتمية كما سبق وقلنا في مطلع هذه الدراسة .

والظاهرة الأدبية مرتبطة زماناً ومكاناً وطبيعة بالظاهرة الاجتماعية ،
فالثورات والأحداث العامة من سياسية واجتماعية واقتصادية تخلق الظاهرات
الأدبية ، كما تخلق ظاهرات النظام الاجتماعي وهنا ندعوها ظاهرة أدبية ، كما
ندعوها هناك ظاهرة اجتماعية اقتصادية ، أو سياسية .

* * *

أثر العصر الجاهلي

في

شعر المكزون

قلنا : ان أثر الشعر الجاهلي ظل مستمراً في شعر ما بعد الاسلام ، لأن الشعراء في صدر الاسلام وما بعده ، ظلوا يرون به المثال الذي يجب أن يماثل والنهج الذي يجب السير عليه . والمنار الذي يهتدي به من يسير على هذا السبيل .

والمكزون كشاعر من شعراء العصر العباسي الأخير ، لم يخرج على سنة من تقدمه من الشعراء في الاتكاء - في كثير من الاحيان - على الشعر الجاهلي صوراً ولفظاً وأسلوباً ، كما اتكأ على العصور الأخرى التي أعقبته ، وهذا أمر طبيعي أن يفترق الانسان من معين التاريخ ، ويتنعم بمائدته المبسوطة ، ثم يضيف إليها ما عنده ، لينعم بها من يأتي بعده .

ولولا ما تركه الأولون للآخرين ، وما أضافه الآخرون الى تراث الأولين ، لما نعمت الحياة بما تنعم به اليوم من عطاءات الفكر والعلم والادب ، وخيرات الانسانية المتعاقبة ، ومخلفات الحضارات المتلاحقة .

ولعل أبرز صور الشعر الجاهلي ذكر الاطلال والأحبة ، والحنين اليهم ، فلنسمع قول المكزون في ذلك :

١ - مذ أقفرت ممن أحب الأربع درست معالمها الرياح الأربع

٢ - وجفا الحيا أطلالها ، لما جفوا فجرت عليهم - لا عليها - الأدمع

- ٣ - صاحوا الرحيل، وودعوني ، فاشتى قلبي يودعني عشية ودعوا
 ٤ - وسروا، وجسمي بعدهم كعراصهم من ناظريّ ، ومن فؤادي بلقع
 ٥ - شالوا الجمال على الجمال، وبالنوى عن ناظري بعد السفور تبرقعوا
 ٦ - فحشاشتي من بعد طيب وصالهم بمدى مدى هجرانهم تتقطع
 ٧ - بعداً لدار كدّرت بعد الصفا فيها النزيل بكل خطب يقرع
 ٨ - ما سّر فيها قادم بقدمه الا وساء ذويه ، وهو مودّع
 ٩ - والعيش فيك ، وان تطاول عمره كرجوع طرف ، أو كبرق يلمع

فالالفاظ الجاهلية هي :

أقفر ، الأربع ، درس ، المعالم ، الرياح ، الحيا ، الأطلال ، الرحيل ؛
 الوداع ، الشرى ، العراض ، البلقع ، الجمال « بكسر السين » الوصال ،
 الهجران ، النزيل ، البرق •

هذه الألفاظ كلها جاهلية ، وتدل على معان جاهلية . وصور منتزعة من
 صميم الحياة البدوية • فالقفر والربوع ، والمعالم الدارسة بفعل الرياح
 المتناوبة ، وهذه الأطلال التي هجرها المطر « الحيا وهو مشتق من الحياة أو
 الإحياء » ، والبكاء عليها ، ثم الرحيل عنها ، ووداع الأحبة عشية ، والعراض
 « ساحات الديار » التي استحات إلى بلقع بعد سrahهم ، والجمال الفتان الذي
 شالوه على جمالهم ، والوصال ، والهجران ، والحشاشة المتقطعة ، والدار التي
 تتناوب الخطوب نزيتها والتي لا تسر قادماً بقدمه إليها ، الا وتحزن ذويه ساعة
 وداعه ، فيعيشها ومسراتها أسرع انقضاءً من رجوع الطرف ولمع البرق •

الصور والتعابير جاهلية ، عرفها الشعراء الجاهليون ، وطرقها أكثرهم ، الا
 عجز البيت الخامس فيتضمن معنى اسلامياً •

ومثال ثان :

ما أو مض البرق بين الطلح والبان الا وناب الغوادي دمعي القاني^(١)
ولا شدت ساجعات الورق في ورق الاغصان ، الا شجتي فوق أشجاني
وذكرتي بنعمان الاراك^(٢) هوى شبيبة سلفت في ظل نعمان
أيام أركض أفراس المسرة في روض الاماني، وروض اللهميداني
وساكني الغور من وادي الغضاسكني وجيرة العلم النجدي جبراني^(٣)

الالفاظ الجاهلية :

(١) الطلح : شجرة حجازية ، جناتها كجناة السمرة ، شوكةا أحجن ، منابتها بطون الاودية ، وهي أعظم الغضاه شوكةا ، وأصلها ، وأجودها صمغا ، وبعضهم يدعونها أم غيلان .

قال أبو حنيفة : الطلح : أعظم الغضاه حجما ، وأكثره ورقا ، وأشدّه خضرة ، وأضخمه شوكةا .

والغضاه : كل شجر سائك .
(٢) قال الراعي :

صبا صبوة من لج ، وهو لجوج- وزايله بالأنعمين حدود
والأنعمان هما نعمان الأراك بمكة ، وهو نعمان الأكبر ، وهو وادي عرفة ، ونعمان
الفرقد بالمدينة ، وهو نعمان الأصغر . قال عبد الله بن نمر الثقفي :
تضوّع طيباً بطن نعمان اذ مشيت به زينب في نسوة عطرات
وهو نعمان الأراك .
وقال خليل :

أما والراقصات بذات عرق ومن صلتى بنعمان الأراك

وأضيف الى الأراك وهو شجر يكثر في ذاك الوادي .
(٣) الغضا : وادٍ في نجد ، وأهل الغضا هم أهل نجد ، قالت أم خالد الخثعمية :

وليت سماكياً تطير ربابنه يقاد الى أهل «الغضا» بزمام
والغضا شجر يضرب المثل بشدة ناره ، فيقال : أحر من نار الغضا .

إيماض البرق ، الطلح ، البان ، الغواصي ، القاني ، الشدو ، السجع ،
الورق ، نعمان ، الأراك ، الأفراس ، الميدان ، الغور ، الغضا ، العلم النجدي .
ففي الايات ذكر لثلاثة أماكن في الجزيرة العربية ، نعمان الأراك ، وغور
الغضا ، والعلم النجدي . وفيها ثلاثة أشياء لا تنبت الا في بلاد العرب وبواديهم
وهي : الطلح والبان ، والأراك .

وفيها أشياء تتعلق بحياة البدوي مباشرة : إيماض البرق المبثّر بالمطر ،
والغواصي التي تحمل اليه السقيا ، والفرس التي لا يستطيع الانتقال أو المنازلة
الا بها .

فالتعابير كما يرى القارئ والصثور من مستلزمات البادية والصحراء ،
وحياة ساكنيها ، وطبيعة سكنها . ومطبوعة بطابعها ، لابل منتزعة انتزاعاً من
البيئة والحياة الجاهلية ،

ولكن .. هل تقف عند حدود الالفاظ ، ومدلولاتها القرينة الأولية التي
تلوح لنا لأول وهلة ؟؟

★ ★ ★

وفي وداع الأحبة ، والوقوف على أطلالهم :

- ١ - وهبته ساعة التوديع ما ملكت بالوهم ، نفسي من صبري وسلواني
 - ٢ - وسار ، والحي يقفوه على عجل وأقفر الربع الا من جو ، عان
 - ٣ - وقتت بالعهد الباقي أناشده عنهم ، وأندب فيه عهدنا الفاني
 - ٤ - وأشتكيه صباواتٍ بعدهم وشأن أطلالهم من بعدهم شاني
- فالوداع ، والمسير ، والحي ، وإقفار الربع ، والوقوف بالمعهد ، والندب ،

والاشتكاء ، والأطلال ، تربط بين هذا الشعر ، وبين الشعر الجاهلي برباط التعبير
والتصوير ، وغفوية المعنى ، ووضوح الصورة ، وصدق العاطفة •

هذا التقليد ، وتمثُّص الشخصية البدوية ، وتمثُّل الأماكن والأشياء ،
ومحاكاة النفسية الجاهلية بعواطفها وأشواقها ، واستجلاب صور الصحراء ،
واستحضارها ذهنياً ، يجعلنا نقول : ان قدرة المكزون على التمثل ، والانسلاخ
من ذاتها ، وتمثُّصها شخصية العصور السابقة ، تجعل « المحاكاة » أغلب من
« المعاشاة » في شعره وتفوّت عليه صدق الانفعال ، وعمق العاطفة ، وحرارة
الاحساس •

هذا ما يتبادر الى ذهن الناقد ، وهذا ما يقرره مبدئياً ، ولا يسلم الا
بتقريره ، لأن الزمن الفاصل بين عصر الشاعر والشعر الجاهلي الذي يحاكيه لا
يدع مجالاً للشك أو للتردد في الحكم بأن الشاعر مقلّد ، فاقل ، محاكٍ ، لم
يعش الحدث مباشرة ، ولم يفعل فيه مشاركةً ، ولم يمرّ به تجربة •

ولكن ما يصدق على شعر الآخرين من الاحكام لا يصدق على شعر المكزون
لأن « الخلفية » التي وراء شعر المكزون تختلف عن المعاني والمقاصد التي
ترد في شعر غيره •

فالصور والالفاظ التي مرّت بنا ، والتي تضع بين يدي الناقد أدلةً قاطعة
على أنها مستوحاة ، أو منقولة — وبطريقة تقليدية — عن العصر الجاهلي ، وقد
اجتمعت فيها كل خصائص ومميزات ذلك العصر ... هذه الصور وهذه المعاني
وهذه التعابير لها بُعدان :

البعد الاول هو ما رآه القارئ ، وما حكم عليه الناقد من نسبتها الى
الحياة الجاهلية •

أما البعد الثاني فهو مراد المكزون الصوفي ، ذلك المراد الذي لا يدركه
الناقد العادي ، الذي يحكم على الاشياء من وجهة واحدة وقرية •

فالمكزون يوري « من التورية » بغور الغضا « ونعمان الاراك » والعلم
النجمي ، عن عالم القدس ، ومحل الانس ، حيث كانت الارواح ناعمة هناك
قبل سكون هذه الاشباح ، ذلك العالم الذي يحن الى العودة اليه المتوسمون
من أصحاب الشوق والذوق والمجاهدة ، والكشف •

وكل ما يورده من الصور ، والمعاني يمكن ربطها بذلك العالم المعقول
المجرد • فالمعاني « العقلانية » ورعى عنها بمعان « مادية » فكان لشعره — كما
ذكرنا — بُعدان يقف النقاد عند أقربهما وهو البعد المادي ، ويقف المتتبع
العارف بأغراض القوم عند البعد الثاني •

لذلك لا يمكن اتهام المكزون بالتقليد ، وعدم المعاشة ، الا اذا جرّدنا
شعره من المقاصد العقلانية ، والصور المجردة •

أما اذا أدركنا كيف يستخدم الأغراض ، والمعاني المادية ، لأغراض روحية،
فلا نستطيع الا أن نقول : ان الانفعال ، وحرارة العاطفة ، وصدق التجربة ،
تطفئ على شعره ، وتطبعه بطابع « المعاشة » والواقعية التي يمارسها في كل
لحظة من لحظات حياته الروحية •

ولقد أكثر من ذكر الاماكن التي وردت في الشعر الجاهلي :

١ — لم يشنه عن ذكر ضال «طويلع» وشرابه خدع المنى بسرابه

★ ★ ★

٢ — ولا اخترت دار أغير دار «بحاجر» ولا اعتضت عن جنات «نعمان» بالأئبل

★ ★ ★

٣ — غزاة بين « الصريم واللوى » علمني الوجد بها نظم الغزل

★ ★ ★

٤ - حث الركاب بنا فالقوم قد وقفوا دون الحمى وعلى ضال الغضا عكفوا
ظنوا سراب الفلا ماء ، فمال بهم
قالوا ، فمانوا ، فلما انهم ندبوا الى القياس أبانوا العجز ، واعترفوا^(١)
هاموا بأوصافها في الغيب ، واطرحوا عند الشهادة معناها الذي وصفوا
و « باللوى » عرفوها وهي سافرة وأنكروا « بالمصلئ » عين ما عرفوا

★ ★ ★

٥ - أيا جيرة بلوى « الأبرقين » دنا باتتراحكم حين حينئذ

★ ★ ★

٦ - ومل الى « الخيف » عن الخوف الى ظل « اللوى » ، والبلد الامين
بنو الوفا والصدق اخوان الصفا قوم وفود « الحجر » و « الحجون »

★ ★ ★

٧ - أهل « النقا » لا بقيت بعدكم مهجة حب رغبت بالبقا

★ ★ ★

٨ - حل « بالجزع » فحلئ دوحه وسقى منه الندى ذاك النشدي
فمحياه حيا الضوء « الاضا » وحياه البس الوشي الأشي
وبطيب النثر منه ، أصبحت « طيبة » تطوى اليها الارض طي
وثناياه التي أهدت لنسا منه ، ما أخفت ثنيات « اللوي »

(١) البيت الثالث من هذه القصيدة جاء سادسا في قصيدة لابي العلاء المعري مطلعها:

خاب الذي سار عن دنياه مرتحلا وليس في كفه من دينه طرف
وجاء البيت هكذا :

قالوا ، فمالوا ، فلما ان حدودهم الى القياس أبانوا العجز ، واعترفوا
ولم يختلف بيت المكرون عن هذا البيت الا بابدال « مانوا » ب « مالوا » و « أنهم
ندبوا » ب « ان حدودهم » ونعتقد ان المكرون ضمن البيت تضمينا في قصيدته
لموافقة الوزن ، والقافية ، والغرض .

٩ - برق الكرى أهدي لعيني «الابرقا» بضائنه ، فأعاد أعياد اللقا
فجری عقیقاً «بالعقیق» لذكر من قد كان یجریه نقیا « بالنقا » (١)

★ ★ ★

ویذكر أشياء البادية وحيواناتها :

١ - فان حملتني «فاقتي» نحو دارها وصلت ، والا مت في دار غربتي

★ ★ ★

٢ - فانزل بها ان جزت زوار الحمى یسائق «العیس» فدع حث «الابل»

★ ★ ★

٣ - ليت حادي «مطيهم» يوم سارا خفف السير في القلوب الأسارى

★ ★ ★

٤ - لم ينل « سائق الركائب » رشدا نحو سُعدي، لولا سني نارسعدي

(١) العقیق : اسم لامكنة عديدة في بلاد العرب جمعها اعقه وعقائق . والعقیق هو كل واد شقه السيل ، وانهره ووسعه . هناك عقیق الیمامة ، وعقیق المبدنة وفيه الحديث : ايكم يجب ان یغدو الى بطحان العقیق ، وعقیق في غوري تهامة ، وعقیق القنان وتجري اليه مياه قلل نجد ، وعقیق قريب من ذات عرق وهو المكان الذي اورد الشافعي في المناسك منه الحديث : لو اهلوا من العقیق لكان احب الي والضمير لاهل العراق .

والنقا : الكثيب من الرمل ومكان بعينه ، والابرق : الارض المشعة الغليظة فيها حجارة ورمل ، فاذا اتسعت برقتها فهي : الابرق .
وجبل ابرق فيه سواد وبياض . وبارق موضع قريب من الكوفة .
قال أسود بن يعفر :

ارض الخورنق والسدير وبارق والقصر ذي الشرفات من سنداد

٥ - ولما يَنكَلُ عند الوصال وصالها ميمها الا « بعقر المطيئة »

★ ★ ★

٦ - ولن حدا يوم النوى « بنياقهم » أئى أصم السمع ؟ وهو المسمع

★ ★ ★

٧ - مراتع سعدى للعيون مراتع وفيها « لآساد » العرين مصارع

★ ★ ★

٨ ب سطوت لأن الوقت سيفي على العدى ومن وقته « سيف »، يحق له يسطو

★ ★ ★

٩ - لم يثنه في الحب عن قصده « سيف » ولا « رمح » ولا « جرح »

★ ★ ★

١٠ - فذكرت موقفها ولي ولعذلي فيها بأطراف « الرماح » خصام
فالنوق والعيس ، والحادي ، والمطية والناقاة ، والأسد ، والسيف ، والرمح ،
كلها من مقتنيات الأعراب في باديتهم ، ومن متطلبات حياتهم في جاهليتهم •
ويرد في شعره أسماء آلهتهم وأصنامهم •

١ - واحجج البيت وطف سبعا به واقض فرضي فيه ، واقصد علمي

وعن « اللات » الى الذات اقرب ساجداً لي فهي أقصى مسجدي

والى العزة لا « العزى » أنب قاتناً لي فهي أبهى صفتي

و « مناة » الرجس عن دارى اقصها ومن الأوثان طهر كعبي

واجف من لي « ود » بدأ نصبوا وتداعوا « هبلاً » أعلى علي

٢ - أنا أبرأ من ودهم ، وسواع ويعوث ، ومن يعوق ، ونسر
وأوالي لآل نوح الميا مين سفين النجاة من كل شر

★ ★ ★

فاللات والعزى ، ومناة ، وود ، وهبل ، أوثان كان العرب في جاهليتهم يعبدونها ،
ويحجون إليها - في مواسم معينة - وذكرها القرآن : أفرايتم اللات والعزى ،
ومناة الثالثة الاخرى ، ألكم الذكر وله الاثني تلك اذا قسمة ضيزى ؟؟ .

وود ، وسواع ، ويعوث ، ويعوق ، ونسر ، أصنام لقوم نوح ، ورد
ذكرها في القرآن في سورة نوح : وقالوا لا تدرن آلهتكم ولا تدرن ودا ،
ولا سواعا ، ولا يعوث ، ويعوق ونسرا ، وقد أضلوا كثيراً . . .
كما أورد شيئا من أساطيرهم :

١ - أصبحت من عنقاء مغرب أعجبا من عاج بي ، يزداد في تعجبا^(١)

★ ★ ★

(١) عنقاء مغرب : طائر خرافي ، يزعمون انه يكون عند مغرب الشمس . وقيل :
لم يره أحد . ومن أمثالهم : طارت بهم العنقاء المغرب . قال الشاعر :
ولولا سليمان الخليفة طقت به من يد الحجاج عنقاء مغرب .

عصر صدر الاسلام والاموي

مكة :

مكة منتصف الطريق بين اليمن والشام ، تبيع بها القوافل التجارية المتنقلة بين الشمال والجنوب في جزيرة العرب •

ومكة مهوى أفئدة العرب ، ومقر آلهتهم ، ومستودع أصنامهم ، يحجون إليها في أشهر معدودات وأيام معلومات ، ومواسم عامة •

ومكة بذلك ملتقى القبائل في أسواقها ، ومواسمها ، يتبادلون فيها التجارة ، ويتقايضون السلع ، وينشدون أشعار المباهاة والمفاخرة •

ومكة في وسط الجزيرة العربية ، بعيدة عن مجاورة الفرس والرومان والأحباش ، فالعربي فيها مطمئن آمن لا تتخطفه أيدي الأعداء ، ولا تصل إليه سلطة الظالمين والمستبدين •

ومكة يأمن فيها الموتور والواثر طوال الأشهر الحرم ، فهي « هدنة » سنوية ، تحقن فيها الدماء ، وتقف الخصومات ، وتضان الحريات تكريماً للآلهة ، والبلد الحرام الأمين •

وفي مكة « برلمان » العرب ، أو « ندوتهم » يجتمعون فيه كلما حذب أمر ، أو عقد صلح بين متقاتلين منهم ، أو فرضت غرامة ، أو دفعت ديات ، أو وضعت دماء وترات •

يقول حرب بن أمية يخاطب رجلاً يدعى أبا مطر :

أبا مطر هلم إلى صلاح فتكفيك الندامى من قریش
فتأمن وسطهم ، وتعيش فيهم أبا مطر • هديت لخير عيش

وتنزل بلدة عزت قديماً وتأمين أن يزورك ربك جيش

وكان التجار يؤمنونها من بيزنطة ، وفارس ، والحبشة ، وقد لزمها بعض منهم واستوطنها ، مثل الصحابييان : صهيب الرومي ، وسلمان الفارسي (١) .
وكان لقريش شرف سدانة الكعبة ، ورحلتا الشتاء والصيف للتجارة ، فتروا قوافلها ما بين الحجاز واليمن شتاء ، وبين مكة والشام صيفاً .

(١) سلمان الفارسي : أحد الثلاثة السابقين الى الاسلام من غير العرب . وهم : سلمان الفارسي ، وصهيب الرومي ، وبلال الحبشي .. أصله من فارس من أسرة نبيلة من اساورة الفرس « فرسانهم » أو من دهاقين « جي » بالقرب من اصبهان اسمه روزبة بن المزيان ، أو مابه بن بردخشان (راجع المزي ، وابن بابويه ، والطبري ج ١ ص ١٧٧٩) ، ولد - على الزدكية - في رامهرمز على قول عوف الاعرابي المتوفي ١٤٦ أو في ارزن قرب كازرون على قول ابن مندة ، أما اسمه العربي فهو سلمان والاسم مشتق من أصل آرامي ، فيكون فارسياً مزدكياً ، أصبح عربياً مسلماً ، يحمل اسماً آرامياً .

غادر فارس بطريق نصيبين - الموصل ، دمشق - القدس على أصح الروايات ، وفي سفره الى الحجاز غلر به أدلاؤه ، وباعوه كعبد رقيق الى يهودي من بني قريظة ، هو عثمان بن الاشهل ، أو الى امرأة من الانصار ، ثم اعتق نظير غرس ثلاثمائة من النخل لسيده ، وأربعين أوقية من الذهب (الاوقية وزن متعارف عليه) ويقال : ان سعد بن عبادة الانصاري دفع قسماً كبيراً منها .

وأشار على النبي بحفر الخندق حول المدينة يوم غزوة الخندق وهي طريقة فارسية في الحصار ، وأخى النبي بينه وبين أبي البرداء عويمر الانصاري ، أو حذيفة بن اليمان ، وفي بعض الروايات ، مع أبي ذر الغفاري ، أو المقداد بن عمر بن ثعلبة بن الاسود الكندي . توفي في علية لابي قرة الكندي في المدين عام ٣٣ هـ (الاستيعاب على هامش « الاصابة » لابن حجر ج ٢ ص ٦١) ودخل عليه عند وفاته ابن مسعود المتوفي سنة ٣٤ مع سعد بن مالك ، المعروف بابي سعيد الخدري ، وقبره في المدين - العراق - ويعرف بقبر سلمان باك ، وبالك لفظة فارسية معناها الطاهر ، وفيه قال الرسول : سلمان منا أهل البيت ، وهو صاحب الكلمة الفارسية المشهورة يوم بيعة سقيفة بني ساعدة (كرديد ونكرديد) اي : (أصبحت ذا السن منكم وأخطأتم أهل بيت نبيكم) « راجع الاردي والمدائني والبلانري وابن ثبة » .

من قلب مكة هذه ، من رمال الصحراء الملقطة ، من منابت الشَّيخ والقيصوم والشمام ، من الوسط القبلي ، والمجتمع الوثني ، تفجَّر ذلك النبع السلسال ، وامتدَّ واتَّسع وانساح حتى غمر رمال جزيرة العرب ، واستفاض ذلك النور الإلهي حتى أنار العالم القديم بفيضه ، ولألائه ، وأحال تلك الجزيرة القاحلة الى جنان وارفة الظلال ، كريمة الجنى ، وانداحت تلك السرايا تحمل تلك الرسالة الانسانية السمحاء التي تربط الأرض بالسماء فانفتحت أمامها حصون كسرى ومعقل قيصر ، فنشرت فيهما العدالة والمساواة ، والحرية والاخاء والمحبة والسلام •

يقيم أممي ، بعث رسولا في الأميين ، يتلو عليهم الآيات ، ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين •• فما هي الظاهرات الاديبية التي رافقت ، أو انطلقت عن هذا الحدث العظيم ؟؟

★ ★ ★

غيَّر الاسلام مجرى حياة العرب ، وحوَّلها من حياة ضلال الى حياة هداية ، ومن التفرقة الى الوحدة ، ومن الشرك الى الايمان ، ومن عبادة الآلهة المتعددة الى عبادة الإله الواحد •

كانوا متعدِّدين فوحَّدهم ، متنازعين فألف بين قلوبهم ، فأصبحوا بنعمته إخواناً •

كان بأسهم فيما بينهم ، فأصبح بأسهم جهاداً في سبيل الدعوة ، ولهم احدى الحسنيين •

تناول الاسلام حياة العرب من جذورها فكراً ، وعملاً ، وسلوكاً •• أخرجهم من حصارهم في جزيرتهم ، وفتح أمامهم العالم الرحيب •

كانت لهم آلهة عديدة من صنع أيديهم ، وحسب ميولهم وأهوائهم ، فأصبح لهم اله واحد توحدت فيه ميولهم ونزعاتهم ، ومقاصدهم وعبادتهم ، وغاياتهم • كانت لهم عvisية جاهلية ، ونزعات فردية متأصلة حمقاء ، فأخى بينهم ، وجمع كلمتهم وقلوبهم •

كان لكل قبيلة قيادة وشارة ، وتكنية وهتاف ، فصارت قيادتهم واحدة ، ورايتهم واحدة ، وهتافهم واحد • الله أكبر •

كانت لهم أعراف وتقاليد ، وعادات وكهنة ، وعرفاء وقضاة يحكمون وفق هذه العادات والأعراف • فأصبح لهم تشريع سماوي مقدس ، وكتاب محكم ينظم علاقاتهم ، وشؤونهم العامة ، والخاصة ، أفراداً ، وأسرةً ، ومجتمعاً ، يعد بالخير والنعيم المقيم ، من أعطى واتقى وصدد بالحسنى ويسرّه لليسرى ، وينذر بالعذاب الاليم من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى ، ويسرّه للعسرى •

هذا الانقلاب العام أثمر تأثيراً عميقاً وجذرياً في الحياة والنفسية العربية ، فظهر أثره وانعكاساته في شعرهم ، وأدبهم وعلاقاتهم ، وتشكل طائفتان من الشعراء :

الأولى : استجابت للدعوة ، وأذعنت للداعي ، وانضوت تحت رايتها ، وعملت للدفاع عنها ، وصدت أعدائها وعلى رأسها حسان بن ثابت والنجاشي وأمثالهما •

والثانية : أبت واستكبرت ، ورأت في الدعوة الجديدة خطراً محدقاً يهدد أمجادها وآلهتها ، وامتيازاتها ، فناصرتها العداء ، ومنها عمرو بن العاص وعبد الله بن الزبير وأمثالهما •

واقتصرت الدعوة - دعوة الحق - وتمت الكلمة واستكان المناوئون ، وانكفأ الشعراء على أنفسهم ، ودخل العرب في دين الله أفواجا •

تخلى الشعراء عن العvisية القبلية ، والنزوة الجاهلية ، وتركوا التباهي بالأيام ، والتناوب باللقاب ، وركد سوق الشعر لما بهره من آيات الذكر الحكيم ، وبلاغته المعجزة •

ولما أمروا بالجهاد انطلق الشعر من عقاله حاملاً معه النفس الجديد والروح الجديدة ، والمعطيات الجديدة ، من المعاني والأفكار والالفاظ التي جاء

بها الاسلام ، مضيفاً الى ثروتهم اللفظية التي عرفناها في العصر الجاهلي ، ألفاظاً جديدة ، أو ألفاظاً قديمة حملت معنى اسلامياً جديداً ، كالصلاة ، والصيام ، والزكاة والجهاد ، والفسوق ، والايمان ، والكفر ، والمعصية ، والطهارة ، والتقوى والجنة ، والنار ، والحر ، والولدان ، وجهنم ، والصراط ، والسندس ، والاستبرق ، وغير ذلك مما لم يكن - قبلاً - في ذاكرتهم اللغوية الغنية ، أو كان معروفاً عندهم ، ولكن الاسلام أعطاه مفهوماً جديداً .

يضاف الى هذا العطاء اللغوي والفكري عطاء فنياً حملته اليهم أسلوب القرآن المبهر المعجز ، بما فيه من وضوح وإعجاز وسجع ، وانسياب ، ونغم ، ورنين ، وإيجاز ، وتوكيد في مواضع الترهيب والترغيب ، وتبشيط واسترسال في مواطن التشريع والتنظيم ، مما أعجز بلغاءهم ، وأعياى حكماءهم ، وأبكم سجعائهم وكهانهم ، وأسكت خطباءهم البلغاء الفصحاء .

والظواهر الأدبية في صدر الاسلام أبرزها ثلاث :

- ١ - الافكار والمعاني والاعراض التي أوجدها الاسلام .
 - ٢ - الألفاظ الجديدة التي جاء بها القرآن ، أو التي حملها معاني جديدة .
 - ٣ - الفنّية الجمالية التي طالعهم بها أسلوب القرآن الحكيم .
- والشعر العربي في هذه الفترة أخذ بنصيب من هذه الظواهر ، ولكن الطابع الجاهلي ظل مسيطراً ومستمراً ومتبعاً في القصيدة .

العصر الاموي

عودة الى التاريخ الجاهلي :

قريش قبل الاسلام وبعده متميزة بين القبائل العربية ، لها في الجاهلية المقام الاول ، ولذلك كان لها شرف سدانة الكعبة - أشرف بيت للعرب - ، يدها مفاتيحها ، وهي القيّمة عليها •

وأعلى قريش شرفاً ومكانة بيت عبد مناف ، (مناف اسم صنم) بن قصي ، ابن كلاب ، بن مرة ، بن لؤي ، بن غالب •

ويموت عبد مناف سيد قريش مخطفاً ولديه : هاشماً ، وعبد شمس •

ويموت عبد شمس مخلفاً ولده أمية •

كان القيّم على سدانة الكعبة - يومذاك - هاشم بن عبد مناف ، فزارعه ابن أخيه أمية على شرف السيّادة ، وحاول اغتصاب سدانة الكعبة منه ، واتصر لكل من العمّ ، وابن الاخ فريق من مؤيديه ، وأهل بيته الاقربين ، واتصل الامر بسادة القبائل ، فتنادوا لعقد اجتماع عام في « دار النُدوة » برلمان العرب في مكة • وفي هذا الاجتماع استعرضوا أسباب الخلاف بين هاشم وابن أخيه أمية ، ثم حكموا على أمية بالجلء عن مكة مدة عشر سنين ، وبغريمه مئة من الابل •

انصاع أمية مكرهاً للحكم الصارم الرادع ، وخرج بأهله من مكة ، حاملاً معه الحقد العارم على عمه هاشم وأهل بيته ، وعلى قادة القبائل التي أنزلت به هذا القصاص •

استمر العداء بين طرفي البيت « المنافي » الواحد ، وانتقل هذا الخلاف الى بعض القبائل التي تشايح أحد الطرفين •

ولما بزغت شمس البعثة المحمدية قام الامويون - وعلى رأسهم أبوسفيان حرب بن أمية - ينازعون الرسول ، ويناصبونه العداوة بكل أنواعها •

أليس محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم هو خصمهم التقليدي ؟؟ وكانت معركة بدر الكبرى ، ومعركة أحد وغيرهما من المواقع بتحريض أبي سفيان ، وعداء آل بيته لبني عمهم آل هاشم ، وعلى قائدهم محمد •

وبلغ هذا العداء ذروته ، وتجلّى بأجلى مظاهره في غزوة بدر بما فعلته هند زوجة أبي سفيان وصويجاتها من التمثيل بجثث قتلى الهاشميين ، ومنهم حمزة عم الرسول ، وسيد الشهداء ، فقد شقّت صدره ، وأخرجت كبده ومضغتها حقداً وتشفياً •

واتنصر الاسلام ، ودخل جيش الرسول مكة فاتحاً ، وتطلع الناس الى ما سيكون من أمر أبي سفيان ، وأهل بيته وقد أصبحوا في يد المسلمين ، يحكم فيهم الرسول بما يريد •

ويؤتى بهم الى الرسول ، فيخطبهم قائلاً : ماذا تروني فاعلا بكم ؟ فيجيبونه : خير ما يفعله أخ كريم وابن عم كريم • وينادي منادي الرسول : من دخل الكعبة فهو آمن ، ومن دخل بيت أبي سفيان فهو آمن ، ثم يخطبهم الرسول الكريم قائلاً : اذهبوا فأنتم الطلقاء •

★ ★ ★

استكانت العصبية العائلية بين فرعي البيت « المنافي » : الهاشميين والامويين ، وتوارى العداء طوال حياة الرسول ، ومدة أيام الخليفتين الاول والثاني ، وهما - وان كانا قرشيين - من تيم اللات ، وعدي ، لكنهما بعيدان عن البيت « المنافي » المتنازع •

ولما أفضت الخلافة الى عثمان بن عفان - وهو من أمية - استيقظ النزاع العائلي من جديد . فالامويون يرون أن الامر قد عاد اليهم ، وقد أبعدوا عنه منذ زمان طويل ، وحاولوا أن يستأثروا بالحكم ، والثروة والسلطان دون غيرهم . واضطربت الامور وكان الخليفة الثالث - على ورعه - ضعيفاً ، لين الخلق ، وادع الشيخوخة ، فوهنت يده ، ولكن سندها يد أخرى هي يد مروان بن الحكم ^(١) وولى أقاربه امور الدولة ففي دمشق وغيرها من الامصار ولاية أمويون همهم المناصب ، واشادة الدور ، وجمع الثروة ^(٢) .

يقول المستشرق كازانوف : ان القوم الذين نشأ فيهم عثمان كانوا أقل اهتماماً بأمور الدين والآخرة منهم بأمور الدنيا ، وكان همهم الفتح ، وجمع المال ^(٣) .

وبقدر ما كان عهد الخليفة عمر متحرراً من التبسط والترف ، فقد كان عهد الخليفة عثمان متبسطاً في ذلك .

وكما كان الصحابة في المدينة يرون أن التجافي عن الترف والرفاه واجب ديني ، كان أهل الشام يرونه حقاً لازماً لحياتهم .

ويذكر التاريخ : ان الخليفة عمر بن الخطاب لما ولى معاوية على الشام أقام - هذا الاخير - الحرس ، واتخذ الشرط والبوايين ، وأرخى الستور ، ومشى الحرس بين يديه بالحرايب ، وجلس على السرير ، والناس تحته ^(٤) .

(١) كان الرسول قد نفى مروان بن الحكم عن المدينة ، ولما آل الامر الى أبي بكر سألته الامويون أن يعيد مروان فقال : لا آوي طريد رسول الله ، ولما تولى عمر سألته الامويون بشأن مروان فقال : لا آوي طريد رسول الله وطريد خليفته ، ولما استلم عثمان أعاد مروان واستوزره (راجع ادب الشيعة للدكتور عبد الحسيب حميدة وكيل كلية اللغة العربية في جامعة القاهرة ص ١٤) .

(٢) كان من الاسباب التي تدرع بها الثائرون على عثمان ابتناء الدار (راجع اليقوي ج ٢ ص ٢٠٢) .

(٣) Mohedafin Du Monde المقدسي في امراء الشعر العربي ص ٣٠ .

(٤) اليقوي ج ٢ ص ٢٧١ والفخري ٧٨ .

وروى ابن خلدون : ان معاوية لقي الخليفة عمر عند زيارته للشام في أبهة الملك ، فأنكر عمر عليه ذلك ، وقال أكسروية يامعاوية ؟ (١) .

ويقول المسعودي : ان الصحابة أيام عثمان اقتنوا الضياع ، والمال ، وابتنوا الدور ذات الشرفات (٢) وثارت القبائل بالخليفة الثالث ، وقتل .

وبويح علي بن أبي طالب ، فثارت ثائرة البيت الاموي لان الامر خرج من أيديهم الى أيدي بني عمهم الهاشميين ، وامتنع معاوية في الشام عن المبايعة ، متذرعاً بمقتل عثمان مطالباً بقتلته .

لم يعرف التاريخ حتى الآن من هم قتلة عثمان بشكل قاطع .
وتعاقبت الاحداث المعروفة تاريخياً كموقعة صفين ، ومسألة التحكيم ، وخروج الخوارج (٣) على الطرفين المتنازعين تحت شعار « لاحكم الا الله » .
ثم موقعة حرب الجمل ، ومقتل طلحة والزبير .

(١) مقدمة ابن خلدون ج ٣ ص ٢٠٣ .
(٢) المسعودي طبعة باريس ج ٤ ص ٢٥٣ .
(٣) الخوارج أقدم فرقة في الاسلام خرجوا على علي بن أبي طالب لقبوله ميلاً التحكيم في حرب صفين ، فحاربهم وهزمهم في النهروان ، كما حاربهم كل السلطات من أموية ، وعباسية ، حتى اضطروا الى الهجرة الى المغرب .
تفرقوا فرقا عديدة : أهمها الازارقة والحورية والاباضية (أصحاب عبد الله ابن اباض المرئي) والعجاردة (أصحاب عبد الكريم بن عجرد الشهرستاني) .
والى العجاردة ينتسب الصلتية ، والميمونية ، والحمزية ، والخلفية ، والاطرافية ، والشيعية ، والخارمية .
واشتهر الخوارج بالشدة في مذهبهم ، ومن شعرائهم عمران بن حطان ، والطرمثاج بن حكيم ، ومن فرسانهم قطري بن الفجاءة ، وابن طريف ، وغزالة الحورية التي هزمت الحجاج في أكثر من موقعة ، وقال أحد الشعراء يعيره بذلك :

أسد علي ، وفي الحروب نعمة
هلا برزت الى غزالة في الضحى
ربداء تجفل من صفر الصافر !
أم كان قلبك في جناحي طائر ؟
صلعت غزالة جيشه بعساكر
تركت جحافلها كأمس الدابر

وأتمر الخوارج بالثلاثة الذين يرون أنهم أسباب النزاع : علي ، ومعاوية ، وعمر بن العاص . فقتل علي على يد الخارجي عبد الرحمن بن ملجم ، ونجا الآخران .

استتب الامر لمعاوية ، وظل حكم البيت الاموي ٩٠ عاماً في المشرق ، ثم انتقل الى الاندلس على يد عبد الرحمن الداخل « صقر قريش » وحكموا ٢٧٥ عاماً .

كان معاوية من أدهى الساسة ، فرأى بثاقب بصيرته السياسية ان الامر الذي آل اليه مهدد بالضياع ، ومعرض للاغتصاب ، لان الكثيرين في الامة ينكرونه عليه ، أو ينافسونه فيه ، وفيهم الزبيريون والهاشميون ، وأبناء الصحابة ، فعمل على جعل الخلافة وراثية ليحصرها في آل بيته ، ويحول دون انتقالها الى غيرهم ، ولو تجاوز أكبر وأقدس قاعدة أوجدها الاسلام للديمقراطية وهي الشورى « وأمرهم شورى بينهم » (١) .

(١) ايدولوجية الاسلام

اقام الشارع الاعظم الاسلام على ركنين اساسيين : المادة والروح « المدرجة » ليمثلا الانسان جسداً وروحاً ، ليعتدل الفرد والمجتمع تبعاً لتعادل هاتين القيمتين . وجاءت الضوابط التشريعية لتضع لكل من المادة والروح حدودها ، فلا تطفئ احدهما على الاخرى ، فيتم التناسق ، ويستمر التوازن :

« اعمل لدنياك كأنك تعيش سرمداً ، ولا خرتك كأنك تموت غداً » .

وارتكز تنظيم الدولة الاسلامية أيام الرسول وخليفته الاول والثاني على هذين الاساسين فكان الاسلام « ديناً ودولة » أو « مدرجياً » مادة وروح لا ينفصلان . وبفضل هذا التنظيم ، وصحة هذا التركيب « وعمق وسلامة هذه الايدولوجية » استطاع الاسلام ان يفتح الامبراطوريات والعديد من الممالك وينشر فيها تعاليمه وهدهد ويبسط عليها ظل عدالته ومساواته .

انشطار الايدولوجية الاسلامية :

كان عهد الخليفة الثالث ارهاصاً بالصراع بين تيارين جديدين ، شكلاً - فيما بعد - مدرستين مستقلتين عن بعضهما هما : مدرسة السياسة ، ومدرسة الدين .



أصبحت الخلافة منذ ذلك الوقت ملكاً عضوداً يتوارثها الابناء عن الاباء
« وورثها معاوية يزيدا » .
عاني معاوية وأصحابه من بعده صعوبات كثيرة بسبب هذا الخروج على
« الشورى » وتحويل الخلافة الى وراثية كسروية^(١) فاستعانوا على ذلك :

→ وهذا يعني انشطار « الايديولوجية » الاسلامية . وغلبة احد شقيها على الآخر .
تجلى هذا الصراع بين فئتين : أولاها تسعى لاستغلال مركز الخليفة ، والافادة من
شيخوخته الرادعة ، وقرباه العائلية لتستمتع بالمال والجاه والسلطان ، والاغراض
المادية ويمثلها الامويون .

والفئة الثانية : رأت في احراز المكاسب المادية ، واحياء العصبية العائلية ،
وما يخالف روح الاسلام ، ويهدد وحدة المسلمين ، وينحرف بهم من النزعة
الروحية الزاهدة والمواخاة ، الى الانغماس في المادة ، وبعث العصبية الجاهلية .
وبلغ هذا الصراع ذروته في مقتل الخليفة الثالث . وتولّى الخليفة الرابع
ومقتله ، واحالة الخلافة من « الشورى » الى الملكية الوراثية .

وهكذا أصبح في الاسلام مؤسستان : الدين ، والسياسة ، وطفئت مدرسة
السياسة على الدين في كثير من الأمور ، ويعتبر معاوية أول من وضع مبدأ سياسة
« الفاية تبرر الوسطة » .

(١) يروي لنا التاريخ المأسى التي وقعت ونشأت عن « الملكية العضود » ونظام
الوراثية . فكم من وريث فاسق ، وولي عهد ماجن ، ولي أمور المسلمين ، وصرفها
وفق نزواته وأهوائه .

كما يحدثنا عن وسائل المؤامرات ، وطرق الاغتيال بين أفراد البيت المالك التي
عرفتها تلك العهود ،

وطفئت مدرسة السياسة فلم يبق لمدرسة الدين الا مظاهر شكلية لاعلاقة لها بالشؤون
العامة كمنصب « قاضي القضاة » وتقابة الاشراف لتستخدمها لاغراضها عند
الحاجة .

وبلغ من تبعية المدرسة الروحية لمدرسة السياسة واستخدام السياسة للدين
أن أوجدت مصطلح « ظل الله » ونظرية « الحق الالهي » ذات الطابع الديني ،
ولتأخذ صفة الاجماع . والى هذا اشار المكثرون :

جعلوا ملوكهم الطفقاء ائمة للراشديننا
ثم ادعوا : أن السلامة في اجتماع المسلميننا

١ - باشغال الناس بالفتوح •

٢ - باحياء العصبية القبلية لإلهاء القبائل ، واشغالها ببعضها ، والتاريخ ينقل لنا صورا ووقائع عن ذلك ومنها حادثة التعمان بن بشير وهجائه للانصار بتحريض وتشجيع من معاوية ، ولشدة حرصهم على توزيع أمر القبائل واذكاء عصبيتها فقد توصلوا - بوسائلهم - الى جعل كل بلد مقسوما الى عدناني وقحطاني ، وربيعي ومضري •

٣ - أشاعوا في الناس مذهب « الجبر » • والقول بالقضاء والقدر ، ليؤمن الناس أن الامر الذي صار اليهم انما هو بقضاء الله وقدره •

٤ - لم يتشدّدوا بالحفاظ على الشريعة ، فقد كان في خلفائهم من يسكرون ويلهون كيزيد ، والوليد ، والتاريخ يحدثنا كيف كان الاخلل التغلبي يدخل على عبد الملك بن مروان ولحيته تقطر خمرًا ، وقد أخذ الخمر بلسانه ومعاقده أجفانه ، ثم يتعالى عليه ، ويتناول على حرمة مقامه :

إذا ما نديمي علّني ، ثم علّني ثلاث زجاجات لهن هدير
خرجت أجر الذيل تيهًا ، كأنتي عليك أمير المؤمنين أمير

فيتغاضى الخليفة عن كل هذا ، حرصاً على اصطناعه ، واصطناع قبيلته تغلب ذات القول والصيال • ونقائض المثلث الاموي ، جرير ، الفرزدق ، الاخلل، دليل على مدى ما وصل اليه ابتعاث القبيلة ورعاية الحاكمين لها وتشجيعهم لمثيريها •

وبالوقت نفسه أغرقوا الحجاز وساكنيه بالترف ، والاموال ، والقيان ، والمغنين ، واللهو ، والملاذ ، ليصرفوا أبناء الصحابة والتابعين عن السياسة والمطالبة بالحكم • فانصرف الكثيرون منهم الى المتع والملاذ كعبد الله بن جعفر^(١)

(١) كان كثير الجواني والقيان •

وعبيد الله بن عمر^(١) والوليد بن عقبة أخو عثمان بن عفان^(٢) والوليد بن عثمان ابن عفان وحفيده العرجي الشاعر ، وابن أبي عتيق حفيد أبي بكر^(٣) .
وممن اشتهر بالسكر واقتناء المغنين والجواري يزيد بن معاوية^(٤) وسليمان ابن عبد الملك ، والوليد بن يزيد^(٥) .
وامتلاء الحجاز بالمغنين الذين يتسقطون أخبار الشعر الغزلي ليتغنوا به ، ويعلموه تلامذتهم أمثال مسح ، وابن محرز ، وسريح « مكيون » . وطويس ، ومعبد ، وجميلة (مدنيون) . وعزة الميلاد ، وحنين ، والغريض .
واشتهر في الغزل بهذا العهد ، الاحوص ، ويزيد بن الطثيرة ، ونصيب ، وعمر بن أبي ربيعة ، والعرجي .

التعليم :

روى البلاذري : ان الحجاز في بدء الدعوة الاسلامية ، كان المتعلمون فيه لا يتجاوزون سبعة عشر شخصا ، ومن المعروف ان النبي جعل فدية الأسير من أسرى بدر ممن يعرفون القراءة والكتابة تعليم عشرة من صبيان المسلمين .
وذكر الجاحظ عددا من المعلمين في العصر الاموي مثل الجهني والشعبي ، وعبد الصمد الاعلى ، والكميت بن زيد ، وقس بن سعد ، وعطاء بن أبي رباح ، وعبد الحميد الكاتب ، والحجاج بن يوسف^(٦) .
ولهذا فقد ازداد عدد المتعلمين ، ونشطت حركة النسخ والتدوين ، وذكر المسعودي : أنه في معركة صفين رفع جيش معاوية نحو خمسمائة نسخة من القرآن^(٧) .

-
- (١) حنّاه عمرو بن العاص بمصر في الخمر . (امراء الشعر العربي للمقدسي ص ٣٢ . والكامل للمبرد طبعة مصر ١٣٠٨ ج ١ ص ٣٩٢ - ٣٩٣ ، والمقد (بولاق) ج ٣ ص ٤٠٦ - ٤٠٧ ، والنويري طبع دار الكتب المصرية ج ٤ ص ١١٣ - ١١٩)
(٢) شهد عليه اهل الكوفة انه صلى بهم الصبح أربع ركعات وهو سكران .
(٣) الكامل للمبرد طبع مصر ج ١ ص ٣٩٢ .
(٤) الاغاني ج ١٦ ص ٧٠ .
(٥) المستطرف طبع بولاق ج ٢ ص ١٨٨ وامراء الشعر للمقدسي ص ٣٤ .
(٦) ادباء العرب للبستاني .
(٧) البيان والتبيين ج ٢ ص ١٦٤ .

وبدأ عهد الترجمة والنقل ، ويقال : ان أول من قام بها هو خالد بن يزيد بن معاوية ، فقد نقل له رجل اسمه اسطفان علم الكيمياء^(١) .

ويقول ابن النديم : أن هشاماً — أحد كتبة عبد الملك — نقل بعض رسائل أرسطو .

ونشأت الشعوية في وسط « الموالي » لإفراط الامويين بالنزعة العربية، فقامت الحركة الشعوية كرد فعل على مغالاة العرب .

الشعر :

وبعد تشكل الخوارج كفة ذات عقيدة سياسية ، وموقعة الحرة^(٢) ، وفاجعة كربلاء ظهر الشعر السياسي العقائدي وازداد الحاقدون والناقمون ، وتشكلت الاحزاب العقائدية ففي الحجاز الزيريون ، وفي العراق الشيعيون، وفي كل مكان تبه الموالي ، وهناك العباسيون والعلويون .

أصبح الشعر أفاشيد جهاد ، وثوران عصبية ، وأطماع أحزاب ، ولسان عقيدة ، ومدعاة فتنة ، وانطلق شعراء كل فئة وحزب يثون مبادئ حزبهم ، ويعبرون عن تطلعاتهم ، ويمكثون لنزعتهم السياسية والمذهبية .

وتتلخص الظاهرات الادبية والاجتماعية في العصر الاموي بما يلي :

١ — تحولت الخلافة من « الشورى » الى الولاية ، والملك العضود .

٢ — انتشرت عقائد الجبر ، والقول بالقضاء والقدر .

٣ — تمزقت وحدة الامة نتيجة للاحداث والثورات التي قامت .

٤ — كثر الاقبال على التعلم والكتابة .

(١) البيان والتبيين ص ٢١٠ .

(٢) الحرة موضع بقرب المدينة حدثت فيه موقعة الحرة المشهورة بين اهل المدينة لانهم خلعوا يزيد بن معاوية ، وبين مسلم بن عقبة المري قائد جيش يزيد وأباح المدينة ثلاثاً ، سنة ٦٨٣ م وفيها يقول يزيد :

ليت أشياخي يسدر شهدوا جزع الخرج من وقع الاسل

- ٥ - بدأ النقل والترجمة والتدوين •
- ٦ - انتشرت دور اللهو والغناء والملاذ •
- ٧ - وفر الشعر الغنائي كنتيجة لهذه الحياة الالهية •
- ٨ - ظهر الشعر السياسي العقائدي •
- ٩ - رق الشعر ، وظهرت فيه الليونة وأثر الترف ، ولكنه ظل متأثرا بشكله وطابعه العام بالشعر الجاهلي وشعر صدر الاسلام •

★ ★ ★

أثر عصري صدر الاسلام والاموي

في شعر المكزون

المكزون كشاعر اسلامي نقل الينا أفكاره ، وآراءه الاسلامية بواسطة شعره ،
ونستطيع القول : انه لم يترك لفظاً أو معنىً اسلامياً لم يأت به في هذا الشعر ،
وبصورة خاصة ما يتعلق بالشعائر والآداب الاسلامية :

- ١ - واسلم كاسلامي لها ، تسلم بها في قصدها من العناء والكلل
- ٢ - وعذ بها من غفلة عن أمرها في سترها ، تعقب في الكشف الخجل
- ٣ - واعمل بمسنون الهوى في ملتي وارفض فروض غيرها من الملل
- ٤ - واسلك سيلي في هواها نحوها ولا تمل دون الحمى الى الطلل
- ٥ - واتخذ القبلة شطر وجهها فهي لأهل العشق من أرضى القبل
- ٦ - وقل اذا قت على صلاتها حي على خير الصلاة والعمل
- ٧ - وجهت وجهي للتي جمالها عن جهة الأوصاف بالتحديد جل
- ٨ - مسلماً مستسلماً لأمرها معتصماً بجلبها من الزلل
- ٩ - واتل ثناياها راکعاً وساجداً عساك تحظى بالقبول ، ولعل
- ١٠ - وصم لها بالصون للسر الذي حملت منه عن جهول ما حمل
- ١١ - وقتع النفس ، وكن مزكياً الى موالها بما عنك فضل
- ١٢ - وزر حمى حل به جمالها تستغن عن حث الشرى الى الجبل

١٣ - ولا تزر معهد ربع قد خلا وزر حمى عنه سناها ما انتقل

١٤ - فذلك الحج الذي ان نلته نلت حجاً لم تلت به بالابل

١٥ - واجهد على مرضاتها النفس وكن مجاهداً بالسيف فيها من عدل

فالاسلام ، والاستعاذة بالله من الغفلة عن أوامره ، والسنة ، والفرض ، والملة ، وسلوك السبيل ، والاتجاه الى القبلة ، واقامة الاذان ، وتوجيه النية ، والتسليم ، والاستسلام لامر الله ، والاعتصام بحبله ، والثناء ، والركوع ، والسجود ، والصوم ، والقناعة ، والزكاة - زكاة ما فضل من ماله - والزراعة « العمرة » ، والحج ، والجهاد - جهاد النفس في مرضاة الخالق - وجهاد المارقين والعادلين عن سبيله بالسيف .

هذه ألفاظ منها ما جاء به الاسلام جديداً ، ومنها ما حمل معاني الاسلام الجديدة ، ونرى أنه ذكر الاركان الخمس الصلاة والصيام ، والزكاة والحج والجهاد ، وذكر أشياء مما يتعلق بها ، وفي البيت السادس يشير الى نزعتيه الشيعية « حي على خير العمل » .

وفي البيت العاشر يلمح الى معنى صوفي الى جانب المعنى الشرعي « صم ، بالصون » وفي القرآن في قصة مريم : فكلني واشربي ، وقرّني عينا ، فإما ترين من البشر أحداً ، فقولي : اني نذرت للرحمن « صوماً » فلن « أكلم » اليوم انساناً .

وفي قصة زكريا : فخرج على قومه من المحراب ف « أوحى » اليهم : أن سبحوا بكرةً وعشيا . والايحاء هنا بالاشارة لا بالكلام .

ولكن هل يعني « الصّون » معنى « الصمت » الوارد في القرآن في قصتي مريم وزكريا ؟ أم يعني الحفاظ ، والكتمان ، .. و « التقيّة » ؟؟ .

وفي البيت الخامس يقول : الجهاد جهادان : جهاد النفس ، وجهاد السيف ، وفيه معنى قول الرسول : رجعت من جهادكم الاصغر الى الجهاد الاكبر ، ولما سئل ماهو الجهاد الاكبر ؟ أجاب : جهاد المرء نفسه .

وقوله :

- ١ - والخنس الكنس في أفلاكها وما طوى منها الضحى ، وما نشر
٢ - والمدّ في العيان للظّل الذي على الصفاء دونه الطرف قصر

★ ★ ★

- ٣ - وظنّ أن ماله أخلده فكان ما ظن .. ولكن في سقر

★ ★ ★

- ٤ - جهنم ، هاوية ، جحيمها لظى سكير ، زمهير ، وسقر

★ ★ ★

- ٥ - سعى لسمع الذكر ، وانقاد الى دعوة عبد الله منهم في تفر

★ ★ ★

- ٦ - مبتهلا باللّعن للضدّ الذي على أبي « الفخّار » بالنار افتخر

★ ★ ★

- ٧ - والسامريّ ، وخوار عجله ونسفه في اليمّ لما صار ذرّ

- ٨ - وقتل داوود لجالوت ، وطا لوت ، وما النهر الذي عنه نهر

- ٩ - وما الذي أوجب من جباله والطير ، والعود ، وكم فيه وتر ؟

- ١٠ - وصاحب الملك الذي لا ينبغي الا له ، ابن ثوى حالة خرّ ؟؟

- ١١ - والكهف ، والرقيم ، والفتية والكالي ، وما أظهر منهم ، وستر

- ١٢ - وسير ذي القرنين ، واتّباعه الاسباب ، والسدّ المشاد ، والزبّثر

ففي كل بيت من هذه الاينات اشارة الى معنى ورد في القرآن : ففي البيت
الاول : لا أقسم بالخنس الجوّاري الكنس •

وفي الثاني : ألم تر الى ربك كيف مدّ الظل ...
وفي الثالث : ويل لكل همزة لمزة ، الذي جمع مالا وعدده ، يحسب أن
ماله أخلده ..

وفي الرابع : يورد أسماء طبقات النار كما وردت في القرآن .
وفي الخامس : يشير الى استراق نقر الجن للسمع من الملائكة الاعلى ، والى
ما جاء في سورة الجن : وانه لما قام عبد الله يدعوه كادوا يكونون عليه لبدا .
وفي السادس : الى قصة ابليس الذي لم يسجد لآدم « أبي الفخار »
وافتخر عليه بالنار : خلقتني من نار وخلقته من طين .. ، خلق الانسان من
صلصال كالفخار ، وخلق الجن من مارج من نار .

وفي السابع : اشارة الى قصة موسى ، وارتداد قومه ، والسامريّ (نسبة
الى السامرة في فلسطين) الذي جاءهم بعجل له خوار .
وفي الثامن : الى قتل داوود لجالوت ، والى طالوت ونهره : قال : ان الله
مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ..

وفي التاسع والعاشر : اشارة الى قصة سليمان : يا جبال أوّبي معه والطيور
وألنا له الحديد ..

« وصاحب العود هو داوود » .

والى قول سليمان : ربي هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي .. فلما
مات ما دلّهم على موته الا دابة الأرض تأكل منسأته (عصاه) فلما خرّ (سقط)
تبيّنت الجن أن لو كانوا يعلمون الغيب ما لبثوا في العذاب المهين .
وبقية الايات تشير الى معاني وآيات من الذكر الحكيم ، ولكنها الى
جانب ايراد القصة ، تحمل معنى صوفيا أبعد غرضا من معنى القصة المباشر .

* * *

مثال ثان :

١ - أئمة أرباب الصباية يَمْووا هواي ، وبالتسليم لي فيه سلّموا

٢ - ووجهي تولوا قبلةً في صلاتهم ونحو مقامي سلّموا حين أسلموا

٣ - وبين يديّ نجواهم لي تصدّقوا ببرّهم في أسرّي وتكلّموا

٤ - ولو بلغوا بالهدّي في الحب كعبة . سوى كعبي ، لم يقبل الله منهم

فالالفاظ الاسلامية هي أئمة ، والتسليم ، والتوجّه ، والتولّي ، والقبلة ، والصلاة ، والمقام ، والاسلام ، والصدقة ، والهدّي ، والكعبة ، وكلّهما من المصطلحات التي جاء بها الاسلام ، ولم تكن لها هذه المعاني التي حملتها بعد الاسلام .

لم أقض في حبكم حجي ، ولا تفثي ان لم أرح هاجرا للفسق والرفث

فالحج والتفث (غسل الادران) والفسق ، والرفث (الجماع) ألفاظ اسلامية لم تُعرف بمعانيها هذه قبل التشريع الاسلامي .

وعلى هذا فالمكزون استخدم في شعره الالفاظ والتعابير التي جاء بها الاسلام ، وأضاف الى معانيها الاسلامية المباشرة معاني صوفية اسلامية غير مباشرة ، يحتاج الانسان لفهمها وادراك معانيها كثيراً من الجهد ، واعمال الفكر ، والروية .

هذا بالاضافة الى أنه لم يترك شعيرة في الاسلام الا وأوردها في شعره .
أما يقول ؟؟ :

وكلّ ما أوردته ، شاهده آي الكتاب ، أو حديث ، أو أثر

في العصر الاموي :

وفي العصر الاموي لم يطرأ تغيير على أسلوب الشعر وشكله ، بل ظل امتداداً للعصر الاسلامي الأول المتكّي في شكله وألفاظه على القديم .

هناك الأحداث ، والظواهر الاجتماعية الكبرى ، التي أغنت مضامينه . وأبرزها تحويل الخلافة الديمقراطية « الشورى » الى الوراثية ، والقول بمذهب

الجبر ، والقضاء والقدر ، وظاهرة الشعر العقائدي الذي يجمع بين الملاحاة السياسية والحرارة المذهبية .

ولقد اهتم المكزون في شعره بهاتين الظاهرتين :

- ١ - عبيد « اللات » فيما جاء عنهم يسبون الاله بغير علم
- ٢ - وأما « المجبرون » فعن يقين يسبون الاله بكل ظلم^(١)

★ ★ ★

- ٣ - حتى اذا جاز بظلم نفسه ميلا عن العدل الى الجور «جبر»

★ ★ ★

- ٤ - جعلوا « ملوكهم » الطفافة « أئمة » للراشدين

- ٥ - ثم « ادّعوا » أن السلامة في « اجتماع » المسلمين

ففي البيتين الاخيرين يلمح الى الخلافة وكيف أصبحت يتوارثها «الملوك» الطفافة الذين جعلوا منهم « أئمة » للمسلمين أهل الرشاد . مدّعين ان السلامة والحكمة في « الاجتماع » الذي تم بين المسلمين على جعلهم ملوكا وأئمة . وان كل خارج على ذلك هو غاوير خارج عن « الاجتماع »

- ٦ - قالوا : الدليل على أن الرشاد لهم « اجماعهم » ان من ناوهم غاوي

- ٧ - وان حزبهم الحزب القليل وفي كهف التقية كل منهم آوي

- ٨ - ولو تنكر من اظهار قدرته بما روه ، أبانوا الطعن في الراوي

- ٩ - فليعتبر منصف برهانهم ، ليرى أي الفريقين في سر الهوى هاوي

(١) راجع ص ٣٠٤ وما بعدها من الجزء الاول .

فالاجماع لا يكون « بقلة » المسلمين ، وانما « بأغليتهم » كما يدل عليه
معناه اللغوي « الاجماع » وكيف يدعى « الاجماع » من نفس قاعدة
« الاجماع » التي جاء بها الكتاب .

★ ★ ★

وأرى أن الايات من ٤ حتى ٩ بالاضافة الى اشارتها الى مسألة الخلافة
تشير الى « التناقض » الفقهي المنصوص عليه . فاذا كان « الاجماع » هو أحد
أركان التشريع فكيف وضعت القاعدة الثانية : « اختلاف » الائمة رحمة بالامة .
وكيف يكون « الاجماع » رحمة « والاختلاف » رحمة ؟؟؟

ولفظ « مولى » كانت معروفة بالعصر الجاهلي ولكن بمعنى « التابع »
أو الخادم ولكن في شعر المكزون ربما حملت المعنى السياسي الذي أراده
المسلمون العرب للمسلمين من غير العرب « الموالي » .
مولى مواله « الموالي » للورى ولديه سادات الملائك خُشِعَ

★ ★ ★

فمن مثلي وقد أصبحت « مولى » لمولى ماله في الخلق مثل ؟

فالمباهاة بلفظ « مولى » في البيت الأخير ، تحمل « ضمناً » دفاعاً عن
« المولى » في العصر الاموي ، وانه بموالاته للاسلام يحق له المباهاة ، لانه
وان كان « تابعاً » فقد أصبح سيداً للناس .

وفي الاسلام حملت لفظ « مولى » مجموعة من المعاني :
فهي تعني « التابع » كما كان يفهم منها في « التنازع » في ذلك العصر بين
العرب و « الموالي » .

وتعني المأوى : النار هي مولاكم .
وتعني الناصر : الله مولى الذين آمنوا ، والكافرين لا مولى لهم .

وتعني السيد : كما في الشطر الثاني من بيت المكزون^(١) .

كما أنها تعني : الخادم .

ويشير المكزون الى حادثة وقعت في هذا العصر وكان لها أثرها وخطرها ، وهي حادثة مقتل حجر بن عدي وابنه ، الذي قتل في مرج « عذرى » - عدرا - بالقرب من دمشق ، وهو أول قتيل في الشيعة ، وقد حارب مع علي في موقعة الجمل ، ولم ينفك عن مناوأة معاوية حتى قتل^(٢) .

بأبي عدي وابنه نلت المنى وغدوت من بعد الجهالة موقنا
وبنور هديهما اهتديت الى الهدى فعليهما مني التحية والسنا

فهو يرى أن مقتل حجر بن عدي وابنه قد كشف له الحقيقة ، وأنقذه من الجهالة ، وأصبح موقناً من أنهما قتلا دفاعاً عن الحق - حق الخلافة والشورى - التي جاء بها الاسلام ، وندب اليها الرسول « وشاورهم في الامر » وان قاتليهما خارجون على هذه القاعدة الديمقراطية الكبرى .

(١) ومن معانيه : المالك ، والمعتق والمعتق ، والمنعم والمنعم عليه ، والمحج ، والصاحب ، والحليف ، والجار ، والنزيل ، والشريك ، والابن ، والعم ... وابن العم ، وابن الإخت ، والصهر ، والقريب مطلقاً ، والولي ، ويبنى منه فعل فيقال : هو يتمولى علينا ، أي يتشبه بالسلالة .
(٢) معجم الاعلام والعلوم والفنون ص ١٥٣ .

العصر العباسي

٧٤٥ - ١٢٥٨ م

باتهاء العصر الأموي انطوت الخصومة بين طرفي بيت « عبد مناف » التي بدأت قبل الاسلام ، وامتدت حتى زوال حكم الامويين ٧٤٩ م لتظهر من جديد في البيت الهاشمي نفسه بين العلويين ، وأبناء عمهم العباسيين .

بغداد :

كانت قرية فارسية تقام فيها ، سوق ، فاحتلها المثنى الشيباني ، ثم اختارها المنصور مركزا للدولة ، فابتناها ، وأصبحت في أيام الرشيد من أعظم عواصم القرون الوسطى ، وتلاقت فيها عناصر شتى من الامم والاجناس ، والعناصر ، أهمها ثلاثة :

١ - العرب وفيهم الرسالة والخلافة .

٢ - الفرس وفيهم الوزراء والكتبة ، ورجال العلم .

٣ - الاتراك : وفيهم رجال الجند (وهذا في العصر العباسي الثاني) ثم السلاجقة في العصر العباسي الثالث وتدفقت على بغداد - عاصمة الخلافة - ثروات البلاد الاخرى ، فرقلت بأثواب الترف والحضارة :

فغدا الرشيد يقول في بغداده أيا ن شئت يا غمامة ، فامطري

فجميع ما قد تمطرين ، خراجي يجبي الي مع العديد الأكثر

والثراء الموفور يقود الى الترف والانغماس في اللهو والملذات ، وقد ذكر

الاصفهانى أنه كان للرشيذ ألفا جارية (١) ، وللمتوكل أربع آلاف جارية (٢) ، وأدى هذا الى القصف، وشرب الخمر والمجون والغناء، والناس على دين ملوكهم (٣) قال ابن خلدون في دفاعه عن الرشيد : انه لم يكن يشرب الخمر ولكن كان يشرب النبيذ على مذهب أهل العراق ، وقتاواهم فيه معروفة ، ولم يكن محظورا عندهم (٤) .

قال أبو نواس يتماجن ويتذرع لشرب الخمر :

أجاز العراقي النبيذ وشربه وقال : الحرامان : المدامة والسكر
وقال الحجازي : الشرابان واحد فحلت لنا بين اختلافهما الخمر

(١) انيس المقدسي أمراء الشعر العربي .

(٢) الاغانى ج ٩ ص ٨٨ ومروج الذهب للمسعودي ص ٢٧٦ ج ٧ .

(٣) لابن النقيب عبد الرحمن ، بن محمد ، بن كمال الدين محمد الحسيني الملقب بابن حمزة ، وابن النقيب قصيدة فريدة في بابها ، محكمة في نسجها وأدائها ، يصف فيها مجالس اللهو والخمر عند الخلفاء الامويين ، والعباسيين ، ويذكر مغنيهم ، وقيانهم ، وجواربهم ، وزامريهم ، وقارعي الطبول ، وقصفيهم ، ومجونهم ، وقد نشرت مشروحة في (خلاصة الاثر) ج ٢ ص ٢٩٥ ، ونشرها - مع الشرح - شاعر الشام الكبير خليل مردم بك في مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق في الجزء الاول من المجلد ٢١ ص ٣ سنة ١٩٥٦ .

ونشرت أيضا في ديوان ابن النقيب الذي حققه عبد الله الجبوري ونشره المجمع العلمي العربي بدمشق عام ١٩٦٣ م ص ٢٣ - ٣٧ و ص ١١٣ - ١٢٧ ومطلعا :

كلما جئد الشجي اذكاره ازعج الشوق قلبه ، واستطاره
ليت شعري اين استقل عن اللهو بنوه ؟ وكيف اخلوا مزاره ؟
ونقتطف منها هذه الابيات في لهو يزيد بن معاوية :

كم فتى من بني أمية أمسى وخيول الهوى به مستطاره
كيزيد وشأنه مع أبي قيه س (١) ، وما قد عراه في عمّاره
ونداماه كابن جعدة ، والاخطل اذ عاقراه صفوا عقاره
وقضى ليله مع ابن زياد وقتيب بن مسلم ، ونهاره

(١) أبو قيس قرد كان ينادمه يزيد ، وربما وثب فقعد على عاتقه ، وعب معه في الكأس ولما مات كفته ودفنه ، وأمر أهل الشام فصلوا عليه ، وجلس للزاء به « شرح القصيدة في ديوان ابن النقيب طبع المجمع العلمي » () .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ١٨ .

الطابع الفارسي :

كان الطابع العام للعصر العباسي الاول فارسيا لما لهم من أثر في قيام الدولة ، وتمتين دعائمها ، ولقد ردت موقعة الزاب^(١) بقيادة أبي مسلم الخراساني للفرس اعتبارهم ، ودانتهم من العرب ، واشتقوا منهم بعد قهرهم في القادسية .

اندمج العرب بالفرس اندماجا عاما ، شمل العادات والاخلاق والتقاليد، وكل أنماط الحياة ، وأفانين المعيشة ، وتعدى كل هذا الى التزاوج ، واختلاط النسب ، والاعراق ، فالنصور والرشيد ، وابراهيم بن المهدي والمأمون والمنتصر ، والمستعين ، والمهتدي ، والمقتدر ، والمعتز والمستضيء ، والمستكفي ، والناصر ، من الخلفاء العباسيين كلهم أبناء اماء فارسيات^(٢) .

وبهذه المناسبة نقول : ان التزاوج والاصهار الى العناصر الاعجمية بدأ منذ العصر الاموي - على تشدد الامويين في النزعة العربية - فأم يزيد بن الوليد فارسية ، وكذلك أم يزيد بن عبد الملك^(٣) .

فهذه العناصر التي شملها الاسلام من الفرس ، والروم ، والترك ، والسيان وغيرهم ، وربطهما برباط الدين واللغة لم تنصر قوميا في العرب ، ولم تتخل عن نزعتها الشعوبية ، وحينها الى ماضيها ، ولم تدع فرصة تمر دون العمل على استعادة أمجادها وحضارتها .

(١) الزاب الاعلى نهر بين الموصل واربد يصب في دجلة ، وعلى الزاب كانت المعركة الفاصلة بين جيش مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية في المشرق العربي ، وجيوش أبي العباس السفاح الزاحفة من خراسان بقيادة أبي مسلم الخراساني وفيها تمت الغلبة لابي مسلم والقضاء على الدولة الاموية : وقامت الدولة العباسية .

(٢) التمدن الاسلامي لجرجي زيدان .

(٣) رسائل الجاحظ . والى هذا اشار شاعر عربي :

ان ابناء السبايا كثروا يارب فينا
رب اسكني بلادا لا ارى فيها هجينا

وهنا ملاحظة :

البلاد التي كانت آنذاك تمتد الى السامية - أي العنصر السامي - تمّ تعريبها تعريباً تاماً ، واستمرت على عريبتها ، أما الاندلس وفارس فلم تتعرّب الا جزئياً ، والى زمن محدود ، ولما ضعف حكم العرب ، وانحسر ظلهم عن الاندلس وفارس ، تقلّص معه ظل اللغة العربية ، وتبدلت معه العادات والتقاليد العربية ، لتحل محلها عادات وتقاليد ولغات تلك الاقوام .

هذه ملاحظة جديرة بالاهتمام ، لم يشر اليها المؤرخون لا قديماً ولا حديثاً ، ويمكن تقديم الدليل على صحتها ما نشاهده الآن في منطقة الشرق العربي - وفيها العديد من القوميات - لكنها كلها تجمعها رابطة اللغة والثقافة والتاريخ ، وترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتاريخ العربي ، فهي ممتزجة لغوياً ، وتاريخياً ، وثقافياً .

الشعوية :

حركة « الموالي » في العصر الاموي ، أخذت في العصر العباسي اسماً آخر أكثر شمولاً وهو اسم « الشعوية » .

كان العرب في العصر الاموي يدثون ويفخرون على الموالي بالاسلام ، والعروبة ، فاضطرت الشعوية - وخاصة العناصر الفارسية - في العصر العباسي أن تدلّ وتفخر على الدولة ، والعناصر العربية ، بما حملته اليهم من الحضارة ، وارساء قواعد الدولة ، وألوان الحياة ، وضروب الثقافة . وانطلق الشعر الشعوبي على لسان أبي نواس ينتقص من العرب ، وحياة العرب .

عاج الشقي على رسم يسائله وعجبت أسأل عن خمارة البلد

يكي على طلل البالين من أسد لادرء درئك ، قل لي: من بنو أسد؟؟

ومن تميم ؟ ومن قيس ؟ ولنقهما؟ ليس الأعراب عند الله من أحد!

ويتهكم ساخراً على الاسلوب العربي في الشعر ، واستهلال القصيدة العربية بالوقوف على الاطلال :

قل لمن يبكي على رسم درس واقفاً ، ماض لو كان جلس ١٩

ويبالغ في الاستهزاء والزراية على العرب :

أنت عندي عربيّ ليس في ذاك كلام
عربيّ ، عربيّ عربيّ . . . والسلام
شعر أجفانك قي صوم ، وشيخ ، وثمام^(١)

ومهما برّر المؤرخون هذه الحركة ، أو صبغوها بصبغة التطور ، وأطلقوا عليها صفات التجديد ، فانها تحمل دوافع شعوية ، وأغراض سياسية وقومية .
ان الثورة باسم التجديد في كل زمان ومكان لا ترتبط بالثورة على العرق والجنس والقومية ، ولا تحمل « خلفيات » ونزعات عنصرية وسياسية ، كما هي الحال في شعر أبي نواس وبشار بن برد ومهيار الديلمي وأضرابهم .
وتبلغ الجرأة بالشاعر الشعبي أن يهدّد الخليفة المأمون ، ويذكره بالمصير الذي انتهى اليه أخوه محمد الأمين :

أيسومني المأمون خطة عاجز أو ما رأى بالأمس رأس محمد
اني من القوم الذين سيوفهم قتلت أخاك ، وشرقتك بمقعد

تناظر فارسي وعربي أمام يحيى بن خالد ، فقال الفارسي : ما احتجنا اليكم في شيء قط ، لاني عمل ولا تسمية ، وقد ملكتم فما استغنيتم عنا في أعمالكم ، ولا لغتكم ، حتى في طعامكم وشرابكم ودواوينكم وما فيها ، فهي على ماسميناه ماغيرتموه .

فالشعوب التي دخلت في الاسلام كانت على جانب كبير من العلم والحضارة ، فرأى العباسيون أن يستفيدوا من معارفهم ، ويستغلوا تجاربهم الحياتية ،

(١) القيصوم والشيخ والتمام من ثبائت البادية .

فأطلقوا لهم حرية الفكر والقلم ، وشجّعوهم بالمنح والجوائز والاعطيات ، فانكبّوا على النقل والترجمة والتأليف ، وكانوا من أسباب نهضة العلوم والفنون التي بلغت ذروتها في عصر المأمون - العصر الذهبي -

على أن العصر العباسي الاول ، وإن كان قام على سواعد الفرس ، وكانوا يوجهون سياسته ، ويطبعون به بطابعهم ، لم يجعل الخلفاء العباسيين يتدخلون عن الحزم واليقظة ، فقد بطشوا بكل من سوّلت له نفسه أن يتبسط على حساب دولتهم ، أو يتناول على مراكزهم ، ومقام الخلافة ، فقتل أبو جعفر المنصور أبا مسلم الخراساني الذي يعتبره المؤرخون مؤسس الدولة العباسية عسكرياً^(١) ونكب الرشيد البرامكة^(٢) ، لتسلطهم على الدولة ، وتفرّدهم بإدارتها ، ولميلهم لأبناء عمه العلويين . ولئن كانت حرية الفكر والثقافة مطلقة ، فحرية السياسة مقيدة .

(١) حشد أبو مسلم الخراساني سنة ٧٤٨م جيوشاً في خراسان تمكنت من الزحف على البلاد العربية والقضاء على الدولة الأموية في موقعة الزاب الأعلى حيث هُزمت جيوش مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية في المشرق .

ولفظه خراسان مركبة من « خور » الشمس و « اسان » أي المشرق ومعناها بالفارسية مشرق الشمس أو الشمس المشرقة .

(٢) يرمك تعني خازن النار في معبد نوبهار ، وكان هذا المعبد في مدينة بلخ الفارسية حتى جاء الإسلام .

الشعر العباسي

بدأ الشعر بالتحضر في العصر الأموي ، وظهر ذلك فيه على أثر الفتوح والاختلاط بالعناصر الاعجمية وانتقال الخلافة الى دمشق حيث القصور الشاهقة ، والجنان الوارفة الظلال ، والانهار الناعمة الانسياب ، ولكنه لم يبلغ ما بلغه في العصر العباسي :

١ - لأن العصر الأموي انتظمت سلسلة من الفتن والثورات ، فلم تهدأ الحياة فيه كما في العصر العباسي .

٢ - لان الامويين كانوا يفضلون أساليب البداءة والجاهلية ، ويؤثرون العرب الخلص .

أما في بغداد فقد امتلأت الخزائن بأموال الفرس والرومان ، ونعم الناس بما لم ينعموا به من قبل .

وبعد أن استتب الامر ودانت الاحزاب ، انصرف العرب الى اللهو ، والتسرع بالملاذ ، ورفدهم الفرس بكل ما وصلوا اليه من المتع والقصف واللهو أيام حضارتهم ، وشارك الخلفاء أنفسهم بهذه الحياة الراقية اللاهية .

رق الشعر برقة الطباع ، ورفه برفاه الحضارة ، ووفر بوفور الهناء والدعة وخفض العيش ، فلانت العبارة ، ولطفت المعاني ، وقلت الألفاظ الحوشية .

لم تتغير أوزان الشعر وقوافيه ، لكنهم بدأوا ينظمون على البحور الرشيقة الصالحة للغناء ، فكثرت الخمريات ، وشعر الغزل والمجون ، ومجالس القيان والشراب .

وكما تجدد الأسلوب والتعابير تجددت المعاني ، وجاءوا بالأفكار الجديدة التي اقتضتها طبيعة الحضارة ، ورفدتها ثقافات الامم والاقوام التي اختلقت وذابت في الحضارة العربية .

وتجافوا عن « عمود الشعر » الجاهلي ، أي الوقوف والاستيقاف ، والبكاء

والاستبكاء على الاطلال ، الا الفئة المحافظة فقد رأت أن كل ما جاء به المولدون هو بدعة وخروج على الاصل ، ولا يعتد به .

التجديد والدفاع عن القديم :

من الطبيعي في هذه الحياة المتفتحة المتطورة ، أن يقع صراع بين دعاة القديم ، وأنصار الجديد ، وهذه سنة تنازع البقاء ، ولا فرق في هذا القانون العام - قانون التنازع - بين الممالك والاديان ، والاخلاق ، وبين العلم والادب، والشعر ، والفنون .

ولئن ثار الجديد على القديم - بوسائله ودوافعه - فقد صمد له القديم، وجند أنصاره ، وأعدَّ عدته ، ومنذ العصر الاموي بدأ النحاة ، ورواة الشعر، يتجافون عن شعر المولدين ، ولم يحتجوا أو يستشهدوا به عندما « قعدوا » اللغة العربية .

كان أبو عمرو بن العلاء اذا ذكر الشعر المولّد يقول : ما كان من حسن فقد سبّقوا اليه ، وما كان من قبيح فهو من عندهم . وكان يقول عن شعر جرير والفرزدق : لقد حسن هذا الشعر حتى هممت أن أمر صبيانا بروايته :

لذلك نجد بعض الشعراء المولدين يحاولون أسلوب الشعر القديم ، وينسجون على منساجه ، تقريباً من الخلفاء والجماهير التي ترى الخير كل الخير في القديم ، كما فعل أبو نواس في الكثير من قصائده^(١) .

الشعر السياسي :

أما الشعر السياسي فقد نحا منحىً عقائدياً ، واستخدم حجج الدين ، والفقه ، وعلم الكلام ، ليروج أغراضه بين الناس ، وينال من الخصوم السياسيين، ولعل أبرز الشعراء عصبية ، ولدد خصام ، السيد الحميري عن الطالبين، ومروان ابن أبي حفصة عن العباسيين . وهناك من يعتصمون بالتقية ، فيمدحون العباسيين، ويوالون الطالبين .

(١) مثل قصيدته التي مطلعها : أيها المنتخب عن غفره .

ولعل أول لون للشعر السياسي هو شعر الملاحة ، وهجاء القبائل بعضها .
وتطور هذا الفن في صدر الاسلام ، فزاد على تلك الملاحة الدعوة الى
الى الدين الجديد عند معتقيه ، ومحاربته والتنفير منه عند أعدائه ومناوئيه .
وفي العصر الاموي برز في شكل حزبيّ وأحزاب : هاشميون ، أمويون ،
زبيريون ، خوارج ، شعوبيون . ولكل فئة شعراؤها ، تنشر دعوتها ، وتمهد
لمذهبها السياسي^(١) .

وفي العصر العباسي أضيف الى شعر الاحزاب السياسية شعر الفرق ،
وأصحاب النحل ، فقد تدخلت هذه الفئات بالقضايا العامة ، ومشاكل الفكر ،
وهذا لا يخرج في جوهره عن الدعوة السياسية ولكنها مصبغة بصيغة الدين ،
لتأخذ طريقها الى نفوس الجماهير .

بعض هذه الفرق كان هيمها مقصورا على ترسيخ نزعتها وفكرتها ، واستمالة
الحاكمين الى جانبها ، وبعضها يطمح بالسيادة والحكم ، مستخدما لذلك كل
الوسائل ، ومن أبرز هذه الوسائل الشعر والشعراء .

ولئن رق الشعر ورفه تبعا للحياة الجديدة ، ولئن ظهر أثر هذه الحياة في
اللفظ والاسلوب والصور والمعاني والاغراض ، فقد ظل أثر القديم وتقديسه
مستمرين ، وتعليل ذلك يعود :

١ - حنين العرب الى ماضيهم ، وفيه أمجادهم القبلية .

٢ - تقديسهم لذلك الماضي ومغالاتهم في ذلك لما في طبيعة البدوي من
« طوتمية الاجداد » .

(١) من الشعر الذي اثرى الادب وأغناه شعر شعراء الشيعة والخوارج ، لما فيه
من تدفق العاطفة ، وصدق العقيدة ، فهو نتاج عاطفتين : عاطفة الحزن ،
وعاطفة الغضب ، جزل الالفاظ ، محكم النسيج ، رصين العيارة ، ناطق بما تجيش
به نفوس أصحابه ، معبر عما لحق بهم من نكبات واضطهاد ومحن ، مصور
مدى اخلاصهم وتضحياتهم في سبيل عقائدهم ، فهو - بحق - ادب العاطفة
والسياسة ، والعقيدة .

٣ - للتراث عند جميع الشعوب قداسة ، تستوي في ذلك الشعوب الطالعة على الحضارة ، والعريقة في هذه الحضارة .

٤ - كل جديد يقابل بالتحفظ والحذر ، لانه تجربة وظاهرة لم تتجلى واقعيا ، ولم تمتحن اجتماعيا ، أما التراث فيدعمه التاريخ ، وتشده جذوره الضاربة في أعماق هذا التاريخ ، وفي نفوس أبناء الامة .

وهذه الأسباب جعلت المجددين يتراوحون بين تطلعاتهم ، وبين القديم ، فيضطرون أحيانا الى السير على طريقة القدامى في تخطيط القصيدة وبنائها، الشكلية واللفظية .

فأبو نواس على ما في أسلوبه من الوضوح والسلاسة ، والبساطة والسهولة والبسر ، ومحاولة التجديد ، وعلى ما في مقاصده من شعوية وتحد للرب يقول :

اذا اليك من الظليم ، فداسم طلع النجاد بنا وجيف الأبنق
يتبعن مائرة الملاط ، كأنما ترنو بعيني مقلت لم تفرق (١)
ويقول أبو تمام :

لقد انصعت والشتاء له وجه يراه الرجال جهما قطوبا
سبرات اذا الحروب أبيضت هاج صئبرها ، فكانت حروبا

(١) الظليم وداسم مكانان . النجاد المرتفع من الارض ، الوجيف : السير السريع . الأبنق : جمع نياق أي جمع جمع . المائر : المتحرك بسرعة ، الملاط : كتفا الدابة . المقلت : المرأة أو الناقة التي لا يعيش لها ولد ، أو التي لها ولد واحد ومن أساطير العرب : ان المقللة من النساء اذا وطئت على قبر رجل كريم قتل غدرا حملت وسلم ولدها . قال بشر بن جازم :

تظل « مقاليت » النساء يطأنه يقطن : الا يلقي على المرء مئزر ؟؟
وقال غيره :

بغاث الطير اكثرها نتاجا وام الصقر « مقلاة » ندور

فضربت الشتاء في أذعيه ضروبة صيرته قوداً ركوباً^(١)

فالشاعران لهما مدرستان متميزتان في التجديد — على اختلاف مدرستيهما في التعبير والمقاصد والمعاني — ومع تجديدهما فهما مضطران أن يتقربا إلى الجماهير بما يرضي أذواقها ويربطها بماضيها •

الاول يتقرب جاً وتقديساً للماضي العربي •

والثاني مراعاة وزلماً للحاكمين •

على أن هذا لا يعني أن الشعر الجاهلي يخلو من السلاسة والرفقة ، والاسلوب المنق المتألق الرشيق ، والصورة الاخاذة •

ففي شعر المنخل الإشكري ، وعمر بن كلثوم ، من رقة اللفظ وسلاسة الاسلوب ووضوح المعاني ما يكاد يفوق ما في شعر الاسلاميين •

وهذه الظاهرة في الشعر البدوي ترجع للأسباب التالية :

١ — حالات الشاعر النفسية ، ومدى انفعاله •

٢ — طبيعة الموضوع نفسه •

٣ — اختلاف الشاعر الجاهلي بين البادية ، والحاضرة •

٤ — أن تكون القصيدة وضعت في عصر لاحق ، ونسبت لشاعر جاهلي

لأسباب :

أولها : اضافة قيمة أدبية له تعصباً لشعره ، أو لرابط قبلي •

(١) الأخدعان : مثني الاخدع . عرقان في صفحتي المنق قد خفيا وبطنا ولهذا

يقال : لاقيمن اخدعك : اي لاذهبن كبرك وتعاليك .

قال بشار :

إذا الملك الجبار صغر خده مشينا اليه بالسيوف نعاتبه

والقود : الدليل ، السهل الانقياد .

وثانيها : أن تنسب اليه لجهل في الرواية ، وعدم التثبت من صحة نسبتها اليه .

وثالثها : الغرض القومي ، أو الشعبي أيام الملاحاة والمفاخرة بين العناصر في العصور الاسلامية .

٥ - في الشعر الذاتي - وأكثر الشعر العربي ذاتي - تنطلق الشاعرية مع الاستثارة ، ومع الحالة النفسية . فيأتي الشعر عفو الخاطر ، سهلاً طيئاً ، لانه وليد الطبيعة والعاطفة الصادقة ، فلا يقع في ساح الشعور الا الاحاسيس الواضحة المعبرة عن خلجات النفس .

٦ - وأما الشعر الموضوعي الذي يعالج موضوعاً ، وحالة خارجة عن الذات ، فهو منتزع انتزاعاً من الوسط الخارجي ، نقلاً ومحاكاةً ، وقد تكون « المحاكاة » بارعة وتامة ، ولكن عنصر الانفعال يكون ضعيفاً ، أو معدوماً ، وتكون أدوات التعبير - تبعاً لذلك - منتقاة وفق ملاءمتها للموضوع ، لا عفوية الطبيعة .

أما الشعراء الشعبيون فكما تقدم القول نشطوا في هذا العهد لإدلائهم على الدولة ، والتغاضي عن جرأتهم على النيل من العرب .

شيوخ شعر الغزل والمجون :

نهض الغزل بنوعيه البدوي العفيف ، والحضري الماجن ، أما الاول فقد ضعف واضمحل ، وأما الثاني فانتشر وشاع شيوخ اللهو والخلاعة في أمصار الدولة ، حتى شمل شعراء البادية الواردين الى العاصمة متكسبين .

وظهر الغزل المذكر لكثرة الرقيق والعلماء ، وساعدت المرأة الأعجمية وسبايا الفتوح على هذا الانحلال الاجتماعي وكانت تفوق العربية في مجال الادب والفنون ، تنادم الرجال ، وتتقن الغناء ، واستعمل آلات الطرب ، فاستهتر الناس بالقيم الاخلاقية ، وبالغوا في اقتناء الاماء ، فانطلق الكثيرون من الشعراء

يعبثون من متع الحياة ، وكان شعرهم صورة صادقة لتلك البيئة المريضة الاخلاق
« وكان غزلهم ظاهر التكلف ، لا أثر فيه للعاطفة الصادقة » (١) .

شعر الزهد والحكمة والتصوف :

كان للحياة العابثة في العصور العباسية رد فعل قوي في نفوس الكثيرين من
الشعراء وأفراد الامة ، فقامت فئات تنكر هذه الحياة المستهتره ، وتدعو الى
حياة فضلى مثلى ترتكز على الزهد والتصوف ، وحب الحكمة ،

اشتهر بالشعر الزاهد أبو العتاهية بعد حياة لهو وقصف ومجون طويلة ،
كما ظهر هذا اللون في أشعار المجان في أواخر حياتهم كما ورد عن أبي نواس .

أما شعر التصوف : وهو المبالغة في مظاهر الزهد ، فقد حاول أصحابه نقل
المفاهيم واللاذئذ المحسوسة المادية ، الى مفاهيم معقولة معنوية ، فحولوا
« الخمرة » الى لذاعة وسكر روحي ، كما أحالوا رقص القيان الماخن الى رقص
« سماح » وأنشيد روحية ، معبرة عن اللفه النفسي ، والشوق الروحي .

والشعر الفلسفي : عرف في هذا العصر بعد أن ترجمت الفلسفة اليونانية ،
ونقلت كتب المنطق والعدد ، والفلك والطبيعات ، ومطلع القصيدة التي أنشدها
محمد بن عبد الملك أمام المأمون معرضا على قتل عمه ابراهيم بن المهدي توضح
الى أي مدى بلغ أثر الحكمة من النفوس ، واشتغال الناس بها .

ألم تر أن الشيء للشيء علة يكون له كالنار تقذح بالزند

ويقول صفوان الانصاري من مخضرمي الدولتين يصف الارض :

وفيهما ضروب القار ، والشب والنهي وأصناف كبريت مطاولة الوقود (٢)
ومن ائمد جون ، وكلس وفضة ومن توتياء في معادنه هندي

(١) أدباء العرب للبستاني .

(٢) النهي : الزجاج .

الشعر التعليمي :

أما الشعر التعليمي : فكان شعرا مصطنعا بعد أن ازداد اقبال الناس على العلوم ، وطريقته لا تحتاج الى عمل الخيال ، واقتناص المعاني ، بل كل همٍّ من يمارسه أن ينتقي القالب اللفظي للمعنى المبسوط أمامه ، وهذا يستطيعه كل نظام ، وكثيرا ما يطلقونه أراجيز غير مقيدة بقافية ، وانما تلتزم بحرا واحدا ، والقوافي المتعددة لاتقيد الناظم ، وانما تسهل عليه توفية المعنى المراد وايضاحه .

الشعر التمثيلي :

أما الشعر التمثيلي - المسرحي - فظل غير معروف ، أو غير مطلوب لذاته ، فالمجتمع الاسلامي في هذا العصر وان تمتع بالحرية الفكرية ، ما كان يسمح للمرأة أن تظهر أمام الجماهير ، أو على ملاء من الناس في محل عام ، لتقوم بعمل أدبي أو فني ، والمرأة عنصر ضروري لهذا اللون من الادب .

نحن نعلم أن المرأة : كانت تمارس حريتها كاملة ، فتدير مجالس السمر والطرب ، وتحذق الغناء ، واستعمال الآلات المختلفة ، فهل كان العرب يجهلون هذا اللون المسرحي فلم يظهر في شعرهم وأدبهم ، ولم ينقل اليهم مع ما نقلوه من علوم الفرس والروم واليونان ؟ وقد اشتهر هذا اللون في آدابهم .

وفي الشعر العربي نرى عنصر الحوار بين المرأة والرجل واضحا .

قال وضاح اليمن :

ان أبائنا رجل غائر	قلت : ألا لا تلجن دارنا
منه ، وسيفي صارم باتر	قلت : فاني طاب غيرة
قلت : فاني غالب قاهر	قلت : فحولي اخوة سبعة
قلت : فاني فوقه طائر	قلت : فان القصر عالي البنات
قلت : فاني سابع ماهير	قلت : فان البحر من دوتا
قلت : فربي راحم غافر	قلت : فان الله من فوقنا

قالت : لقد أعييتنا حجة فاتِ إذا ما هجع السامر
فاسقط علينا كسقوط الندى ليلة لا ناهٍ ، ولا زاجر

فكل مقوّمات الحوار التمثيلي تتجلى في هذه الايات ، كما أن فيها «العقدة»
المسرحية ، و «حلّها» أخيرا • ومثله قول أبي دلّامة لسليمان بن عبد الملك :

قال لي يوما سليمان* وبعض القسول أشنع
قال : صفني ، وعليّأ أيّنا أسخى وأبرع
قلت : اني ان أقل ما فيكما بالحق تجزع
قال : كلا ، قلت : مهلا قال : قل لي : قلت : فاسمع
قال : صفه ، قلت : يعطي قال : صفني : قلت : تمنع

النقد :

في هذا العصر ظهر النقد البياني ، وأصبح الشاعر مسؤولا ، وخاضعا
لمقاييس أدبية ، لفظية ومعنوية • تميز الصحيح من الزائف ، والغث من الثمين •
ومن كتب النقد التي ألّفت في ذلك العهد كتاب الصناعتين لأبي هلال
العسكري : وقد جاء فيه : « إذا جمع الكلام العذوبة والجزالة ، والسهولة ،
والرصانة ، مع السلاسة والتّصّاعة ، واشتمل على الروق والطلاوة ، وسلم من
حيف التّأليف ، وبُعّد عن سماجة التركيب ، وورد على الفهم الثاقب قبله ولم
يردّه ، وعلى السمع المصيب استوعبه ولم يمجّه ، والفهم يأنس من الكلام
بالمعروف ، ويسكن الى المألوف » (١) •

وكتاب أسرار الصناعة للجرجاني وقد جاء فيه :

وأما رجوع الاستحسان الى اللفظ فلا يكاد يعدو نمطا واحدا ، وهو أن

(١) الصناعتين : طبع الاستانة ص ٤١ •

تكون اللفظة مما يتعارفه الناس في استعمالهم ، ويتداولونه في زمانهم ، ولا يكون وحشياً غريباً ، ولا عامياً سخيلاً .
هذا في الالفاظ ، أما في المعاني فقد ترك لنا ابن الاثير بحثاً طويلاً عن توليد المعاني جاء فيه :

« ان المعاني على ضربين : ما ينتزع من شاهد الحال ، وما ينشأ من غير شاهد الحال ^(١) ولعل خير مثال على النمط الأول قول أبي تمام يصف مصلوبين :

بكروا ، وأسروا في متون ضوامر قيدت لهم من مربوط النجار
لا يبرحون . ومن رآهم خالهم أبداً على سفر من الأسفار
وعلى النمط الثاني قول المتنبي :

وزائرتي كأن بها حياءً فليس تزور الا في المنام
فرشت لها المطارف والحشايا فعافتها ، وباتت في عظامي
كأن الصبح يطردها ، فتجري مدامعها بأربعة سجاجم ^(٢)

ويكن اجمال المعاني العديدة التي عرفها ذلك العصر ، وطبها تحت أربعة أنواع :

- ١ - الابداع : وهو أن يأتي الشاعر بمعنى لم يطرقه من سبقه .
- ٢ - الاختراع : وهو أن يأتي بصورة مؤلفة من معنى سابق ، أو أكثر مما سبقه اليه غيره ، فيخرج منها معنى يتميز عن المعنى السابق :
- ٣ - التوليد : أن يأتي الشاعر بالمعنى العام فيجمله الى معنى خاص ، أو خاص فيعممه ، أو يولد معنى ثالثاً من معنيين سابقين .

(١) المثل السائر لابن الاثير (بولاق) ص ١٧٩ .
(٢) ربما قصد المتنبي في قوله : ان الحمى تبكي بأربعة دموع ، ما قصده الشاعر في قوله :

وتشاركت في قتل نومي خمسة سهر الليالي ، والدموع الاربع
فالدموع الاربع ، أو الاربعة عبارة عن اربعة آفاق ، لكل عين موقان : الانسي والوحشي ، فاذا امتلات القلة بالدمع ، فاضت الدموع من الآفاق الاربعة .

٤ - التجديد : أن يأخذ المعنى المسبوق اليه فيصقله ويبرزه بحلة جديدة فيصبح أكثر علوقا في الذهن لما لحق به من جدة في الخلق والتلوين .

وهذه المعاني منها ما يأتي من عمل الخيال ، ومنها ما يجيء من عمل الذهن والعقل ، ومنها ما يشترك فيه الخيال والعقل ، فالصورة التي يقتضها الخيال لا تستقيم وتكمل الا اذا عمل بها الذهن صقلا ، والعقل تنسيقا .

الصناعة اللفظية :

عرف المولدون - منذ بشار بن برد - ضروبا من المحسنات اللفظية ، لتوشية الكلام وتزويقه ، وتزيينه ، دعيت فيما بعد بالبديع ، أو الصناعة اللفظية البديعية ، وأول من « قعد البديع » أي جعل له قواعد ، وصنف فيه كتابا هو عبد الله بن المعتز (القرن الثالث الهجري) وتبعه قدامة بن جعفر ، ولكنهما لم يتجاوزا فيه (البديع) عشرين نوعا . وجاء بعدهما أبو هلال العسكري صاحب الصناعتين - النثر والنظم - فزاد عليهما أنواعا . فأصبح هناك خمسة وثلاثون نوعا . وما جاء القرن السادس والسابع - عصر المكزون - حتى بلغ البديعيون في هذه الصناعة غايتها ، وربما تجاوزوا الغاية منها وهو تزيين اللفظ ، وتفكهة المخيلة ، فجعلوها غاية تطلب لذاتها ، بعد أن كانت وسيلة تراد لتحقيق مطلب بياني . وكثيرا ما بنى بعض الشعراء البيت ، أو الابيات ، أو القصيدة كلها لاغراض بديعية .

وجاء أبو تمام فاستنها سنة أدبية ، وكون منها مدرسة عرفت باسمه ، ولولا تضلع هذا الشاعر من مفردات اللغة ، وسعة حافظته ، وقدرته على تصريف الالفاظ ، وتكييف المعاني ، لذهبت هذه الصناعة بروق شعره .

السيف أصدق أنباءً من الكتب في حده الحد بين الجد واللعب
بيض الصفائح ، لاسود الصفائح في متونهاً جلاء الشك ، والريب

لكنه وان تمكن من تطويع الصناعة اللفظية حتى جعلها تبدو طبيعية في

شعره كما فرى في البيتين السابقين ، فقد أغرب وأسرف في الاغراب في استخدام الاستعارة والكناية والمجاز .

تردّى ثياب الحمد حمراً ، فما دجا لها الليل الا وهي من سندس خضر

فقد استعار للحمد ، وحسن الذكر ثيابا حمرا ، وهي كناية عن استشهاد ممدوحه ، وهذه الثياب التي تردّها حمراء في النهار ، استحالت الى سندس أخضر - وهي ثياب أهل الجنة - عندما بسط الليل ظلاله « عليهم ثياب سندس خضر واستبرق ، وحلوا أساور من فضة .. » الآية .

لم يتدع المولّدون ومن جاء بعدهم هذا المذهب الكلامي الجميل ، وانما عرفه القدماء ، وجاء في شعرهم عفو خاطر ، لكنه عرف النضج والتدوين في العصور العباسية . وهذا النوع كما يقول العسكري : اذا سلم من التكلف ، وبرىء من العيوب - كما هو الحال عند القدامى - كان غاية في الحسن ، ونهاية في الجودة^(١) .

وأكثر من استعماله مسلم بن الوليد ، وصفي الدين الحطّيّ ، وعمر بن الفارض ، وشهاب الدين الموسوي « ابن معنوق » . وفي عصور الانحطاط أصبح أدب الرسائل والشعر مقصورا على هذه الزخرفة اللفظية ، والتنميق الموشى ، كما في مقامات الحريري وأضرابه ، مما أورث الفكرة والصورة سقما وضعفا ، وتشويها وهزالا .

الالفاظ الاعجمية :

توسّع المولّدون في استعمال الالفاظ الاعجمية نتيجة التهاكّ والاختلاط ، وسمحوا لانفسهم - أحيانا - بالخروج على قواعد اللغة تساهلا ، أو جهلا ، يقول الجرجاني :

ان المحدثين قد اتسّعوا فيه (أي استعمال اللفظ الاعجمي) حتى جاوزوا الحد ، لما احتاجوا الى الافهام ، وكانت تلك الالفاظ أغلب على أهل زمانهم ،

(١) الصناعتين : لابي هلال العسكري ص ٢٠٤ .

وأقرب الى افهام من يقصدون ، وقد أفرط أبو نواس حتى استعمل زمردة ،
ويازبندة ، وباربكندة^(١) .

واستعمل ابن الرومي زرياب^(٢) ودوشاب^(٣) وكوش^(٤) ، وشير^(٥) .

وللمعري ألفاظ أعجمية منها : الفرزان ، والفرازين ، والبيادق (أسماء
قطع للشطرنج) والزيج ، والاسطراب (أدوات للفلك) .

وهذا الاستخدام يتأتى عن ثلاث طرق :

١ - أن يكون الشاعر أو الاديب يتقن أكثر من لغة .

٢ - أن يخالط أقواما يتكلمون غير لغته ، فيتعلم لغتهم ، أو يقتبس بعض
مفرداتها .

٣ - أن يكون غير عربي ، أو منحدرًا من سلالة غير عربية ، ويتقن إحدى
اللغات الاعجمية . ثم يدخل بعض مفرداتها على العربية لغة الدولة والحكم
والسلطان .

وفي هذا العهد كثر الخروج على قواعد العربية حبا بالتجديد ، أو الانطلاق
والحرية ، أو لفساد اللسان من تأثير العجمة ، ونلمح كثيرا من هذا الخروج
عند المتنبي ، وابن الرومي على شأنهما وخطرهما .

(١) الوساطة بين المتنبي وخصومه ص ٣٥١ - ٣٥٢ .

(٢) ماء الذهب .

(٣) النبيذ الاسود ،

(٤) الاذن ،

(٥) الاسد .

أثر الفلسفة اليونانية

أثينا والاسكندرية كانتا مركزين للحركة الفكرية في العهود اليونانية ،
فالاولى تمثل التيار الادبي الاجتماعي •

والثانية تمثل الاتجاه الديني الروحي •

ولما اجتاحت الاسكندر المكدوني الشرق ترك فيه آثاراً فلسفية يونانية •
فنشأ من امتزاج الفكر اليوناني بالفكر الفارسي والديانات الشرقية الوثنية
ما يسمى بالفكر الهليني •

ولما اضطهد الرومان علماء وفلاسفة أثينا نزح هؤلاء الى بلاد فارس ،
وطعموا الفكر الفارسي بالفلسفة اليونانية ، وكانت مدرسة نصيبين وجند
يسابور مركزين لهذه الفلسفة •

ولما استقر العرب في سورية ومصر وفارس ، واكتفوا من الفتح المادي
تطلعوا يتلمسون أسباب الحضارة الفكرية ، فوجدوها في ما تركه اليونان من
فلسفة وطب ، وهندسة وغيرها ، ووجدوا في انطاكية والرّها ، ونصيبين
وجنديسابور ، من يقدم لهم هذه العلوم صافية منقاة بلغتهم العربية •

واذن : فالشرق الادنى كان - قبل الفتح الاسلامي - مشبعاً بروح
الفلسفة اليونانية ، ففي مدارس القسطنطينية اليونانية ، وفي مدرسة حرّان
الصائية ، وفي مدرسة جنديسابور الفارسية ، والرّها السريانية ، وفي مدرسة
الاسكندرية الوثنية ، كان الفكر اليوناني سائداً ، ولكن هذه السيادة كانت
على درجات متفاوتة •

في هذا المناخ المشحون بالفكر اليوناني تكوّن ونشأ وتفتّح الفكر
العربي العلمي ، مستمداً من الشرق روحه ، وعواطفه الدينية ، وآخذاً من
العرب نظرياته العلمية المبنية على المنطق ، وملاحظة الطبيعة وفلسفتها ،

وهذه المعارف تسرّبت الى العرب عن طريقين :

الاول : طريق الاحتكاك بهذه الامم احتكاكا مباشرا •

والثاني : طريق النقل والترجمة •

وكان المناخ مهيئاً لهذه العلوم كما ذكرنا •

ولم يكتف العرب بالاطلاع على نفائس علوم اليونان والفرس والهند ،
وغيرها من الشعوب الذين بسطوا سلطانهم عليها ، بل درسوها وتعمقوا فيها ،
وشرحوا مضامينها ، وزادوا عليها •

وتسرّبت الى لغة العرب خلال النقل والترجمة أسماء ومصطلحات علمية^(١)

وعلماء العرب منهم من اقتصر على الفلسفة ومجالاتها كالفارابي ، وابن
سينا ، وابن رشد ، ومنهم من اعتمد المنطق ودلالاته في دعم الشريعة ، وهم
المتكلمون ، أو علماء الكلام •

ومن هذا يتضح أن للفكر العربي العلمي - لا الادبي - ثلاثة روافد •
هندي ، وفارسي ، ويوناني ، وأكثر علماء وفلاسفة ومتصوفة المسلمين هم من
العناصر الاعجمية ، فسيبويه ، وأبو علي الفارسي ، والزجاج ، والفارابي ، وابن
سينا ، والغزالي ، والحلاج ، والبسطامي ، والجنيد ، والشبلي ، والسهوردي
وأكثر حملة الحديث ورواته ، وعلماء الكلام كلشهم أو أكثرهم أعاجم •

وجاء عن الرسول قوله : لو تعلق العلم بأكناف السماء لنا له قوم من أهل

فارس^(٢) •

ذكر ابن النديم كثيراً من الكتب التي نقلت عن الفارسية^(٣) ومن النقلة
عن الفارسية ابن المقفع ، وآل نوبخت ، وأبو الحسن علي بن يزيد التميمي ،
والحسن بن سهل الفلكي ، والبلاذري ، واسحق بن زيد ، وكثيرون غيرهم •

(١) راجع آيات صفوان الانصاري ص ٤٢ •

(٢) بعض الاحاديث في تفضيل الاعاجم وضعت من قبل الشعوبية •

(٣) القفطي ص ٢٢٤ •

كما كان هنالك اتصال مباشر بين الفرس ، ومملكة الحيرة قبل الفتح الاسلامي ، وبين الروم ومملكة العساسنة في الشام ، ترك آثاراً أدبية واجتماعية بين الطرفين •

وهذه العلوم والمعارف المستفادة من الفتح والاختلاط والتجاور والنقل والترجمة يمكن حصرها في ثلاثة تيارات :

١ - تيار الفلسفة الطبيعية ، وما وراء الطبيعة •

٢ - تيار التصوف •

٣ - تيار الفنون والآداب •

وبرزت هذه المصطلحات الفلسفية ، والاشارات العلمية في الشعر العربي • قال أبو القاسم الاصبهاني في وصف حمام (١) :

ودخلت جنته ، وزرت جحيمة وشكرت رضواناً ، ورأفة مالك
والبشر في وجه الغلام نتيجة لمقدمات ضياء وجه المالك

« فالمقدمة » من مصطلحات المنطق ، وهي نوعان : كبرى وصغرى ، و « النتيجة » هي الحكم على المقدمة ، وقد تكون ايجابية ، أو سلبية تبعاً للمقدمة الاولى أو الثانية ، وهذا في « القضايا » • وقال علي بن المهندس (٢) :

تقسّم قلبي في مجبة معشر بكل فتى منهم هواي منوط
كأن فؤادي مركز ، وهم له محيط ، وأهوائي لديه خطوط
فالمرکز والمحيط والخطوط من مصطلحات علم الهندسة •

(١) أمراء الشعر العربي للمقدسي •
(٢) القفطي ص ٢٢٤ •

كما كثرت الاشارات الى الروح ، وعالمها ، وجوهرها • يقول المعري :

العالم العالي برأي معاصر كالعالم الهاوي يحش ويعلم
زعمت رجال أن سياراته تسق العقول ، وانها تتكلم
ويقول :

قد قيل : ان الروح تأسف بعدما تنأى عن الجسد الذي غنيت به
ان كان يصحبها الحجا ، فلعلها تدري ، وتظن للزمان ، وعتبه
أولا ، فكم هذيان قوم غابر في الكتب ، ضاع مداده في كتبه
ومثل ذلك قصيدة ابن سينا في النفس ، وتقدم التعليق عليها في الجزء
الاول ص ٢٧٩ - ٢٨٠ •

علم الكلام

السياسة - ولا شيء غيرها - قسمت المجتمع الاسلامي الى فئات وأحزاب،
ثم الى فرق ، ونحل •

السياسة هي العامل الاساسي في توزيع قوى المسلمين ، وجعل بأسهم
بينهم ، وكنا ذكرنا كيف نشأت - قبل الاسلام - خلافا عائليا في بيت عبد
مناف •

وجاء المنطق ، وعلم الكلام ليدعما السياسة - سياسة كل فئة - بالحجاج
الديني والعقلي ، وأقبل المتحاجثون يدعون بهما سياستهم كالمعتزلة ،
والاشاعرة ، والحنابلة ، والشيعة •

فبعضهم وقف عند النص الحرفي في الكتاب والحديث كالحنابلة ، ولهم
منطقهم الكلامي وأدلتهم ، وبعضهم تعدى النص الى العقل كالمعتزلة ، ولهم
منطقهم وبراهينهم • ووقف الاشاعرة والشيعة بين بين ، ولهم منطقهم وأدلتهم
وحججهم •

ونشأ التأويل والتنزيل ، والظاهر ، والباطن ، •• فبعض الفئات سلّمت
تسليماً يقرب من السذاجة ، يدعمه الايمان القطري بمختلف النصوص ،
والآخرون لجأوا الى حكم العقل والمنطق في كل القضايا قائلين : النص لا
يحكم عليه الا بالعقل ، فالعقل اذن له السلطة ، واليه التسليم •

وراء كل هذه الخلافات والآراء المذهبية تكمن السياسة •• السياسة التي
استخدمت الدين والعقل •

وبهنا هنا أن نعرف أثر كل هذا على الادب والشعر خاصة ، فشاعرا
المكزون لم يكن بمنجاة من هذه التيارات •

فهذه الحركات الفكرية انعكست على الادب كظاهرة نوعية نتيجة لتراكم الخلافات « مبدأ التراكم وخصائص الزمان والمكان » .

النتيجة :

هذه نظرة عامة ، والمامة عجلى ، بعصور الادب العربي حتى العصر العباسي الرابع^(١) حاولنا فيها أن نضع السمات العامة المميزة لكل عصر ، ونشير - بقدر الامكان - الى تداخل خصائصها ، والناظم العام الذي يربطها ببعضها ، كما جهدنا أن نرصد الاحداث العامة التي هيأت المناخ والظروف لنمو الظواهر الادبية والاجتماعية ، ونحدد العوامل الفاعلة والوسط النفسي والاجتماعي المنفعل بتلك الاحداث ، هذا الانفعال الذي استحال أدبا وشعرا ، وتكون عاطفة وفكرا ، وفلسفة وتصوفاً وزهداً ، ونقل الينا متعة وثقافة ، وعظة وتاريخاً .

ففي العصور الثقافية رأينا كيف اكتملت الثقافة العربية التي اغترفت ، أو الاصح تشكلت من خليط الثقافات الفارسية والهندية واليونانية مضافا اليها ثقافات الامم الاخرى ، متكئة على آثار وجذور الفكر الهليني الذي امتزجت فيه ثقافة اليونان الوثنية بالديانات الشرقية أثناء اجتياح الاسكندر للشرق وبلاد فارس والهند ، ومصر وما بينهما من شعوب البحر الابيض المتوسط ، والشرق الاوسط^(١) .

هذا العصر تجمع فيه تراث الامم والشعوب ، ومدنيتها وحضارتها ، وقيمها الفكرية ، واستطاع - أو حاول - أن يصهرها في ثقافة عربية ، وبوحد بين خصائصها ، ويجمع بين شتيت نظرياتها ، ويخضعها للعقيدة التي بشر بها ، وحملها الى شعوب العالم ، وبسطها على الممالك والامم .

(١) عاصر المذكورون ثلاثة من الخلفاء العباسيين هم الظاهر ، والمستنصر ، والمعتصم الذي قتله هولوكو عام ١٢٤٢ وهو آخر الخلفاء العباسيين ويقسم المؤرخون العصر العباسي ادبياً الى اربعة عصور .

(١) البحر الابيض المتوسط والشرق الاوسط : اصطلاحان حديثان . وكانت التسمية القديمة : بحر الروم ، وجزيرة العرب .

اذن لا نعجب من تلك « التوترات » ، والصراع الذي حدث أثناء تلك المحاولات ، ومحاولات الفكر العربي ، أو الثقافة العربية لبسط ظلها على الثقافات الاخرى ، واخضاع تلك الحضارات العريقة ، ذات الاصول الحضارية التاريخية الراسخة ، ليشكل منها « ايدولوجية » حضارته الجديدة ، التي أعطت ثمارها وتركت في التاريخ صفحات مشرقة وضاءة .

الشعوبية ، والمذاهب ، والفرق ، والاحزاب ، في ذلك العصر كلها كانت مظهرًا لذلك الصراع ، وتعبيرا عن المقاومة الكامنة في طبيعة الحضارات والاقوام والافكار ، والثقافات .

هذه الصراعات ظهرت على الصعيد الاجتماعي متذرعة بالفكر والقيم ، ولكنها تستهدف أغراضا سياسية وقومية ، فهي — وان أحدثت في كيان الدولة تصدعا وقلقا وهزات واضطرابات وثورات — فقد أغنت الفكر والثقافة العربية وأحدثت فيهما اتساعا وعمقا ، ومنحتهما ثراء وخصبا .

واذن فنحن غير مخطئين اذا حددنا ذلك العصر بمظاهره العامة فقلنا : انه عباسي الخلافة ، أعجمي السياسة ، فارسي الحياة ، عربي اللغة ، يوناني الفلسفة ، معتزلي العقل ، أشعري الكلام ، غنوصي الاسرار ، أفلاطوني النزعة ، باطني التأويل ، ظاهري النص ، اسلامي الزهد ، هندي التصوف ، يعبى من هذه الروافد جميعا ، وتتجاذبه كل هذه التيارات ، وترفده كل هذه المعطيات ، فتتعدد ألوانه ، وتباين نزعاته الفكرية والسياسية ، والادبية ، والقومية ، والشعوبية ، والمذهبية ، والقبلية .

انعكاسات العصر العباسي

على

شعر المكزون وفكره

وتقتضينا طبيعة البحث الآن أن نحدد انعكاسات هذا العصر على شعر المكزون السنجاري وفكره . ونبيّن مدى عمق وأثر كل تيار أدبي ، أو فكري في أعماله الأدبية وآثاره الفكرية ، ونربط شعره وفكره بأسبابهما وبواعثهما ، والعوامل المؤثرة والمهيئة لهما ، معتبرين - كما قررنا في مطلع الكتاب - الشعر ظاهرة نوعية انطلقت حتميا وجبريا من تراكمات العصر الذي عاش فيه الشاعر، ومن العصور التي سبقتة .

★ ★ ★

جُمع شعر المكزون في ديوان يحمل اسمه « ديوان المكزون » ولم يعرف - على التحقيق - اسم جامعهم ، ولا كيف جمع ، ولم يرتب ترتيبا أبجديا ، ولم يوبّ تبويبا علميا بحسب الأغراض والمواضيع ، ولم تأخذ قصائده أسماء ، ولا أرقاما ، ولذلك يلقي الدارس الباحث صعوبة كبيرة في الاهتداء الى غرضه نقلا ، أو استشهادا ، ويضطر الى تقلب صفحات الديوان كلها ، وتصفح قصائده بيتا بيتا ليظفر بجاحته ، ويهتدي الى غايته ، ليضم بيتا في الزهد ، أو في التصوف ، أو الفلسفة الى نظيره ، أو الى أي غرض من الأغراض المبثوثة في ثنايا الديوان .

وسبق أن أشرنا في الكتاب الاول الى أغراض المكزون وآرائه في النفس، والتناسخ ، والزهد ، والتصوف ، والى شيء من الفلسفة ، وآراء بعض أهل المذاهب ، كالجزيرية ، والمعتزلة ، والحنابلة ، والاشاعرة ، في الصفات ، وحرية الإرادة والكسب .. وعقدنا بعض المقارنات في بعض النظريات بينه وبين بعض

كبار المتصوفة ، كالبسطامي والحلاج ، والجنيـد ، وابن عربي ، وابن الفارض ،
وبعض الفلاسفة ، كابن سينا ، والفارابي ، وخاصة في نظرية الفيض عند هؤلاء .
والآن ونحن ندرس شعره نرى لزاما علينا واستيفاء لحق البحث أن
تعرض لكثير مما سبق أن بحثناه بشيء من التبسط والايضاح .

ولا نرى في ذلك اعادة أو تكرارا ولكنه استكمال للدراسة واستقصاء
للإفكار ، واستقراء وتنبُّح لجوانب البحث ، وعناصر الموضوع ، واطافة جديد
اليه ، تعتبر من مستلزمات الدراسة .

ودارس شعر المكزون يجب أن لا ينظر الى هذا الشعر كشعر مسرحه
ال عاطفة والوجدان والذات فقط . بل يجب أن ينظر اليه بالاطافة الى ما ذكر
كشاعر صوفي متفلسف ، ذي نزعة مذهبية ، يستخدم الشعر وطرقه ، والفلسفة
وبراهينها ، وعلم الكلام وأدلتها ، لدعم هذه النزعة وترسيخها .

انه من شعراء الزهد والتصوف والفلسفة ، ولكن كل ذلك مرتبط ارتباطا
وثيقا بعقيدته وفكرته ، وقد عرفنا روافد الفكر العربي ، واصطراع التيارات
في عصر المكزون ، والحياة التي حضنته ، والبيئة السياسية والادبية والنفسية
التي جادت به .

انه امامي اثنا عشري ، متأثر بتلك النزعة ، وما يرتبط بها من سياسة
وسلوك وأخلاق . لكنه يتجاوز — أحيانا — كثيرا من الاعراف والشطحات
والنزعات التي تسربت الى الفرق ، والتي ترجع — في أساسها — الى دسائس
شعبوية ، موهبتها السياسة ، وطبعتها بطابع ديني ، ومنطق صوري ، وجدل
مكابرة .

أما التصوف فهو السلوك الاخلاقي الذي يراه متلائما مع فكره السياسي ،
ونزعاته العقائدية ، لما فيه من نزوع الى « المسألة » ، وكثير من شعره يدور في
هذا الاق — أفق الاخلاق والسلوك المنهجي الصوفي — وتفسير مظاهر الكون ،
والحياة ، ومقاصد الاسلام وفق فلسفة الزاهد المتصوف ، الذي يهتدي بالعقل

والنقل معا وان أغضب في اعتماده العقل أصحاب النقل ، وابتعد عنه في النقل
أصحاب العقل •

انه وسط بين الفكر الاعتزالي ، والفكر النصي ، انه يحكم العقل في كثير
من القضايا على طريقة المعتزلة ، يأخذ أحيانا بالنص كما هو الحال عند الحنابلة ،
ولئن كان للاشاعة موقف مماثل من الطرفين ، فانه يختلف عن الاشاعة بأنه
يلتقي بأحد الطرفين بوحى العقل ، ومع الآخر بأحكام النقل ، أو بالاثنتين معا •
وبحثنا لشعر المكزون في العصر العباسي يتناوله من ناحيتين : الشكل
والمحتوى ، أو المبنى والمضمون •

ـ الشكل ، أو المبنى :

١ ـ اللفاظ :

أولا : تمتاز اللفظة في شعر المكزون بالسلاسة والتلاؤم مع المحال
الموضوعة فيها •

ثانيا : بالبعد عن الغرابة والحوشية ، والابتذال ، فهي مأنوسة قريبة المتناول ،
كثيرة الذبوع والتداول •

ثالثا : يستعمل اللفظة أحيانا بمعناها المباشر ، وأحيانا بمعناها المجازي •

أما الالفاظ الصوفية والفلسفية ، فهي الى جانب معناها المباشر ، أو المجازي
تحمل معاني بعيدة المقاصد ، عميقة المداليل ، كثيرة الاحتمالات ، ذات «خلفيات»
معنوية تأويلية •

رابعا : وردت لديه بعض الالفاظ الفارسية مثل الابرز ، وهرمز ، ومنوشهر ،
ويزدان ، وبهمن ، والدستبند ، وقم ، وبلخ ، وخوي (خوارزم) وكيوان •

خامسا : وردت عنده بعض الالفاظ الغريبة — وهي قليلة جدا بالنسبة
لوفرة شعره — كقوله :

١ - وصرت في الميزان كما لطفود العظيم المشمخر^(١)

★ ★ ★

٢ - لم أقض في جبكم حجي ولا تنفي ان لم أرح هاجرا للفسق والرفث^(٢)

★ ★ ★

٣ - وتشرب الخمر من الصر ف ، ويفذوك للمذي^(٣)

★ ★ ★

٤ - تحير العالم في جمالها وأصبح العشاق فيها قيدا^(٤)

★ ★ ★

٥ - واسمع من سنى يوح نداء الى أهل الهوى أخواه يوح^(٥)

★ ★ ★

٦ - وانما الجاهل أعباءه ليس سوى صب له سنخ^(٦)

لم يشه في الحب عن قصده سيف ، ولا رمح ، ولا جليخ^(٧)

★ ★ ★

٧ - وما عن غرامي مصرف لنتيم تولاه في شرع الضباة لامخ^(٨)

ومن مقولي لي صارم، فيه صارم نجثة أعدائي ، وللهام شادخ^(٩)

★ ★ ★

(١) المشمخر : العالي

(٢) التفث : الاتساع ، والرفث الجماع ، والفحش .

(٣) المذي : العسل ، أو الخمرة المزوجة .

(٤) قدد : فرق متعددة .

(٥) يوح : الشمس .

(٦) السنخ : الاصل ، والرسوخ في الشيء .

(٧) الجليخ : جليخ أي يضع بضعة من لحمه بالسيف .

(٨) اللامخ : اللطم ، أو الاتي بالكلام القبيح .

(٩) الشادخ : شدخ الرأس : كسره .

٨ - سعوأحين ظنوا الآل ماء، وعندما أتوه ، وراموا ورده دونه انبطّوا
بتبديلهم للشكر كقرأ تبدلوا بجناتهم حزناً به السدر والخمط

فالالفاظ : المشمخر ، التفث ، والرفث (وردتا في القرآن) * والمذي ،
والقدد ، ويوح ، وسنخ ، وشادخ ، وانبط ، والسدر والخمط (الاخيرتان وردتا
في القرآن أيضا) * هي ألفاظ غير متداولة ، ويحتاج في فهمها الى مراجعة المعاجم .
ومن الجدير بالملاحظة أن هذه الالفاظ جميعها وقعت في القوافي ، وتعليل
ذلك : ان القافية تكون أحيانا حرونا شموسا ، لا تسلس قيادها فيحتاج الشاعر
الى استعمال الالفاظ غير المأنوسة لقلّة الالفاظ المأنوسة في تلك القافية ، وخاصة
في قوافي : الزاي ، والذال ، والطاء والظاء ، والصاد والضاد ، والخاء ، فهي أقل
من سواها مفردات في المعجم العربي (١) * .

واستعمل الابدال في الحروف في بعض كلماته كالذال بدلا من الدال كقوله:
وصار باسم قدسه لشعبه معمدا
ومثله في القصيدة التي رواها علي بن النقيب ، والتي رجحنا نسبتها
للمكزون :

جلا تحت ياقوت اللّمي عقد لؤلؤ نضيد ، وأبدى عارضا من زمرد

فمعمد وزمرد وردتا في كل المعاجم بالدال لا بالذال * .

(١) وبهذه المناسبة نقول : ان أحد جامعي الشعر العربي رتب ما جمعه على
الحروف المعجمية ، ولما بلغ حرف الظاء لم يجد به ما يسد هذا الباب فقال :

ولم أر في ذا الحرف شيئا يروق لي وعند ذوي الاذواق ليس له حظ
ففيه من اللفظ الغليظ ، مغيظه ومبهظه ، والفظ ، والبظ ، واللظ
والمبھظ : المتعب المنقل ، والفظ : الغليظ الطبع ، السيء الخلق ، الخشن الكلام .
والبظ : يقال : فظ بظ على الاتباع : الغليظ ، واللظ : التشدد يقال : هو كظ
لظ على الاتباع أيضا .

كذلك استعمل بعض صور الاعراب خلافا للقاعدة العامة :

١ - كرفعه اسم « ان » المؤكدة والمشبهة بالفعل •

فان أبعدتني بعد قربي «فان» لي إليها - وان طال الزمان - اياب

والصحيح اياها بالنصب ، الا على لغة نادرة جدا وهي اعتبار ضمير الشأن «الهاء» اسما لأنّه ، وعلى أنه محذوف • وفي كل هذا ما فيه من التمحّل ، واضطراب معنى البيت •

٢ - رفع خبر « كان » في قوله :

انا في هواها مشهد ومعيب فاعجب لكوني واصف ومجرد

والقاعدة العامة واصفا ومجردا بالنصب •

٣ - استعمال الاسم المشتق في غير معناه في قوله من مخمسته يصف نار الهداية التي تجلت لموسى :

فظن صحتي أن دون الضرام ردّى فهموا ، وقصبت النار منفردا
وقد تيقنت في « تأميمها » رشدا وفي اقترابي لها منها سمعت ندا
عن جانبي ، ومن خلفي ، ومن قبلي

فلفظة « تأميم » لا تؤدي معنى أمّ يؤمّ بمعنى قصد •

أسلوب المكزون

عصر المكزون بلغت فيه الاناقة البديعية أعلى الدرجات ، فهو عصر القاضي الفاضل ، ١١٣٥ - ١٢٠٠ م ^(١) والعماد الاصبهاني ١١٢٥ - ١٢٠١ ^(٢) وابن التعاويذي ١١٢٥ - ١١٨٨ ^(٣) ، وابن النبيه ^(٤) ، والبهاء زهير ١١٨٥ - ١٢٥٨ ^(٥) وابن سناء الملك ^(٦) ، وعلي بن أنجب الساعي ^(٧) ، وابن الفارض ^(٨) ، وأمثالهم ، . . . وجميعهم عرفوا بولعهم الشديد بالصناعة اللفظية ، وتكلف أنواع البديع .

ولم يشذ المكزون عن عاصريهم في أسلوبه ، بل ربما فاقهم وتجاوزهم في التألق اللفظي ، البديعي . وتكاد هذا الصناعة تنتظم شعره كله ، فلا يكاد يخلو له بيت من نوع أو أكثر ، من أنواع البديع اللفظي ، كالجناس التام ، أو الناقص ،

(١) من مشاهير وزراء صلاح الدين الايوبي ، رافقه في رحلاته في مصر وسورية ، وتولى عنه تدبير الدواوين ، وتوسط بين اولاده بعد وفاته لحسم خلافاتهم ، وليحول دون الحرب الاهلية بينهم .

(٢) ولد في اصبهان ، وتعلم في بغداد وعاش وتوفي في دمشق . يحكى انه لقى القاضي الفاضل وهو راكب على فرسه فقال له : « سر فلا كبا بك الفرس » فقال له القاضي الفاضل : « دام علا العماد » وكلا العبارتين تقرأان طرداً وعكساً .

(٣) أبو الفتح محمد كاتب في ديوان مقاطعات بغداد ، عمي في آخر عمره ، ومن شعره قوله للوزير عضد الدولة :

قضيت شطر العمر في مدحكم ظنا بكم أنكم أهله

وعدت أفنيه هجاء بكم فضاع فيكم عمري كله

(٤) علي بن محمد كمال الدين ابن النبيه شاعر منشيء من أهل مصر ، مدح الايوبيين ، ورحل الى نصيبين ، فسكنها وتوفي فيها .



أو المحرف ، أو الملفق ، أو المشتق ، أو المرقش ، وربما جمع في بيت واحد أكثر من نوع من هذه الانواع •

يضاف الى الاسراف في استخدام الجنس الاكثار من استعمال المطابقة - البيان بالتضاد - ومراعاة النظير ، والتفويف ، والتوشيع ، والطبي والنشر ، ورد العجز على الصدر ، و•و•و• مما سنقدم الادلة عليه •

والى جانب تحلية أسلوبه ، وتوشية كلامه بضروب البديع ، وأفانين الصنّاعة فان لهذا الاسلوب ستّ ميزات آخر :

أولا : التعقيد ، ويتجلى ذلك بالتقديم والتأخير وفي كثرة العوامل في العبارة والجمال ، والروابط كقوله :

واني - مذ رفضت هوى اللواحي عليك بسنة الابدال - سني

فالعامل « ان » في أول البيت قد ورد معمولها « خبرها » في آخر البيت ، وجاءت بقية البيت جملة معترضة بين العامل والمعمول •



(٥) أبو الفضل زهير بن محمد علي المهلبى شاعر رقيق العاطفة ، قويها ، اتصل بالايوبيين •

(٦) ابن سناء الملك ٥٤٥ - ٦٠٨ هـ هو هبة الله بن جعفر بن سناء الملك السعدي شاعر مصري المولد والوفاة •

(٧) علي بن أنجب الساعى ٥٩٣ - ٦٧٤ هـ من كبار المصنفين في التاريخ ، مولده ووفاته في بغداد ، ومن تصانيفه : الجامع المختصر في عنوان التاريخ وعبود السيّر ، يقع في ٢٥ مجلدا ، وله تاريخ الخلفاء ، وتاريخ الشعراء وفي هذا الاخير شيء من شعر المكرون وحياته كما يشير الى ذلك ابن الفوطي في معجم الالقاب ، وله مؤلفات كثيرة غير ما ذكرنا •

(٨) ابن الفارض ٥٧٦ - ٦٣٢ هـ هو عمر بن علي الحموي الاصل ، المصري المولد والدار والوفاة ، يلقب بسلطان العاشقين •

ثانيا : الاسراف في كثرة العوامل ، مثل :

بنا ، عنا ، اخفت منا ، وفينا بدت تهدي لطائفها الينا
فالجوار عنا ، منا ، بنا ، فينا ، الينا ، وقعت في بيت واحد ، ولكل جار متعلق
وهذا ما سبب التباسا في المعنى ولا يهتدي للمراد من البيت الا من يعلم معاني
الصوفية ، وأساليبهم في التعبير .

ثالثا : الاغراب في المقاصد الكلامية كقوله :

أين ، لا أين كي يفر اليه منك ، بل أين أت ، والاین فيكا

رابعا : في المقاصد الصوفية المبنية على التناقض :

انا في فقدي ، وجودي	ومغيبي في شهودي
واتباهي ، في منامي	واعترافي ، في جحودي
وحياتي ، في مماتي	وقصوري ، في لحودي
وقيودي ، في سراحسي	وسراحسي ، في قيودي
ونعيمي ، في جحيمي	نضجت فيها جلودي
وبخلعسي لخليعسي	فزت باللبس الجديد

ومثله :

بنطق سمعي ، جرى لساني	وعن فؤادي ، روى عياني
وفي خفاء عني ، اليه	لما بدالي مني دعائي
فصار بسط الوري بقبضي	والخلق والأمر في كياني

خامسا : الاغراق في الصور المركبة :

وبدر دجى شعر متى برقت به شمس الحميا أشرفت من محياه

صفاه ، به يبدو لرأيه وصفه فلو جال فيه الفكر ، للعين جلاه
ومثله :

بدر تمّ ، طلعة الشمس — لما لاح من غرته في الحسن — فيّ

فلقطة بدر خبر لمبتدأ محذوف ، تقديره هو بدر تمّ ، وطلعة الشمس مبتدأ
وخبره لقطة « فيّ » في آخر البيت وجملة الموصول — لما لاح من غرته في
الحسن — جملة معترضة ومتعلق الجار والمجرور « لما » محذوف محله من
الاعراب الرفع صفة للقطة (فيّ) وتحليل البيت وتركيبه : هو بدر تمام ، طلعة
الشمس فيّ لما لاح في غرته في الحسن . ما الموصولة في محل جر وجملة
لاح لا محل لها من الاعراب (صلة الموصول) ، ومن غرته : متعلق بالفعل لاح .
و « في الحسن » أبدل حرف الجر ، وحقه أن يكون « من » الحسن . والتناقض
المعنوي في البيت يتضح في أن المعروف : أن القمر يستمدّ نوره من ضياء
الشمس ، لكن هنا استحال نور الشمس عند طلوعها الى ظل « فيّ » لما لاح من
نور غرة هذا البدر التام .

سادسا : الایغال في المقاصد الفلسفية :

طلب الدليل على الضحى رآد الضحى يقضي بفقد ضياء عين الطالب
وكذلك حالة ممكن في نفسه بسواه ، اذ ينبغي ثبوت الواجب

لوجودي جنس نوعه ، فصل عدتي ومنه خصوصي ليس فيه عموم

وسبب هذا الغموض والتعقيد والاعراب يعود لاسباب عديدة أهمها :

١ — الحفاظ على أفكاره ومقاصده من العامة التي لا تستطيع فهمها ،
أو ضنّه بها على غير أهلها ، أهلا على الذين لا يرون رأيه بها ، ولقد أشرنا في
الجزء الاول لماذا يستعمل المتصوفة والفلاسفة التعقيد والغموض والرمز^(١) .

(١) الجزء الاول ص ١٧٢ وما بعدها .

٢ - ليعد مقاصد الصوفية ، وقد قيل : ان معانيهم تستعصي على العبارة فيكتفون بالتلميح والاشارة .

٣ - لشيوع هذا الاسلوب عند أصحاب هذه الطريقة في عصره ، حتى أصبح تقليدا يحتذى ، ويطلب لذاته .

٤ - للمتصوفة مصطلحاتهم الخاصة التي تحمل معاني وراء المعاني المباشرة التي يدركها الناس . وقد أوردنا معجما خاصا في الجزء الاول لهذه المصطلحات ليستعان به في فهم مقاصدهم (٢) .

٥ - وللفلاسفة مصطلحاتهم التي لا يتوصل الانسان العادي الى معانيها وأغراضها .

٦ - لان المكزون جمع بين مصطلحات الفلاسفة والمتصوفة ، ومزج بين مقاصدها الصوفية والفلسفية ، ومع كل هذا فللمكزون سرحات وجدانية رفيقة اللفظ ، سهولة الاسلوب ، غنية الصور ، ثرية المعاني ، تلج القلوب والآذان بلا استئذان :

١ - وقل : سلام الله في كل ضحى	عليكم ، ياساكني هذا المحل
لييكم ، لييكم من مغرم	أذله البعد ، وغرته السبل
يعلل القلب بآمال اللقا	وليس تشفى بالتعالي العلل
ساق به الى السياق قلبه	وعاد عنه نادماً لما فعل
فكان في أفعله كقاتل	أصبح يكي رحمة لمن قتل

فهذه الجمل الانشائية ، وهذا النداء الهاتف « ياساكني هذا المحل » وهذه الاجابة المتكررة للتأكيد ، « لييكم ، لييكم » ، وتعاقب الجمل الملحقة على المعنى

الواحد ، أذله البعد ، غرته السبل ، يعلل القلب ، ولا يشفى ، ساق به قلبه الى
الاحتضار ، وعاد عنه نادما ، باكيا ، - لانه قاتل - رحمة لمن قتله ، هذه الجمل
كلها تزخر بالعاطفة المتوقدة ، وتعج بالاحساس الرهيف ، وتعتلج بالمشاعر
المكلومة ، يرفدها الالم ، ويوهجها الحنين ، ويذكها الشوق اللاعج • والامل
اللاهف ، وذلة المحب العاشق المبعد •

٢ - صددت ، فصد عن عيني رقادي وقرح جفنها وصل السهاد
وألبسني جفاك ثياب سقم خلعت بها الخلاعة عن فؤادي
وقد روئى الثرى دمعى ، وقلبي الى وشل المرافف منك صاد
وها أنا بالجفا - مذملت - مضنى يطوِّح بي الهوى في كل واد
أكاتم فيك عذالي غرامي وهل يخفى ضنى في الجسم باد
واستر لوعتي بك عن صحابي وأوصابي عليّ به تنادي
أيا من قد تملكني هـواه وأوثق في محبته قيادي
بصدق الود كنت شريت قلبي فحين ملكت ملت عن الوداد

فهذه المقطوعة - وان كانت عادية الصور ، مطروقة المعاني - تعتمد على
الصناعة البديعية - المطابقة - صددت ، وصل - ألبسني ، خلعت - روئى ،
صاد ، أكاتم ، باد ، استر ، تنادي • الخ فهي صادقة العاطفة ، ناعمة الجرس ،
عذبة الموسيقى ، ذات ألوان لا يدركها الا المتذوق العارف بأسرار صناعة الشعر ،
أو من كابد الحب ، وابتلى بالهجر والصد ، فقرحت عيناه من السهاد ، وجفاها
النوم والرقاد ، وظهر كل ذلك سقما في جسده ، والتياعا في كبده ، فابتعد عن
المسرات ، وتلاعبت به أيدي الصبابة ، وطوحت به في كل ناحية وواد ، وهو يكاتم
العاذلين خوف الشماتة ، ويسترحبه أمام أصحابه حذر الاقتضاح ، ولكن أنى
ينفع الكتمان ، ويفيد التستر ، وسقم جسده المضنى ، وأوصاب روحه التعبى ،
تفضحان كنمائه ، وتظهران ما يستره ويخفيه •

٣ - لباتنا هواك ، وما ليننا
 لنطوي من حديثك ما نشرنا
 ولو لم تظهرني بحمى المصلى
 وغير غدير جودك ما وردنا
 ولما أن حججت بنا ، حججنا
 وللمثل الذي أظهرت فينا
 وأثينا على أوصاف سعدى
 بروحي من تهول نحو وصلي
 بنا عنا اختفت ، منا ، وفينا
 بدت ، تهدي لطائفها إلينا
 سوى اسم به عنه كيننا
 ونشر من جمالك ما طوينا
 لما طفنا هناك ، ولا سعيننا
 ولكن من شراك ما ارتويننا
 اليك ، وبذن أنفسنا هديننا
 سجدنا طائعين وما عصينا
 ومعنى غير حسنك ما غيننا
 اذا ما جئها أمشي الهوينى
 بدت ، تهدي لطائفها إلينا

فالآيات تعتمد أولا :

على المصطلحات الشرعية : المصلى ، طفنا ، سعيننا ، حججنا ، الهدي ،
 البدن - بدن الانفس - وهذه كلها من مناسك الحج •
 وثانيا : على التضاد الصوفي وجمع النقيض نطوي نشر ، الهولة ، الهوينى
 ثالثا : على الاغراب وذلك بتعدد العوامل كما في البيت الاخير •

رابعا : بتضمينها القصصي : كإشارته الى آدم « المثل » وسجود الملائكة
 له ، وعصيان إبليس وإبائه عن السجود وهي - مع كل ذلك - عاطفية السرحة
 والنعمة يدرك القارئ مدى عمق الوجد والحنين الكامن وراء كلماتها • ولعل
 اختيار البحر - الوافر - وأنسيابه وانطلاق الصوت بحروف المد الثلاثة الساكنة
 يعطي تعبيراً عن الشحنة العاطفية ، وحرف اللين « تأسيس القصيدة » أدعى
 لاستثارة العاطفة بما يحمله من نغمة مضافة الى هذا الرنين في قافية النون ،

كل ذلك يتعاون متضامنا لرسم خط بياني متعرج يمثل توترات النفس وجيشان العواطف (١).

الخاصة المميزة :

وفي شعر المكزون وأسلوبه ظاهرة يجب التنبيه لها ، والتنبيه عليها ، والوقوف عندها ، لما لها من أثر وتأثير على العاطفة واثارتها ، وهي « الهتاف » ويشمل النداء بأنواعه ، والندبة ، والاستغاثة كقوله :

١ - وقل : سلام الله في كل ضحى عليكم ، يا ساكني هذا المحل

★ ★ ★

٢ - فان أقل غير هذا فيك...واخطي من الغرام .. وواكفري واشراكي

★ ★ ★

٣ - ان لم يزدني العلم في حكم علما بجهلي فيه ، واجهلي
وان عقلت النفس عن صبوتي فيكم ، فوا حزني على عقلي

★ ★ ★

٤ - يا عدولي كف عن عدلسي ليس لي بالعدل ايثار

★ ★ ★

٥ - يامن بصرفي اليه القصد بدلي بالذل عزاً ، وبالاقلال إكثارا

★ ★ ★

٦ - يا حبيذا جبي الاذى فيه ، اذ في فيه درياق لقلبي السليم

★ ★ ★

٧ - فيا حبيذا جبي الاذى في هوى هوى بمن عزه عنه بعزته الذل

★ ★ ★

(١) يراجع في هذا الموضوع كتابنا « الجمالية في الشعر العربي » حيث بحثت خصائص البخور العربية ، والمقاطع الصوتية ، ومخارج الحروف ، واثار كل ذلك في إثارة العاطفة .

٨ - يامن به ولهي ، ومن جبي له أمسيت من شغل الانام مفرغنا

★ ★ ★

٩ - يامن بقاء وجودي في الفناء به آدم علي فناء فيك أبقاني

★ ★ ★

١٠ - وناقلة لي منك أضحي تهجدي بذكرك ، يامن سنّة الحب فرضه

★ ★ ★

١١ - يا حسناً ، ظاهره باطن معنى الحسن

يا مشهدي من حبه ما غبت فيه عني

★ ★ ★

١٢ - ويا حبذا ذاك الخيال الذي سرى من المسجد الاقصى الى المسجد الادنى

★ ★ ★

١٣ - يا غادرين بمن وفسي ورعى العهد بمقتليه

★ ★ ★

١٤ - يا راقدا في جهله من رقدة الجهل اتبته

واعمل على ما يقتضي علمك ، لا ما دنت به

★ ★ ★

١٥ - يا ولئي الفضل ، بالفضل من العدل أعذني

★ ★ ★

١٦ - يامن هم دلّوا على معنى الغرام قلبي

بكم عرفت الحب ، مما عرفتكم بالحب

★ ★ ★

١٧ - أيا من ضيعوا عهدي ، وعندي لحفظ عهودهم حرز حريز

١٨ - يا ذاهبا عني ، ومالي عن هـواه مذهب

★ ★ ★

١٩ - وا حيرتي عنك اذا لم تز دني حيرتي فيك بنور الدليل
ووا ضلالي عن سبيل الهدى متى عداني منك هادي السبيل

★ ★ ★

٢٠ - يا جيرةً جاءت بحسن مبدع نسخ الغرام بكل عشق أول

★ ★ ★

وهذا يكفي للدلالة على ما للعاطفة من أثر في شعره ، بدليل استخدامه عوامل
الاستشارة وأدواتها •

التضاد ، أو جمع النقيضين

يعود التضاد في العرفان الصوفي ، لكون الانسان كـ « موضوع » مؤلف من عرض وجوهر — جسد وروح — والعرض والجوهر ، وان تجاورا وتآلفا فهما بطبيعتيهما يشكلان « تضادا » • فاذا أشرق الله ، على الانسان — التجلي — تلاشى العرض — الجسد — وهي حالة « الفناء » وقام الجوهر — الروح — وهي حالة « البقاء » وكل هذا يتم في آن واحد •
وعلى هذا المبدأ يمكن تفسير كل « تضاد » وكل « تقيض » في المقاصد الصوفية •

١ — بك وصلي ، عمّن سواك انقطاعي وبستري هواك ، كشف قناعي ومغيبي بي منك ، عين احتجابي عن وجودي ، ففك عين اطلاعي

★ ★ ★

٢ — عرفت الخلق والامر وكل الكل في الكل
فجمعت ، بلا وصل وفرقت ، بلا فصل

★ ★ ★

٣ — قليل في الورى مثلي عزيز ، عز بالذل
لمن أنظره بعدى ومن هو قبل من قبلي
ففي فتقي ، به رتقي وفي وصلي به ، فصلي
وكليات جزئيات ما يظهر من كسلي

٤ - أنا في فقدي ، وجودي
 واتباهي ، في منسامي
 وحياتي ، في ممساتي
 وصعودي ، في هبوطي
 ونعيمي ، في جيمي
 وبخلعي لخليع
 ومغيسي ، في شهودي
 واعترافي ، في جحودي
 وقصوري ، في لحدودي
 وهبوطي ، في صعودي
 نضجت فيها جلودي
 فزت باللبس الجديد

★ ★ ★

٥ - وجودي فيك مفقود
 ومعقودي محلول
 ومسدودي مفتوح
 وتعديدي توحيد
 وموعودي منقود
 ومشهودي مستور
 ومقصودي مرفوض
 وفقدي فيك موجود
 ومحلولي معقود
 ومفتوح مسدود
 وتوحيدي تعديد
 ومنقودي موعود
 ومستوري مشهود
 ومرفوضي مقصود

★ ★ ★

٦ - وجودي لك فقدي
 وتعديدي في وصفي
 ونقيي لك ، اثباتي
 وفي الاعجام ، اعرابي
 وكفري لك ايماني
 على التوحيد ، برهاني
 وانكارك ، عرفاني
 وفي الانغاز ، تبياني

ونسيانك ، لي ذكرى وفي ذكراك ، نسياني
وفي قربك ، لي بعدد عن انس ، وعن جان

وهكذا كما نرى ، فاذا كان الضمير في التضاد والمقاصد من المتضادات
التي تعود الى الانسان ، فالتضاد واقع حتما بين العرض والجوهر ، بين الجسد
والروح •

واذا كانت مقاصد التضاد تتعلق بالله ، فهي تدور حول الوجود « كصفة »
وبين التنزيه ، كمطلق •

واذا كانت المقاصد تشمل الله والانسان ، فالتضاد « تأويلي » •

★ ★ ★

أثر العصور في أسلوب المكزون وتعبيره ومقاصده

المكزون في أسلوبه وتعبيره يتكئ على العصور الادبية المتقدمة فترى في ألفاظه مانراه في مختلف عصور الادب جاهلية ، واسلامية (أموية وعباسية) ، كما نجد عطاءات تلك العصور في الافكار والاعراض من زهد ، وتصوف ، وفلسفة واليك المثال :

- ١ - بدت لعيني بالستور ، والكيل ثم اختفت برفعها عن المقيل
- ٢ - غزالة بين الصريم ، واللوى علمني الوجد بها نظم الغزل
- ٣ - بذلت فيها مهجتي ، وليتها تقبلت من الحب ما بذل
- ٤ - تلك التي ما حدثت صبايتي بجها ، لكنها من الازل
- ٥ - واحدة الحسن التي عن حسنها سرت تفاصيل الجيال ، والجمل

هذه الايات من قصيدة هي مطلع ديوانه ، فاذا أنعمنا النظر في مفرداتها ومصطلحاتها ، وصورها ، ومعانيها ، وأفكارها ، وجدناها تنظم كل عصور الادب العربي . كما نجد فيها الدليل الواضح على الافكار الفلسفية التي تسربت الى العصور العباسية في تلك الحقبة الادبية الزاهرة من التاريخ .

١ - الستور والكيل ألفاظ جاهلية وعباسية ، فقد كانت الطعائن في هواجهن يتقنن الهجير ، ولوافح الصحراء بستور رقيقة يسدلنها عليهن ، ويعتصمن

بها من زمازم رمال الصحارى • كما كن في العصور الاسلامية يتخذنها سترًا
لهن ، وصونا لجمالهن من العيون ، فالتعبير والصورة جاهليان ، عباسيان •

ولكن الشاعر نقل هذا المعنى البدوي الجاهلي ، الساذج المادي ، الى معنى
صوفي معنوي • فالمعنية هنا ليست تلك المرأة الصحراوية التي تمتطي الرواحل ،
وتضرب في عرض القفار والمتاهات مع قبيلتها ، اجتاعا للماء والكلاء ، ولكن
المعنى هنا هي الذات الالهية يكتي عنها بهذه الصورة والتعابير البدوية •

والستور والكلل كذلك انتقلت من معنى مباشر ، الى معنى مجازي ، وهو
الاسماء والصفات المختلفة ، ونحن - لغة - نعلم أن الساتر يخفي ما وراءه ،
ولكن المقاصد الصوفية لا تقف عند حدود الالفاظ والتعابير ، فهذه الجبسية
« ظهرت » بالستور ، وهذا من النقيض ، كما أنها « اختفت » برفع هذه الستور
عن مقل الناظرين ، وهو من التضاد أيضا • فهي ظاهرة بخفائها وسترها ، مخفية
بظهورها وكشف هذه الإستار •

رفع الستور كناية عن الظهور ، ولافراط الجمال والنور في حال الظهور
يغيب الناظر في حال الحضور • ونلاحظ الصناعة البديعية في البيت في : بدت ،
واختفت (المطابقة) •

٢ - نجد المفردات اللغوية والصورة الجاهلية : غزالة ، الصريم (القطعة
من الرمل) واللوى (وهو ما التوى منه) وهما مكانان بعينهما •

والوجد وان كان يحمل معنى جاهليا فهو هنا يحمل معنى صوفيا (راجع
مصلحات الصوفية الجزء الاول ص - ١٦٣) •

وفي البيت جناس ناقص : غزالة ، الغزل ، ونوع من رد العجز على الصدر
٣ - فيه من الصناعة البديعية : رد العجز على الصدر ، بذلت ، بذل ، ومراعاة
النظير بذلت ، تقبلت • والمعنى جاهلي •

٤ - الصباة هنا تحمل معنى صوفيا ، ونجد مصطلحات الفلسفية : المحدث

والازل . كما نجد الاشارة الى قدم العالم وأزليته^(١) لانه يقرر أن مجبته غير حادثة ، ولكنها أزلية . والازلي لغة : الذي لا بداية له . وهذا لا ينطبق على اعتقاده المعروف عنه وهو الاعتقاد بحدوث العالم لينفرد الله — والله فقط — بالقدمية .

وهذه المسألة شغلت جانبا من الفلسفة اليونانية والهلينية ، وفلسفة العصر الوسيط ، كما امتدت الى علم الكلام . وربما قصد المكزون بذلك المبالغة في قدم المحبة . وفي الحديث والازل طباق بديعي .

٥ — وفي خامس الايات نجد المقابلة البيانية : واحدة ، تفاصيل ، جُمل . كما نرى المذهب الافلوطيني القائل : ان « الكثرة » انبثقت عن « الواحد » . كما أنه يرمز الى المذهب « الفيثاغوري » الذي يقوم على « الوحدة » العديدة ، والواحد — في هذا المذهب — أصل الاشياء ، كما أنه أصل الاعداد ، فالاثنتان تكرر الواحد ، والثلاثة عودة الى الواحد . وهكذا . فذات الستور « واحدة » ولكن التفاصيل والجُمل « الكثرة » سرت عن حسنها .

وهذا يختلف عن مذهب « وحدة الوجود » الافلاطونية ، فالتفاصيل والجمل وهما كناية عن العالم بأجناسه وأنواعه سرت « عن » حسنها ، لا عنها مباشرة ، وهذه هي نظرية الفيض التي يقول بها الفارابي ، وابن سينا والمكزون .

فأنت بعد دراسة هذه الايات ترى :

١ — ان هناك ألفاظا وصورا جاهلية خاصة .

٢ — هناك ألفاظا مشتركة بين عصور الادب عامة .

٣ — كما نجد صوراً بسيطة تحمل معاني بعيدة المقاصد .

٤ — لانجد بيتا يخلو من الصناعة البديعية ، وهي المدرسة التي بلغت ذروتها ، أو أخذت سمتها وأصولها منذ عهد أبي تمام . وتوسع بها من جاءوا بعده .

(١) نظرية بروقليس .

٥ - الاغراض الصوفية والفلسفية هي « خلفيات » للصور الاولى في الايات ، وايماءات لا يدركها الا المطلعون على صناعة القوم ، وأسرار فلسفة تلك العهود .

لذلك نرى أنه من المفيد والضروري ، بل من المفروض على من يلج دنيا المكزون الادبية والفكرية ، أن يضع نصب عينيه الاخذ بهذه الصفات العامة التي ينطوي تحتها كل شعر المكزون ، أو أغلبه ، لتكون له دليلا على أغراضه ، وهاديا الى الوصول الى مراميه ، واذا لم يفعل ذلك فمن العسير بل المستحيل أن يهتدي الى أغراضه الاسلوبية والفكرية .

واليك أمثلة على أغراضه ومعانيه وألفاظه القريبة .. البعيدة !! .

ما أو مض البرق بين «الطلح والبان» الا وناب الغواصي دمعي القاني
وذكرتي « بنعمان الارك » هوى شبيبة سلفت في ظل نعمان
وساكني الغور من وادي «الغضا» سكني وجيرة « العلم النجدي » جيرانى^(١)

فالالفاظ والصور مطبوعة بالطابع الجاهلي ، أو منتزعة انتزاعا من صميم البيئة الجاهلية ... ولكن هل تقف عند حدود الالفاظ ، ومدلولاتها الاولى التي تلوح لنا لأول وهلة ؟؟ كما ذكرنا في غير مكان .

كلا !! فالمكزون - كما نبهنا - يجب أن تلمس « الخلفيات » الصوفية وراء معانيه العادية ، ونرصد بدقة وعمق الايماءات الورائية .

فالاماكن المذكورة هنا ترمز الى عالم الروح الاول ، وهذا اللفظ والحسين ليس الا تشويق للروح الى عالمها والعودة اليه ، لان عالم التصوف هو عالم الروح ، لا عالم الجسد .

واليك بعض الامثلة على الصور والتعابير في العصور العباسية :

١ - والدمر قد رقدت عنا نوائبه ونبتت للتصابي كل وسنان

(١) راجع الصفحة ٦٢ من هذا الكتاب .

- ٢ - أغن ، تغني عن الصهباء ريقته وزهر خديه عن أزهار بستان
 ٣ - يدير من طرفه سحراً ، ومن يده خمرا ، فسكر الندامى منه سكران
 ٤ - أطعت في حبه أمر الهوى ، وعصى قلبي عليه نهى من عنه ينهاني
 ٥ - بدر ، لشمس الضحى من تحت طرته صبح - بدافي الدياجي مشرقا - ثان

فالدهر الذي رقدت نوائبه ، وبه كل راقد للتصايي والحب هي صورة عباسية نواسية ، والغزل المذكر في الايات الاخرى لم يعرف الا في العصور العباسية بعد شيوع الجوارى والندمان والسقاة والخدم ، وصفة الاغن هي نواسية ، وأزهار البساتين لم يعرفها العرب قبل تحضرهم ، وسكنى المدن ذات الجنان •

أما وصف الخمرة فهو معروف في كل عصور الادب العربي • ولكن أية خمرة يقصدها هذا الشاعر الصوفي ، المسلم ، المتخرج ؟ وكيف أباح لنفسه شربها ، وأجاز التغزل بالمذكر ، وهذا لم يعرف الا عن الخلعاء والمجان • هل علمت أن هذا الاغن رمز عن الذات الالهية ؟ • ولكنه عبر عنها بهذا التعبير الشائع والمتعارف عليه عند المتصوفة ، وان الخمرة المسكرة هنا هي الحب والمعرفة ؟

إذا عرفت هذا زال استغرابك ، ووضح لك القصد ، وأشرق أمامك النهج والسبيل •

وهل فأتك ما في الايات من الصناعة ؟ ، وخاصة الجناس والمقابلة ، رقدت ، نبّهت ، أغن ، تغني ، أطعت ، عصى ، نهى ، ينهى • بدر ، شمس • صبح ، دياجي •

وفي البيت الثالث : التسميط والنشر والطي •

وفي الخامس : المقابلة •

وكل هذه الالفاظ والمعاني من معطيات العصور العباسية •

ومن المصطلحات والصور الاسلامية قوله :

لم أقض في حكم حجي، ولا نفثي ان لم أرح هاجراً للفسق والرفث

فالحج ، والنفث ، والمهاجرة ، والفسق ، والرفث ، حملت ألفاظاً ومعاني
اسلامية خاصة بمناسك الحج • وتقدم شرح معانيها •

★ ★ ★

الصناعة البديعية

في

شعر المكزون

الشعر نوعان مطبوع ومصنوع :

فالمطبوع : هو الذي يأتي طبيعة ، وغفو خاطر ، لا كلفة فيه ، ولا اجهاد فكر ، ولا اعمال رويّة ، تقذفه العاطفة المنفعلة بالحدث ، فهو الصورة الصادقة لنفس صاحبه ، والتصوير الامين للحادثة النفسية ، والحركة الوجدانية ، ألفاظه كفاء معانيه ، وتعايره لباس صوره ، مجاله النفس بما هي نفس ، أو النفس بما هي في المجتمع ، أو الفن بما هو انفعال للواقع النفسي ، أو الواقع الاجتماعي •

وهذا النوع من الشعر متوفر في الشعر الجاهلي ، حتى يمكن القول: بأن جميع الشعر الجاهلي مطبوع ، لفظه وتعايره وسيلة صحيحة لمعانيه وأغراضه التي هي الغاية ، فالغاية والوسيلة في هذا الشعر متكافئتان •

اما الشعر المصنوع : فهو ما عملت فيه الصناعة لا الطبيعة ، تجاوزت تعايره وألفاظه الوسيلة الى الغاية ، وطلبت ألفاظه لذاتها ، فكثر فيه التزويق والتوشية ، والبهجة والتعمل ، واقتيدت الصور والمعاني اقتياداً ، لتلبس هذا الوشي المنق ، واقتسرت الفكرة اقتساراً لتخضع لهذا التخطيط المتعمد المقصود ونقلت الطبيعة « محاكاة » لا انفعالا ، فضرمت الفكرة ، وأسقمت الصورة ، وجفت الحيوية ، وتململ المعنى •

ولكن ان جاءت الصناعة تلقائياً ، أو تعمدها الشاعر بدون اسراف ، ليدرك

بها غرضا بيانيا ، أو يحرك فيها نائرة نفسية .. أو تطلبها المقام لاكمال بنائية العمل الفني ، كما هو الحال في طبيعة الكلم العربي ، في مجال التضاد ، أو المطابقة والارصاد .. ان جاءت بغير تعمد ، أو بقليل من الجهد بحيث لا يظهر «تطاول» أو طغيان اللفظ على المعنى ، ان جاءت هكذا كانت بمثابة تفكهة للمخيلة ، ومدعاة لراحة النفس وكانت عملا أدبيا صحيحا واكسبت العمل الادبي رونقا وطلاوة ، ومنحت النفس حركة وانفتاحا ، وهذا ما نجده — على قلة — في الجاهلية ، وصدر الاسلام •

اما ان تصبح الالفاظ غاية ووسيلة في آن واحد ، فذلك خروج عن غاية اللفظة ، ووسيلة الغاية ، لان الالفاظ في خدمة المعاني •

واليك أمثلة من التلاعب اللفظي الذي اشتغل به الشعراء زمنا طويلا :

على رأس عبدٍ تاجٍ عزٍّ يزينه وفي رجلٍ حرٍّ قيدٍ ذلٍ يهينه

فقد طابق بين كل لفظة في الصدر بما يقابلها في العجز :

الصدر	العجز
على	في
رأس	رجل
عبد	حر
تاج	قيد
عز	ذل
يزينه	يهينه

ومثله في التصنع والتكلف ، والتمحُّل والعمل قول الآخر ، وهو يقرأ من أوله الى آخره وعكسا من آخره الى أوله •

مودته تدوم لكلٍ هولٍ وهل كل مودته تدوم ؟

ومثله ما جاء للقاضي الفاضل ، ورد العماد الاصبهاني عليه ، وتقدم في هامش الصفحة ١٢٥ •

فهذا وأمثاله بدأ من مدرسة المولدين ، بدءا بأبي تمام ، وبلغ ذروته عند ابن الفارض ، وشهاب الدين الموسوي المعروف بابن معتوق ، وكذلك عند المكزون ، وتجاوز الحدود في عصر الانحطاط •

ولهذا فالمكزون يعتبر من شعراء الصناعة البديعية الذين تصيدوا الجنس تصيدا (١) ، وتعمدوا أنواع البديع تعمدا • وأصبحوا مع المتابعة والملاحقة عبيد الصناعة • تملككتهم ، واستأثرت بأعمالهم ، وأصبحت السمة المميزة لآثارهم الادية •

(١) الجنس أنواع متعددة ، فمنه التام مثل :

سأسرع نحو « رأس » « العين » خطوي وأقصدها على رأسي وعيني والمائل : ويكون لفظاه من نوع واحد ، أي كلاهما اسم ، أو فعل : شاعل القلب هوى عذب اللمي عن هوى ليلي وعن حب لمي

في البيت الجنس المائل (من اسمين) . والتام أيضا (التساوي بين اللفظين في الحروف والحركات) هذا إذا اعتبرت لفظة « لَمَيَّ » في آخر البيت تصغير لمي (اسم امرأة) وفي هذه الحالة لاتنون لفظة « حب » الواردة قبلها ، أما إذا نونت ، فيكون الاسم في آخر البيت هو (مي) واللام حرف جر وفي هذه الحال يكون الجنس ممائلا •

المستوفي : ويكون من اسم وفعل ولكن مستوفيان الحروف المتشابهة كقول أبي تمام :

ما مات من كرم الزمان فانه «يحيا» لدى «يحيا» بن عبد الله

الركب : كقول المكزون :

١ - فيا طربي به طرب بي اليه وعن عين الفلاة اليك عني

٢ - يا حبذا جبي الاذى فيه اذ في فيه درياق لقلبي السليم

المحرف : ويكون باختلاف بعض الحركات أو الحروف كقوله :



والى القارئ الامثلة التطبيقية على صحة ما أوردناه من الحكم على شعر
المكزون ، وغلبة الصناعة عليه :

١ - عاب لما غاب عن مشهد قلبي فَرَطَ حُبِّي أكمه عن قِرَطِ حَبِّي

★ ★ ★

٢ - « ولما فيه » لقلبي شَفَتْنِي من « لَمِئ فيه » دواء ، ودَوِي

★ ★ ★

٣ - « دجاجات » دجىَّ جاءت الينا بيض البيض في حَضْنٍ بِحَضْنٍ
« لديك » ما « لديك » له ومنه الاذان ازال غشي وقسر أذني

★ ★ ★

٤ - والى « أمّ القرى » « أمّ القرى » من « أقاصي » الارض في دار « قصي »
مذهب « الخوف » عن « الخيف » ومن « فل » جيش « الفيل » صرعى بالودّي
« حلّ » بالجزع ، « فحلّى » دوحه وسقى منه « الندى » ذاك « الشدي »
« فمحياه » حبا « الضوء » « الاضا » « وحياه » ألبس « الوشي » « الأشي »
و « لطيب » النشر منه ، أصبحت « طيبة » تطوى اليها الارض طي

★ ★ ★



واقصتني وقصمتني ومنها بحب الحب في قفصي حبتني
الناقص : ويكون النقص بالحركات والحروف كقوله :

١ - لديك ما لديك له ، ومنه الاذان ازال غشي وقسر أذني

٢ - وبطيب النشر منه أصبحت طيبة تطوى اليها الارض طي

وهناك جناس القلب والمكرر ، والمردود والمذيل ، والمردوج ، وقلب الكل ، وقلب
البعض ، وكلها متوفرة في شعر المكزون .

٥ - و«أقصّتي»، و«قصّتي» ومنها. «بحبّ» «الحبّ» في قصي «حبّتي»
فلو «للعرف» منه شملت «عرفاً» نلت من «المنى» أقصى «التمني»

★ ★ ★

٦ - مذ أقفرت ممن أحبّ «الأربع» درست معالمها الرياح «الأربع»
فحشاشتي من بعد طيب وصالهم «بمدى» «مدى» هجرانهم تنقطع
شالوا «الجمال» على «الجمال» وبالنوى عن ناظري بعد السفور تبرقعوا

★ ★ ★

وأثلة على الطباق والجناس معا :

وحيتني وأحيتني بموتي بشري طائرا لما طوتني

★ ★ ★

فبشرني بالبشر قلبي وعندما دعتي بعد صرت مولى لرفقتي
٧ - لمغيب قلبي في هواكم مشهد كلّ البرية مطلق ومقيّد

★ ★ ★

ما عن شريعته لصادٍ مصدر اذ ما لبادٍ في سواه مورد
فيه توحدت القلوب على الهوى وتعددت أهواؤهم ، فتعدّدوا
في ظلّ ظاهره ثووا ، فمغوّر في قصد باطنه ، وآخر منجبد

وكالميت حيٌّ دام في الذل راعياً عن العز بالعيش الذي حلوه مرث

★ ★ ★

٩ - اليك أنسي بناسي زاد ابحاشي ومذك قربي عني أبعد الواشي

★ ★ ★

١٠ - ماسر فيها قادم بقدمه الا وساء ذويه وهو مودّع

★ ★ ★

والتورية^(١) :

فجُدَّ فما في الجدِّ للمجد يافع وعن قصد يبيض المجد، لا تشك السمر
والتورية هنا بالسمر والبيض : السيوف والرماح ، والصفتان للمرأة *

والتسميط كقوله :

فنعماهم بؤسى ، وراحتهم عنا . وأمنهم خوف ، وقرّبهم شحط .
وهكذا نرى الاسراف في الصنعة اللفظية ، وانه يجمع - أحيانا - بين أكثر من
نوع من أنواع الجنس ، أو الطباق ، أو غيرهما .
ويستخدم ألوانا أخرى كالتوسيع ، والطّي والنشر ، والاستخدام ،

(١) التورية : اطلاق لفظ له معنيان : قريب وبعيد ، ويراد البعيد كقول الشاعر :

فسقى « الفضا » والساكنيه ، وان هم شبَّوه بين جوانحي ، وضلوعي
فالفضا له معنيان : الاول اسم محل ، والثاني الشجر الشديد حرارة النار ،
فاعاد على الاول ضمير المحل « الساكنيه » واعاد على الثاني ضمير النار « شبَّوه » .

والإرصاد ، ومراعاة النظر وكل ما عرف من أسرار الصناعة التي وقعت في شعر
القدامي عفويًا ، وتقصدها بشار بن برد ، ومسلم بن الوليد تقصُّداً ، ومكذَّهبا
أبو تمام ، وقصَّدها ابن المعتز^(٢) ، وأوغل فيها من جاء بعدهم .

ومع هذا فأناشيد الوجد الروحي ، وأنغام اللفف القلبي ، والوله النفسي
في شعر المكزون تصرف القاريء عن هذه المحسِّنات البديعية ، وترتفع به الى
عالمه الروحي ، وجوِّه العاطفي ، وتمتلك عليه حواسِّه ، وتسكِّره بخمرة الحب ،
وتسمو به فوق عالم المادة ، وتميل به عن زخرفة الشكل الى سموِّ المعنى
والمقصد .

ولولا هذه الميزة - ميزة الاغراق في الحب - وما يتعلق بذلك من حرارة
العاطفة ، وعمق الانفعال ، لذهبت الصناعة اللفظية بالكثير من جمال شعره .

ويضاهيه في هذا شكلاً ومضموناً معاصره ابن الفارض ، والسهروردي ،
والحلاج وان اختلفت بعض مقاصدهم الصوفية .

ونختم هذا الباب بهذه البديعية البديعة :

١ - متى منا محب مدَّ عينا	الى السلوان أنكر ما ادَّعينا
٢ - وعنَّا نفسه ، من رام عنا	لين مثرامه في الحب بيننا
٣ - واين من الغرام ، وان عراه الـ	غرامٌ جوِّ ؟ تشكَّى منه أيننا
٤ - تدرَّعنا الغرام ، وما ادَّرعنا	وروَّعنا الملام ، وما ارعونا
٥ - وبدَّلنا الهوى بالعز ذلاً	وغير الين عنه ما أئيننا
٦ - ومن درج الصعود الى المعالي	الى درك الهوى فيه هويننا
٧ - وأمرَ الآمرين به أطعنا	ونهي ذوي النهي عنه عصينا
٨ - وللأحباب ان غدروا ، وأبدوا	مذمَّتنا ، بذمتنا وفيننا

(٢) قعَّد المسألة جعل لها قاعدة .

- ٩ - وألفينا الهوى صعباً ، ولما
١٠ - وكم رام الوشاة بنا انشاءً
١١ - بروحي من له ولهي ، وروحي
١٢ - بذابل قدّه ورد جنّي
١٣ - لتفرقة الملاحه فيه جمع
١٤ - يسقينا المدامة انْ صحنوا
١٥ - فعنه الصبر أصعب ما فقدنا
- ألفناه ، علينا صار هينا
عن الطبي الأغن ، وما اثينا ؟
به صرف اللبانه عن ليننا
يُضاعف كلما منه اجتينا
إذا طلب الجمال به أنينا
ويطوينا اذا نحن اتشينا
وفيه الموت أهون مالقينا



المضمون في شعر المكزون

١ - الزهد والتصوف :

بحثنا في الجزء الاول تعريف التصوف والزهد ، ومنشأهما ، وجذورهما النفسية والاجتماعية ، والتاريخية .

ونضيف هنا : ان التصوف في الاسلام كان في اوله نظاما روحيا زهديا ، استنه الرسول ، ودرج عليه أصحابه ذووا النزعات الزاهدة ، وفيه مافيه من صقل الروح ، ومحاربة ملاذ الجسد ، والاقلال من متع الحياة ، والانصراف الى ممارسة العبادات .

أما التصوف كنظام لاهوتي فلسفي ، فعلى مافي الحياة الاسلامية من فلسفة زاهدة ، ومافي القرآن من منطلقات الفلسفة والزهد ، فقد اصطبغ بصبغات هندية ، وفارسية ، ويونانية ، وهذا طبيعي لما حدث من امتزاج بين حياة المسلمين وحياة هؤلاء الاقوام المادية والعقلية ، وخاصة في « توافق » الفكرة وتشابهها كما في الافلاطونية الحديثة .

فالافلاطونية الحديثة أعطت فكرة « عودة » الرشح الى أصلها « العقل الفعال » .

والاسلام أعطى : يا أيها النفس المطمئنة « ارجعي » الى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي .

وأعطت الهندوسية فكرة « الاتحاد الروحي » والفناء في « الترفانا » أو « البرهما » .

ومن هنا جاءت فكرة « وحدة الوجود » أو « الاتحاد » والفناء والبقاء

في التصوف الاسلامي ، كما هو الحال عند السهروردي والحلاج ، والبسطامي ، وابن الفارض ، وابن عربي •

ويلاحظ أن الافلاطونية الحديثة أعطت الروح « استقلالاً ذاتياً » في الوجود الأكبر •

بينما الهندوسية قالت « بتلاشيها » في الوجود الأكبر •
والاسلام قال « برجعها » الى « المكان » بدون امتزاج ، أو فناء ، وأعطها « إلحاقاً » في عالم الوجود الأكبر لافي الوجود ذاته •

وهو من هذه الوجهة أقرب الى الافلاطونية الحديثة ، منه الى الهندوسية •
أما الاثر الفارسي فظاهر في أن الاكثريين من الذين تصوفوا في الاسلام ، وفلسفوا تصوفهم ، أصلهم فرس ، وهم من أصل مزدكي ، أو مانوي ، زرادشتي •

ولعلّ محاربة الملاذّ في التصوف انطلقت أصلاً من المانوية ، ومن قولها بالهين اثنين يمثلهما في الكون : النور والظلام •

ويمثلهما في المجتمع : الخير والشر •

ويمثلهما في الانسان : الروح والجسد •

فمحاربة الملاذّ تعني محاربة الجسد ، محاربة الشر ، محاربة الظلام • وبالتالي تعني انتصار النور ، انتصار الخير ، انتصار الروح •

★ ★ ★

في كتاب « يوجا واسستها » Yogavasishta : ان جميع الروابط والعلاقات هي سلاسل من الأسر والعبودية ، والمسرات كلها أمراض فتاكة • كل انسان تخدعه نفسه ، ثم تسوقه الى شرك الاهواء والرغبات ، فيتبلي بمصيبة « تكرار المولد » • وان علة جميع المصائب والآلام هي « تريشنا » Trisna أي الرغبة في المآرب الدنيوية •

والتأمل العميق هو الوسيلة الى الحق •
أليس هذا هو الزهد كل الزهد ؟ سواء في الاسلام ، أو غيره من الاديان الكبرى؟!
أما يسعى الصوفي كل السعي ويجاهد كل المجاهدة في محاربة الشهوات
المادية « تريسنا » التي هي أساس الآلام ؟؟ •

هل يرقى الى « الوحدة » أو « الاتحاد » أو « الكشف » والمشاهدة الا اذا
تخلص من « الكثيف » - الجسد - ورغباته ؟ وقطع كل الروابط والعلائق مع
المادة ، وأحرز انتصارا روحيا على عالمها ، لينطلق الى عالم الروح ، عالم السعادة ،
ويصل الى الجنة ، النرفانا ، النجاة ، ملكوت السماء ؟؟ •

وفي الاسلام - زيادة على أسس التصوف الموجودة في الكتاب ، وسيرة
الرسول والزاهدين - يأتي عامل ردود الافعال فقد كان لردود الافعال - أفعال
حياة الترف والانغماس في الشهوات ، في العصور الاسلامية - أثر كبير •

فمنذ العصر الاموي وثورة المحرومين والزاهدين وعلى رأسهم أبو ذر
الغفاري ، وحتى العصور العباسية التي غرقت بالمتارف والملاذ ، كان الزهد
والتصوف يمتلئ ، وينبعان من ردود الافعال ، ويخلقان ارتكاسات في المجتمع •
ويصح القول في العصر العباسي - الا أقله - أنه جمع المتناقضات ، فهو:

مسجد وحانة ، قارئ وزامر •

مجتهد يرقب الفجر ، ومصطبح ومغتنق في الحدائق •

ساهد في تهجد ، وساهر في طرب •

تخمة من غنى ، ومسكنة من املاق •

ايمان في يقين ، وشك في دين •

★ ★ ★

واذا كانت الحياة في عرف المتصوفين رحلة ، أو مسيرة ، أو حجا يتدرج

فيها السالك من « المقامات » الى « الاحوال » ليتتهي الى الله ، فهم يختلفون في « الوصول » • فبعضهم يقول « بالكشف » كالمكزون ومشايه •

وبعضهم بالحلول : كالحلاج وأمثاله •

وآخرون بالاتحاد : كابن الفارض وأضرابه •

وهناك من يقول بالوحدة كابن عربي ، وأصحابه •

ويعيننا هنا أن نشير الى التصوف في شعر المكزون بشيء من التفصيل، والتدليل على اهتمامه وتقيده بمصطلحاته ، وأغراضه كنظام عملي وفكري، له طرقة وأنظمته ، وممارساته العملية •

ومن الملاحظ أن المكزون في تصوفه وزهده لم يهمل الجسد ، ومقومات الحياة ، لكنه يضع الجسد والنفس تحت رقابة العقل ، ويعطي السيطرة للروح، لا للربغات الجسدية ، ويرى أن الجسد يجب أن يقوم بوظائفه ضمن نطاق من التهذيب والاعتدال ، لينعم تحت ظلال العقل والروح بحياة منسقة ومتسقة، وهذا الاطار للجسد هو ماسمح به القرآن^(١) وشرعه الاسلام •

المقامات والاحوال :

يبدأ المريد أو السالك بلبس خرقة الارادة^(٢) ثم يتدرج بسلوك «المقامات»

ولكل مقام حال أو « أحوال » •

و « الوقت » هو مدة « الحال » في « المقام » •

والمقامات ينالها السالك بجده الخاص •

أما الاحوال فموهبة يمن الله بها على من يشاء •

ولذلك قيل : المقامات مكاسب ، والاحوال مواهب •

(١) راجع في الجزء الاول : تصوف المكزون . ص ١٤٦ •

(٢) راجع بحث الخرقة في الجزء الاول ص ١٩١ •

الاولى تأتي ببذل الجهود ، والثانية تأتي من عين الجود •
 قال السهروردي : الاحوال مواجيد ، والمقامات طرُق المواجيد •
 والمقام يعني : اقامة المريد حيث هو مشغول بالرياضة • ولا يثقل من مقام
 الى آخر مالم يستوفِ أحكام ذلك المقام^(١) •

★ ★ ★

عدد المقامات :

اختلف المتصوفون في عدد المقامات ، وجعلها الشيخ الطوسي سبعة^(٢) وهي :

التوبة ، والورع ، والزهد والفقر ، والصبر والتوكل ، والرضا •

١ - التوبة :

التوبة أصل كل مقام ، ومفتاح كل حال وتعريفها : ابتداء القلب من رقدة
 الغفلة ، ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة^(٣) •

يقول المكزون :

قلت : فالتوبة تمحو ذلتي قال : للأوبة في الرشجي تهَي°
 قلت : فالرحمة يا من وسعت سعة الرحمة منه كل شيء

★ ★ ★

يا راقدا في جهله من غفلة الجهل اتبسه
 واعمل على ما يقتضي علمك فيما دنت بسسه

(١) الرسالة القشيرية .

(٢) اللمع للطوسي .

(٣) عوارف المعارف للسهروردي ص ٢٦ والقشيري ص ٥٩ .

٢ - الورع :

وهو أن لا يتكلم العبد الا بالحق ، غضب ، أو رضي ، والورع دليل الخوف ، والورع أن لا يتشتت القلب عن الله طرفة عين (١) .

الزهد :

- هو أن تأتيك الدنيا صفوا عفوا ، فتركها خوف الايناس بها (٢) .
 - أو ترك لذائذ العاجلة طمعا بلذائذ الآجلة .
 - أو الزهد في الحلال الموجود (٣) . أما الحرام والشبه ، فتركهما واجب .
- يقول المكزون :

سعي الفتى لسوى كفا ف العيش غاية جهله
اذ فيه يخسر ما يؤمّل ربحه من أجله
وقوله :

توهم الجاهل المغرور عن سقّه أن الفضيلة في الاثراء للرجل
وظن أن لباس المرء منقصة اذا غدا المرء عريانا من الحلل
وقوله :

أحسن زهد المرء في رغبته عما عليه حرم الله

(١) احياء علوم الدين للغزالي ص ٢٩٥ .

(٢) احياء علوم الدين للغزالي ص ١٧٨ .

(٣) المكزون لا يرى هذا الرأي اسمع ما يقوله :

ليس زهد الفتى بتحريم حل من نكاح ومطعم وشراب
وارتباط بالسُّرْب ، او باعتزال في جبال ، ولا برقع ثياب
بل بقصد فيما أحل ، وزهد في حرام ، ورغبة في ثواب
فهو لا يرى الزهد في الحلال ، وانما يرى القصد والاعتدال .

الفقر :

ولا يعني عند الصوفي قلّة المال ، بل قلّة الرغبة في المال •
وحدّده أحد المتصوفة بقوله : أن يخلو القلب مما خلت منه اليدان •
ويرى السهروردي : أن الزهد أفضل من الفقر ، وهو فقر وزيادة ، لأن
الفقر عادم للشيء اضطرارا ، والزاهد تارك للشيء اختيارا •
يقول المكزون :

يا راغبا بغناؤه عن فقرنا بالزهد فيك ، الفقر قد أغنانا

★ ★ ★

والفقر لا يؤذي الفقير أذى الغنيّ يخلسه
إذا ثمان ، وإذا ثرا د به الردى من نجلسه

★ ★ ★

غناك « عن » الشيء عين الغنى وأما « به » فهو فقر اليه
وليس من الزهد في رتبةٍ أخو رغبة في ثناءٍ عليه

الصبر :

قيل : لكل شيء جوهر ، وجوهر الانسان العقل ، وجوهر العقل الصبر •
قيل للشبلي : أي صبر أشدّ على الصابرين ؟؟ فقال : الصبر في الله ،
قال السائل : لا !

فقال : الصبر لله • فقال السائل : لا !

قال : الصبر مع الله •

قال السائل : لا !

فغضب الشبلي ، وقال : ويحك ! أي شيء هو ؟

فقال السائل : الصبر عن الله !

فصرخ الشبلي ، وسقط مغشيا عليه^(١) .

يقول المكزون :

لواجب الوجد في كلّي لكلكم^{*} امكان صبري عنه راح متسعا

★ ★ ★

رض النفس بالصبر الجميل على الاذى بتلك الرضا قاض عليك به قضى

★ ★ ★

تدرّع في لقاء الخطب صبرا فأصعبه على الصبر هين

★ ★ ★

ولحي الصبر الجميل زهدت في الـ جنات ، حين رغبت في النيران

★ ★ ★

التوكل :

هو استسلام السالك استسلاما كلياً لمشيئة المالك .

والتوكل : أن لا تفكر في غدك .

قال المسيح : تشبّهوا بطيور السماء ، انها لا تزرع ، ولا تحصد ، ولا
تخزن في الاهراء .

يقول المكزون :

عليك اتكالي ، اله الورى وتفويض كل أموري اليك

وغير خفي بأن الوجود وأهل الوجود عطايا يديك

لذلك لم يبق في اختياراً لنفسي حسن اتكالي عليك

★ ★ ★

(١) السهروردي في عوارف المعارف ج ٤ ص ٣٠٤ .

شرفي ، وعزي ، أنكم دون البورى شرفي ، وعزي
واليكم فقري ، به تلت الغنى عن كل كنز
وعليكم حسر اتكالي صار من أعدائي حزبي

الرضاء :

هو سرور القلب بمثر القضاء •
قالت رابعة العدوية : ان العبد يرضى بالمصيبة رضاء بالنعمة •
وقال الغزالي : الرضا ثمرة من ثمار المحبة ، وهو أعلى مقامات المقربين^(١)
يقول المكزون :

ولسي رضاً عنه ، بما غني له فيه رضا

★ ★ ★

أرضى ، وان سخط العذول عليّ من حكم الجيب بكل ما يرضيه

★ ★ ★

الاحوال :

الاحوال عند صاحب الشمع عشرة وهي :
المراقبة والقرب ، والمحبة والخوف ، والرجاء والشوق ، والانس ،
والطمأنينة ، والمشاهدة واليقين •

وجمع المكزون ثمانية منها في قوله :
أراقبه ، خوفاً ، وأرجو ، مع الجيا وأشتاق ، قرباً منه وهو يقيني
وأشهد في غيبتني بحضوره بغير حجاب في عيون عيوني
ولكنه زاد « الجياء » عما أورده الطوسي في لمعه •

(١) احياء علوم الدين ص ٢٩٤ ج ٤ •

المراقبة :

هي تركيز الفكر والتهيّظ حيث لا تجد وساوس الشيطان الى القلب سبيلا .
فبالرياضة ، والمراقبة تستأصل الرذائل ، وتتأصل الفضائل .
يقول المكزون ، وقد جمع عددا من الاحوال أيضا :

أراقبه ، وهو الرقيب بخاطري وفيّ له مني عيون وأعوان
وبين الرجا والخوف، والامن،والحيا بقلبي جنان ، من هواه ونيران

★ ★ ★

أراقبه في حالة الخوف، والرجا وأصبح بين الطائتين كما أمسي
اذا قبضتني دونه وحشة الحيا دعاني اليه الشوق في بسطة الانس
وأصبح قلبي مستقرّ يقينه بمشهده القدسي في كوني الحسي

القرب :

قال الجنيد : يقرب الله من قلوب عباده ، على حسب ما يرى من قرب قلوب
عباده اليه .

يقول المكزون :

أخلصت للوجد حتى أصبحت للوجد وجدا
فزادني القرب منه عن أعين الناس بعدا

★ ★ ★

وعن طرب ، أصفّق اذ تغنيّ بأني منك حين دنوت منّي
وما عني بعدت وحقّ قربسي اليك ، وما الذي يبعدك عني؟^(١)
ومن جبل الوريد غدوت أدنى الى قلبي . واثلك غير أثني

(١) في كل النسخ « يبعدك » وهي مجزومة اعتباطا ، والاصح « يقصيك » .

الحبة :

روي عن الرسول أنه كان يقول : اللهم اجعل حبك أحب اليّ من نفسي ،
وسمعي ، وبصري ، وأهلي ومالي ، ومن الماء البارد •

والحب في الاحوال ، كالتَّوْبَةِ في المقامات •

وقال أبو الحسين الورّاق : المحبة فار في القلب تحرق كلّ دنس •

وقالت رابعة العدوية : الهي ان كنتُ أحببتك خوفاً من ناركَ فأحرقني
بها ، وان كنتُ أحببتك طمعاً في جنّتك فأبعدني عنها ، وان كنتُ أعبدك
لذاتك فلا تصرف عني جمالك السرمدي •

يقول المكزون :

تجرّدْ وجدي فيك عن كل صورة وعدتْ بها الزمّهّد في جنة الخلد

★ ★ ★

حَمُول لأعباء الهوى ، غير طائعٍ لِوَاشٍ ، ولا عاصٍ للأمرِ الحبّ

★ ★ ★

يا من همّ دلّثوا على معنى الغرام قلبي

بكم عرفت الحبّ ، ما عرفتكمُ بالحبّ

★ ★ ★

أطعت أمر الهوى فيكم بمعصيتي - من غير ما غرّة عنكم - نهى الناهي

المال والجاه عندي في محبتكم من ذا يزهّدني بالمال والجاه ؟

وهل يغيّر حبي عنكم سقّة اللاّ جي ، وحبيّ لكم - والله - في الله ؟

★ ★ ★

ومن رَوّح أنفاسي بذكر أحبّتي الى نشر أرواح المجين نافخ

واني بتنزيل المحبة عالم وفي سرّ تأويل المحبة راسخ

★ ★ ★

ولست ممن غدا في الحب متّهما وقد تعلّقت من لمياء بالسبب

★ ★ ★

عاب لما غاب عن مشهد قلبي فرط حبي أكمه عن قرط حبي

★ ★ ★

أحبك حباً جاوز الحب بعضه وفي طول عمري ليس يمكن عرضه
ونافلة لي منك أمسى تهجّدي بذكرك ، يامن سنة الحب فرضه

★ ★ ★

ما زال يخفيني الفرام بجبّكم حتى خفيت به عن الأوهام

★ ★ ★

الخوف :

ليس الخوف الصوفي تقوراً وفراراً ، بل هو لجوء الى الله من الله ذاته .
يقول المكزون :

أراقبه في حالة الخوف، والرجاء وأصبح بين الحالتين كما أمسى

الرجاء :

هو المحبة الواثقة التي تستنيم الى الرحمة العظمى •

يقول المكزون :

لقد قبض اليأس بسط الرجاء بشمس الضحى في هلال الدجى

★ ★ ★

وبين الرجاء والخوف، والامن، والحيا لقلبي جنان في هواه ، ونيران

الشوق :

هو امتداد النفس الى المحبوب •
قال أبو عثمان : الشَّوق ثمرۃ المحبة ، فمن أحبَّ شيئاً اشتاق الى لقاءه •
يقول المكزون :

الشوق أكبرُ من أن يحويه غني كتاب
والحبُّ أكبر من أن يخفيه غني حجاب
★ ★ ★
أراقبُه خوفاً ، وأرجو مع الحيا وأشتاق أنساً فيه ، وهو يقيني

الانس :

هو محادثة الارواح مع المحبوب في مجالس القرب •
قالت رابعة العدوية :

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي وأبحت نفسي من أراد جلوسي
فالجسم منسي للجلوس مؤانس وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي
ويقول المكزون :

أنسي بذكرك من ناسيك ، أوحشني وفيك عاينت فقدي عين وجداني
★ ★ ★
إليك أنسي بناسي زاد إيحاشي ومنك قربي غني أبعد الواشي
★ ★ ★
وفي ذكراك لي أنس بذكري وأنسي وحشة العذال مني
★ ★ ★
شهدت مغيب الشمس في مشهد الشمس فزدت بأنسي وحشة فيه من أنسي

الطمأنينة :

• هي اسلام القياد للمحبوب ، والاطمئنان اليه (١) .
يقول المكزون :

لم يثبق لي مني الهوى بقيةً أخشى بها الموت ، ولا أرجو البقا
ولا يداً باطشةً ، فأتقسي من أسهم الخطب بها ، ما يتقى
★ ★ ★

متى ادّعتُ وصولاً بالغرام ، ولي فيّ اختيارٌ فاني عنه منقطع
★ ★ ★

حسن اتّكالي ، على حسن اختيارك لي لم يثبق لي - غير ماتختار - مختاراً
المشاهدة ، أو الكشف :

• وهي الوصل بين رؤية العيان ، ورؤية القلب .
يقول المكزون :

يا مشهدي من حسنه ما غبتُ فيه عني
★ ★ ★

يا ربّة الستر ، هل للكشف من أمدٍ يتقضى ؟ فيُجلى قذى عيني برؤياك
★ ★ ★

اليقين :

• وهو المكاشفة ، والاشراق في النفس والعيان ، وهو غاية طريق الحق .
يقول المكزون :

تبصّر نور الحق تلقَ حقيقةً بعين يقين لا يدافعها الظنُّ

(١) جبور عبد النور : التصوف عند العرب ص ١١٥ .

بعلم اليقين ، وحقّ اليقين شهدت ، وحققت حقّ اليقين
وحسن يقيني بأهل اليقين فمن نزغات ظنوني يقيني

★ ★ ★

وهذه المقامات والاحوال يتألف منها طريق الحقّ ، ويتخلّل هذه الدّرجات
الذكر والمجاهدة ، وهناك « الوقت » : /

• وهو الحال الذي يكون عليه السالك في المقام .

يقول المكزون :

سقطت لان « الوقت » سيفي على العدى ومن وقته سيف ، يحقّ له يسقط

والبسط والقبض :

اذا قبض الله عبده عصمه من المباحات ، حتى الاكل والشرب والكلام ،
واذا بسطه رده الى هذه الاشياء •

يقول المكزون :

وكنت بها ، والقلب في قبض بسطها أرى سائر الأكوان في قبض بسطتي

★ ★ ★

ولقد باسطني في خلوة أصبح البسط بها في قبضتي

★ ★ ★

السكر والصحو والاثبات والمحو :

السكر : غيبة القلب في معاينة الحقّ عن مشاهدة الخلق ، والصحو
الرجوع الى ما غاب عن عيانه ، والاثبات للقدر ، والمحو للصور • أو الاثبات :
قيام الروح في الله والمحو : تلاشي الجسد حال التجلّي •

يقول المكزون :

فبان بسكرتي صحوي ، لصحبتني باثبات الذي فيه محتني

★ ★ ★

ورحت من راح هواها ، ولا أفرق بين الشكر والصحو
أمحو الذي أثبت من حسناتها وأشهد الأثبات بالمحو

الفية والحضور :

الغيبية : فناء السالك عن ذاته ، والحضور : قيامه بروحه مع الخالق •

يقول المكزون :

فأشهدنا - في الغيب عنه - حضوره - وغيبنا - في حال مشهده - عنا

المحو ، وجمع الجمع :

المحو أيضا : صعقة السكر التي تعقب الصحو الاول ، ويعقبها محو
الجمع ، وهو الرتبة العليا ، وفيها يتم الاتحاد عند ابن الفارض وابن عربي،
أما عند المكزون فيتم « الكشف » أو المشاهدة •

الفرق والجمع :

الفرق قيام « الاثنينية » ، والجمع تلاشي ذات السالك في ذات الخالق،
حتى لا تبقى الا ذات واحدة ، والتفرقة : تعلق السالك بالبشرية^(١) •

يقول المكزون :

ما شهد الطرف حجاب الذي رأى فؤادي منك بالسمع
فما طغى اذا ما عدا حده ولا بغى بالفرق والجمع

★ ★ ★

الكشف والستر :

الكشف ما يلوح للقلب من بوارق الجمال ، والستر احتجاب السالك عن
البواده والبوارق •

(١) جامع البدائع ص ٨٧ طبع مصر ١٩١٧ •

يقول المكزون :

أُكشِفَ حالا ، ستره في النهى شرط وأستر ما في كشفه اتَّسع الخطُّ
وأعرب أعجام الكتاب لأكمه عدا فهمه عن خطّه الشكل والنقط

المثل :

وهو الانسان عند المتصوفة ، أو الصورة البشرية •

يقول المكزون :

وللمثل الذي أظهرتَ فينا سجدنا طائعين ، وما عصينا

والبرزخ :

وهو تصوفاً : العالم المشهود من عالم المعاني ، وعالم المادة • ولغةً : الحاجز
بين الشئيين •

يقول المكزون :

ولي برزخ من دون بحرَيّ صبايتي ودونهما للعاشقين برازخ

الكمال :

وهو التنزيه عن الصفات •

يقول المكزون :

وشاهدت أوصاف الكمال لحسنها ولم يثنني عما شهدت تقاب

الرداء :

وهو الظهور بصفات الحق •

ما ثنى عظمي على أعطافه بقاء بقبا ردث الشُردي^(١)

(١) تصغير الرداء .

العموم والخصوص :

العموم ما يقع من الاشتراك في الصفات ، والخصوص : أحدية كل شيء •
يقول المكزون :

لوجدني جنس ، نوعه ، فصل عدتي ومنه خصوصي ، ليس فيه عموم
وفي البيت « الكليات الخمس » عند المناطق •

فلذا انفصلت عن العموم بمشهد الكلي في بعض من الأبعاد

الاتحاد :

تعبير الذاتين واحدة ، ولا يكون إلا بالعدد •
يقول المكزون :

وكيف يصح الاتحاد ؟ وشاهد الـ عيان على الأضداد بعض الأدلة

ويقول الصوفيون الاتحاديون : أن كل واحد من الموجودات يعشق الخير
المطلق عشقا غريزيا ، والخير المطلق يتجلّى لعاشقيه ، وغاية القربى منه هو قبول
تجليه على أكمل ما في الامكان ، وهو « الاتحاد » •

الحجاب :

وهو كل ماستر مطلوبك عن عينك •

الحب أكبر من أن يحويه غني حجاب

★ ★ ★

وما حجبتي عن ملالي ، وانما لمعني لأهل العشق فيه جواب

التخلي :

اختيار الخلوة ، والإعراض عن كل ما يشغل القلب •

ان في خلوتي بجلوسةٍ محبوبتي مغنيا عن أعين الرقباء

الفناء والبقاء :

الفناء تلاشي ذات السالك، والبقاء قيامه مع الحق، فيكون الفناء عين البقاء.

يامن بقاء وجودي في الفناء به أدم علي فناء فيك أبقائي



والخلاصة : لقد صعد المكزون كل الدرجات التي يتخطاها السالك ، وحل في كل المقامات ، ومارس كل الاحوال ، وعبر البحر — بحر الحب — الذي لم يصل الى حافته — الكشف واليقين — الا الاقلون . كما رأيت فيما تقدم .

وتصوّفه تصوّف عملي ، باطني ، ذوقي ، وليس مجرد نظرية آمن بها واعتنقها ، بل هو حال نفسية ، ويعتبر تصوّفه متمما لعقيدته ، ومنظما لسلوكه وليس مذهبا نظريا يزين به شعره ، ويستعين به على اقرار فلسفة معينة .
انه متميّز عن المتصوفة « المتواجدين » الذين عناهم بقوله :

تواجدوا في هوى ليلي ، وما وجدوا وجدتي ، ولا كلّني في حبها كلّفوا

المتصوّفة يرون أن العقل آلة المعرفة ، ولكنه عاجز عن ادراك الحقائق الخفية، أي الاشراق . والحكماء — والمكزون منهم ومعهم — يقيمون منهجهم على العقل ومعطيات الحواس معا . بينما يقوم منهج المتصوفة على الذوق والانجذاب ، والاتصال الروحي .

وليس في منهجهم الذوقي ما يقوم على أساس عقلي ، وان حاولوا — أحيانا — أن يتكثروا على معطيات عقلية .

تصوّف المكزون يعتمد العقل ، ثم ترفده العاطفة ، فيفتح له القلب ، فينتهي الى اتصار العقل ، واشراق الذهن ، وتزكية الحواس والنفس ، وتصفية القلب ، لتكون الحواس مستعدة لتلقي « الفيض » وبوارق الاشراق من العقل .
الفعال .

انه عن طريق استقراء الحواس للموجودات ، والتأمل العقلي في المصنوعات والاستغراق في الوجد ، يرتفع عن المادة ، ويتجرد من علائقها ولواحقها فيقوم روحا مجردا ، أمام الروح الكلبيّ ينعم بالاشراق الاسنى - الكشف والمشاهدة -

صفا جسدي حتى بدا منه قلبه وشفء الى أن بان مافيه من سرّ
فغيب سرّ القلب قلبي ، وقالبي كما غاب لون الماء والكأس في الخمر

★ ★ ★

المتصوفون السالكون ثلاثة أقسام :

- ١ - الزهاد : وهم المعرضون عن متع الدنيا •
 - ٢ - العبّاد : وهم القائمون بالتكاليف •
 - ٣ - العارفون : وهم الذين انصرفوا بأفكارهم الى الحق ، حتى أشرق في نفوسهم •
- والمكزون يجمع الحالات الثلاث :

فهو زاهد : ترك الامارة وعاف الجاه ، وتخلّى عن السلطان •
وهو عابد : ورسائله وأدعيته ، وما أورده من شروط العبادات ، وطرق تأديتها واقامتها يدلّ دلالة واضحة على مسلكه التعبدي •
أما عرفانه : فان ديوانه الذي نحن بصدده يوضح مداه وعمقه •

وسؤال اخير :

هل كان تصوّف المكزون ذوقيا باطنيا ذاتيا ؟؟

أم كان وليد العقل النظري والبرهان الكلامي ؟

أم اجتمع له هذا وذاك ؟؟

ومن المقرر تاريخيا أن هناك فئتين :

١ - الفقهاء النصيّون •

٢ - المتصوفة •

الفقهاء يفتنون عند « النصّ الحرفي »
والمتصوفة يستسلمون لنزعات القلب ، ولذات الذوق •
وكلاهما يقف من العقل موقفا سلبيا ، أو مجانباً •
فالنص عند الفقهاء هو الاساس ، وهو الحكم ، وعنده يجب الوقوف ، ولا يجوز
تجاوزه ، ووضعوا القاعدة القائلة : لا اجتهد مع وجود النص •

أما المتصوفة فيرون في المجاهدة ما يؤدي بهم الى « الكشف » واشراقات
السنا ، وبوارق الانوار ، فما دخل العقل في كل ذلك ؟؟

انها - في رأيهم - معطيات ذوقية ، وتجليات روحية ، لا سلطان للعقل عليها •
أما الحرفيون فيفتنون في أحكام الدين والتشريع عند ظاهر النصوص ،
وقيامها يكون بظاهر أعمال الجوارح •

أما المتصوفة فلا يفتنون عند الظواهر ، وربما قالوا بطلانها •

أما المكزون فان تصوفه يقوم على المجاهدة ، والتكاليف وهي قيام أركان
الاسلام الخمسة ، ولكنه لا يقف عند أعمال الجوارح بل يتجاوز ذلك الى أعمال
الحواس الباطنة •

فالطهارة مثلا لا تكون بنظافة البدن فقط ، وانما تكون بنظافة القلب
والسريرة من الخبائث ، فالطهارة هي أولا : تطهير الجوارح من الاحداث ، ثم
تطهير القلب من الاحقاد ، وتطهير السريرة مما سوى الله ، ولا تتم الطهارة الا
بكل هذا •

والصلاة - عند المكزون - لا تتم بتحرك اللسان بالكلام ، والجسم
بالركوع والسجود فحسب ، بل بفهم المعاني والمقاصد من الصلاة كصفاء القلب ،
ورسوخ الايمان •

فالحواس الظاهرة تقابلها حواس باطنة ، والجسد تقابله الروح ، فاذا قام
الجسد بأعمال صحية ورياضية وسلوكية فيجب أن تقوم النفس بدورها بما عليها،

والأُمة الإنسان - بجسده وروحه - مثلولا ، وعلى هذا فالعلم والعمل متلازمان .

المطل بالوعد أذى يبطل حق الصدقه
ومنفق ، اسرافه يزيل فضل النفقه
ومدعي العلم بغير عمل ، ما أحمقه !

وعلى هذا فالمكرون صوفي^١ وقيه في آنٍ واحد ، بينما يختلف مع الصوفية الذين لا يقيمون الشرع ظاهرا . ولا يلتقي مع الفقهاء الذين يجمدون عند نص الحرف ظاهرا ، ولا يتجاوزونه الى الباطن .
وهذا - كما قلنا في الجزء الاول - ظاهرة جديدة في التصوف ، وفي الفقه .

لقد أعطى المكرون العقل دوره الفعّال في القضايا والاحكام ، وأفاض على تلك الاحكام العقلانية تلك الروحانية التي تشع من الروح والقلب ، فلام - بهذا - بين العقل والنقل ، والا فكيف نفهم مضمون النقل ومراده اذا لم نسلك اليه طريق العقل ؟؟

* * *

وظاهرة اخرى :

نجد المكرون يعتمد نصوص التوراة والانجيل أحيانا ، وآراء فلاسفة اليونان حيناً آخر . ولكنه - في كل ما يستقيه من غير الاسلام - لم يكن الا وسيلة لفهم الاسلام فهما عميقا صحيحا ، ودعّمه بالبراهين الدالّة على صحته ، وصلاحه للحياة العملية والعقلية والسلوكية والروحية ، وموقفه هذا يشبه - الى حد بعيد - موقف حجة الاسلام أبي حامد الغزالي^(١) .

(١) راجع احياء علوم الدين للغزالي .

الفلسفة في شعر المكزون

في أواخر القرن الثالث الهجري ظهر فريقان متميزان في الفكر الاسلامي •

الفريق الاول :

المتكلمون ، وقد مهّد لمدرستهم ، أو بأفصح تعبير مازها عن غيرها من مدارس الفكر المعروفة يومئذ الفيلسوف الكندي • وتخصّصت هذه المدرسة بالالهيات ، وما وراء الطبيعة • وكان ظهورها الاول في مرو ^(١) وظلت حتى أيام الكندي تابعة للمدرسة الفيثاغورية ثم انحرفت عن فيثاغورس ، وأقبلت على أرسطو بعد أن ألبست تعاليمه مبادئ الافلاطونية الحديثة Niwplatonism « نيوبلاتونيزم » • وهذه المدرسة تبحث الاشياء « في مبادئها » • وتتحرّى المعنى والفكرة والروح ، وتصف الله بأنه « واجب الوجود » • ولا تصفه بالحكمة في الخلق ولا بالعلة الاولى ، وتقدر الاشياء بوجودها ، وكان الفارابي من أكبر أعلام هذه المدرسة •

والفريق الثاني :

فلاسفة الطبيعة ، وكان ظهورها بخران والبصرة ، وقصرت هذه المدرسة بحثها على ظواهر الطبيعة المادية المحسوسة ، وترقّت الى البحث الذي تحدّثه الاشياء في عالم الحسّ • ثم تجاوزت ذلك الى البحث في النفس والروح والقوة الالهية ، فعرفت بالقوة الاولى أو « الحالة الحكيم » الظاهرة حكمته في مخلوقاته ، وكان زعيمها أبو بكر الرازي الطيب المشهور • ^(٢)

(١) مرو : وتسمى مرو الشاهجان مدينة في تركستان - فارس - فتحها العرب ٦٥١ هجرية منها خرج أبو مسلم الخراساني •

(٢) تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٨٦ •

والفكر الفلسفي بصورة عامة ، نشأ — أول ما نشأ في البيئة الاسلامية — في أحضان الدين ، أو في صلب التفكير الديني ، وانتشر في مدارس المعتزلة قبل أن يتناوله الفلاسفة المعروفون في الاسلام ، وعرف النقاش حول الله ، وصفاته ، وبساطته ، وعلاقته بالكون ، فكانت النزعتان : العقلية والمادية • أو العقلية ، والحرفية •

• ترأس النزعة العقلية المعتزلة •

• وترأس النزعة الثانية الحنابلة •

• ووقفت بينهما المدرسة الاشعرية •

فالفكر الاسلامي انطلق أولا مع الفرق ، وخاصة المعتزلة والحنابلة والاشاعرة والشيعة • وقد حاول تفسير الوجود ، ومعالجة قضايا الكون في الحدوث والقدم ، وقضية الجزء الذي لا يتجزأ ، أو الجوهر الفرد. والهيولى الكلية، وحرية الارادة، ومشكلة المعرفة ، تارة بطريق التجريد ، وطورا بطريق الحواس ، وأحيانا بطريق **الالهام** •

• أحيانا بالفلسفة والعقل ، وأحيانا بالنصّ والنقل •

• آنأ يلجأ الى ظاهر التنزيل •

• وآونة يفرق في باطنية التأويل •

• يحاول أن يوفق بين الفلسفة والنقل تارة •

• وينكر أحدهما تارة أخرى •

• وقد يستخدم أحدهما لتأييد الاخرى ، أو لانكارها •

عن طريق النظام الفيثاغوري يحاول أن يوجد نظاما اجتماعيا قائما على الفكرة العددية • كما جرب أن يوحّد العالم تبعا للوحدة الفلسفية •

• وظهر أثر المذهب الذرّي في الكلام الاسلامي وفي مذهب الاشعري •

• وتجلّى أثر المذهب المادي الرواقي في تفكير المعتزلة •

وبرز المذهب الفيثاغوري في فلسفة اخوان الصفاء •
وهذه التيارات الفكرية الفلسفية انتقلت الى الفكر العربي الاسلامي عن
خمسة مصادر :

١ - النسطرة : بالنقل والترجمة^(١)

٢ - اليعاقبة : التصوف والافلاطونية الحديثة^(٢)

٣ - مدرسة جنديسابور الزرادشتية الفارسية •

٤ - مدرسة حران الوثنية : وفيها امتزجت البابلية^(٣) والصابئية ،
والوثنية السامية بالافلاطونية الحديثة ، والفيثاغورية •

٥ - اليهودية •

يضاف الى ذلك مدرسة نصيين السريانية ٣٢٠ م وان كانت لغتها يونانية •
ومدرسة الرّما وقد أنشأها الفرس ٣٦٣ م وفيها كتبت لأول مرة أسفار العهد
القديم بالسريانية •

أما المنبع الرافد فآثينا والاسكندرية ، وقد تلاقى تيارهما مع الفكر
الهندي ، والفارسي • وتفاعلت هذه التيارات جميعها في بيئة الشعوب السامية،

(١) النسطرة : نسبة الى نسطوريوس Nestorios المتوفي ٤٥٠ للميلاد ، ومذهبه
يقول بطبيعتين اثنتين للسيد المسيح ، او اقنومين هما : اقنوم الناسوت ، واقنوم
اللاهوت •

(٢) اليعاقبة : نسبة الى يعقوب البرادعي المولود عام ٥٠٠ للميلاد . ومذهبه يقوم
على القول بالطبيعة الواحدة للسيد المسيح •

(٣) البابلية نسبة الى بابل : مدينة قديمة ، انقاضها واقعة على الفرات ، قرب
الحلة على مسافة ١٦٠ كم جنوبي شرقي بغداد . أسس فيها سومراوم الاموري
سنة ٢١٠٥ ق.م سلالة كان سادس ملوكها حمورابي في القرن التاسع عشر ق.م
ووحّد سومرّ واكّاد .. خضعت بابل لسورية بضعة قرون ، واصبحت بعد
سقوط (نينوى) ٦١٢ ق.م عاصمة نبوخذ نصر ، وجعلها الاسكندر عاصمة
الشرق ، ثم انحطت في زمن خلفائه السلوقيين أي في القرن الثالث ق.م •

ومع عقائدها ، فنشأ عن هذا التفاعل ما عرف بالفكر الهليني^(١) .
فالتعليم انتقل من مدرسة الاسكندرية المتأثرة بالاغلاطونية الحديثة الى
انطاكية ، ومنها الى حران ، ومن حران الى بغداد وريثة أئينا والاسكندرية .
وكانت مدرسة الاسكندرية تحاول التوفيق بين الاغلاطونية الحديثة
والارسطاطاليسية ، والرواقية .

وعلى هذا المذهب - مذهب التوفيق - قامت الفلسفة العربية ، ومن
دراسة الفارابي ، وابن سينا ، وابن رشد ، يتضح مدى تأثير هذا المذهب .

* * *

اشتغل العرب ثلاثة قرون بالعلوم الفلسفية والادبية والدينية ، والعلمية التي
أعطتها حضارات الامم القديمة ، مستفيدين من ست لغات حملت اليهم هذه
المعارف ، وهي : العبرية ، والسريانية ، والفارسية ، والهندية ، وأخصها اللغة
اليونانية^(٢) .

بدأت هذه الحركة في القرن السابع الميلادي ، وتنامت في الثامن ، ونضجت
في التاسع .

★ ★ ★

الحقيقة التي تسعى اليها الفلسفة متعلقة « بأئية »^(٣) الاشياء ، لان كل ماله

(١) الفكر الهليني ، او الحضارة الهلينية هي التي نشأت عن تفاعل الفكر اليوناني
الاصيل مع الافكار والديانات الشرقية التي تسربت اليه بعد اجتياح الاسكندر
المكدوني للشرق عامة ، ولمصر والهند وفارس بصورة خاصة .

(٢) من اللغة اليونانية استعمل العرب الفاظ : الاسطورة ، الاسطقس ، الاسفنج ،
الاسطرلاب ، المجسطي ، الانبيق ، البلغم ، الترياق ، الجنس ، الطغمة .

ومن الفارسية : الكوز ، الابريق ، الطشت ، الخوان ، الطبق ، القصعة ،
السكرجة ، الفروز ، البلور ، الكمك ، الفلفل ، القرفة ، الزنجبيل .

(٣) أخذ مترجمو الفلسفة اليونانية لفظة « ائية » من Einaí اليونانية ، وتعني
الكون ، واعتمدوا في ذلك على « ان » العربية التي تفيد التاكيد ، وتقوية الوجود
على سبيل اضمارها الضمير « انه » .

« أنية » فله حقيقة ، فالحق اضطرارا موجود ، اذن « الأثبات » موجودة .
والحقيقة والكائن - في نظر أرسطو - شيء واحد .

وطريق الوصول الى الحقيقة هي - في رأي الفلاسفة - تلك التي خطتها
أفلاطون ، وأرسطو ، وفيثاغورس . وهذا هو رأي الكندي .

وأعلى أنواع الفلسفة مرتبة هو علم « الحق الاول » الذي هو علة كل
حق . لان علم العلة أشرف من علم المعلول (١) .

الله هو « الأثنية » الحق ، التي لم تكن « ليس » ، ولا تكون « ليساً »
أبداً ، لم يزل ، ولا يزال « أيساً » أبداً (٢) .



(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ٩٨ .
(٢) الانية : هي الوجود ، والليس : هو اللاموجود ، والايس : هو الموجد (رسائل
الكندي) .

المكزون والفلسفة

يمكن القول : ان المكزون في آرائه الفلسفية يرى أن الحقيقة الكونية واحدة • ولذلك فالحقيقة الفلسفية واحدة ، وهذا ما حدا به أن يرى « وحدة » الأديان والمذاهب ، فهي متفقة حقيقة وأصلا ، وإن اختلفت مظهرًا وشكلا • وهذا هو مذهب « التوفيق » أو مذهب « التخيير » ذو النزعة الشاملة الوحدوية • ووحدة الأديان الفلسفية في رأي المكزون لا تقود الى وحدة الوجود المعروفة عند الحلاج وأضرابه •

ان وحدة الأديان هي وحدة الوسيلة ، لا وحدة الغاية ، إنها « وحدة » الطريق الى « الغاية » ومذهب « التوفيق » هذا معروف عند فلاسفة العرب والاسلام • فالاشعرية كان لها حظوة ومكانة لمحاولتها « التوفيق » بين أصحاب العقل ، وأرباب النقل ، أو بين المعتزلة والحنابلة •

والشافعية لقيت قبولا ونجاحا لتوسطها بين الحنفية والمالكية •

كما أن فلاسفة العرب حاولوا « التوفيق » بين آراء الحكيمين أفلاطون وأرسطو من جهة ، وبين تعاليم الدين الاسلامي من جهة ثانية • انطلاقا من نظرية « وحدة الحقيقة » وإن تعددت مظاهرها • وعلى هذا كان أكثر فلاسفة المسلمين ، وخاصة اخوان الصفاء •

وهذا ما نجده عند المكزون ، وقد بحثنا هذه الظاهرة عنده في الجزء الاول ، ولكننا أطلقنا عليها اسم « الشمول أو الكلية ، أو الانفتاح الصوفي » • وهذا التعريف للظاهرة الصوفية ، لا يختلف في المظهر الفلسفي ، والمقاصد الفلسفية • والموضوعات الفلسفية التي تناولها شعر المكزون هي نفس المواضيع التي

تناولها من سبقه من فلاسفة المسلمين ، ولكنه احتفظ في أكثرها برأي خاص •
فاختار من الفلسفة ما يتلاءم مع نزعة العقائدية ، ونحته المذهبية ، فاذا وافق
أرسطاطاليس في علم الطبيعة ، فقد خالفه بالقول في « قدم » العالم •
ورفض رأي أرسطو في النفس ، وفضل عليه رأي أفلاطون ، لما في مذهب
أفلاطون من صفة روحانية ، وصبغة دينية تتفق والدين الاسلامي الذي ينافي
نزعة أرسطو المادية •

أما في الله والصفات فهو معتزلي ، ذو نزعة امامية •
وهناك ميل نجده عنده الى الفلاسفة الرواقين الذين ينظرون الى الله كمديبر
عاقِل للكون يتجلى جمال تدييره وحكمته في هذا التناسق البديع ، والنظام الدقيق
المحكم العجيب •

يعتمد منطق أرسطو ، ويلتقي كثيرا مع أفلاطون في ما وراء الطبيعة مضيئا
الى هذا عقيدة اسلامية ونزعة شيعية امامية صوفية •
واذن : فله في الفلسفة نظرتان : نظرة غيرية ، ونظرة ذاتية •

يعتمد في الاولى أدلة الفلاسفة ، وبراهين الفلسفة ، وأحكامها المنطقية
العقلية •

وفي الثانية يحاول أن يطبّق كل ذلك على عقيدته مخضعا الفلسفة لاغراضه
الدينية ، أو مستعينا — على الاقل — بالفلسفة لدعم هذه العقيدة ، ولترسيخها في
النفوس •

كما نراه — أحيانا — يكتفي بإيراد آراء الفلاسفة بدون أن يبدي فيها
رأيا خاصا ، ولكن هذا قليل جدا في شعره •

★ ★ ★

الموجودات — في رأي المكزون الفلسفي — قسمان :

الاول : ما اذا اعتبر ذاته « وجب » وجوده . ويسمى واجب الوجود •

والثاني : ما اذا اعتُبر ذاته «لـمـيـجـب» وجوده ، ويسمى **ممكن الوجود** .

وهذا هو ما عند الفارابي وابن سينا ، وابن رشد والغزالي .

فالواجب الوجود بذاته : هو الذي تقتضي طبيعته وجوده ، وهو الذي اذا فرض عدم وجوده لزم عنه محال ، ولا يجوز كون وجوده بغيره لانه السبب الاول لوجود الاشياء ، وهذا الواجب الوجود هو ما نسميه : الله .

أما الممكن الوجود بذاته ، والواجب الوجود بغيره ، فهو الذي لا بد لوجوده من علة ، والذي اذا وجد كان واجب الوجود بغيره ، كالنور الذي لا يوجد « بالفعل » إلا اذا وجدت الشمس . فهو ممكن الوجود بذاته قبل وجود الشمس ، وهو غير ضروري الوجود بطبيعته ، أما اذا وجدت الشمس فهو واجب الوجود بغيره .

وهذا الممكن الوجود برهان على وجود العلة الاولى اذ لا بد للاشياء الممكنة من انتهائها الى شيء واجب وهو الموجود الاول ، اذ أن سلسلة الممكنات تحتاج — مهما امتدت — الى من يعطيها الوجود ، اذ لا تستطيع أن تعطي ذاتها الوجود . ولا بد لها من كائن واجب الوجود يعطيها هذا الوجود . والا « دار » القياس « وتسلسل » فلا ينتج كما هو مقرر منطقيا .

يقول المكزون :

دور الوجود لعيني بكوره قد تسلسل

كما لآخر آن تاليه يصبح أول

فالكور والدور من مصطلحات الحكماء وسنأتي على شرحهما في الجزء الثالث ، ويشير المكزون هنا الى « الدور » والقياس المنطقي ، مثلا :

اذا بنينا مقدمة « سلبية » على مقدمة أو أكثر سلبية فاننا لا نحصل على « نتيجة » بل يتسلسل معنا القياس ويدور ، فلا ينتج .

وكذلك اذا أسندنا كل « ممكن » على ممكن آخر ، واعتبرناه علة له فاننا

لا نحصل في النتيجة الا على ممكن ، ولا بد لسلسلة الممكنات من انتهائها ضرورة الى علة « واجبة » بذاتها ، ولذاتها •

ولتقريب المعنى والمراد نعطي المثال التالي على الدور ومقدماته ونتيجته •
كل ا ، ب وكل ب ، ج ، وكل ج ، ل ، وكل ل ، ن وكل ن ، ه وهكذا
يتسلسل القياس ويدور فلا ينتج ، لان كل مقدمة لها أول وتالي ، وتاليها
أي الثاني منها يصبح أولا في المقدمة الثانية ، وهكذا — كما سبق — يستمر
الدور الى مالا نهاية • وهو محال •

وهذا هو المراد من قول المكزون في البيت الثاني :

كما لآخر آن تاليه يصبح أول

أي أن سلسلة الممكنات لو امتدت لآخر الزمان « الآن » فسيظل تالي كل
مقدمة ، ينتقل الى أول الثانية بدون نهاية ، وبدون نتيجة •

أما القياس المنتج فأوله يصبح آخرًا مثل •

كل ا ، ب — وكل ب ، ج — وكل ج ، ل — وكل ل ، ن — وكل ن ، ه
فكل ه ، ا ، أي أصبح « ا » أولا وآخرًا ، وكان القياس منتجًا وانتهى الى العلة
الاولى •

★ ★ ★

ونظرية « المثل » الافلاطونية لها نصيب كبير من فلسفة المكزون ،
فهو يقول بصور ومثل روحانية ، وراء عالم الحس ، لكنه لا يقول بأن هذه
« المثل » هي قائمة في العقل الالهي لا بداع ما يبدعه على مثال تلك الصور •
بل يقول بصور في العالم الحسي لها مثال في العالم القدسي •

والفرق بين نظرية افلاطون ، والنظرية التي يقول بها المكزون هو : ان
افلاطون يرى ان « المثل » في العقل الالهي وجدت لتنشأ على مثالها صور
الكائنات • كما يهيء المهندس « التصميم » قبل الشروع في البناء •

وهذا يعني أن الصانع الحكيم أنشأ الموجودات على « مثال » سابق حتى جاءت كما هي عليه . أما المكزون فيرى أن الصانع الحكيم يبدع ما يشاء من الصور على غير « مثال » سابق ، وهذا أدعى لكماله .. ولكن الموجودات لها « مثال » أعلى ، يفوقها شرفا في القيمة والجوهر ، والمكان ، فهي نزاعة إليه ، تعمل جاهدة للوصول الى عالمه لنبلغ الكمال ، فتسعد .

أما أرسطو فلا يقول بمثل قائمة بذاتها . لان تفسير الشيء لا يكون بشيء خارج عنه . ولان « المثل » — وهي أجناس كلية كالحيوانية مثلا — لا يمكن أن توجد خارجا عن ذهننا . اذ لا وجود — في الواقع — الا للجزئي (كالانسان ، والحيوان ، والنبات)^(١) .

★ ★ ★

والمذهب الفيثاغوري يظهر لنا في قول المكزون^(٢) .

مَرَّ بِي بِالْآبِ ، وَالْأَبْنِ ، وَرُوحُ الْقُدُسِ يَشْدُو
رَاهِبٌ كَالْبَدْرِ فِي الْبَرِّ نَسْ مِنْهُ الْوَجْهَ يَبْدُو
قُلْتُ : تَوْحِيدُكَ فِي الثَّلَاثِ ، لِلتَّوْحِيدِ ضِدٌّ
قَالَ : بَرَهَانِي عَلَى التَّوْحِيدِ فِيهِ ، لَا يَرِدُ
خِذْهُ : مَنْ فِيَّ ، بِرَيْقٍ طَعْمُهُ : خَمْرٌ وَشَهْدُ
وَهُوَ فِي الْإِكْبَادِ حَرٌّ وَهُوَ فِي الْإِفْوَاهِ بَرْدٌ

(١) الانسان هو كلٌ بالنسبة لافراده كزيد وعمرو وخالد ، ولكنه جزء بالنسبة للاحياء .. والحيوان كلٌ بالنسبة لافراده المنطوية تحته ، ولكنه جزء بالنسبة للاحياء . وسيأتي شيء من هذا البحث فيما يأتي .

(٢) فيثاغورس pythagore : فيلسوف يوناني تفرغ من صفه لطلب الحكمة فزار مصر والشام وبابل ، ينسب اليه تقويم الحساب المعروف (بجدول الضرب) . قال بتناسخ الارواح ، وهو صاحب المذهب العددي المعروف ، توفي في جزيرة ساموس نحو ٦٠٠ ق.م .

وبزناري بخصري وله حلّ ، وعقد

وبحالي في زماني وله قبل ، وبعيد

فهو يسوق المنطق الصوري لتأييد نظرية « الواحد » في « التثليث » وهو
الاساس في المسيحية ، مع أنه يرجع فلسفيا الى نظرية فيثاغورس التي ترجع الاعداد
كلها الى « الاصل » أي « الواحد » وعنها نشأت نظرية « وحدة الوجود »
واعادة « الكثرة » الى « الواحد » •

ومثله قوله :

وجه تثليث النصارى بان في قدّ حسيبي

فهو بدر ، فوق غضن لاح من فوق كئيب

وهو موضوع لحمل البدر محمول القلوب

وورئى بالموضوع والمحمول منطقيا ، عن الموضوع والمحمول لغويا •

وتقسم الفيثاغورية الى قسمين :

أولا : النظر الى الكون وعلائته •

ثانيا : التصوف ، أو الطريق الى الغاية •

في القسم الاول ترجع الكون الى الحقيقة التي لا حقيقة بعدها ، وهي قائمة
في العدد ، فالعدد مبدأ جميع الكائنات ، فهو جوهر الوجود ، تزول الاشياء
وهو لا يزول • والكائنات متفرعة كالعدد من « الواحد » الى « الكثرة »
العديدة ، والكثرة العددية عائدة الى الواحد الذي هو مبدأها ، ونقطة تفرعها •

وطبق الفيثاغوريون فلسفتهم هذه على الجمال ، والسياسة ، والاخلاق ،
والتربية • ووجدوا علاقات خفية بين الاعداد العشرة الاولى ، وجميع الكائنات
المادية والروحية • وهكذا فالثلاثة تطابق المكان بإبعاده الثلاثة « الطول ،
والعرض ، والعمق » • والخمسة تطابق الصفة ، والستة تطابق الرطوبة ، والسيعة

تطابق العقل والنور والصحة ، والثمانية : الحب والصداقة ، والتسعة : الروية ،
والعشرة : وهي عدد يحتوي هذه الاعداد كلها . ولهذا فهي ذات طبيعة الهية
« للاحتواء » . وتطابق تركيب الكون الذي يحتوي جميع الاشياء .
فالعدد فرد ، أو زوج .

والفرد في هذه الفلسفة هو المحدود الكامل .

أما الزوج فهو اللامحدود الناقص .

والاعداد قابلة للتشيل الهندسي . فالنقطة (.) تمثل الوحدة ، والنقط
تترتب على سطح منبسط ، أو في الفضاء .

فيكون لنا الاعداد الخطية كالعدد (٢) (. .) .

والاعداد المثلثة كالعدد (٣) (. . .) .

والمربعة كالعدد (٤) (: :) .

والهرمية كالعدد (٥) (: : :) وهكذا .^(١)

ويصبح العدد الواحد هو العنصر الاول لجميع الاعداد ، والمبدأ المفرد
للعدد « اثنين » . والاثنان أول عدد زوج ، والثلاثة أول مجموع للزوج والفرد .
والاربعة الحاصل الاول لمضاعفة الزوج الاول .

والعشرة مجموع الاعداد الاربعة الاولى $1+2+3+4=10$

والمكزون يشير الى مذهب فيثاغورس الهندسي العددي ، ويحمل هذه
المصطلحات معاني صوفية وفلسفية .

ونقطتي سطح لخط غدا دائرة ، شكل لها القطب

فالنقطة هي الاساس ، ومنها ينطلق الخط ، وكل خط ينتهي بنقطة كما بدأ
بنقطة ، والشكل بين النقطتين ، أو النقاط ، هو السطح .

(١) لتوضيح النظرية يجب أن نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم .

والخطّ ثلاثة أنواع : مستقيم ، أو منكسر ، أو منحنٍ .
 وإذا كان الخط منحنياً يشكّل في النهاية دائرة ، وللدائرة مركز هو منها
 بمثابة القطب ، وهذا ما يوضحه البيت .
 ولكن المكزّون — كما نعلم — لا يقف عند المعطيات الاولى للكلمة ،
 وخاصة الكلمات التي تعتبر أسساً في مصطلحات العلوم ، بل يضمّنها اشارات
 ومعاني وخلفيات كونية ، وما ورائية . وهو هنا يعتبر النقطة أساس السطح
 والخطّ والشكّل ومركز الدائرة كما في المذهب الفيثاغوري تماما .
 ولعلّ المعرّي من الآخذين بهذا المذهب بدليل قوله المائل :

خطّ ازدهارٍ بدا من نقطة عجباً أفنت خطوطاً وأقلاماً وكتّاباً

في الجيومترى : النقطة في صناعة الهندسة مماثلة للواحد في صناعة العدد .
 وفي الاسطرونوميا : الشمس وأحوالها بين الكواكب ، كالواحد في العدد،
 والنقطة في الهندسة .
 وفي النّسب العددية : نسبة المساواة أصل وقانون كالواحد في صناعة
 العدد .

وفي الموسيقى : الحركة كالواحد ، والسبب كالاثنين ، والوتد كالثلاثة ،
 والفاصلة كالاربعة .. وكذلك الشأن في علم العروض . وسائر نعمات الالحن
 والغناء مركبة منها كما أن سائر الاعداد من الآحاد والعشرات والمئين والالوف
 مركبة من الاربعة والثلاثة والاثنين والواحد .
 وفي المنطق : الجوهر كالواحد ، والمقولات التسع الأخر كالأحاد التسعة،
 أربعة منها متقدمة على باقيها وهي الجوهر ، والكم ، والكيف ، والمضاف ،
 وسائرهما مركب منها .

وفي الهوى : الجسم مركب من الجوهر ، والطول ، والعرض ، والعمق،
 وسائر الاجسام مركبة من الجسم المطلق .

وفي المبادئ : الباري نسبته من الموجودات كنسبة الواحد من العدد .
والعقل كالاثنين ، والنفس كالثلاثة ، والهيولى كالاربعة . وسائر الخلائق مركبة
من الصورة والهيولى المخترعين من النفس الكلية ، والنفس الكلية منبعثة
من العقل الكلّي ، والعقل مبدع بأمر الله ، أبدعه من لاشيء ، وصوّر
فيه جميع الاشياء بالقوة والفعل ^(١) .

ويقول المكزون أيضا :

بالعدد الكامل لما بدا تمت له في الدائر الحجب
وصار مالا ، وهو فرد ، بلا جذر ، ولا مال له كعب

فالعدد : اما تام ، واما ناقص ، واما زائد .
فالتام : هو ما تساوت أجزاؤه كالسته مثلا ، ففيها النصف ، والثالث ، والسدس
أي $3 + 2 + 1 = 6$ وهو عدد تام (كامل) .

والناقص : هو ما تناقصت عنه أجزاؤه كالثمانية مثلا ، ففيها النصف «٤»
وليس فيها الثلث لانها لا تقسم على ثلاثة بدون باق كسري . وفيها الربع «٢»
وفيها الثمن «١» فيكون $4 + 2 + 1 = 7$ وهو عدد أقل من الثمانية فهو في صناعة
العدد عدد ناقص .

والزائد هو ما زادت عليه أجزاؤه كالعدد ١٢ ففيه النصف «٦» ،
والثلث «٤» ، والربع «٣» ، والسدس «٢» ، وقسمه على نفسه يعطي (١)
فيكون $6 + 4 + 3 + 2 + 1 = 16$ وهو لذلك عدد زائد .
أما قوله في البيت الثاني :

وصار مالا ، وهو فرد ، بلا جذر ، ولا مال له كعب

(١) رسائل اخوان الصفا ج ١ ص ١٤٦ .

فهو يقصد به « الواحد » الذي « تكثّر » وهو مذهب فيثاغورس في
« الوحدة » و « الكثرة » أو « الكثرة » التي نشأت عن الواحد ، باعتبار الواحد
أصل الكائنات والموجودات •

لكن المكزون ألبس النظرية الفيثاغورية لباس علم الحساب • فلما استعار
الواحد العددي ، للواحد الخالق ، رشّح هذه الاستعارة باضافة كل ما يناسبها
اليها • فقال هو فرد لا يتعدّد ، ولكنه صار « مالا » • والمال هو الجمع الحاصل
من ضرب العدد بنفسه • مثل $4 \times 4 = 16$ فالاربعة هي « الجذر » والستة عشر
هي « المال » •

واذا ضربت « الجذر » « ٤ » في المال « ١٦ » كان هو الكعب ، أو المكعب •

$$٤ \text{ جذر } \times ١٦ \text{ مال} = ٦٤ \text{ كعب} •$$

وفي الرسالة الجامعة يقول اخوان الصفاء : علم الحساب هو لسان ينطق
بالتوحيد والتزني ، وينفي التعطيل والتشبيه ، ويردّ على من أنكر الوجدانية ،
وقال بالتشوية • وذلك أن العددمتي سقطمنه الواحد فسدنظامه ، وتعطّلت أقسامه •
كذلك من أنكر الواحد الحقّ فلا ثبات له في حال من الاحوال ، ولا عمل
من الاعمال (١) •

يقول المكزون أيضا :

بسكري صحوي في هوى من أجبته حبيب أراني عنه بعدي قربه
يمثله لي في المنام خياله وفي قسمتي قد عزّ في المثل ضربه

فهو يعني « الواحد » الذي لا يقبل القسمة ، ولو ضربته في مثله فانه لا
يعطيك الا واحدا ، خلافا لبقية الاعداد • • انه واحد من جميع الجهات •
ويرى اخوان الصفاء أن المعلومات في علم الله مثل كون العدد في الواحد ،

(١) الرسالة الجامعة ج ١ ص ٣٠ •

وعلمه تعالى من ذاته ، كما أن العدد من ذات الواحد^(١) .

وكما أن الواحد محيط بالعدد كله ، فאלله كذلك عالم بالاشياء وماهياتها .
فتعاليم اخوان الصفاء قائمة على المذهب الفيثاغوري العددي ، ويرون أن
« الكثرة » هي جملة « الآحاد » وأول « الكثرة » الاثنان فالثلاثة (والواحد
هو الاصل ، ولا يدخل في الكثرة) .

والكثرة نوعان : أما عدد ، وأما معدود .

والفرق بينهما ان العدد هو كمية صور الاشياء في نفس العاد .

وأما المعدودات فهي الاشياء نفسها^(٢) .

والمكزون — كما رأينا — يعتمد على نظرية فيثاغورس العددية ، لكنه
يحملها معاني صوفية ، ومقاصد عقائدية .

وسنأتي على كل ذلك عند شرحنا لقصيدته المنطقية — الهندسية — العددية
التي مطلعها :

هبْ منطقي سمعك يا وهب وعُجْ به يدُ لك العجب

وعندما تجري المقارنة بينها وبين أرجوزة ابن سينا المنطقية التي مطلعها :

الحمد لله الذي لعبده نيل الشاء ، لا له في حمده

* * *

(١) الرسائل ج ٣ ص ٣٢٨ — ٣٢٩ .

(٢) الرسائل ج ١ ص ٢٤ .

الصفة - الصورة - التجلي

منذ دخل « التجسيد الالهي المسيحي » في التاريخ ، ابتقل المفهوم الصوري - نسبة الى الصورة - من المفهوم الفلسفي المجرد ، الى مفهوم ديني آخر يعتبر أساساً في المسيحية .

فالتجسيد يعني الصورة المتحيّزة بأبعادها الثلاثة ، وجهاتها الست ، ولكنه يمتاز عن بقية الصّور المادية بأنه : « تجسيد اختياري » .

وفي القرآن ما يدعم النظرية المسيحية في « التجسيد الاختياري » دعماً غير مباشر : « وما قتلوه ، وما صلبوه ، ولكن شبّه لهم » .

انه يثبت الصّورة التي قالت بها المسيحية ، ولكنه يعطيها مفهوماً يختلف عما جاءت به المسيحية . فهناك في المسيحية صورة مادية محسوسة .

وهنا في القرآن « شبه صورة » . وهذا يعني « التكيّف » من « الصورة » الى « شبه » الصورة .

ولعل القرآن جمع بين نظريتيّ اليعاقبة والنساطرة ، فأوقع القتل والصلب على « الشبه » . أما الذات ، أو الطبيعة اللاهوتية ، فما قتلوه ولا صلبوه .

ويستدل من القرآن في « شبه لهم » على أن هناك صورة مشابهة للمادة ، وليست مادية لان لها صفة « التكيّف » أي الانتقال من المادة الى « الشبه » فهي مفارقة بالارادة ، وهذا ما سمّيناه « التجسيد الاختياري » .

والصوفيون أخذوا نظرية التجليّ من هذه « المشابهة » . فالخالق يتجلّى لعيونهم ، أو عيانهم ، بصورة مشابهة لهم ليحصل التلاؤم بين استطاعة العبد وطاقته على رؤية المعبود المشابهة لعبده ، وذلك عدل منه عليه ، وأنس منه له .

نظرية الهو هو :

وهذا التجلي ، أو المشابهة قادت بعض المتصوفين الى القول بالحلول •
أي حلول الله بالانسان • فكانت نظرية « الهو هو » (١) •

وقالت فئة ثانية - والمكروون منها - ليس هناك « هو هو » بل « هو هي »
لان القول الاول « هو هو » يعني الوحدة بين الذات والذات ، ذات الخالق ،
وذات المخلوق • وفي هذا بقي للاثنينية كما هي الحال عند الحلاج وابن الفارض
وابن عربي وأضرابهم (٢) •

فابن الفارض وان جاء له قوله :

(١) الحلولية : فرقة من المتصوفة تعتقد بمذهب الحلول وهو المعروف بـ
« الباتيسم » Pantysm والحلول عند العلماء عبارة عن اتحاد الجسمين بحيث
تكون الإشارة الى أحدهما إشارة الى الآخر ، كحلول ماء الورد في الورد كقول
الحلاج :

انا من أهوى ، ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدننا
فاذا ابصرته ابصرتني واذا ابصرتني ابصرتنا

وهذا المذهب يعتقد أصحابه ان الله حال في كل شيء ، وفي كل جزء من كل
شيء متخذا به حتى صار يصح ان يطلق على كل شيء - في هذا المذهب - انه
الله تغليبا للاهوت على الناسوت :

وظاهرا باطننا تجلئ في كل شيء ، لكل شيء !
ياجملة الكل لست غيري فما اعتدائي مني الي ؟؟

وهناك الحلول « الحيثي » : كحلول الاجسام في الاحياز ، أي الامكنة •
والطول الوصفي : كحلول السواد في الجسم •
والحلول الجوّاري بكسر الجيم : وهو عبارة عن كون أحد الجسمين ظرفا للآخر
كحلول الماء في الوعاء •
والحلول السرياني بفتح الراء : كحلول الصورة في الهيولى ، او حلول الاعراض
النفسانية في النفس •
(٢) راجع في الجزء الاول المقارنة بين المكروون والحلاج ، والمكروون وابن الفارض ص
٣٢٦ و ٣٢٤ •

ولي من أصح الرؤيتين إشارة تنزهه عن معنى الحلول عقيدتي

فقد جاء له :

متى حدثت عن قولي : أنا هي ؟ أو أقل : — وحاشا لمثلي — انها في حلت
وهذا يعني أن الخالق لا يحل في المخلوق حلولا لم يكن من قبل ولكنه
« هو هو » مذ كان ، فليس هناك طبيعة حائلة ، وطبيعة محلول بها .

تعبير الهو هو :

نرى أن تعبير « الهو هو » تعبير شاع خطأ عند بعض المتصوفين ، أو
الباحثين ، فتعبير « هو هو » يعني الاخبار عن ذاتين غائبتين باستعمال ضمير
الغائب .

و « الهو هو » يعني الاتحاد ، أو « الوحدة » ونفي الثنائية ، ولكن من
الذي أخبر ، أو يخبر عن هاتين الذاتين حالة الامتزاج ؟؟؟

فاذا كان المخبر ذاتا ثالثة ، فقد بطل الاخبار ، لان حالة التلاشي ، أو
الامتزاج ، أو الاتصال ، أو الاتحاد ، أو الامتصاص ، أو الامحاء ، أو الوحدة ،
أو الفناء ، لا تحصل الا للذات المحوثة ، المثبتة من جديد في « الهو الالهي » .
وفي هذه الحالة ينتفي أو يستحيل وجود الشخص الثالث ليخبر أن الذات
« المخلوقة » ، اندمجت في الذات « الخالقة » وأصبحت « هو هو » .

ولذلك لا يصح الاخبار الا بلفظ « أنا هو » أو « أنت هو » .

أما تعبير « هو هو » فيعني التأكيد على الذات .



أما « الهو هي » أي الذات والصورة « المشبهة لهم » . فالقائم هو « الهو »
أي الذات . لا « الهي » أي الصورة . وهذا القول « يثبت » الذات الواجبة
الوجود . و « ينفي » الصورة « المشبهة لهم » .

ولعل أحسن ما جاء في هذا المعنى ، وخير ما يوضح هذه المقاصد ، ماورد في رسائل الحكمة ^(١) عند الموحدین الدروز عن الصورة والذات • عن «هو» الذات و «هي» الصورة •

« لانتقول : ان هذه الصورة المرئية هي هو فنجعل محصورا محدودا ، بل نقول : هو هي • استتارا وتقرّبا وایناسا بدون حدّ ، ولا شبه ، ولا مثل » وذلك كما جاء في القرآن : كسر اب بقیعة یحسبه الظمان ماءً حتی اذا جاءه لم یجده شیئا ووجد الله عنده •• الآیة ••

لكنه تقرّب الينا بنا ، وآنس عقولنا بصورنا ، وظهر لنا بجميع أفعالنا لتقبله أفهامنا ، كمثّل الناظر في المرأة فهو يرى نظير صورته بغير لمس ، ولا ادراك كيفية ، ولا تحديد ماهية •

فهذا النصّ يلتقي مع النظرية المسيحية في « التجسيد الالهي » أي أن الخالق تقرّب الينا بنا ، وآنس عقولنا بصورنا ، وظهر لنا بجميع أفعالنا •

وإذا كانت النظرية المسيحية تعلّل « التجسيد » بالفداء ، وحمل خطايا بني الانسان ، فان الفلسفة الدرزية التوحيدية تعلّل ايجاده الصورة بالایناس للناس ، ولتقبله الافهام •

وإذا كانت وسيلة الفداء في المسيحية « التجسيد » فهي في فلسفة الدروز « المشكلة » • وهي « المشابهة » التي وردت في القرآن « شبه لهم » •

وفي الفلسفة الدرزية التوحيدية : ان المشكلة بالصورة « هي » ، لانضع « هو » ضمن حدود الصفة والحيز والاشباه •

وفي مثال المرأة تلخيص وتكثيف لهذه المعاني الدقيقة ، فالصورة المنعكسة

(١) الرسالة الثالثة عشرة : تأليف اسماعيل بن محمد بن حامد التميمي أحد الدعاة الدروز ، وهي من مجموعة الرسائل المخطوطة في المكتبة الظاهرية بدمشق باسم مجموعة التوحيد تحت رقم ٢٩٩٨ . كما نقل هذا القول بنصه الاستاذ عبد الله النجار في كتابه : مذهب الموحدین ص ١٢٧ ولكنه يجعل ترتيب الرسالة ٣٦ لا ١٣٧ كما في مخطوطة المكتبة الظاهرية •

في المرآة هي صورة ما يقابل المرآة • كما أن صورة السيد المسيح هي « شبه »
كما ورد في القرآن •

وهذه هي نظرية المكزون وامثاله من المتصوفة والفلاسفة الذين يرون أن
التجلي يقتضي الصورة ، والصورة تنفي العدم ، وثبت الوجود لواجب
الوجود • ولكنها : لاحقة بالخلق ، مسلوقة عن الحق •

ان الذي عاينته عيني بمرآة وقتي
هي هو وجودا، وماهي هو في حدود ونعت

فالصورة المتجللة هي هو وجودا ونفي عدم ، وليست هو هي تحديدا وصفة •
وكنا ذكرنا في الجزء الاول : ان الصورة أربعة أنواع^(١) وهي :

- ١ — مادية : وهي ما يدرك بالحاسة •
- ٢ — انعكاسية : وهي ما يرى في المرآة ، والاجسام الصقيلة •
- ٣ — طيفية : وهي ما يرى في الاحلام •
- ٤ — تصوّرية : وهي ما يرسم في الذهن بمجرد مثير داخلي ، أو خارجي •
وهذه الصور تقسم أيضا الى زمر :

- ١ — حسّية : كصوّر الاشكال والالوان وتدرّك بالحاسة الباصرة •
- ٢ — معنوية ، أو معقولة : وهي ما يرسم في الذهن ، أو يستحضر في
الحافظة أو الذاكرة عند الوصف أو التصوير لشيء مادّي ، أو معنوي •
- ٣ — لا حسّية ولا معنوية كالصوّر التي نراها في الحلم ، فالحواش لم
تعمل في استحضارها ولا في استيعابها واستعراضها • لان الحواس في حالة

(١) راجع الجزء الاول ص ٢٤٦ •

النوم تكون معطلة عن العمل • وكذلك القوى العاقلة ، أو ما نسميه الحواس
الباطنة لم تعمل في رسمها وتشكلها •

٤ - حسية معنوية كالصثور التي نراها في المرآء والماء والاجسام الصقيلة،
فهي مرئية بالحس ، ولكنها ليست مادية ، وان كانت انعكاسا للمادة ، فهي
- والحالة هذه - غير محسوسة • وبما أنها ليست محسوسة فهي اذن معقولة
ولكنها - مع هذا - منعكسة انعكاسا عن الحس المادي الظاهر •

واذا كانت نظرية « التجسيد في المسيحية » وجدت لها تفسيراً من قريب
أو بعيد في نظرية « التجلي » الصوفية • فقد أثرت كذلك نظرية المتصوفة من
قريب ، أو بعيد في فكرة « الامام » عند بعض فرق الشيعة ، وفكرة « العوثة »
أو « القطبية » عند بعض فرق السنة •

التاريخ :

فكرة تجسيد الاله سبقت المسيحية بأجيال وأجيال • ففي الديانات القديمة
الهندية قصة الاله « كريشنا » •

وفي العقائد المصرية قصة الاله « حورس » •

وفي الإغريق قصة « بروميشوس » •

وبلغ عدد الآلهة المتجسدة في الصين ١٦٠ الهة •

وفي اليونان تعددت الآلهة بتعدد مظاهر الطبيعة وقواها • فهناك اله
للحرب ، واله للسلم • والاهة للحكمة ، ومثلها للجمال والخصب وآلهة
للغضب ، والخمر ، والبحر ، والعاصفة •

وهكذا تتقارب الاديان وتتلاقى النظريات ، وترتبط عبر التاريخ •

وكما نجد فكرة « تجسيد » الاله ضاربة عبر التاريخ ممتدة الى جذوره
الاولى ، تنتظم الامم والشعوب ، فانا نجد المشابهة في الاخلاق والعادات التي

تربط هذه الامم وتلك الشعوب بهذه الآلهة • فكما تشابهت الآلهة في «التأسيس»

— الايناس — تشابه عبكادها في طرُق عبادتهم ، وممارسة الطقوس •
وأوضح مثال على ذلك تلك «الاعياد» التي تلازم كل شعب تجاه آلهته،
أو الهه ، فهي تتشابه كما تشابهت الآلهة •

فالفصح المسيحي هو عيد عشتار عند البابليين •

وعيد الميلاد هو عيد فرعوني خاص بمولد الشمس •

والتعميد في المسيحية يقابله مافي الديانات القديمة من تكريس الطفل
وغمسه بالماء تكريسا لحياة الشباب •

وفي الكتب المقدسة كثير من تشريع حمورابي •

وفي المسيحية أوجه شبه كثيرة لما في الديانات الهندية القديمة •

وفي الاسلام كثير من المشابهة لما ورد في الزرادشتية الفارسية مثل وحدانية
الاله ، والحساب والعقاب والصراف والميزان والصلاة والتشريع الاسروي^(١) •

وهكذا فالعقل عند مختلف الامم والشعوب مرّ بمراحل متشابهة ،
فتشابهت أعماله وعظاياه ، وآثاره وتركه كما يقولون — بصماته على التاريخ •

وليست نظرية «الهوهو» عند الحلاج وشيعته ، ونظرية «الهوهي»
عند المكزون ومشايخه • والاقانيم الثلاثة المتوحدة في المسيحية ، وما يتصل
بهذا من تصوف الاسلام ، وما نتج عن كل ذلك من الآراء ، الا مراحل متميزة
للعقل البشري وعطاءاته عبر تطلعه الى الاله ، حتى بلغ مرحلة «التوحيد» •

وظلت رواسب التاريخ القديم مستمرة في العقل الانساني حتى مراحل
الاخيرة المعاصرة ، فالعقل المعاصر — على ادعائه التحرر — مشدود بتراث
تاريخي ، ومربوط — برباط خفي ، أو ظاهر — بسلسلة من التطورات الفكرية
تظهر آثارها أحيانا في كثير مما توصّل اليه في مرحلته العلمية المعاصرة •

(١) راجع الجزء الاول ص ٥٥ — ٥٦ •

وإذا أنعمنا النظر في أديان الهندوس مثلا نرى عندهم « التعدد » ثم نزعة « التوحيد » في آن واحد .

فهناك « برهما ، فشنو ، سيفا » وهي مظاهر الاله من حيث هو موجود وحافظ ومهلك . وهكذا أعطت الهندوسية للمسيحية وحدةً في تثليث ، أو تثليثا في وحدة .

والله عند البراهمة هو الموجود الاول بذاته ، لا تدركه الحواس ، وهو مصدر الكائنات جميعها ، لاحد له ، وهو الاصل الازلي المستقل الذي يستمد منه العالم وجوده .

فهل في هذا التعريف البرهمي ما يخالف ماجاء به أفلاطون والكندي والفارابي وابن سينا والغزالي ؟
وفي قوانين « منو » :

في البدء كان الكون ضمورا في الظلام ، ولا يمكن ادراكه ، وخاليا من كل وصف مميز ، لا يستطيع تصوره الا بالعقل . كأنه في سبات عميق . فلما انقضى أمد هذا الانحلال تعلقت ارادة المولى الموجود بذاته ، التي لا تدركها الابصار ، فجعل هذا العالم مرثيا هو وعناصره الخمسة ، وأصوله الاخرى متلائين بالنور الاقدس ، واقتضت حكمة « برهما » الذي لا يدركه الا العقل أن يبرز من مادته المخلوقات المختلفة . فأوجد الماء أولا ووضع فيه جرثومة ، فصارت الجرثومة بيضة لامعة ، وعاشت داخلها الذات الصلبة على صورة « برهما » وهو جد جميع الكائنات . وبعد سنة برهمية ، وهي تعادل ملايين السنين البشرية . صنع السماء والارض والكائنات ، وعيّن لكل كائن اسمه . وخلق الزمان وأقسامه ، والكواكب والانهار ، والجبال والبحار^(١) .

فهذه القصة العريقة في القدم لا تختلف عما جاء في « سفر التكوين » ، وحتى في كلماتها وتعابيرها ونسق أفكارها وتسلسلها ، ومعانيها .

(١) دائرة معارف القرن العشرين ج ٢ ص ١٥٧ - ١٥٨ والاساطير الهندية ص ٣٧

أما يبدأ سفر التكوين بنفس الكلمات ؟ في البدء كانت الكلمة وكانت الارض ظلاما ، وكان روح الله يرف على الغمر ...

وفي الاسطورة الهندية : اقتضت حكمة « برهما » أن يبرز من مادته المخلوقات المختلفة •

وفي التوراة نريد أن نخلق انسانا على مثال صورتنا •

وفي الاسطورة : أوجد الماء أولا ووضع فيه جرثومة •

وفي القرآن : وجعلنا من الماء كل شيء حي •

وفي مذهب داروين - النشوء والارتقاء - بأن الهلام - الماء والطين - نشأت فيه ذوات الخليّة الواحدة من الاحياء ، وتدرّجت بناموس التطشور والارتقاء الى ذوات الخلايا المتعدّدة الى أن وصلت الى مرحلة الانسان ، عبر سلسلة طويلة من التطورات المتعاقبة •

وفي الاسطورة : ان الجرثومة صارت بيضة لامعة عاشت داخلها الذات الصلبة •

وهل يختلف هذا عما وصل اليه التشريح العلمي المعاصر من نموّ « الحوين » داخل « البويضة » أو « كمون » النواة ضمن الغلاف النووي في « البلازما » ؟

وفي القرآن : وهو الذي خلقكم من نقطة ثم من علقه ...

والسنة البرهمية التي تعادل ملايين السنين ، أليست هي السنة التي جاء بها القرآن : ان يوما عند ربك كآلف سنة مما تعدون وهي تعادل « ٣٦٠٠٠ » سنة من سني البشر المعروفة •

وفي الاسطورة : وعيّن لكل كائن اسمه •

وفي القرآن : وعلم آدم الاسماء كلّها •

وفي الاسطورة : انه بعد خلق السماء والارض والكائنات خلق الزمان وأقسامه •

فهل يبعد هذا عن فلسفة « النظرية النسبية » التي تقرّر : ان الزمان هو
الحركة ، واذا لم تكن حركة لم يكن زمان •
وبوجود الكائنات عُرِف الزمان حركيا نسبيا ، مستمرا •
له الدهر آن" ، والزمان الذي انتهى اليه بحدّيه لوصول به فصل (١)

★ ★ ★

المعرفة عند المكزون

• للمعرفة مصدران : العقل والحواس

هذا ما عرفه اليونانيون : وقال به فلاسفة العصر الوسيط •

أما فلاسفة الاسلام فقد أضافوا الى هذين المصدرين مصدرا ثالثا : هو المصدر الالهي ، أو ما يسمونه بالالهامي ، أو الاشراقي •

فالتعامل المتبادل بين « الجهاز الحسّي » والوسط الخارجي ينعكس عبر طرق ومساالك عصبية ، وذهنية ، حتى تصل هذه الانعكاسات الى « الجهاز الواعي » أو العقل فيتم التبادل وتقوم المحاكمة ، والاصطفاء ، ثم يصدر الحكم ، وتكون النتيجة ، وتتم المعرفة •

وقد يُظنّ أن العقل تحصل فيه صور الاشياء مباشرة ، أو عند مباشرة الحواس للمحسوسات بدون وساطة وتوسط •

لكن الامر ليس كذلك فان بينهما وسائط وسبلا وهو : ان الحس يياشر المحسوسات ، فتحصل فيه صورها ، فيؤدّيها الى « الحس المشترك » • وما ان تحصل فيه حتى يقوم بدوره بتأدية تلك الصور الى الخيلة ، ثم تقوم الخيلة بتأديتها الى قوة التمييز ، وهذه القوة تعمل فيها تشديدا وتنقيحا ، ثم تؤديها الى العقل (١) •

وللعقل عند الفارابي أربع درجات ، أو هو أربعة عقول :

أولها : العقل الهولاني ، أو المادي وهو أدناها •

(١) جواب المسائل للفارابي ص ٧ •

وثانيها : العقل بالفعل ، أو بالملكة •

وثالثها : العقل المستفاد •

ورابعها : العقل الفعّال المفارق ، واهب الصور والمعرفة •

فالعقل الهولاني أو المادي ، هو عقل بالقوّة أي انه مستعدّ ومستطاع لان يعقل الاشياء • وباستطاعته انتزاع ماهيات الاشياء كلها ، وصورها ، دون موادّها •

وبعد انتزاع صور الاشياء وماهياتها دون موادّها فتصبح فيه بالفعل^(١) أما العقل بالفعل أو بالملكة ، وذلك ما اذا حصلت هذه المعقولات بالفعل للعقل فقد أصبحت ملكة له •

فلمعقولات اذن وجودان : وجود بالقوة في الاشياء قبل أن تتعقل ، ووجود آخر في العقل •

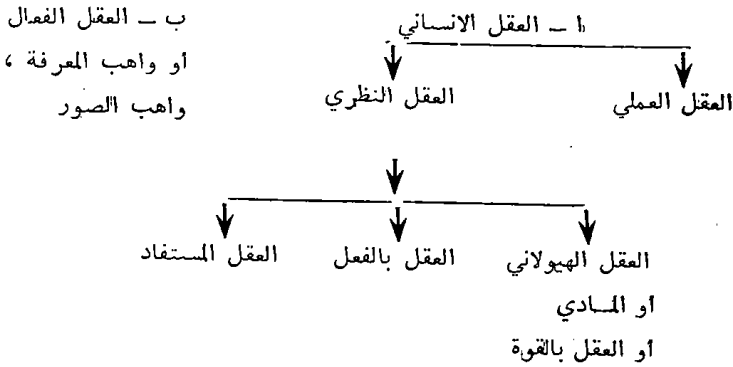
فاذا عقل العقل هذه المعقولات المجردة عن موادّها والتي حصلت له ، لم يعقل شيئا خارجا عن ذاته ، وانما اتقل بها من مرتبة العقل بالفعل الى مرتبة العقل المستفاد •

والعقل المستفاد : هو العقل بالفعل الذي عقل الموجودات المجردة ، وصار قادرا على ادراك الصّور المفارقة^(٢) •

والعقل الفعّال : وهو آخر العقول العليا المفارقة لم يكن في مادة ، ولا يكون أصلا في مادة ، وهو واهب المعرفة ، واهب الصور •

-
- (١) المعقولات قيل ان تنقل تكون معقولات بالقوة ، ويكون العقل عقلا بالقوة ايضا ، وبعد ان تتعقل تصبح معقولات بالفعل ويصبح العقل عاقلا بالفعل •
- (٢) الفرق بين المعقولات المجردة ، والصور المفارقة أن الاولى كانت في موادّها فانتزعت منها ، وأما الثانية فهي دائمة مفارقة للمادة ، وليست في موادّها أصلا • فاذا استحضرت صورة لطفولتك فهذه صورة مجرّدة كانت مادة في السابق • وإذا استحضرت صورة لله مثلا في ذهنك فهذه صورة مفارقة لانها لم تكن في مادة •

ويمكن تلخيص النظرية وتمثيلها بهذه الصورة :



★ ★ ★

يرى أرسطو أنه لا يوجد في العقل الا ماسبق وجوده في الحواس .
وإذا أخذنا بهذا القول فيجب أن نعتبره مقصورا على الاشياء التي توجد
صورتها في النفس على نحو مجرد ، وليست هي مجردة في حقيقة وجودها .
ويرى أيضا أن المعارف تكون عن جهة الحواس ، وادراكنا للكليات يكون
من جهة ادراكنا للجزئيات . والنفس عالمة بالقوة والحواس هي الطرقة التي
تستفيد النفس منها المعرفة .

ولكن هذه المعرفة لا تمكننا من معرفة طبيعة الاشياء ، فنحن لا نعرف من
الاشياء الا الخواص والعوام والاعراض .

اتنا لا نعرف حقيقة الموجود الاول ، ولا العقل ، ولا النفس ، ولا الفلك ،
ولا النار ، ولا الهواء ، ولا الماء ، ولا الارض ، ولا نعرف حقائق الاعراض .
كما أننا لا نعرف أيضا حقيقة الجوهر ، بل كل ما نعرفه : هو شيء له
هذه الخاصة ، وهو أنه الموجود بلا موضوع ، وهذا ليس حقيقة .
ولا نعرف حقيقة الجسم ، بل نعرف شيئا له هذه الخواص . وهي : العرض

والطول والعمق . فمعرفة اذن لا تتعدى الظاهرات الى حقيقة الاشياء وجواهرها ، وهي وليدة الاختبار الحسي الذي يمكننا من ادراك الجزئيات المحسوسة ، ومن هذه نرقى الى معرفة الكليات . وذلك ان الاشياء المحسوسة هي غير المعقولة . والمحسوسات هي « أمثلة » للمعلومات . ومن المعلوم أن « المثال » غير « الممثل » .

فالخطء البسيط المعقول الذي يتوهم طرفا للجسم غير موجود مفردا من خارج ، ولكن — مع ذلك — هو شيء يعقله العقل .

والصثور في العقل مجردة عن المادة ، ولذلك فهي غير مطابقة لما في الخارج . أما الفارابي فيرى أن الاشياء التي تعلم صنفان :

١ - صنف : يعرف بالتصديق اي بالفكر والروية والاستنباط .

٢ - وصنف : يعرف بالتصور اي بطريقة حدسية مباشرة وهذا يشمل المقبولات والمشهودات ، والمحسوسات والمعقولات الأولى (١) .

ولهذا فالنفس من جهة لديها استعداد لقبول المعرفة . ومن جهة أخرى نراها مفطورة على بعض المعقولات الأولى ، أو المبادئ الأولى التي تجعل المعرفة ممكنة . ثم تعمل الحواس عملها ، ويحصل الادراك في النفس عند مباشرة الحواس للمحسوسات . ثم تنتقل الصثور من حالة الى حالة حتى تصبح مجردة تجريدا تاما ، وتصل الى العقل فيعقلها ، ويصبح بها عقلا بالفعل ، وتصبح هي معقولات له بالفعل .

(١) المقبولات : هي ما تقبله من شخص تثق به . والمشهودات : هي الآراء الذائعة مثل برء الوالدين واجب . وشكر النعم حسن وجميل . والمحسوسات : هي الاشياء المتحركة باحدى الحواس .

أما المعقولات « الأولى » فهي الآراء التي نجد انفسنا قد فطرت على معرفتها ، واليقين بها ، ولكننا لا تعلم في بادىء الامر كيف حصلت . مثل : ان كل ثلاثة هي عدد فرد . وكل ماهو جزء لشيء فهو اصغر من ذلك الشيء ، وكل مقدار مساو لمقدار آخر فالمقداران متساويان .

لكن العقل لا يستطيع الانتقال من القوة الى الفعل الا بتأثير العقل
الفعال واهب المعرفة (١) .

فالمعرفة اذن لا تحصل الا من العقل الفعال واهب المعرفة، وواهب الصّور.
والمعرفة — والحالة هذه — معرفة اشراقية ، وهذا لم يقل به أرسطو ، أو لم
يعرفه ، بينما عدّه أفلوطين أعلى أنواع المعرفة .

★ ★ ★

وقريب من آراء أفلوطين في المعرفة رأي المكزون ، فالمعرفة عنده «اشراقية»
وطريقاها العقل ، والالهام .
أما الحواسّ فلا يراها أداةً لادراك المعرفة العليا ، وان كانت آلة للمعارف
الاولية .

لو كانت النفس بالآلات مدركة لم تلق في النوم لا نعى ولا بوسى
ولا رأت مقتضى الرؤيا ييقظتها من بعد ما كان بالامكان محسوسا

فالنفس لا تدرك بالآلات : أي الحواس ، ولو كانت كذلك لما لقيت الالهم
والفرح في النوم . لان الحواس في حالة النوم تكون عاطلة عن الحسّ والادراك .
ولو كانت تدرك بالحواس فقط ما استطاعت أن تدرك باليقظة كل ما رآته
في الحلم . لان الصور التي أدركتها في اليقظة كانت في النوم محسوسة بالامكان
لا بالواقع (٢) .

ويرى — كما يرى الفارابي — ان المعرفة تقوم بالتصديق ، والتصور .

الفيلسوف بعينه أنا .. والذي ينبغي اليقين بظنّه متفلسف
قد أثبت «التصديق» نفي «تصوري» معنىً .. سواه بالتصوّر يوصف

(١) آراء اهل المدينة الفاضلة ص ٦٣ - ٦٥ .

(٢) راجع التعليق على هذين البيتين في الجزء الاول ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .

لواجب الوجد في كلي لكلكم* امكان صبري عنه راح متسعا
وما « تصور » علمي عالم بكم* الا اثنى يتبع «التصديق» لي تبعاً

★ ★ ★

تصوئري تصديق أهل النهى لذا بديهي لهم كسب*

★ ★ ★

والمعرفة الاشرافية التي يقول بها المكزون مصدرها الله .
وهل يغير لبّي عنكم سقته* الا حي ، وجبّي لكم - والله - في الله

★ ★ ★

ذكر ربي لغيره أنساني حين ألقى سمعي شهيد عياني

★ ★ ★

يا من هم دثوا على معنى الغرام قلبي
بكم عرفت الحب ، ما عرفتكم بالحب*

فكل شيء يأتيه من الخارج « اشراقاً » ، لا عن طريق الحواس ، الا اذا كانت
الحواس أداةً للتلقّي .

★ ★ ★

لم يتوصل الجهازان الحسي والواعي الى اكتناه الحقيقة المطلقة ، وكل
ما توصّلت اليه الملاحظة والتجربة أن وضعت للأشياء قوانين ذات علاقات
ثابتة ، ولكنها نسبية .

وسيل العقل يمارس - بخصائصه وبطريقة المبادلة مع الحواس -

دراسة العالم الخارجي والتعريف عليه ، واصدار الاحكام النسيبة على ظاهراته .
ولما كانت المعرفة تشتمل على نوعين من المدركات : المدركات المادية ،
والمدركات المعنوية ، فالمكزون يصرف كلّ همه للبحث في المدركات المعنوية .
وأسمى المدركات المعنوية البحث في معرفة الموجود الاول ، وما يتعلق به
من الوصف ، ودراسة أو معرفة العلاقات القائمة بين العقل البشري وبين الدلالة
على وجوده ، وصحة معرفته ليصل الانسان الى السعادة العظمى .

في مقدمة رسالته فصل يبحث في المعرفة وحصولها ، تقتطف منه الفقرات
التالية : لحاجة البحث اليها ، ومن أراد التوسع فليرجع الى الكتاب الاول
ص ٤٨ - ٥٣ .

« معرفة الله لا تصح الا بذاته ، وذاته لاتعرف الا برؤيته ، ورؤيته لاتمكن
الا بتجليه ، وتجليه لا يتركه بكماله .

والتجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه . ومعناه رفع حجاب الظلمة عن بصر
المبصر ليشهد من ذات المتجلي على قدر طاقته في حدّ عجزه .

فالتجلي اذا لم يرافقه « رفع » حجاب الظلمة عن بصر المبصر ، لا يتمكن
من شهادة المتجلي ، وبالتالي لا تتم أو لا تحصل له المعرفة .

فالتجلي يعني المعرفة « الاشرافية » ورفع حجاب الظلمة عن بصر المبصر
ليشهد من ذات المتجلي يعني « الكشف » . وحصول الشهادة بحسب الطاقة
والاستعداد .

ثم ينتقل الى تعداد الفئات التي حاولت « المعرفة » فأخطأتها ، وضلّت
طريقها ، ويذكر منهن سبع فئات فيقول :

١ - من الناس من يقول : عرفت الحق بالعجز عن معرفته ، فاقنع من
المعرفة بعجزه دون معرفة الحق وذلك سبيل الحائرين .

٢ - ومنهم من قال : عرفته في مصنوعاته وآثار الصنعة وذلك مقام
المنقطعين . ويلاحظ أن الحكم على الفئة « ١ » يدور حول « عمل » العقل .

وان الفقرة « ٢ » تدور حول ملاحظة الطبيعة ، وذلك من عمل « الحواس » .
ونظرة المكزون الى المعرفة تطابق الى أبعد حدود المطابقة نظرة الحلاج ،
ويلوح لي أن المكزون أخذ « تصنيف » طالبي المعرفة عنه ، ولكنه وقف في
تصنيفه عند سبع فئات ، بينما ارتفع الحلاج بتصنيفه هذه الفئات الى أكثر
من ذلك .

واليك بعضا مما أورده الحلاج . (١) .

« ما صحت المعرفة لمحدود قط ، ولا لمحدود ، ولا لمجهود ، ولا لمكدود .
المعرفة وراء وراء ، وراء المدى ، وراء الهممة ، وراء الاسرار ، ووراء
الادراك ، هذه كلها شيء لم يكن فكان ، لا يحصل الا في مكان ، والذي لم
يزل ، كان قبل الجهات والعلاآت ، والآلات كيف تضمنته الجهات ، وكيف
تلحقه النهايات . »

١ — من قال عرفته بالعجز عن معرفته فالعاجز منقطع ، والمنقطع كيف
يدرك المعرفة ؟

٢ — ومن قال عرفته في صنعته فقد اكتفى بالصنعة دون الصانع .
لاحظ قول المكزون ١ و ٢ .

ويقول الحلاج :

٣ — ومن قال : اني عرفته كما وصف نفسه ، فقد قنع بالخبر عن الاثر .
ويقول المكزون :

٣ — ومنهم من قال : عرفته بأوصافه ، ولم يعرف أنه جهله بادخاله في
حدء الصفة الموجودة من قبل الواصف . الخ .
يقول الحلاج :

(١) الطواسين ص ٧٠ — ٧٧ . فصل بستان المعرفة .

٤ - ومن قال : عرفته بالاسم ، فالاسم لا يفارق المسمى لانه ليس بمخلوق •

ويقول المكزون :

٤ - ومنهم من قال : عرفته بأسمائه ، والاسماء يُعرف بها من يكتنفه
حدّ العارفين به ... الخ •

يقول الحلاج :

٥ - ومن قال : عرفته بالحقيقة فقد جعل وجوده أعظم من وجود المعروف ،
لان من عرف شيئاً على الحقيقة فقد صار أقوى من معرفته حين عرفه •
ويقول المكزون :

٥ - ومنهم من قال : « عرفته بكلّيته » فأدخله في حيّز معرفته ، وتلك
دعوى التائبين •

يقول الحلاج :

٦ - ومن قال : « عرفته حين جهلته » فالجهل حجاب ، والمعرفة وراء
الحجاب لا حقيقة لها •
ويقول المكزون :

٦ - ومنهم من قال « عرفته بنفي معرفته » ولم يعلم أنه قد جوّز مكان
العدم لوجود ذاته تعالى لان مالا يمكن شرحه ومعرفته لا يتمتع عدمه ، وتلك
إشارة للمحدّين •
ثم يتابع الحلاج :

٧ - من قال : « عرفته بفقدي » فالمفقود كيف يعرف الموجود ؟

٨ - ومن قال : « عرفته بوجودي » فقديمان لا يكونان •

٩ - ومن قال : « عرفته به » فقد أشار الى معروفين •

١٠ - ومن قال : « عرفته على حدّين » فالمعروف شيء واحد لا يتحيّز ولا يتبعّض .

١١ - ومن قال : « كما عرفني عرفته » فقد أشار الى العلم ، فرجع الى المعلوم ، والمعلوم يفارق الذات . ومن فارق الذات فكيف يدرك الذات ؟

١٢ - ومن قال : « المعروف عرف نفسه » فقد أقر ان العارف في البين متكلف به ، لان المعروف لم يزل كان عارفا بنفسه .
ثم يتابع قائلا :

فالمعرفة عن المكونات بآئنة ، مع الديمومة دائمة ، طرقتها مسدودة ما اليها سبيل . معانيها مينة ، ما عليها دليل ، لا تدركها الحواس ، ولا تلحقها أوصاف الناس .

كانها كأنه ، كأنه كأنها ، لاهي هو ، ولا هو هي ، ولا هو الا هي ، ولا هي الا هو .

فالمكزون - كما نرى - أخذ بعض أقوال الحلاج أحيانا بمعناها ، وأحيانا بمعناها وحرفيتها ، وينتهي المكزون كما ينتهي الحلاج الى تحديد الصفة المشهودة حال التجلّي^(١) فليست الصفة هي ذات الموصوف حدا وحصر ، وانما هي وصف الموصوف اثباتا ووجودا ، ونفي عدمية . لاهو الا هي ، ولا هي الا هو ، ثم لاهو هي ، ولا هي هو .

والمعرفة عند الحلاج بآئنة عن المكونات ، لا تدركها « الحواس » ولا تلحقها أوصاف الناس . والمعرفة التي لا تكون مصدرها « الحواس » فهي معرفة « اشراق وكشف وتجلّي وايناس » كما هي عند المكزون .

مازلت أنكر بعد عرفاني الهوى عند الوشاة على الهوى عرفاني
وأبين عن ولهي به ولها لهم حتى كتمت الحب عن كتمانني

أليست المعرفة عند الحلاج وراء الورا ، ووراء الاسرار أيضا ؟

(١) راجع ص ٥١ - ٥٢ من الجزء الاول .

وغاية المعرفة الحب • وهو عمل " قلبي " ونفسي :

عرفت : فأثرت الهوى ، وبجهلهم بمعرفتي ، لي بالصباية عابوا
وهناك المعرفة التأويلية :

وعرفت تأويل الحروف جميعها العربي والعبري والسرياني
وقد تجتمع المعارفان التأويلية والتنزيلية :

وظفرت بالتأويل والتنزيل في التوراة والانجيل والقرآن

وإذا كانت المعرفة هي معرفة الموجود الاول وهي متعذرة على الانسان الا اذا
تدرّج في مراحل السلوك حتى يبلغ درجات « الكشف » و « الاشراق » وأمحاء
الانا ، فلا بد لهذه المعرفة من آلة توصل الانسان الى غايته ، وهذه آلة هي
العلوم • وهي المنطق ، والعلم الطبيعي ، والرياضي ، والعلم الالهي ، والكلبي
وأشرفها العلم الالهي والكلبي • وآلة هذه العلوم جميعها المنطق •

فالمنطق يعلمنا الاصول التي تقتنص المجهول من المعلوم •

والعلم الطبيعي : يبحث في الامور المخالطة للمادة حدا وقواما •

والعلم الرياضي : يبحث في الامور المخالطة للمادة أيضا دون أن تكون
خاصة بمادة معينة •

والعلم الالهي : يبحث في أمور لا تصلح لان تخالط المادة ، ولا تدخلها
الحركة •

والعلم الكلبي : يبحث في أمور قد تخالط المادة وقد لا تخالطها فتكون
موجودة في ما يخالط المادة وفي ما لا يخالطها كالوحدة والكثرة ، والكلبي
والجزئي ، والعلة والمعلول •

وعلم الاخلاق : يعلم السلوك الذي يُقضي بالانسان الى السعادة •

وهذه العلوم جميعها يستخدمها المكزون في ارساء عقيدته كمسلم ، متصوِّف
متفلسف ، والتي تقوم على العلم الالهي •
وسنعرض لكل هذه العلوم عند دراستنا لقصيدته الجامعة المسماة بـ
« الوهية » في الجزء الثالث •

★ ★ ★

مصطلحات العلوم

في

شعر المكزون

من يقرأ شعر المكزون يعجب كل العجب لهذا الشاعر « الموسوعة » الذي استقطب في شعره كل علوم عصره ، ونفذ الى مضامينها ، واستجلى خفاياها وأسرارها ، واستخدمها بطريقتين اثنتين ، لغايتين مختلفتين حيناً متشقتين أحياناً .

الطريقة الاولى : هي استخدام مصطلحات هذه العلوم في مواضعها ذاتها ، وهذه هي الطريقة البسيطة .

والطريقة الثانية : هي نقلها من مصطلحها الموضوعي الى مصطلح صوفي ، أو فلسفي لتحقيق غرض عقائدي ، وتسخيرها للدفاع عن آرائه ، وما يعتقد صحته ، وجعلها أساساً ومرتكزاً ومنطلقاً لهذه العقيدة تدعمها ، وتشدهُ بنيانها ، ويعتمدها في الجدل ، والحجاج المذهبي ، ويتخذها وسيلة للاقناع وقيام الحجة ، واعطاء الدليل والبرهان .

ان امتلاكه لزماد علوم عصره ، وتعمقه بكلياتها وجزئياتها ، وشتات موضوعاتها من المنطق والفلسفة ، والرياضيات والهندسة ، والطبيعة ، والفلك ، واللغة والفقه ، والحديث والتاريخ ، وعلم الكلام والجدل ، جعل هذه العلوم طيعة بين يديه ، سهلة الانقياد لما يريد ، ويقرره من الآراء .

واستطاع أن يوحد بينها في الغرض ، ويزاوج في المقاصد ، مما جعلها تتساند لتصل الى كل غرض يريد ، أو غاية يرمي اليها ، واليك المثال :

لوجدني جنس ، نوعه ، فصل عدتي ومنه خصوصي ، ليس فيه عموم

ففي هذا البيت يورد « الكليات الخمس » الجنس ، النوع ، الفصل •
 الخاصة ، العام • وهذا التعداد لمصطلحات علم المنطق ليس هو الغرض
 المقصود ، فالغرض هو أبعد من ذلك ، فهذه « الكليات » التي تستغرق كل
 شيء ، وتعتبر كل واحدة منها كلية لما تحتها ، وجزئية لما فوقها ، يحمّلها معاني وأغراضا
 صوفية لا يهتدي إليها الا السالك المنقطع لهذه المعاني ، المدرك لدقائقها وإشارات
 وعباراتها وخصائصها •

نحن نعلم منطقيا أن الجنس أعم من النوع ، وإن النوع أخص من الجنس •
 فالجنس كالحيوان بالنسبة لكل ذي حياة ، والنوع كالإنسان بالنسبة
 للحيوان (١) •

والفصل كالصاهل بالنسبة للحيوان الاعجم •

والخاص • كالكاتب بالنسبة للإنسان •

والعرض وهو نوعان :

عام : كالشمس للإنسان والحيوان •

وخاص : كرمدة الخوف ، وحمرة الخجل •

والعام ما ينطوي تحته كل شيء •

نحن نعلم هذا • ولكن هل يقف المكزون عند هذه المعاني الأولية
 الموضوعية التي تدل عليها هذه المصطلحات دلالة مباشرة ؟؟ كلا ! ولكنه يريد
 بها معاني أبعد منالا وأعق غورا • أوجد لها من هذه المصطلحات الرابط
 الاستدلالي والتصوري والذهني والعقائدي •

انه يربط بين هذه المصطلحات المنطقية — على سبعتها اللغوية وشمولها
 المعنوي — وبين وجده • فهذا « الوجد » — بمعناه الصوفي — له جنس ونوع

(١) ولكن الإنسان الذي هو نوع بالنسبة للحيوان (الإنسان والحيوان الاعجم) هو
 جنس بالنسبة لأفراده كزيد وعمرو •

يميّزانه عن أجناس الوجد وأنواعه ، وله « فصل » ينفرد به ، واذن فهو خاص ، لا يقبل العموم ولا المشاركة •

وفي الصفحات : ١٨٥ - ١٨٦ - ١٨٧ - ١٨٨ أشرنا الى استخدامه لعلمي الحساب والهندسة •

أما كيف يورّي « من التورية » عن المرامي الصوفية باصطناع واستخدام مصطلحات العلوم واللغة • فإليك الدليل :

- ١ - ونحويّ العرب من كل أعجام ، وفيه تلحن العرب
- ٢ - اسم لمعنى ، فعله ، حرفه بجرّه رفع ، به نصب
- ٣ - وكل معتلّ صحيح ، به اذا عدا الشقم بدا الطّب
- ٤ - وجمعه السالم من كل تكسير ، له في القسمة الضرب
- ٥ - وجبر كسري ضمّ فتح له قابلني في وصفه الحبّ
- ٦ - فلو رأى مبتدأ عاتب لم يثنه عن خبري العتب

فالآيات - كما نرى - تضمّ الكثير من مصطلحات علم النحو ، ولكنه عندما استعار هذه المبادئ رشّح كل استعارة ، وقرن بها ما يناسبها - كما نعرف عن الاستعارة التّرشّحية في علم البيان والبلاغة - فلما ذكر في البيت الثالث الفعل المعتلّ (الذي أحد أصوله حرف علة) ضمّ اليه ما يناسبه وهو السقم ، والطب ، والصحة •

وبهذا يكون استخدم الكلمة بمعنيين كما هو الحال في « التورية » •

ومثله في البيت الرابع لما ذكر « التكسير » أحد الجموع النحوية الثلاثة قرن به القسمة والضرب من مبادئ علم العدد ، أو الحساب • لأن لفظة « التكسير » كما تعني الجمع المعروف نحويًا ، تعني أيضًا التكسير ، أو « الكسور » الحسابية •

ولقد يبدو لك غريبا ، وبعيدا اذا قلت لك : انه ألغز باسم « علي » في البيت الثاني •

البيت الثاني من الايات الستة كما يبدو للقارئ لأول وهلة يجمع مصطلحات علم النحو ، وأقسام الكلام الثلاثة : الاسم ، والفعل ، والحرف ، وحركات الاعراب : الرفع والنصب والجر •

ولكن لو وقف عند هذا الحد من معاني الكلمات لكان المعنى غثا باردا ، والكلام هزيلا ركيكا لا يرمي الا الى نوع مجيغ من الصناعة اللفظية • ومعرفتنا بأساليب المكزون ومراميهِ البعيدة وان ظهرت قريبة ، تجعلنا نؤمن أنه لا يقف عند حدود الكلمات ومعانيها المباشرة ، بل يتجاوزها الى أغراض أبعد ، وآماد أوسع ، وآفاق أرحب •

لفظة « علي » تكون اسما ، وتكون فعلا « علي » وتكون حرفا جارا « علي » وهذه « العوامل » : أي الاسم والفعل والحرف لابد لها من « معمول » وهذا « المعمول » أي الفاعل ، أو المفعول ، أو المجرور لابد أن يظهر عليه « العمل » أي الرفع ، والنصب ، والجر •

وبذلك يكون لفظ « علي » بحالاته الثلاث الاسم والفعل والحرف (علي ، علي ، على) رافعا ما بعده أو ناصبا كفعل ، مرفوعا أو منصوبا أو مجرورا كاسم ، جارا ما يليه كحرف • فانظر واعجب •

وفي قوله : « اسم لمعنى » يرمي الى أغراض كثيرة ، وأقرب هذه الاغراض ما جاء في تعريف الكلام : « الكلام هو اللفظ المفيد بالوضع ، وأقسامه ثلاثة : اسم وفعل ، وحرف جاء لمعنى » •

كما يرمي الى « الاسم » الظاهر وهي « الكلمة » الملفوظة ، ثم الى « المعنى » الذي يرتسم في الذهن عند تمثّل الكلمة المنطوق بها •

وهناك أيضا معنى صوفي ينطوي تحت هذا التعبير : وهو ان المظاهر المادية ذات الاسماء المتعددة يوحدّها « معنى » واحد •

الاسم للوصف بدا باطنا وهو - لمعنى كونه - ظاهر
كالشمس يُبدي عينها نورها وهو لنا عن كنهها ساتر

وفي البدء كانت الكلمة كما تقول التوراة •• وفي البدء كان « المعنى » كما
يقول الصوفيون • ومن مصطلحات المتصوفة والحكماء والفلاسفة ان الله من
الوجود ، بمثابة « المعنى » من التعبير •

يقول المكزون :

معنى المعاني ، غاية الغايات ، عقل العقل ، قدس القدس ، روح الروح
وقال :

بدرٌ بدرٌ نغمره مبتسما ، أضا الأضا
مستقبل الوجه له وحاله ، وما مضى

فالبيت الثاني يتضمن الإشارة الى الازمنة الثلاثة : المستقبل والماضي والحاضر،
لكن من اضافة لفظة المستقبل الى « الوجه » ينصرف ذهنك وتفكيرك واهتمامك
الى أنه يريد « تورية » وراء الازمنة الثلاثة •
ومثله قوله وقد جمع فيه أفعال الظن واليقين :

ظننت ، حسبت ، خلت ، زعمت ، أن قد وجدت ، وما رأيت ، وما علمنا
ولولا دخل « أفعال التعدي » عليك مع انخفاضك ، ما انتصبنا

أفعال الظن واليقين تعدّي الى مفعولين وهي بذلك « أفعال تعدّي » وقد
أورد منها في البيت الاول سبعة أفعال ولكن ماهي « أفعال التعدي » الصوفية؟
التي دخلت على الذات الالهية فانخفضت ، وارتفع الخلق بهذا الانخفاض؟؟
أفعال التعدي الصوفية هي « الصفات » التي أظهرتها الذات ، والتعدي

هو التجاوز ، والصفة هي تجاوز على الذات لانها من طبيعة الخلق لامن طبيعة الخالق ،

وقوله :

ولازمَ السقم جسمي بعد هجركمْ لزومَ نونِ مثنى الاسم في العدد

فمثنى الاسم في العدد هو « اثنان » ونونه لازمة وثابتة لانه لا يضاف ، وليس في هذا البيت مقصد بعيد ، ولا يحتمل الا معنى لفظه الظاهر .

ومثله :

لِيتِه كان رافعا نصَّب الاعرا ض عني ، وجَرَّني بذنوبي

ففيه « تورية » بالرفع والنصب والجر ، وهي حركات الاعراب ، ولكن يراد « بالنَّصْب » المعنى الثاني : أي التَّعَب ، وقد يراد بلفظة « الاعراض » المعنيين المتأئين من كسر الهمزة وفتحها ، وهما المصدر والجمع ، ويختلف المعنى تبعاً لذلك .

واذا كان البيتان السابقان أقل من سواهما في هذا الباب غموضاً وصعوبة وبعُد مقاصد فإليك هذا البيت .

وبنقطة الحرفين من فعلٍ اسمه في الحسن فزت بكونه النوراني

فالتورية هنا هي بمصطلحات علم النحو : الاسم ، والفعل ، والحرف .

ولكن ما المراد بنقطة الحرفين ، وبالكون النوراني ؟؟

الاكوان عند المكزون خمسة :

وبالخمسة الاكوان ما زلت سالكا الى كونها المائيّ وهو عباب

وهي الماء والهواء والتراب والنار والنور ، وهناك كون سادس ، وسابع .

وفي علم الفلك ، وحسب نظرية « الفيض » عند الفارابي : ان فلك القمر هو الوجود الحادي عشر من سلسلة العقول المفارقة وهو العقل الفعال •

وعند ابن سينا هو العقل العاشر •

وعند المكزون هو التاسع ولكن الفلك الاطلس والبسائط لا تدخل في الترتيب العددي عند المكزون وعلى هذا فيكون القمر هو الكون السابع بدءا من زحل^(١) في الاعلى •

واذن ففلك القمر أو كون القمر أو العقل الفعال هو الذي أفاض « الاسطقسات » وعنها نشأ العالم السفلي : (الجماد ، والنبات ، والحيوان) •
وسمي عالما سفليا تمييزا له عن العالم العلوي ، أو عالم العقول المفارقة •

★ ★ ★

بعد هذه المقدمة التي لا بد منها نعود الى البيت السابق لنربط بين مراد المكزون منه ، وبين هذه المقدمة التي لا يمكن الوصول الى معنى البيت بدونها •
في البيت — كما قلنا — أقسام الكلام الثلاثة : الاسم والفعل والحرف •
وفي هذه الكلمات الثلاث توجد نقطتان على حَرْفَيَّ الفاء من لفظتي (فعل ، حرف) • فاذا جمعنا هاتين النقطتين على حرف الفاء صارت قافا (ق) ، وهو الرمز « الفنوصي » للقمر ، أي ان حرف القاف هو أول حروفه الثلاثة ، والقمر هو الكون النوراني بالنسبة الى الاكوان الاخرى وهو العقل الفعال : أي الحادي عشر عند الفارابي ، أو العاشر عند ابن سينا ، أو التاسع أو السابع عند المكزون في سلسلة ترتيب العالم الاعلى •

فهل بعد هذا يطمئن القارئ الى المرور بشعر المكزون مروراً عابراً عابداً؟
مأخوذاً بمعانيه القريبة التي يعطيها ظاهر كلمته وتعابيره •

(١) راجع نظرية الفيض عند الفارابي ، وابن سينا ، والمكزون ص ٣٦٥ - ٣٨٢ •
من الجزء الاول •

لاشك أنه بعد هذا يقف متدبرا مستوعبا مستوعيا كل كلمة من كلماته، وكل تعبير من تعابيره ، عالما بأن وراء معانيه القريبة معاني بعيدة لا يصل إليها العقل الا بالتدبر ، واعمال الرويّة ، وبذل الجهد ، وصل الفكر . ولا يظفر بها الا من كان على قدر كبير من سعة الاطلاع ، متمكنا من مختلف العلوم في تلك العصور ، عميق الثقافة دقيق الملاحظة ، تمرّس بأساليب « القوم » وطرقهم الصوفية ، وبرع في حل رموزهم الفلسفية ، وحقق علم حيلهم الرمزية ، المعنوية واللفظية .

واليك مثالا على استخدام مصطلحات النحو في شعر شهاب الدين الموسوي المعروف بابن معتوق ومنها ندرك الفارق بين المكزون وبين غيره من الشعراء في بُعد المرامي والمقاصد ودقة المعاني :

ومضارعٍ للبدر ، ماضٍ لحظه متسترٍ فيه ضمير فنون
مهموز صدغٍ ، كم صحيح جوى به بلفيفه يشكو اعتلال العين
رثاءً غدت حركات كسر جفونه تبني على فتح الشهاد جفوني

فالمصطلحات هنا استعملت بمعنيين ، وكلاهما قريب ، بطريقة « التورية » فالمضارع هو : المشابه وهو أيضا أحد أقسام الفعل ، ومثله الماضي ويراد به الزمان ، كما يراد به الحادث القاطع وهكذا ..

والخلاصة : ان المكزون يمتاز على أقرانه من الشعراء والمتصوفة بسعة الاطلاع ، وعمق الغور ، واكتناه علوم زمانه ، وان كلماته لتتوء بالمعاني التي تحملها .

★ ★ ★

الخمرة في شعر المكزون

وردت تشريعات وتعاليم في الكتب المقدسة حول الخمرة ، ففي التوراة :
كانت الخمرة تقدّم في « التقدمة » المؤلفة من حوايا الحيوان ، وغلة الارض ،
وخمرة الكروم ، والمرّ واللبن •

وفي الانجيل : قليل من الخمر يفرح قلب الانسان •

وفي جدل بين السيد المسيح ، وبين الفريسيين والكتبة والعشارين جاء
قوله : فلما جاء ابن الانسان قلتم : هو ذا انسان آكل وشرب خمر •

وفي عرس قانا في الجليل كانت المعجزة أن ملاء أجرائهم خمرا •

وفي الفصح الاخير سكب الخمر وأعطى تلامذته وقال : هذا دمي فاشربوه •

أما في الاسلام فقد مرّ تشريع الخمر بثلاث مراحل :

المرحلة الاولى : ومن ثمرات النخيل والاعناب تتخذون سكرا ورزقا حسنا •
وقد ذكر السكر مع قرينة الرزق الحسن ، والمراد بالرزق الحسن ثمر النخل
والعنب ، ولم يوح هذا القول بالنهاي عن الخمر ، وانما ورد بطريقة الاخبار
« تتخذون » •

المرحلة الثانية : ولا تقربوا الصلاة وأتم سكارى ، فهذا نهى صريح ، ولكنه
مقرون بزمان وهو وقت اقامة الصلاة • وللمفسّرين أقوال متعدّدة في أسباب
نزول هذه الآية ، ولماذا ، وبمن نزلت !!

يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ، ومنافع للناس ، واثمهما
أكبر من نفعهما • فالخمر هنا مقرونة بالميسر ، وفيهما اثم كبير ، ولكن فيهما منافع
للناس ، ثم أخبر بأن اثمهما أكبر من ذلك النفع الذي يجلبانه للناس ، وتعتبر هذه

الآية تمهيدا وارهاسا بمرحلة التحريم والمنع لانها أجرت مقارنة ، ثم أصدرت حكما .

المرحلة الثالثة : انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون ، انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء بالخمر والميسر فهل أنتم متتهون ؟؟

فالخمرة هنا تتصدر « المحرمات » وتتقدم بشرها على الميسر والانصاب والازلام ، وكلهن « رجس » ومن « عمل الشيطان » ويجب « اجتناب » هذا الرجس ، أما التمسّي هنا فهو للتحضيض والرجاء ، ولا يتوقع الافلاح أي نجاح الانسان الا باجتناب هذا الرجس ، عمل الشيطان .

ثم يؤكد ان ارادة الشيطان هي ايقاع العداوة والبغضاء بين الناس ووسيلته لذلك هما الخمر والميسر ، ثم يأتي هذا الاستفهام الانكاري ، التقريري ، التقريري ، فهل أنتم متتهون ؟؟

★ ★ ★

وقبل الاسلام كانت الخمر من كبريات لذافات القوم تليها المرأة والمغازاة ، قال طرفة :

ولولا ثلاث هن من حلية الفتى وجدك ما باليت ان قام عودي^(١)
فمنهن سبقي العاذلات بشربة كميت ، متى ما ثعل بالماء تزبد
وكرّي اذا نادى المضاف محببا كسيد الغضا ذي اللبدة المتورّد
وتقصير يوم الدجن ، والدجن معجب بهكنة تحت الخباء المعمّد^(٢)

فالخمرة — كما نرى — من أوائل اللذافات التي تجب الحياة الى الانسان .

(١) في بعض النسخ : هن من « عيشة » الفتى .

(٢) المضاف : اللخاط به في الحرب . المحبب : المنحمن ، المقوس الظهر من الكبر ، الطالب النجدة . البهكنة : المرأة الناعمة .

وهذه اللذات الثلاث غالجا الاسلام بحكمة وأناة وتدرّج ، ووجهها توجيهها اجتماعيا اسلاميا سليما ، فمرّت الخمرة بالمراحل الثلاث التي أشرنا اليها وذلك تدرّجا مع تطوّر العقلية في المجتمع الاسلامي الناشئ ، وتبعا لتطوّر الدعوة ، وقوة الاسلام ، واستجابة القبائل له . ولو حرّم الاسلام هذه المتع المتأصلة في نفوس العرب دفعة واحدة وبدون تهيئة النفسية العربية واعادها لتقبّل التحريم للقي منهم مقاومة وعنتا وتمردا وعثوا ، ولكن الحكمة اقتضت أن ينتقل بهم تدريجا واعادها حتى وصل الى مرحلة المنع والتحرّيم .

ومع تحرّيم الخمرة في المرحلة الاخيرة ، وبعد أن بسط الاسلام نفوذه على الجزيرة العربية ، ودخلت القبائل في دين الله أفواجا . بعد كل هذا وعدمها بها في الاخرى لينصرفوا عنها في الدنيا : مثل الجنة التي وعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسن ، وأنهار من لبن لم يتغيّر طعمه ، وأنهار من عسل مصفى ، وأنهار من خمر لذة للشاربين . و .. لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون .

أما اللذة الثانية — المرأة — فقد أبقى لهم بعض العادات التي كانت معروفة عندهم ، ومطبقة واقعيّا في مجتمعهم كالجمع بين الاختين . فقد سمح ببقاء « ماقد سلف » من ذلك ، وحرّمه في « المستقبل » ، تحريما قاطعا .

وأبقى لهم التعدّد — تعدّد الزوجات — : فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم ألا تعدلوا فواحدة . ثم أكد في آية أخرى استحالة العدل : ولن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم .. الآية .

كذلك وعدهم بتحقيق هذه المتعة في الجنة ان أحسنوا العمل : وحوور عین ، كأمثال اللؤلؤ المكنون ، جزاء بما كانوا يعملون .. حور مقصورات في الخيام ... وعندهم قاصرات الطرف . عين .

أما المغازاة فقد أبقاها لما فيها من الشجاعة والعزّة والمتعة والدفاع عن النفس والممتلك ، والموطن ، ولكنه نظّمها ونقلها من الوسط الداخلي الى الغزو الخارجي في سبيل نشر الدعوة والعدالة والمساواة وهداية الناس . وجعل

ثواب الجهاد احدى الحسينين : الارض والسبي والفيء للظافرين ، والجنة والنعيم المقيم للشهداء •

وفي الاسلام ، وبعد التشريع والمنع والتحريم • وقف الناس من الخمرة أربعة مواقف :

اولا : موقف المتحرّجين المتشدّدين في التحريم ، المتقيدين بالتشريع نصا وروحا ، فقد طبقوا على شاربها الحدود ، واعتبروها أمّ الاثم والخيائث • وأوردوا الاحاديث في تحريمها مسنودة الى الرسول : مثل : لعن الله شاربها وبائعها وعاصرها وساقها (على خلاف في التعبير لافي القصد) • كما وضعوا القاعدة الفقهية العامة : كل ما أسكر كثيره ، فقليله حرام •

ثانيا : موقف المستهترين : الذين شربوها ، وجأهروا بعصيانهم ، وتمردوا على الدين والشرع واستهتروا بالكتاب والحديث ^(١) وفسروا الايات المتعلقة بالخمرة حسب أهوائهم ، وافتروا بعض الاحاديث ، وعقدوا المقارنات في هذا الباب بين الدين الاسلامي ، والاديان الاخرى •

أدر كأس المدامة يانديمي	ولا تسمع مقال العاذلينا
ألم تسمع مقال الله فيها	تعالى : لئذ للشارينا
فلو كانت حراما لم تكن في	جنان الخلد شرب المتقين
يطوف عليهم الولدان فيها	بكاسات المدام ، مخلدينا ^(٢)

لقد وصفها هؤلاء المستهترون من الخلاء والمثجّان وافتثوا في وصفها وأجادوه، ونعتوها بأجمل النعوت ، وذكروا لونها وطعمها وسورتها وديبها في جسم شاربها،

(١) ومن هؤلاء بعض الخلفاء في العصرين الاموي والعباسي (راجع شرح قصيدة ابن النقيب لشاعر الشام خليل مردم بك طبع المجمع العلمي العربي بدمشق) •
(٢) ولهذا جنح بعض المفسرين الى القول : بأن اوصاف الملاذ في الجنة كلها اوصاف معنوية لا مادية • قال ابن عباس : ليس في الجنة من الدنيا الا الاسماء وهذا يعني عدم مادية الجنة •

ولآلاتها في الكأس ، وقهقهتها عند سكبها من الدن ، ووصفوا أوانها ودنانها
وأقداحها ، وقدمها ، وتعتيقها ، ومجالسها ، وندمانها واصطباحتها واعتباقيها ،
ونشوتها ، ومحاربتها للهموم ، والاديرة والبلاد التي اشتهرت بعصرها كما
وصفوا ساقها ، أو ساقيتها وما يتمتعان به من وسامة الطلعة ، ورقة الاحاديث ،
وعذوبة الريق ، ولدانة القوام ، وغنة الصوت ، وتخضيب الكف التي تحمل
كأس المدام ، الى غير ذلك من ضروب الوصف والوان التشويق ، التي أغنت
الادب العربي ، وأثرت اللغة فكان لنا منها معين أدب هو أعذب وأروع وأبرع
ما حملته الينا الادب الوصفي قال أبو نواس متهكماً على علماء الطبيعة :

رأيت طبائع الانسا ن أربعة هي الاضل
فأربعة لاربعة لكل طبيعة رطل

وعلى علماء الفقه وقاسمي أنصبة الموارث :

جنان حصّلت قلبي فما ان فيه من باق^(١)
لها الثلثان من قلبي وثلثا ثلثه الباقي
وثلثا ثلث ما يبقى وثلث الثلث للساقبي
فتبقى أسهم ست توزّع بين عشاق

وربما استغلوا خلاف الفقهاء في بعض المسائل ليتوصلوا الى معاقرة الخمرة .
فقد أفتى بعض الفقهاء بشرب النبيذ ، وتحريم الخمرة فقال أبو العتاهية :

أجاز العراقي النبيذ ، وشربه وقال: الحرامان: المدامة والسكر^(٢)

(١) جنان : جارية كان يتغزل بها أبو نواس .
(٢) العراقي هو الامام أبو حنيفة والحجازي هو الامام الشافعي . وقد اشار أبو
العلاء المعري الى هذا :

أجاز الشافعي فعّال شيء وقال أبو حنيفة لا يجوز
فضل الشيب والشبان منا وما اهدت الفتاة ولا العجوز

وقال الحجازي: الشرابان واحد فحُكَّتْ لنا بين اختلافهما الخمر
سأخذ من قوليهما طرفيهما وأشربها ، لا فارق الوزرَ الوزر

والى هذا أشار المعري :

زكّثوا على مذهب «الكوفي» أرضكم وجانبوا رأيه في مسكر طَبِخَا

ثالثا : موقف الذين تظاهروا بالتحريم سَقيّةً ، وشربوها سرا ، واليهما أشار
أبو العلاء :

أعيذك أن تغرّ ، وأنت حرّ بصاحب حيلةٍ يعظ النساءَ
يحرم فيكم الصبَاءَ صباحاً ويشربها على عمد مساءً
يقول لكم : غدوت بلا كساء وفي حاناتها رَهَنَ الكساءَ
إذا فعل الفتى ما عنه ينهى فمن جهتين - لا جهةٍ - أساءَ

رابعا : موقف المتصوفة : وهؤلاء تقلّوا الخمرة من معناها اللغوي والموضوعي
الى معنى مجازي صوفي . من خمرة بنت كرم مسكرة ، الى خمرة مسكرة
معنوية . من الحقيقة الحسية المادية ، الى الحقيقة المجردة المعنوية .
كما فعلوا ببقّة المعاني كالجنة ، والنار ، والسكر والصحو ، والاثبات والمحو ،
والحياة والموت .

فالخمرة عندهم هي الذات الالهية ، أو معرفة هذه الذات ، والسكر
بهذه الخمرة هو الغيوبة عن « الكثائف » أي الاشياء المادية ، والصحو هو
العودة من هذه الغيوبة الى اليقظة الطبيعية . أو هو حضورهم مع الحق حال
تجلّيه لهم ، ولقد افتتوا بوصف هذه الخمرة حتى لحقوا بالمستهترين ، أو
فاقوهم بالوصف لان الاولين عنوا بوصفها المادي ، أما هؤلاء فقد اجتمع لهم
الوصف المادي والمعنوي . واشتهر من هؤلاء ابن الفارض والسهوردي وعمر
الخيّام ، وغيرهم .

وكنا نشرنا خمرة ابن الفارض في الكتاب الاول ص ١٨٦ - ١٨٧ •
وجاء للشيخ الرئيس أبي علي بن سينا قوله :

قم فاسقنيها قهوة كدم الطلّ يا صاح بالكاس الملايين الملا
خمرا تظل لها النصارى سجّدا ولها بنو عمران أخلصت الولا
لو أنها يوما وقد ولعت بهم قالت : ألسن بربكم ؟ قالوا : بلى !

وله

شربنا على الصوت القديم قديمة لكل قديم أولٍ ، فهي أول
ولو لم تكن في حيّز ، قلت : انها هي العلة الاولى التي لا تعكّل

★ ★ ★

صبّها في الكأس صرفا غلبت ضوء السراج
ظنّهما في الكأس نارا فطفاهما بالمزاج

★ ★ ★

نزل اللاهوت في فاسوتهما كنزول الشمس في أبراج يوح
قال فيها بعض من هام بها مثل ما قال النصارى في المسيح :
هي والكأس ، وما مازجها كآب متّحد ، وابن ، وروح (١)
وجاء للفارابي :

بزجاجتين صرفت عمري وعليهما عوّلت أمري

(١) منطق المشرقين لابن سينا المطبعة السلفية - مصر .

فزجاجة ملئت بحبر وزجاجة ملئت بخمر
فبذي أدوّن حكمتي وبذي أزيل هموم صدي
ويظهر من هذه الايات المنسوبة الى الفارابي ان خمرته مادية لا معنوية ، تزيل
ما نزل بصدرة من الهموم •

ويعتبر المكزون من كبار المتصوفة الذين وصفوا الخمرة وكتبوا بها عن
الذات الالهية ، ودرج على طريقتهم في وصفها مادية ومعنوية ووصف كأسها
وساقها ، وساقيتها ولكن - كما قلنا - كل أوصافه معنوية •

شربت الراح من راحة معسول اللمي ، أغيد
فعربدت ، ولا عتب على السكران ان عربد
ويصفها مشبها اياها بالنار ، ويذكر أثرها في النفوس •

الراح كالنار في زجاج تضيء في باطن الليب
وهي اذا الجاهل احتساها تبدو دخاناً بلا لهيب

★ ★ ★

ويصف ساقها الاغن الذي اُدار عليه خمرتين في وقت واحد خمرة ريقه وألحظه
الساحرة ، والخمرة الصباء فكان له وللندامي من ذلك سكرتان •

أغنّ تغني عن الصباء ريقته وزهر خديه عن أزهار بستان
يثير من طرفه سحرا ، ومن يده خمرافسكر الندامي منه سكران

وهناك شمسان : شمس الحميّا ، وشمس محيا الساقى أشرفت فانعكستا على
خدّ الساقى الوضاء ، وعلى كأسه المشعشة فرأى الندامي أربع شمس :
- ٢٢٧ -

شمسان خالهما الندامى أربعاً جُلِيّا من الساقى على الجلاس
شمس الحميّا ، والمحيا أشرقاً فتقابلا في خده ، والكاس
ويلاحظ ترك تاء التأنيث في الفعلين أشرقاً ، وتقابلا ، ويجوز ترك التاء في المؤنث
المجازي اذا كان جمع تكسير ، أو فُصل بينه وبين الفاعل بفاصل لفظي ،
والشرطان غير متوفرين في البيت •

★ ★ ★

ودم المسيح مُدامتي فلذا بها أمسيت في بيع الهوى متقرباً
وفي البيت اشارة لقول « الفادي » لتلامذته - وقد سكب لهم الخمرة في
الفصح - : هذا دمي فاشربوه : أي داوموا على محبتي •

★ ★ ★

شربت من الحميّا ما سقتني - بكاسات المحيا - ذات حسن
فبان بسكرتي صحوي لصحبي باثبات الذي فيه محتني
والبيت الاول يلتقي مع ابن الفارض في مطلع تائيته (نظم السلوك) •
سقتني حميا الحب راحةً مقلتي وكأسي محيامنّ عن الحسن جلّت
وفي بيت ابن الفارض ثلاث استعارات : حميا الحب ، وراحة المقلة ، وكأس المحيا •
وبيت المكزون يحوي استعارة واحدة • « كاسات المحيا » •

★ ★ ★

ونشر الخمرة أي رائحتها تنشر الاموات من طي الاجداث ، وتذهب
وقر الاسماع ، وتجعل الاكامه ينظر في الليل ، وكم هي كثيرة تلك النعم والمثن
التي يتيحها له حبيبه في حال السكر ، كتقبيله شمس الراح من كف البدر •

من الصهباء بالنشر من طي البلى نشري
ومن راووقها يذهب ما بالسمع من وقر
ومنهما ينظر الاكمه ، في الليل ضحى الفجر
وقد طال بها عهدي ولم تنفك من فكري
فكم من منةٍ جاد بها المحبوب في السكر ؟
وكم قبلك شمس الرا ح فيه من يد البدر ؟

★ ★ ★

بروحي من أرنتي حين زارت يبهجتها الضحى ، والليل داج
وحيتني بكاس الراح صرفا وحادت عن مزاجي بالمزاج
وما زالت الى أن زال عقلي ولامتني على خرق السياج

وفي لفظتي « الصرف » و « المزاج » تورية عن معنى صوفي دقيق ، فالصرف
في عرف القوم هو تجلّي الذّات ، والمزاج هو الوحدة — وحدة الاشياء —
أو الاتحاد ، ولكنه ينفي المزاج لانه لا يقول بالاتحاد •

★ ★ ★

قل لمن لام في المدام : علام اللسوم فيها ؟ والراح روح الحياة
وعن الله جاء في الذكر : أجرُ السكر فيها للبرّ ترك الصلاة

هذا المعنى الغريب لا يعرفه ولا يستطيع تأويله الا ثطّس المتصوفة ، وقد
يحكم « الحرفيون » على قائله بالادانة والاستخفاف بالشرع ، وهو مأخوذ
من الآية : ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى •

وقد مرّ معنا ان هذه الآية جاءت في المرحلة الثانية من التشريع الخاص
بالخمرة ، وقبل أن يشتدّ عضد الاسلام ، ويواجه العرب بالمنع والنهي القاطع •

أما المتصوفة فيرمزون بالسكر الى الاستغراق والغيوبة في ذات المتجلي
حال التجلي . ولا يتم هذا « الكشف » الا بعد المجاهدة ، وسلوك المقامات
والاحوال ، وذلك غاية ما يصل اليه السالك . وفي هذه الحال يكون روحا
مجردا من علائق الجسمانية والمادة ، قائما في الحضرة القدسية الازلية السرمدية
وهذا خير من الصلاة ، لان الصلاة وسيلة وطريق للوصول الى هذه الغاية ،
ومتى تحققت الغاية فقد بطلت الوسيلة .

شربت من عين الحياة شربة أمني بها من خوف موت الابد
فما ظمت بعدها ، ولا غدت عالقة بغير ساقها يدي

★ ★ ★

لي خمرة ، راس بها الراس في مزجها للناس ايناس
بكاسها كاس الندامى ، ولو لا الراح ما ارتاحوا ، ولا كاسوا

★ ★ ★

المدائح في شعر المكزون

المكزون أمير ، وسليل أمراء سبق لهم الولاية على جرجان وطبرستان ، والرملة وبغداد ودمشق وسنجار • ولهذا لم نجد له مدائح في ملوك وأمراء عصره ، لانه لا يقل مقاماً وخطراً وشرفاً ومجّداً عن ملوك وأمراء عصره ان لم يفقههم أو يفق الكثيرين منهم ، فهو الامير الغازي المجاهد المنتصر على الاعداء المحاط بأنصاره ومشايحيه ومؤيديه •

والمادح عادة يرى أن ممدوحه يفوقه رتبة ومقاماً ، وربما نسباً ومجداً وعراقية ، أو ثراء وأعمالاً • أما شاعرنا فلا يرى من يفوقه أو يدانيه في كل هذا • ولذلك لا نجد له مديحاً الا في أعلام مذهبه وشيوخ التصوف من أبناء طريقته كالشيخ الخصبي - آل الخصب - صاحب الطريقة الصوفية ، وشيخه - شيخ المكزون - عبد السلام الذي درس عليه التصوف ، وطريقة القوم •

وهذه المدائح أكثرها نثف جاءت في بعض قصائد ديوانه ، يتطرق منها الى مدح آل الخصبي ، وآل نير (فئة ، أو قبيلة منهم السيد أبو شعيب محمد ابن نصير العبدى البكري النميري الذي كان بواباً وحاجباً للامام الحسن الآخر العسكري)^(١) •

(١) العسكري نسبة الى عسكر سامراء ، وهو الوضع الذي أقام فيه الخليفة العتصم مع جيشه ٨٣٦ م عندما أنشأ سامراء وفيه عاش ودفن الامام العاشر على الهادي وابنه الحسن الآخر ، ولذلك سميا العسكريين ، ولقب الحسن بن علي الهادي بالآخر تمييزاً له عن الحسن الاول ابن علي بن أبي طالب •

كان السيد محمد بن نصير من أصحاب الحسن العسكري المقرئين اليه ، ولقد قام عنده بدور الحاجب ، وتلقى عنه أصول فقه الدين ، وآداب الشريعة • ولما توفي محمد بن الحسن صغيراً ، وانقطعت بوفاته سلسلة الامامة عند



١ - واقطع أcha الجهل ، وصل كل فتى شباً على دين الغرام ، واكنهل



الاثني عشرية رأيت فئة من اصحاب الحسن العسكري أن يتأخذ آداب الدين عن تلميذه محمد بن نصير العبدي البكري النصيري فنسبت اليه .
(راجع في معجم الاعلام ص ١٥٩ - و ٥٣٥ مادتي نصيرية والحسن) .

تصحيح التباس تاريخي :

وبهذه المناسبة نرى لزاما علينا ، واخلاصا للحقيقة والتاريخ ان ندفع تهمة ، ونزيل التباسا تاريخيا ، ظل عالقا في بعض الازدهان طوال قرون عديدة .
في دار الكتب الظاهرية بدمشق نسخة مصورة لمجموعة من الرسائل الخاصة بالموحدين الدروز تحت رقم ٢٩٩٨ توحيد . وفي أول هذه المجموعة رسالة بعنوان : الرسالة الدامغة في الرد على النصيري .

وملخص هذه الرسالة أن هذا (النصيري) ألف كتابا دعاه « كتاب الحقائق وكشف المحجوب » حلل فيه المحرمات ، وأباح المحظورات .

والمهم في القضية ان يتيسر الامر على بعض الاخوان الدروز فيختلط اسم هذا « الإباحي » اللقب « بالنصيري » باسم الفئة المنسوبة الى محمد بن نصير ، لوجود هذه النسبة المشتركة .
والسألة - كما نرى ونعتقد - هي :

١ - ان الكتاب بجملة - موضوعا ونسبة - مدسوس ومختلق ، أريد به التشنيع على فئة من فئات الاسلام هم أتباع السيد محمد بن نصير لازكاء الفتنة ، وزرع التفرقة والانقسام بين أبناء الامة الواحدة لتمزيق وحدتها . واقامة الحواجز الذهبية بينها .

٢ - قام الفيورون من الدروز بمكافحة ماجاء في الكتاب من الإباحية والبدعة حفظا للمعتقد ، وحماية للاخلاق ، والذي نراه ان الكتاب المشار اليه « وضع » وأنفذ اليهم قصدا للانارة ، فكانت تلك الرسالة في دحض تلك البدعة .

٣ - اذا صح وجود هذا « الإباحي » تاريخيا فهو - كما تدل عليه الرسالة - إباحي مددكي متحلل من الاخلاق .

٤ - لم يذكر اسم مؤلف الكتاب الصريح ، ولا تاريخ تأليفه ، كما لم يوجد له أصل بين الآثار المطبوعة أو المخطوطة ، الامر الذي لم يدع مجالا للريب بأن الكتاب مدسوس والغرض منه اثارة الفئات ضد بعضها .

٥ - ان نظام (التقيّة) الذي كان يسود حياة « النصيرية » و « الدروز » في



٢ - من آل حمدان الذين في الهوى بصدقهم يضرب في الناس المثل (١)



تلك الحقبة المظلمة من التاريخ . كان يحول دون اتصالهما واختلاطهما ، ويمنع إقامة الحوار بينهما ليتسنى لهما - نتيجة لذلك - جلاء الحقائق ، وإقرار ماهو حق ، ونبد هذه الإباطيل ، ودفع هذه التهم ، وقطع الطريق على المتآمرين عليهما .

٦ - الاماميون المنسوبون الى محمد بن نصير يبرأون - كما يبرأ الدروز - من كل ما جاء في ذلك الكتاب براءة مطلقة .

٧ - من المعروف تاريخيا أن بعض الفئات الاسلامية كانت تكيل التهم ، وتحولك الدسائس والمؤامرات ، وتفترى الاحاديث وتختلق الروايات ضد الفئات الاخرى ، اما لشعبوية متأصلة في طبعها ، واما لتعصب مذهبي ذميم .

٨ - على العرب والمسلمين أن يعيدوا النظر في تاريخهم ، ويتدارسوه على ضوء العقل ومعطيات العلم الحديث ، ليتكفوا من تصحيح اخطاء التاريخ - وما اكثرها - ويسقطوا منه كل الروايات الكاذبة ، والدسائس المختلفة ، فيحطموها تلك الحواجز الروحية والمذهبية والتاريخية ، ويقوموا وحدة روحية قومية على اساس الفكر والعلم ، والحوار الهادف الواعي البناء ، والحقائق العلمية المحصنة .

(١) آل حمدان هم آل الخصيبي .

اسمه : الحسين بن حمدان بن خصيب الخصيبي الجنبلائي أو الجنبلائي .

كنيته : أبو عبد الله .

وفاته : في ربيع الاول سنة ٣٥٨ هـ .

وفي رواية أخرى أن وفاته كانت في حلب يوم الاربعاء لاربع عشرة ليلة خلت من ذي القعدة سنة ٣٤٦ هـ وشهد وفاته بعض تلامذته ومريديه ومنهم أبو محمد القيسي البديعي ، وأبو محمد الحسن بن محمد الاعزازي وأبو الحسين محمد بن علي الجلي ودفن في حلب ، وذكر له ولد يدعى أبو الهيثم السري ، وابنة تسمى سمية . والفرق بين الروايتين ١٢ عاما ونرجح هذه الرواية لانها وردت في آثار تلامذته .

نسبه : في الخلاصة : الحضيبي بالحاء المهملة والضاد المعجمة والنون قبل ياء النسبة .

وعند ابن داود : الخصيبي بالخاء المعجمة والصاد المهملة ، والباء قبل ياء النسبة : نسبة الى جده : خصيب ، أو اسم المنطقة التي ولد فيها .

الجنبلائي : نسبة الى جنبلاء بالذ : بليدة بين واسط والكوفة ، وينسب اليها ايضا جنبلائي بالتون قبل ياء النسبة كما ينسب الى صنعاء : صنعائي .



- ٣ - خُزَّانُ أسرار الغرام ، ملجأ العشاق ، من أهل الشقاق والجدل
 ٤ - قوم ، أقاموا سُنن الحب الذي جاءت به من عند « لمياء » الرشل
 ٥ - تلوا زَبور حكمها كما أتى ورتَّلوا فرقانها كما نَزَلَ
 ٦ - أولئك القوم الذين صدَّقوا الـ حبَّ ، ففازوا بالوصال المتَّصل
 ٧ - آووا الى كهف « سليمى » فجنوا من نحلها الزاكي بها ، أزكى العسل
 ٨ - وعن سبيل قصدها ما عدلوا ولا أجابوا دعوةً لمن عدل



أقوال المؤرخين فيه :

النجاشي ، وابن الفضايري ، وصاحب الخلاصة من التحالين عليه .
 وفي الفهرست : الحسن بن حمدان الخصيبي الجنبلائي يكنى أبا عبد الله ،
 روى عنه التلعكبري ، وسمع منه في داره بالكوفة ، سنة ٣٤٤ وله منه اجازة .
 وفي لسان الميزان : الحسين بن حمدان بن خصيب الخصيبي أحد المصنِّفين
 في فقه الامامة ، روى عنه أبو العباس بن عقدة واثني عليه . كان يؤم سيف الدولة
 علي بن حمدان في حلب .
 وفي أعيان الشيعة للعلامة محسن الامين : ترجمة للخصيبي واقوال العلماء
 فيه ، وردت على التحالين عليه كابن الفضايري والنجاشي وصاحب الخلاصة .
 ويقول لو صح ما زعموا لما كان سيف الدولة ياتم به .
 ويقول : ان ابن الفضايري لم يسلم منه أحد ولذلك لم يعتن العلماء بمذومه .
 وفي رواية التلعكبري من انه : أجزى منه . ما فيها من الوثاقة به ، والتدليل
 على مكانته العلمية .

مؤلفاته : ذكر العلامة محسن الامين مؤلفات الخصيبي ، وأورد أسماء من
 أتوا على ذكر بعضها ، ومحصَّن تلك الاقوال فصح له منها عشرة كتب : وهي :
 الاخوان ، المسائل ، تاريخ الأئمة ، الرسالة ، أسماء النبي ، أسماء الأئمة ،
 المائدة ، الهداية ، الروضة ، احوال أصحاب الرسول وأخبارهم .
 (كتاب أعيان الشيعة للشيخ محسن الامين الجزء ٢٤ الصفحة ٢٤٥ الرقم ٥١١٧)
 ويوجد الآن من أتباع الخصيبي في إيران وحدها مليون ونصف ، يسكنون
 ضواحي گرمشاه وكرندونهاب ، وزنجان ، وقزوین وفي نفس طهران وضواحيها
 (عن السيد حسن الامين نقلا عن السيد محمد باقر حجازي صاحب « جريدة
 روزنامه وظيفي » شارع خيابان - ناصر خسرو) .

- ٩ - أهل الوفا والصدق، اخوان الصفا
 ١٠ - دارهم للعاشقين قبلية
 ١١ - وقد حوت علما وحلما ، وتقى
 ١٢ - فانزل بها ان جزت زوار الحمى
 ١٣ - والثم ثرى ، من لي بأن ألثمه
- كواكب الركبان ، أقمار الحئل
 وترب مغناها محل للقبيل
 في طي أمن وانخلاع ، وجل
 يا سائق العيس ، ودع حث الابل
 نيابة عن الشفاه بالمقفل

خصائص هذا المدح :

١ - ليس في هذا المديح آثار ، ولا علائق ، ولا دوافع مادية من مال وجاه وسلطان ، ولكنه مدح صوفي يقتصر على الصفات الروحية .

٢ - آل حمدان أهل صدق ووفاء ، وعلم وحلم وتقية ، وحفاظ لعهود المحبة ، واختزان لاسرار الغرام ، لجأوا الى كهف المحبة فنالوا لذة الوصال ، وأقاموا كل ما جاءت به الرسل من سنن الحب ، وفروض الايمان ، وعرفوا محكم الزبور كما أتى ، وترتل الفرقان كما نزل .

فدارهم ملجأ العاشقين السالكين يأمنون في ظلالها من أهل الشقاق والجدل والمماراة العادلين عن الدعوة ، العاذلين في المحبة ، ثم ينعمون فيها بالامن ويمارسون الانخلاع ويعممهم الجدل .

والانخلاع والجدل صفتان طقسيّتان يمارسهما الصوفية ، وتعتبران من أصول الارتياض .

ثم يدعو مخاطبه - ومخاطبه تجريديا - ان ينزل حمى القوم ، ويدع حث مطايه فقد بلغ القصد ، وشارف الغاية والهدف . ووصل كعبة العاشقين فلينعم بلثم ثراها ، وليعتض عن شفتيه بعينيه عند لثمه .

٣ - يكتفى عن الذات الالهية بلمياء وسليمى جريا على طريقة القوم وسنتهم في الكناية والتورية .

أما « الوصال » فهو الكشف والمشاهدة عند المكزون •• والاتحاد عند غيره ، وهو أعلى الدرجات ، ولكن المشاهدة عند القوم على درجات أيضا : فهناك البوادر ، وهناك اللوائح وهي تطراً وتقطع • أما الاشراق فيستمر ولا ينقطع •

- ٢ -

كم صرَعْتُ من أسُد العرين	عينُ المها بأسهم العيون
وكم حشَى سائلة من الأسى	أسلمنها بغيا الى المنون
ومقلة راقدة عن الهوى	أيقظنها بوسن الجفون
ونفس صبَّ بالجوى أذنبها	فانبعث حزنا من الشؤون
فما الظبي أقتل من نواظرٍ	للظبيات الآنسات العين
ربائب الدلّ ، المدلّات على الصبّ	بسفك دمه المحقون
المخجلات الشمس نورا ، والمعـ	سيرات اعتدال القنـ
المثريات من جمال وحيـ	الماطلات بقضا الديون
فان أضعن ، فالحفاظ مذهبي	وان غدرن ، فالوفاء ديني
هنّ السراب ، فاطرحهنّ ، ومـ	الى الحمى ، وورده المعين
وملّ الى الخيف ، عن الخوف ، الى	ظلّ اللوى ، والبلد الامين
حمى به آل الخصيي ، عصمة الخائف	من زمانه الخؤون
بنو الوفا ، والصدق اخوان الصفا	قوم وفود الحجر والحجون
أميال بيت الله ، أعلام الهدى	الطاردون الشكّ باليقين

هنا يبدأ مديحه بالغزل تبعا لعادة الشعراء في عصره ، وغزله مادي ، صوره

حسّية ، فالعاشقون « أسد عرين » ، والنساء « مَها عين » تثریش سهام عيونها
فتصرع الاسود .

يُسلمن الاحشاء للاسى ، ويوقطن الاجفان الراقدة الى الهوى بنظراتهن
الوسنى ، ويذبن نفوس العاشقين فتسيل حزنا مع الدموع ، فنواظرن لا تقل
فتكا عن السيوف .

يخجلن الشمس بطلعتن ، والغصون باعتدال قوامهن وميسانهن ، مدلات
بخطراتهن ، متعزلات وممنّات على الصب بسفك دمه . غنيات بالجمال والحياء
ولكنهن — على ثرائهن — ماطلات بقضاء ديون المحبين .

ان أضعن العهود فالحفاظ مذهبه ، وان غدرن بالمحب ، فالوفاء دينه .
انهن كالسراب الخادع الذي ليس له حقيقة واقعية يجب أن لا يغتر به
الظامىء ، بل يجب عليه أن يتجاوزه ، ويميل عنه الى الورد المعين والبلد الامين .
وهنا يتخلص الى مدح « آل الخصيب » عصمة الخائف من خيانة الزمان ،
أهل الوفاء والصدق ، واخوان الصفاء وافدو الحجر والحجون ، أميال « مواقيت »
بيت الله ، وأعلام الهداية ، الذين يطردون الشك من نفوس من والاهم بما
يُلقونه في نفسه من أنوار اليقين .

ويمكن القول : ان ما ساقه من أوصاف الغزل انما يقصد بها الصفات التي
أطلقها الناس على الذات الالهية ، فهي في نظره كالسراب الذي لا يمثل الحقيقة
فيجب طرحها ، وعدم الاخذ بها ، أو الوقوف عندها والاتجاه الى « الخيف »
— مكان بقرب مكة — ليأمن من الخوف ، والخوف في عرف الصوفيين هو
الوقوف بين مقامين ، أو المحنة ، والمحنة هي حجبهم عن الذات بالصفات .

والمدح هنا مجتزئ محدود ، مقتصر على الصفات الخلقية والروحية ،
لا يخرج عما سبق من اسباغ صفات الوفاء والصفاء ، والصدق والدين والهداية ،
على ممدوحه ، ولكنه صادق العاطفة ، متقدّ الشاعر ، واضح المقاصد .

ومن قصيدة يوازن فيها قصيدة الشاعر محمد المنتجب العاني التي يمدح
بها علي بن بدران المهاجري وأولها :

يا بارقا لاح من أكناف كوفان هيجت لي فرط أشواقى وأحزاني

ومطلع قصيدة المكزون :

ما أو مض البرق بين الطلح والبان الا وناب الغوادي دمعي القاني .
ومنها في المدح : وقد أحسن التختص :

وقفت بالمعهد الباقي أناشده	عنهم ، وأندب فيه عهدنا الفاني
واشتكيه صابات لبعدهم	وشأن أطلاله من بعدهم شاني
ولم أزل بوشاح السقم متشحاً	أغشى فنون الاسى طورا، وتغشاني
حتى انتهيت بأصحابي الى حرم	حُماته سادة من آل حمدان
قوم أقاموا حدود الدين، واعتصموا	بجبله من طغاة الانس والجان
واستأنسوا بالدجى النار التي ظهرت	بطور سيناء من أجدال فاران
لم ينسهم عهدنا بتدليل معهدنا	كلا : ولم يشتم عن حبها ثان
وفوا لعلوة بالميثاق ، واتحدوا	على الحفاظ ، وجافوا كل خوان
هم الجبال الرواسي في علوهم	وأنجم الليل تهدي كل حيران
سكوا ، فلم ترهم عين الجهول بهم	الا كما نظرت من شخص كيوان
صلى الاله على أرواحهم ، وكسا	أشباحهم حُلا من روض رضوان

فالخصائص - خصائص مدح المكزون - هي هي في كل مدائحه فدار آل حمدان

حرم ، وهم حماة ، أقاموا الحدود ، واعتصموا بجبل الدين . واستأنسوا بنار
التجلي التي ظهرت لموسى من أجيال فاران بطور سيناء (وهذا تفسير صوفي
لقصة موسى) التي وردت في التوراة والقرآن .

ويعبر عن الذات الالهية باسم « علوة » كما عبر عنها بلمياء وسليمي ،
والميثاق هو العهد المأخوذ على الارواح في الذرة الاول : « واذا أخذ ربك من
بني آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم على أنفسهم ، ألسن بربكم ؟ قالوا :
بلى » .

ثم يبالغ ، فيشبه آل حمدان بالجبال رؤسواً وعلوياً ، وبالنجوم التي
تهدي الحيارى الضالين في ظلام الليل ودياجيه . ويصفهم بالارتفاع والتسامي
عن أعين جاهليهم ، فلم يروا منهم الا ماتراء العين من نجم زحل لعلو فلكه وبعد
مداره ، وكيوان هو الزحل بالفارسية ، ولفظة « شخص » جاءت قلقلة في مكانها
ولعلها مبدلة .

ويختم مدحته بالدعاء الالتماسي ، بالصلاة من الله على أرواحهم ، والباس
أشباحهم حلاً من جنة الرضوان .

ولكن .. هل الاشباح - عند المكزون - تلج الجنة كالارواح . وتكتسي
من لبوسها حلاً ؟

أم ان الخالدين يرتدون أشباحا جديدة غير أشباحهم - أجسادهم - التي
فارقوها في الاجداث ؟

وفي القرآن : يوم يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر .

وهذه الفكرة التي أوردها المكزون لها علاقة بكثير من النظريات الفلسفية
القديمة التي تتعلق بمسألة الروح ومصيرها وخلودها ، والاجساد وبعثها وفنائها .

الاسماء الرمزية للذات الالهية عند المكزون والمتصوفة

الصوفية أكثر الفئات استعمالا للرمز ، واستخدما له ، وقد ذكرنا في الجزء الاول الاسباب التي حدت بهم للاستخدام الرمز^(١) .
ولما كان استعمال الرمز يشير - فيما يشير اليه - للتقيّة والبريّة ، وكانت هاتان الصفتان أكثر ما تكونان عند الصوفية والباطنية والمؤوّلة ، فقد جاءت أغراضهم وأفكارهم كلها مرموزة ، وأحيانا معبّاة .

ومن رجع الى ما ذكرنا من مصطلحاتهم ، وأدرك مدى ما يحملون هذه الالفاظ من المعاني البعيدة المراد ، المشحونة بالرموز والمُعَمَّيات ، أدرك معاناة كل متبّع لدراسة أدبهم لما فيه من الصعوبة البالغة المقصودة لستر مراميهم وغاياتهم .

فالخمر التي عبّروا بها عن الذات الالهية أو معرفة تلك الذات ربطوا كل ما يتصل بها بذات الاله فالسكر هو غيبوبة السالك عن ذاته البشرية بذات الاله الصمدانية ، والصحو هو العودة الى الحالة الطبيعية ، والنشوة عبارة عن ذروة الكشف والاشراق والتجلي .

والذات الالهية كما عبروا عنها بالخمرة ، عبروا عنها بأسماء مؤنثة ليجاروا في ظاهر تعابيرهم شعراء الغزل ، ويكتّوا عن مصدر حبّهم بهذه الاسماء .
قال شهاب الدين الموسوي المعروف بابن معقوق :

(١) الجزء الاول ص ١٧٢ - ١٨١ .

أورِّي عن هواء بحب ليلتي وفيه تعزُّلي ، وبه اشتغالي

★ ★ ★

وقال المكزون :

لَبَاتْنَا هَوَاكَ وَمَا لُبَيْنَا سَوَى اسْمٍ بِهِ عَنْهُ كُنِينَا
وَأَثِينَا عَلَى أَوْصَافٍ « سَعْدَى » وَمَعْنَى غَيْرِ حَسَنِكَ مَا عَنِينَا

وقال ابن الفارض :

فلو قيل: من تهوى؟ وصرَّحت باسمها لقليل : كنى ، أو مسَّه طيف جنة

ويقول المكزون :

أَغَالَطَ فِيهِ عَقُولُ الرِّجَالِ وَأَقْصَدَ بَدْرًا ، وَأَدْعُو ذِكْرَاءَ

والمكزون يصف الذات بأسماء وكنيات عديدة ، فهي « واحدة الحسن » و « ذات الخمار » وهي « الحسن » ذاته . و « ربَّة الخباء » و « ربَّة الخدر » و « ربَّة الحجب » و « ربَّة الكلل » و « بديعة الحسن » وهي ليلي ، وسلمى ، وعلوة ، وسعدى ، ولياء ، ومي ولبنى ، و « عتب » وهي غزالة ، وشمس و . و . و الخ .

« غزالة » بين الصَّريم ، واللوى عظمي الوجد بها نظم الغزل

★ ★ ★

« واحدة الحسن » التي عن حسنهما سرت تفاصيل الجمال ، والجمل

★ ★ ★

... فاعجب له من عاشق مغفل يجهل من « ذات الخمار » ما عقل

★ ★ ★

حيّ على معرفة « الحسن » الذي قد وهب الحسن لربّات الكلل

★ ★ ★

قوم أقاموا سنن الحب الذي جاءت به من عند « لمياء » الرسل

★ ★ ★

أووا الى كهف « سليمى » فجنوا من نطها الزاكي بها أزكى العسل

★ ★ ★

ولما رأى عشاق « سلمى » تسنّني بسنّتهم، صاروا، كما شئت، شيعتي

★ ★ ★

فصحت بأصحابي: امكثوا علىّ ناري هداانا الى الانوار من نار « علوة »

★ ★ ★

وأنكر من « ليلي » الطول بصورة ترحّلها عنها مطايا المنيسة

★ ★ ★

وأثّقن بالاقدار من « ربّة الخبا » صنائع ما شئت بغير رويّة

★ ★ ★

لولا سنى من « ربّة الخدر » بدا لم يلق حادي المدلجين الرشدا

★ ★ ★

لَبَيْتُ لَمَّا دَعَتْنِي « رَبَّةُ الْحُجُبِ » وَغَبْتُ عَنِّي بِهَا مِنْ شِدَّةِ الطَّرِبِ

★ ★ ★

يَا « مَيْءٌ » مَلَّ الْهُوَى الْأَمْعَاكَ وَجَالَ صَبْرُ صَبَا الْأَمْعَاكَ

★ ★ ★

وَمَا عَلَى « عَتَبٍ » وَعَشَاقُهَا فِي مَلَّتِي حَدٌّ ، وَلَا عَتَبُ

★ ★ ★

شَاغَلَ الْقَلْبُ ، هُوَى عَذْبِ اللَّثْمِيَّ عَنْ هُوَى « لَيْلَى » وَعَنْ حُبِّ « لُئِي »

★ ★ ★

وَفِي الْبَيْتِ الْآخِرِ مَا عَرَفَ بِغَزْلِ الْمَذْكُورِ جَرِيًا عَلَى مَا كَانَ مَعْرُوفًا وَمَتَبَعًا فِي
الْعُصُورِ الْعَبَاسِيَّةِ . وَفِي كُلِّ ذَلِكَ يَرْمِزُ الْمُتَصَوِّفَةَ لِذَاتِ الْإِلَهِ .

★ ★ ★

الحكمة والاخلاق

في

شعر المكزون

القيمة الاخلاقية اذا وضعناها خارج الزمن وكانت ارتساما ذهنيا مجردا منشؤه تجارب الحياة فهي « الحكمة » أو الواقع الذهني .

واذا كانت حياة وممارسة ومعاناة فهي « الاخلاق » أو الواقع العملي .
والقيمة الاخلاقية بنوعيتها الواقع الذهني ، والواقع العملي اما ايجابية واما سلبية .

القيم الاخلاقية متطورة تبعا لتطور الزمان والمكان ومناخ النفس .
وتطورها يعني نمو الوجدان الاجتماعي ، ويختلف هذا النمو سعة ، وعمقا ، وضيقا ، بين مجتمع وآخر ، وبين مرحلة وأخرى .

في مراحل التاريخ الاولى وقبل نمو الوجدان الاجتماعي ، ألزم الانسان الزاما بهذه القيم ، وأقيم عليه حسييا ورقيا ، يراقبه ويحاسبه على سلوكه ، وارتباطه بهذه القيم .

وهذه القيم في هذه المرحلة اما « مفترضة » واجبة الاداء ، واما « مندوب اليها » جائزة التطبيق ، واما مستحبة .

وأطلق على مجموعة القواعد والقيم الاخلاقية اسم « الدين » وقتنتها الكتب المقدسة ، أو ما يسمى بالتشريع الالهي .

وتحدد هذه القيم الاخلاقية علاقة الانسان بالغيب ، وبنفسه ، وبآثرته ، وبالجماعة .

ولما اتسع نطاق العلاقات الاجتماعية لجأ المصلحون والمشرعون إلى استعطاء « الكليات » في التشريع المقدس مرونةً وتوسُّعاً ليستطيعوا « تأطير » القواعد الأخلاقية ، وضبط سلوكية الفرد والجماعات .

الوصايا العشر — أساس التشريع المقدس — عرَّفها المشرِّع حمورابي في وقت مبكَّر وسابقٍ على الرسائل الكبرى ، وهذا يعني أن الحقيقة واحدة في كل زمان ومكان .

ومن روح هذه « الكليات » استنبط المصلحون تشريعهم عبر التاريخ القديم والوسيط والحديث ، فكانت القواعد النازمة للسلوك الاجتماعي .
« عامل الناس بمثل ما تريد أن تُعامل به ... لا ضرر ولا ضرار ...
الناس سواسية » .

كل القيم الأخلاقية تستهدف ضبط سلوك الإنسان ، وتدعيم المجتمع ، والتوصُّل إلى السعادة والرفاه والمساواة . فالكتب المقدسة ، والفلسفة ، والحكمة ، والأدب ، والشعر كلُّها سجلات لهذه القيم تحضُّ عليها وتدعو إليها ، بالتَّرهيب حيناً ، وبالتَّرهيب أحياناً .

وفي ظل الأخلاق نما الضمير والوجدان الاجتماعي فتجاوزا حدَّ الرقابة ، وحدود التَّرهيب ، والمثوبة والعقاب ، وأصبح الخير والجمال ينبعان من داخل النفس البشرية . ويشعَّان على المجتمع .

ويرى الأخلاقيون أن الإنسان سيصل برعاية الأخلاق ، ونموِّ الضمير إلى الحياة المثلى ... إلى المجتمع الأمثل ... إلى السعادة .

والمكزون كشاعر وحكيم دُعَا للأخلاق في شعره ، وأوسع لها في حياته وتفكيره ، ورسمها في مجتمعه . ويلاحظ دارس شعره أن للأخلاق عنده مظهرين :

مظهر عام . ومظهر خاص :

فالأخلاق العامة — أو نظام المجتمع الأخلاقي — ترد في شعره على شكل حكم ، أو عِظَات ، أو أنظمة وقوانين . أما الأخلاق الخاصة ، فتتجلى في حياته

الصوفية ، وسلوكه الرثوي ، وهذا يختلف كثيرا عن السلوك العام .

الاخلاق العامة :

في ديوان المكزون قصيدة تبلغ عشرين بيتا ضممتها أهم تجاربه في الحياة ، وما يراه من السلوك ويدعو اليه من الاخلاق . وأولها :

- ١ - طليق دموع لا يثك له أسر
 - ٢ - وكالميت حي دام في الذل راغبا
 - ٣ - فرح منقعا عصر الشبية في العلى
 - ٤ - وأي حياة ينعم البال طولها
 - ٥ - وشيب الفتى فيها انتهاء شبابه
 - ٦ - فأول عمر المرء ، مضار سبقه
 - ٧ - فجده فما في الجد للمجد يافع
 - ٨ - ولا تحذر الامر الذي هو صائر
 - ٩ - ومن في ابتداء العمر لم يغد فاتحا
 - ١٠ - فان هبت أمر الاغنى عن لقاءه
 - ١١ - وخض غمرات الموت لا باخلا بما
 - ١٢ - فلا خير في عز اذا كان مختبى
 - ١٣ - وكن عالما أن لا فرار من القضا
 - ١٤ - ولا بد من ورد الردى فاغد ساميا
 - ١٥ - فكم من فتى ساد الكهول بجده؟
 - ١٦ - وأولى الورى بالمدح من عم فضله الا قام ، ومنهم عم أنعامه الشكر
- فبي منه عن كرم ، به في الوغى القر
عن العز بالعيش الذي حلوه مره
وقل لكبير المجد : عمر الفتى مهر
ودون المتى للمرء في مدّها قصر؟
وستر عوار الشائب الهرم القبر
وما فيه للواني ظهير ، ولا ظهر
وعن قصديض المجد لا تشك السمر
الك ، فمنه عنك لن يغني الحذر
تغور المعالي لا يرام له نصر
فلجته بقلب دونه يصدع الصخر
عليك بتذر منه قد بخل الدهر
بذل ، وأي العز يجلبه الستر؟
وأين يفر المرء ممن له الامر ؟؟
بعزمك نحو الموت يسم لك الذكر
وما الصدر الا من له اتسع الصدر
وما أولى الورى بالمدح من عم فضله الا قام ، ومنهم عم أنعامه الشكر

١٧ - وإن أشد الناس ذما لنفسه - إذا افتخروا - من بالرفقات له الفخر

١٨ - فكل غني بالكثور فظاهر الى ما به استغنى عليه بدا الفقر

١٩ - ولم يسع في الدنيا ليب لغيرما من الله في الاخرى يحاز له الاجر

٢٠ - وأغبي الوري من آزر الخلف بالذي يخلقه عفوا ، ويصحبه الوزر

١ - من الملاحظ أن مطلع القصيدة لا يرتبط من قريب ولا بعيد ، بموضوع القصيدة ، وكل ما يربطه بها هو وحدة الوزن والقافية .

٢ - القصيدة لا تجمعها وحدة موضوعية ، تنصب على أجزاء الموضوع ، وتفرعاته ، لتشكيل منها « كلاء » ، فكل بيت من أبياتها يقيم وحدة تامة مستقلة . وهذه ميزة عامة في شعر الحكمة والامثال والعظات ، لان الحكمة والموعظة ترسل في جملة مستخلصة . فطبيعتها لا تقتضي التبسط ، والاسترسال ، والترابط ، لان اضطراب الشاعر الى التنقل من غرض الى آخر ، يحول دون الوحدة ، والترابط .

٣ - وردت المبادئ الخلقية في أبيات القصيدة بثلاث صيغ :

أولا : بصيغة الحكمة وارسال المثل .

ثانيا : بصيغة العظة والزجر .

ثالثا : بصيغة التقرير والحكم .

بعضها جاء من واقع الحياة كالموت والقضاء ، والقدر ، وغرور الحياة ، وبطلانها .

وبعضها جاء من واقع النفس الانسانية كالعزلة والمذلة ، والشباب والشيب ، والشيخوخة ، والمفاخرة .

وبعضها جاء من واقع المجتمع كالغنى والفقر ، والصداقة واكتناز المال ، والكرم .

منها ما يعتبره جتيا جريا . يجب الخضوع له والتسليم به كالتضاء ،
والموت ، وقصر الحياة •

ومنما ما يعرضه ويحض على التزامه ، والتخلى به ، كإغتنام زمن الشباب ،
وطلب العلاء ، وصدق العزيمة •

ومنما ما ينفر منه ، ويحفض على اطراحه ، كالمذكة ، والمباهاة بالاجداد ،
وجبة المال ، والحرص عليه •

وفي كل ذلك يضع مقدمات منطقية ثم يقيم عليها حكما تقريريا •

فالمنطق ، والحكمة ، والحكم ، تتماشى معا في « تقنيته » الاخلاقي •

ومن حكمه :

يا راقدا في جهله من رقدة الجهل اتبه

واعمل على ما يقتضي عليك فيما دنت به

وجانب التقصير في السدين ، وخف من عقبه

فالحكمة في هذه الايات مقرونة بالردع والزجر •

★ ★ ★

ومثله :

صمت اللبيب يترشه وبه شان الجاهل

والنطق ان أخطا الصواب به شان العاقل

★ ★ ★

المطل بالوعد أذى يبطل حق الصدقه

ومنفق ، اسرافه يزيل فضل النفقه

ومدّعي العلم بغير عمل ، ما أحقّه

★ ★ ★

ألحزم زين للفتى وشينه التهور
والجهل للصاحي من الخمرة ، خمر مسكر
وموسر يخل ، أهنا منه سمح مُعسر
وشاهد بنقصه من بسواه يفخر

المظهر الاخلاقي الخاص :

ونقصد به أخلاق المتصوّفة ، فلهم سلوكهم الخاص ، وهل الاخلاق غير
السلوك ؟؟ والمكزون كشاعر صوفيّ تميّز بأخلاقه وسلوكه الصوفي ، وأودع
كل ذلك شعره .

أراني فيك ممسوسا من الشيطان بالنكد
وبالتشنيع من جاري وبالعصيان من ولدي
وأبرح ما أكابده من الاخوان بالحد
ولست بذاك مكرثا فكيف ؟ وأنت معتمدي

فالتصوّف يتحمّل ميسر نكد الشيطان في الله ، وتشنيع جارم عليه ،
وعصيان ولده ، وحسد اخوانه ولا يكثر بكل هذا لانه يعتمد على الله ، لا على
علاقاته مع خلقه .

★ ★ ★

وهبت اشتهاري في هواك صباوتي ليشهد فيك العاذلون تهشكي
وزهدت في الراغبين عن الهدى بخلق التشقى من بعد لبس التنسك

وما ضاق ذرعي بالملامة منهم وأوسع شيء فيك للعدر مسلكي
ولكن توحيدى هواك بغيرتسى مصون عن الالقاء في سمع مشرك

★ ★ ★

١ - ليس زهد الفتى بتحريم حلء من نكاح ومطعم وشراب
٢ - وارتباط بالربط ، أو باعتزال في جبال ، ولا برقع ثياب
٣ - بل بقصد فيما أحل ، وزهد في حرام ، ورغبة في ثواب

★ ★ ★

٤ - غناك عن الشيء عين الفنى وأما به ، فهو فقر اليه
٥ - وليس من الزهد في رتبة أخو رغبة في ثناء عليه^(١)

فالأخلاق الصوفية - كما نعلم - تمتاز بالتسليم لنوع من « الجبرية »
فيما يتعلق بالقضاء والقدر والموت والحوادث ، لأنها تنطلق من مبدأ « المحنة »
فكل هذه الآلام « ابتلاء » وتكفير وامتحان ، فلا اعتراض عليها ، ولا تذم
منها ، وخير ما يقوم به « المتحن » - بفتح الحاء - الصبر والرضا ،
والاستسلام لارادة « المتحن » - بكسر الحاء - .

رض النفس بالصبر الجميل على الاذى بذاك الرضى قاض عليك به قضى
ولا تحذر الموت الذي هو مخرج لنفسك من ضيق الى سعة الفضا

★ ★ ★

تدرّع في لقاء الخطب صبرا فأصعبه على الصبار هيئ

(١) راجع بشأن الايات الخمسة الاخيرة الجزء الاول ص ١٤٧ و ١٥٠ .

لأنك لا تشك بأنَّ حين الحياة ، أخيره هـرم وحيث
وليس يهول مرتقب المنايا إذا ألمت به أذن وعين

وتشتهز الاخلاق الصوفية بالاضافة الى ما ذكر - بنكران الذات ،
والحب ، والتسامح ، والزهد في المتع ، والعزوف عن الشهوات المادية •
بغية الحصول على المتع المعنوية ، واللذات العلى • وفيها أيضا كثير من
المظاهر والاخلاق « الرواقية » •

والاخلاق العامة والخاصة مبثوثة في ديوانه ، تستقل عن بعضها حيناً ،
وتتشارك معا حيناً آخر • وهي - كما رأينا - تتناول سلوك الفرد وواجباته
الاجتماعية ، والدينية ، وتجارب الحياة ، وتوقع السعادة •



مدرستا الاشراق والمشائية وأثرهما في شعر المكزون

لفظنا الفيض والاشراق تعطيان معنى لغويا واحدا ، أو متقاربا •

• الفيض يعني الصدور عن مفيض •

• والاشراق يعني الصدور عن مشرق •

• أما في المصطلح الصوفي - الفلسفي ، فيختلف معناهما أحيانا •

فعند ابن سينا والفارابي والمكزون يعني الفيض ابداع العقول المفارقة ، وتسلسل عالمها بدءا من العقل الاول و انتهاء بالعقل العاشر (على اختلاف في العدد) • ثم يبدأ خلق العالم المادي وهذه هي المدرسة المشائية ، وزعيمها أرسطو •

والاشراق يعني أن النور مبدأ وجودي • وتسلسل الانوار من نور الانوار (ويقابله في نظرية الفيض الواجب الوجود) الى آخر عالم الانوار • ثم يبدأ عالم الظلام وهو عالم الاجسام المادية ، ورئيس هذه المدرسة افلاطون ثم أفلوطين حتى السهروردي وتلامذته •

• وبعض المتصوفة والباحثين يطلقون معنى « الافاضة » على كليهما •

• فالفيض هو « اشراق » العقول العلوية •

• و « الاشراق » هو « افاضة » الانوار •

وكلا النظريتين تقوم على التسلسل « النازل » ، وكل درجة تنفيض على

ما دونها •

في الفيض يصدر عن واجب الوجود عقل^١ أول ، وعنه تصدر النفس ،
أو العقل الثاني ، ثم يستمر الفيض . ويقف عند العقل العاشر .

وفي « الاشراق » يصدر عن نور الانوار نور^٢ أول ، وعن الاول يصدر
الثاني ، ويستمر الاشراق والصدور حتى العالم المادي .

وهنا — في كلا المدرستين — تظهر فكرة « الوسائط » التي شاعت في
المذاهب الاسلامية والتي تميزت بها الافلاطونية الحديثة .

ولقد وردت في الابتساق الفارسي الزرادشتي .

كما وردت في الكتب المقدسة « نظام الملائكة » .

وفكرة الفيض في الافلاطونية الحديثة تقوم على فكرة « الامكان » .

الوجود : واجب وممكن^(١) .

والممكن : ما لا يقوم بنفسه أصلاً ، بل يستند الى « الواجب » في وجوده
وهكذا تتسلسل الممكنات التي يقابلها في الاشراق الفيوضات النورانية، حتى تنتهي
« صُعْداً » الى واحد لا مصدر له الا ذاته^(٢) .

فالفيض : هو صدور الممكن عن الواجب .

والاشراق: هو اشراق الممكن عن الواجب .

ومن أدعية السهروردي : يا قيْثوم أَيْدُنَا بالنور ، وثَبَّتْنَا على النور ،
واحْشَرْنَا في النور ، ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا ، وما أَنتَ على الفيض بضنين^(٣) .

(١) الاشارات لابن سينا .

(٢) راجع شرح بيتي الكرون :

دور الوجود لعيني بكوره قد تسلسل

كما لاخر آن تاليه يصيح اول

في هذا الكتاب ص ١٨١ .

(٣) هياكل النور .

- وفي الاشراق تحصل « المشاهدة »
- ويتخذ الاشراق والمشاهدة فعلين عكسيين
- الاشراق ذو اتجاه « نازل »
- والمشاهدة ذات اتجاه « صاعد »
- وهذا هو عين « التجلي » و « الكشف » عند المكزون
- والاشراق لا يتم الا اذا « عدم » الحجاب بين المشرق والقابل للاشراق
- وعند المكزون : التجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه ، ومعناه « رفع » حجاب الظلمة عن بصر المبصر ليشهد من ذات التجلي على قدر طاقته في حدّ عجزه « وكلال بصره » (١) •
- والاشراق ليس فيه انفصال جرمي ، بل هو فيض شعاعي
- وفي الاشراق يحصل الفيض دون انفصال جزء من المفيض ، لان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام • لا من صفات الانوار المجردة
- وعند المكزون : التجلي يتم من غير تغيير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال من حال الى حال •
- وجاء للسهروردي : ان وجود نور من نور الانوار ، ليس بأن يفصل منه شيء ، وقد علمنا ان الانفصال والاتصال من صفات الاجرام ، ولا ينتقل منه شيء لان المتنقل لا يكون جوهرًا •
- وعند المكزون : تعالى الله عن الحركة والسكون وتنزّه عن حلول الاجساد ، والتغير والفساد •

★ ★ ★

المدرسة الاشراقية تقوم على الذوق والمشاهدة ، واشراق النفوس العقلية على النفوس بعد تجرّدها •

(١) ما جاء للمكزون هنا هو من مقدمة رسالته (راجع الجزء الاول ص ٥٠)

والمدرسة المشائية تقوم على البحث والحجج العقلية والمنطقية ، وتجريد
الصور ، وتمثّل صورة الموضوع في الذهن .
وفي فلسفة الاشراق ، شرق ، وغرب .
فالشرق هو عالم العقول والانوار . والغرب هو مغرب النفس : أي
اتصالها بالمادة .
يقول المكزون :

كوْنِي من كون حبيبي الذي قد غربت في شرقه نفسي
★ ★ ★

شهدت مغيب النفس في مشهد النفس فزدت بأنسي وحشة فيه من أنسي
★ ★ ★

متى لم يُسنني ذكراك نفسي بغيبي فيك عن عقلي وحسي
فلا غربت بشرق منك روحي ولا بزغت بغرب فيك شمسي

قلنا : ان النور في هذه المدرسة مبدأ وجودي :
فكما يقوم الوجود في المذاهب المادية على اعتبار المادة أساسا للحقيقة
الموضوعية .

وكما تعتبر النفس أساسا ومعيارا للحقيقة في المدرسة المثالية الذاتية .
والله ، أو الواحد في المدرسة المثالية المتعالية .

فكذلك تتخذ المدرسة الاشرائية النور أساسا وحقيقة لها ، ومبدأ تقييم
به الوجود . وإن استطاعت الفلاسفة أن تقيم حدا ، أو رسما ، أو تعريفا لنظرياتها
فإن المبدأ النوري في المدرسة الاشرائية لا يخضع للتعريف المنطقي لانه بديهي
التصور .

تاريخ الاشراق :

يرجع السهروردي هذه المدرسة الى حكماء الفرس واليونان ، وبابل ومصر ، والهند . فكل هؤلاء قالوا بها . ولما تلاقى هذه الفلسفات في البيئة العربية الاسلامية ، أو في الفكر المعروف بالهلينى توضح هذه المدرسة وأصبحت ذات « تقنية » .

ومشائيو الاسلام خلطوا بين المدرسة الاشراقية ، والمدرسة المشائية — مذهب التوفيق — كالفارابي وابن سينا ، والمكزون . فقد مزجوا الافلاطونية الحديثة بأراء ارسطو ، واستخرجوا نظريات افلاطونية محدثة في جوهرها ، مشائية بعرضها .

ففي كتاب الربوبية لارسطو ، والتاسوعات لافلاطون نجد أصولاً لفكرة النور ، والادراك المباشر ، كما هو الحال عند الغزالي في مشكاة الانوار .

وكان للمدرسة الاشراقية في فارس أثر على « البهائية » ، وفي بعض النزعات الشيعية ، وقد تعاونت مدرسة النجف تعاوناً وثيقاً مع أصفهان وشيراز وقزوین . ويوجد الآن طريقة مركزها كربلاء في العراق تسمى « السهروردية » لها عميد في صحراء كربلاء ، ولكن الجانب النظري تلاشى من هذه الطريقة ، ولم يبق الا السلوك الصوفي .

والمتتبع لتاريخ المدرسة الاشراقية يرى أن المغرب العربي عرفها في مذهب ابن مسرة الاندلسي ٨٨٣ — ٩٣١ م قبل أن يعرفها المشرق في مذهب السهروردي وتلاميذه .

وقد انتشرت هذه المدرسة وتأثر بها فلاسفة أوروبا وأدباؤها ، وظهر أثرها في « الكوميديا الالهية » .

ولابن مسرة هذا كتاب يدعى « توحيد الموقنين » يتكلم فيه عن الصفات الالهية ووحدها ، ويشير الى عالم مادي ، والى عالم روحي ، عقلي ، نوراني .

ومن أتباع هذه المدرسة في المغرب العربي ابن عربي وابن سبعين^(١) ويعتبر ابن عربي ممثلها في المغرب ، وإن كانت نضجت في كنهه بالشرق ، وانتهت به الى « وحدة الوجود » .

وعنها نشأت نظرية تكافؤ الاديان ووحدها ، ووحدة الانبياء والرسالات ، فهي في معدنها جامعة انسانية قامت على الفكر والصفاء .

كما تأثر بها ابن باجه ، وابن الطيقيل ٥٨١ هـ في حيّ بن يقظان حيث يمثل « حي » العقل الانساني الطبيعي يشرق عليه نور من العالم العلوي ، فيتدرج — بدون تأثير المجتمع — في طلب المعرفة ، ويقوم بالارتياض كما هي الحال عند أهل الشرق ، وافلاطون .

ولكن ..

السؤال الذي لم يجد له الاشرافيون حلا — على كثرة المحاولات — هو : كيف نشأ الظلام ؟ أي الاجسام المادية من النور !

أليس النور مبدأ وجودي في هذه المدرسة ؟؟

هل يصدر الضد عن الضد ؟؟

وهل تعني الحركة « النازلة » في الفيض النوري ، ان الانوار « تذبل » في آخرها ؟؟ وهذا الذبول هو الذي صدرت عنه « الاسطقات » أي العناصر المادية .

وهل يمكن اعتبار « اللاتناهي » في النور ؟ وفي المادة ؟

واذا اعتبر هذا ، أما تكون المادة مساوية للنور من حيث القيمة المطلقة ؟

اذ أن « اللاتناهي » يعطي الخصب والعطاء والغنى والديمومة .

(١) هو أبو محمد بن ابراهيم الاشبيلي توفي بمكة عام ٦٦٨ هـ .

ولكن •• اذا كانت هذه مشكلة المدرسة الاشراقية ، فهل استطاعت المدرسة المشائية ان تتغلب على المشكلة وتجد لها حلا ؟

★ ★ ★

بين الاشراقيين والمشائين اختلاف في القول بالانوار المجردة العقلية •
فالاشراقيون يقولون : ان اختلافها بالكمال والنقص •
أما المشائيون فيقولون : ان اختلافها بالنوع والفصل •
وحجة الاشراقين : ان الانوار من طبيعة واحدة من حيث البساطة الوجودية ،
والاصل النوري •

وحجة المشائين : ان هذه الانوار لا يمكن التمييز بينها الا عن طريق
الانواع المنفصلة القائمة بذاتها •

ويرى الاشراقيون : أنها تتميز بحسب القوة النورية ، أو نقصها • وهذا
لا يفسح مجالا للقول بالتنوع ، والتغاير الاساسي •

ويرد المشائيون : انه لو كانت الحقائق النورية من نوع واحد لما كان
أحدها علّة والاخرى معلولا • ولاقتضى التعليل بأن احداها ترجّحت على الثانية
بدون مرجّح أو مخصّص •

ويرى الاشراقيون : ان الاختلاف من حيث النقص والكمال كافٍ لاطهار
مبدأ « العلّة » •

واذن : فلا اختلاف الا من حيث النقص والكمال •

ويردّون على المشائين قائلين : لو لم يكن النور حقيقة واحدة غير مختلف
بالفصول والانواع (الفصل والنوع المنطقيان) لكان مركبا من أجزاء ، أقلها
جزءان •

وهذان الجزءان اما أن يكون كلاهما جوهرًا غاسقًا (غير مضيء) أو يكون
احدهما جوهرًا غاسقًا والآخر هيئة ظلمانية •

ففي الحالة الاولى يستحيل الحصول على نور لاستحالة تركيب النور مما
ليس بنور •

وكذلك في الحالة الثانية :

وفي الحالة الثالثة فليس لغير النور مدخل في النور لاستحالة حصول النور
مما ليس بنور •

واذن : فلا تختلف الحقيقة النورية ، اذ هي حقيقة واحدة غير مختلفة نوعاً ،
بل متميِّزة من حيث الشدة والضعف النوري •

والنور في رأيهم ورأي السهروردي قسمان :

غني^٢ ، وفقير •

فالغني هو : ما لا تتوقف ذاته ، ولا كماله على غيره •

والفقير هو : ما تتوقف ذاته وكماله على غيره •

وصفات الشيء اما أن تكون له في ذاته ، واما أن تكون له بسبب الغير •

والغني المطلق هو ما يكون غنياً من جميع الوجوه ، وهو الذي لا يتوقف
على غيره في ثلاثة أشياء :

١ - في ذاته •

٢ - في هيئات متمكنة في ذاته •

٣ - في هيئات كمالية في نفسه هي مبادئ اضافات له الى الغير^(١) •

(١) حكمة الاشراق للسهروردي ص ٢٨٤ .

ونحن نرى ان المشكلة - مشكلة خلق عالم المادة - تحل في المدرسة المشائية ، لانها تقول بالفصل والنوع بين العقول النورية المفارقة .

فالفصل والنوعية يعطي الانوار طبيعة التهيؤ والاستعداد لخلق عالم المادة ، بدون أن يقف « التضاد » حائلا ، كما هو الحال في النظرية الاشراقية لان النور لا يعطي مادة .

ونظرية « ذبول » الانوار ، ونقصها ، واستغساقها ، لا يدنينا من حل المشكلة اذ يمتنع أن يستحيل النور - وحتى في هذه الحالة - الى مادة .
ومن تتبع أفكار المكزون الفلسفية ، وتعيين المدارس التي استقى منها ، انرفدت فكره ، يتضح لنا أنه يأخذ من المدرسة الاشراقية بنصيب ، كما يأخذ من المدرسة المشائية بنصيب أيضا .
فمن المدرسة الاشراقية قوله :

وأبدت لعيني في دجأ الستر نارها ليكشف عني «نورها» حجب غفلتي
فقلت لاصحابي : امكثوا علنا نرى هداانا الى «الانوار» من نور «علوة»
ولما نزلنا وادي القدس «أشرقت» علينا شمس الانس من بعد وحشة

★ ★ ★

وبنقطة الحرفين من فعل اسم في الحسن ، فزت «بكوني النوراني»

★ ★ ★

يأتي الرسول من البعيد د ، الى البعيد مخبرا
وأراك أدنى من رسو لك في الفؤاد وأظهرا
ما عنك عبّر لي ول كن عنه رحت معبرا
فعرفته بك اذ بسدا نورا لديك منسورا
وبنوره عرفتني من بين أشتات البورى

ومن المدرسة المشائية قوله :

قضى جودها «فيض» الوجود فأظهرت مشيئتها قدما حجاب المشيئة
وأتقن بالإقدار من رتبة الخبا صنائع ما شاعت بغير رويّة (١)

★ ★ ★

لم يجر ما أجرى عليه لا ، ولا ساواه في الرتبة « ما » عنه صدر

★ ★ ★

مدار الحق مركزه وأوسطه وحيّزه
وما في الكون، من كون له ، وبه ، ومعجزه
لان الخلق ، عن خلقٍ لأمرٍ جليل مبرزه
وان الاسم من عزّ به يدعى مُعزّزه
وعنه تَمَّ ما تَمَّ بخلقٍ ليس يُعجزه
وكان العالم « الثاني » بأوصافٍ يُميّزه

★ ★ ★

وهذا الحجاب أو المشيئة هو مدار الحق ، وهو مركز المدار ، وأوسطه ،
وهو الحيّز المحيط بالاكوان ، وهذه هي نظرية الافلاك ، أو العقول المفارقة في
مدرسة المشائيين •

واذا اعتبرنا المشيئة « كونا » أولا ، فيكون الحيّز المحيط بالاكوان هو
الواحد ، الواجب الوجود • وعن الكون « الاول » تمّ ما تم من الموجودات •

(١) اراجع التعليق على هذين البيتين في الجزء الاول ص ٣٥٣ .

وعنه تم ما تمّ بخلق ليس يعجزه

★ ★ ★

شاء ، فأبدى للبدا مشيئة فاطرةً بأمره ، أصل الفطر

فالوجود عند المكزون عالمان :

• العالم الاعلى ، أو الاول

• والعالم الادنى ، أو الثاني

لما أراد الخالق « افاضة » الوجود ، أظهر حجاب المشيئة ، أو المشيئة الفاطرة •

وهذا الحجاب « أتقن » باقدار الخالق له كل « الصنائع » التي شاءها الخالق ، بغير رويّة أو مثال سابق • وهذا نقي لنظرية « المثل » الافلاطونية.

فالوجود اذن « صنائع متقنة » - تشييء - أتقنتها المشيئة باقدار المشيء •

والعالم الاعلى أو الاول تم خلقه على شكل « الافاضة » وتسلسل الانوار

بالمبدأ « الهابط » •

وكل نور أو كون بالسلسلة « النازلة » يمتدّ ويستمدّ من الاغنى منه

بالسلسلة « الصاعدة » فهو مفقتر اليه ، ويعتبر علة له ، معلولا لغيره وفق سلسلة

الممكنات ، التي تنتهي ضرورة الى علة أولى وكل نور أو كون في السلسلة

النازلة أو الصاعدة يتميّر « نوعا » عن الآخر •

وهذا التمايز « النوعي » يجعل آخر السلسلة « النازلة » أشد فقرا ،

وأكثر ضعفا •

لم يجر ما أجرى عليه لا ، ولا « ساواه » في « الرتبة » « ما » عنه صدر

والعالم الادنى ، أو الثاني يتميّر عن العالم الاعلى بالوصف « المادي » •

وكان العالم الثاني بأوصاف يميّزه

واذن فالافاضة على العالم الثاني تختلف عن معنى الافاضة على العالم الاول ، وان اشتركا في مفهوم « الوجود » •

فهناك في العالم الاعلى افاضة أنوار تتسلسل « هبوطا » وتختلف «نوعا» بنسبة ترتيبها بالسلسلة •

وهنا في العالم الثاني تعني « الافاضة » معنى « المدد والعطاء » لاالتسلسل النوري • وقد يقصد بمعنى « الافاضة الوجودية » ان العالم الثاني يمتد ويستمد عطاءه من آخر سلسلة الانوار « النازلة » في العالم الاعلى • ويكون المدد والافاضة لقيام العالم المادي وضبطه ، لانه يتألف من طبيعتين • وبهذا يطلق معنى « الافاضة » على الوجود علويّه وسفليّه •

قضى جودها « فيض الوجود » فأظهرت مشيئتها قِدْما حجاب المشيئة

و « قدما » تعني قِدْمية المشيئة ، أو حجاب المشيئة ، لا « قديمة » العالم كما يرى بروقليس •



الجدل والمذهب الكلامي

في شعر المكزون

- علم الفقه يقوم على النص والنقل
- وعلم الكلام يركز على العقل
- وعلم التصوف يقوم على الالهام والذوق والحب
- فالدقائق الجدلية في العقائد • والتعريفات المعقّدة في الفقه هما أعدى أعداء الحالة القلبية أو النفسية عند المتصوفة •
- ولئن تميّز المكزون بأنه جمع بين العقل والنقل ، والالهام الصوفي ، في تصوفه ، فقد تيسّر له أن يجمع بين النصّ وعلم الكلام العقلي في جدله وحجّاجه ، الذي تغلب عليه النزعة الكلامية ، وآراء المعتزلة ، والمتكلمين ، وخاصة بما يختصّ بنزعه الشيعة الامامية •
- لقد أخضع النصّ للجدل ، واستخرج منه ما يؤيد آراءه وأفكاره السياسية والمذهبية ، وقارع أصحاب العقائد في نقاشهم حول الله ، وصفاته ، والخير والشر ، ومصدرهما ، والآرادة وحرّيتها ، والامامة والخلافة ، معتمدا الكتاب والحديث ، والعقل والمنطق ، لدعم ما يراه •
- وقبل أن نورد آراءه في الكثير من أمهات مسائل الخلاف ، نورد بعض هذه القضايا لتبين موقفه منها ، ولتستّضح لنا أفكاره ، ونستطيع أن تقدّر مدى ارتباطه بكل مدرسة •

المعتزلة ، وأهل النص ، يشكلان في أوسع قضايا الخلاف طرفين متناقضين
ولعل مدرسة الاشعري تمثل دور الاعتدال بين المدرستين ، وتعتبر مثالا
للمذهب « التوفيقى » .

المعتزلة عقليون والعقل عندهم فوق النص .

والنصيون حرفيئون والنص عندهم فوق العقل .

حجة المعتزلة : ان النص نفسه لا يمكن فهمه والاهتداء الى مراد الشارع
منه الا بالعقل ، ولهذا فلا سلطان على العقل .

وحجة النصيين وقاعدتهم الفقهية التي يصدرون عنها : لا اجتهد مع
وجود النص .

ومسائل الخلاف كثيرة ومتشعبة ، تقتصر هنا على ايراد أهمها :

١ - الصفات :

المعتزلة والرافضة والجبرية يقولون : بطلانها ، ولذلك فهم في نظر النصيين
معطلون .

الحشوية والمشبّهة - أهل النص - يقولون : باثباتها ، وانها مثل صفات
الإنسان . وهم في نظر الاولين مشبّهة .

الاشعري يقول : ان الصفات حقيقة ازلية ، لكنها ليست كصفات البشر .

٢ - الاعمال :

المعتزلة والقدرية يقولون : ان للإنسان قدرة على خلق اعماله ، وعلى هذه
القدرة ينون الكسب .

الجبرية انكرت قدرة الإنسان على خلق افعاله ، كما انكرت الكسب .
الاشعري : يرى ان الله يخلق الافعال في الإنسان ، وليس للإنسان الا الكسب .

٣ - رؤية الله :

المعتزلة والجهمية والنجارية : ينكرونها .

الحشوية : يرون أن الانسان يرى الله في الآخرة كما يرى جميع الأشياء
المرئية .

الاشعري : يرى أن الله يثرى بالابصار ، ولكن في غير حلول ، وحاداً ،
وكيف .

٤ - التاويل :

المعتزلة يرون : أن اليد معناها القوة ، والوجه معناه الوجود ، والعرش
معناه السلطان .

أهل النص يرون : أن اليد والوجه أعضاء جسمانية والجلوس والنزول
حقيقتان في نظر الحشوية .

الاشعري : يرى أن الوجه واليد والنزول والجلوس والعرش كلها
صفات حقيقية كالسمع والبصر والعلم والقدرة^(١) .

وهناك مسائل مختلف فيها كخلق القرآن وقدمه وحدثه . ومسائل
الايان ، والعقاب والشفاعة والخلافة .

هذه الخلافات وإن أغنت الفكر العربي الاسلامي وأثرت الادب وصقلت
العقل . فقد كانت عاملاً فعالاً في تفريق كلمة المسلمين وتوزيعهم الى مجموعات
متنازعة ، متدبرة متصارعة ، وبالتالي أفسحت المجال للعناصر الشعوية التي
تخفي مقاصد سياسية ، وتحمل روحاً عنصرية ، فاستغلتها ، وألبست أغراضها
السياسية الهدامة ثوباً دينياً لاستقطاب الجماهير .

هذا بعض من أمهات مسائل الخلاف . فلنأت الآن ببعض من آراء المكزون
في بعض هذه القضايا ومنها يتضح للقارئ المدارس التي يتسبب اليها ، والتي
يحاجتها ويجادلها .

(١) الجويني ، وابن عساکر .

١ - اذا كان الخلا منه مُحالاً ففقيهٌ علمه عنا محال
لان مفيد أنفسنا هذاهنا مجانبٌ ذاته عنا الضلال

فهو هنا يلتقي مع المعتزلة القائلين : ان الله في كل مكان . ولكنه يضيف الى هذا حكماً آخر فالمقدمة الشرطية التي يورد بها رأي المعتزلة في « المكان » يقيم عليها حكماً آخر وهو القول بالرؤية ، أو « الشهادة » رداً على القائلين بالغيب .
فاذا كان خلوه مكاناً منه هو محال ، فالقول بـ « الغيب » محال ، لانه ألهم كل نفس من أنفس خلقه هداها ، فلا يجوز أن يلحق بهذه النفوس الضلال عن ذاته .

٢ - زعموا أن كل من أعمل الرأي ، وأخطأ به ينال الثوابا
وعلى ذا فكل مجتهد أخطأ بعين الخطأ أصاب الصوابا

هذا رد على المدرسة الاشعرية القائلة : كل مجتهد مصيب ولو أخطأ ، فان أصاب فله أجران ، وان أخطأ فله أجر واحد . ويرى أن هذا « التخييع » القائم على « النية » مخالف للمنطق والعقل ، يراد به تبرير بعض الاخطاء التي وقعت في ممارسة الخلافة .

انه يراه « زعماً » لانه - لا يصح أن ندرك الصواب بالخطأ ، ومحال أن يكون الخطأ علة للصواب .

٣ - ان كان فعلي له مراداً فلمٍ بما قد أراد يُعصى ؟
ولمٍ دعائي الى أمورٍ مني لها الخلف ليس يُحصى ؟

وهذا رد على القائلين بعدم حرية ارادة الانسان ، وان الارادة ، أو خلق الفعل ، أو القدرة على الفعل هي لله .

فاذا كان ما يفعله الانسان مَراداً من الله ومقتضياً منه ، فهل يريد الله أن يعصى من عبده ؟ أو يخلق فيه ارادة العصيان ؟

وما هي الحكمة من الاوامر والنواهي التي يأمر الله بها ، أو ينهى عنها عباده ، اذا كان يخلق فيهم ارادة المخالفة والعصيان لما أمرهم ودعاهم اليه ؟

٤ - قل لمن قال : ان باري البرايا ليس في خلقه مريد سواه
مَنْ تَرى ان أراد بالعبد شراً راح في العبد كارها ما قضاءه؟
اتقوا الله ذاك أمر محال ان يرى ساخطاً رضاه رضاه
واذا لم يكن ، فقد ثبت الفعل ، لعبد ، .. ومان فيما ادعاه

وهنا أيضاً نراه مع المعتزلة بالقول بحرية الارادة ، والردّ على القائلين بتقييدها كالمجبرة والحشوية والحجة التي يسوقها هنا هي تساؤله •

من الذي يقضي على الانسان بالشر ؟

فاذا كان القاضي هو الله كما تزعمون « لا ارادة الا لله » فكيف يكره الله لعبده ما قضى عليه به .. ان الله لا يرضى لعباده الشر •
هل يرضى بشيء أولاً ، ثم ينقلب ساخطاً على ما ارتضاه آخرًا .. انه محال واذا لم يكن الامر كذلك ، فقد ثبت الفعل وحرية الارادة للانسان .. وكذب القائل بسلب الارادة عنه •

وسؤال :

هل الارادة ارادة الانسان عند المكزون مطلقة اطلاقاً كلياً ؟ أم مقيدة تقيداً جزئياً ؟

كما نراه يقول :

فلو كانت ارادته تعالى ارادتنا لثم لنا المراد

وما اختلفت دواعينا ، وكان الصلاح بها ، وما عثر الفساد

★ ★ ★

لو كان بارئنا تعالى ماله فينا اراده
لم تختلف هيئات ما أبدا ، ولا قبلت زياده
ولما بدت ، ثم استحالت أو أعاد لها اعاده

وهكذا نرى الحجج الدامغة ، ولدّد المخاصمة ، والقدرة على سوق الادلة
الكلامية ، والبراهين المنطقية والعقلية ، والاسانيد النقلية في شعره وبيانه ،
يستخدم كل هذا في موضعه من حجاجه وجداله . ولقد امتد هذا المذهب
المنطقي الكلامي الى غالبية شعره ، فميزّه ، وطبعه بطابع خاص .

ومع اعتماده على أساليب الكلاميين وادلتهم فقد هجا علم الكلام :

أغبى الورى من لم يجد نفسه تخصّه الا برأى العوام
وأبعد الخلق عن الحق من يتجاول الحق بعلم الكلام

واخيرا :

ماذا نسمي هذا المذهب الفكري الذي يجمع الكثير من المذاهب ؟
هل هو المذهب « التوفيقي » بين العقل والنقل والذوق الصوفي ؟
يلوح لنا الاخذ بهذا الرأي أحيانا .

ولكنه يدع مدرسة العقل أحيانا ليدعم مدرسة النقل .

وأحيانا نرى العكس .

فهل يمكن تسمية مذهبه هذا مذهبا « اتقائيا » ؟ يأخذ من النقل ما وافق

العقل ، ومن العقل ما يدعم به النقل ، ومن كليهما ما يتلاءم مع الالهام ، والذوق
الصوفي ؟

لغل هذا الفرض الاخير هو أقرب للصحة من جميع ما تفترضه من الآراء
والاحكام على مذهب المكزون الفكري •

ولكنه - قبل وبعد كل شيء - يرجح حكم العقل •

★ ★ ★

القصيدة المزوجة في المنطق

نظمها الشيخ الرئيس أبي علي بن سينا باسم الرئيس أبي الحسن سهل بن محمد السهلي في « كركانج » وليحفظها (علي) إخوانه الشيخ الرئيس (١) .

الحمد لله الذي لعبده	نيل السناء لا له في حمده
والحمد لله كما يستوجب	بعزه العالي الذي لا يغلب
والحمد لله الذي برهانه	أن ليس شأنه ليس فيه شائه
والحمد لله بقدر الله	لا قدر وسع العبد ذي التناهي
والحمد لله الذي من يتركه	فانما يتركه من يصوره
ثم على نبي الامين	شارع خير ملة ودين
أشرف من يبعث في قيامه	أفضل من أرسل للإمامه
محمد صلاة رب العالم	وآله الفخر الكرام الانجم

★ ★ ★

(١) ورد ذكر هذه القصيدة في كتاب تاريخ فلاسفة الاسلام ص ٥٦ للدكتور محمد لطفي جمعة، وقد نشرها في مجموعة الفلسفة العربية العلامة سمولدرز، ولكننا لم نعثر عليها في المخطوطات والطبوعات العربية رغم البحث والتنقيب طوال سنوات . واخيرا اهدانا السيد زاهدي غلام محمد من طهران صورة مصورة لهذه القصيدة عن مخطوط يعود تاريخه الى القرن الثامن الهجري كما أرسل اليها السيد مولى جاد الحق من جمهورية مصر العربية كتاب منطق المشرقيين لابن سينا طبع المطبعة السلفية ، وبه نفس القصيدة .

وبمقابلة النسختين المطبوعة والمصورة عثرنا على تحريفات بسيطة تداركناها، فجاءت القصيدة كما يراها القراء فريدة في بابها ، ويمكن اعتبارها مفتاحا لمنطق المكرون .

والجهد لئلا يرب العقل
تهيات لان تكون عالما
أشرف من ذي العالم المحسوس
فيه الكمال بل هو الكمال
مرتب فيه وجود الكل
فكل ما تحشيه وتعلمه
ليس على وجوده الخسيس
هذا اذا أيدها التوفيق
واجتهدت للحق حتى تعقلا
فان طغت ونسيت مولاها

والنفس حتى خرجت بالفعل
مصورا من كل شيء محكما
مبيرا من طينة وسوس
جوهره البهاء والجمال
والعلم بالله مفيض العدل
فيه له من الوجود أفضله
أعني وجود الشيء في المحسوس
ولم يخالف أخذها الطريق
ورغبت في الخير حتى عملا
عاقبها ، ونفسها أساهل



وفطرة الانسان غير كافيه
ماله يؤيد بحصول آله
فيها بيان الحق كيف يطلب
وما الذي يغلط الإنسان
وكم وجه درك الصواب
وما الذي يعرف بالبرهان
وما الذي توقع ظنا عاما
وما الذي يقع في ما يوجب
وما الذي يؤثر التخيل

في أن ينال الحق كالعلايه
واقية الفكر من الضلاله
وأنه لأي شيء يصعب
متى أراد الحق والبيان ؟
وكم لكل مطلب من باب ؟
فيوقع التصديق بالإيقان ؟
مغالطيا كان ، أو مجادلا ؟
ويصم النفس عما يكذب ؟
لا العقد والتصديق مما قلا ؟

وكيف حَدَّ كُلِّ مَا يُحَدِّدُ . وما الذي في حَدِّهِ يُعَشِّدُ ؟

★ ★ ★

وهذه الآلة عِلْمُ المنطقِ	منه الى حُلِّ العلومِ يرتقي
ميراثُ ذي القرنين لما سألَا	وزيرهُ العالمِ حتى يَعْمَلَا (١)
لمن يُريدُ النظرَ الميزانِيَا	يأمنُ فيه زِينَهُ أمانِيَا
فَعَمَلُ الحَكِيمِ ما قَدْ سألَهُ	لكن ما يَنْتَهُ وفَصَّلَهُ
ليس الى تحصيلهِ سِيلُ	ما لم تُقَدِّمُ قَبْلَهُ أَصُولُ

★ ★ ★

قد سأل « الشيخُ الرئيسُ سهلُ »	ذاك الذي تمَّ لديه الفضلُ
ذاك الذي له أبادُ عِنْدِي	فوق الذي يُوقَعُ تحتَ الحَدِّ
أن أودعَ المنطقَ نظمَ الشُّعْرِ	حتى يكونَ ثابتاً في الذِّكْرِ
لا سِيَّما ، ولي أخُ في حُجْرِي	وصيَّةُ الوالدِ عندَ الهُجْرِ
أوصى بأن أقضي فيه حَقَّهُ	وان أُرِيهِ في الصَّوَابِ طُرُقَهُ
فيا « عليُّ » اجعلهُ ظهرَ القلبِ	حتى اذا بلغتَ سنَّ الثَّبَّ
عقلتَ ما استظهرتَ منه عقلا	وصرتَ للخيرِ الكثيرِ أهلا
وانما الخيرُ الكثيرُ الحَكْمَةُ	نعمتُها أَفْضَلُ كُلِّ نِعْمَةٍ
وأن يكنُ أخوكَ حينَ تعقِلُ	أدركهُ من المنونِ الاجلُ
وصار في أخرى حياتي نفسهُ	والجسمُ منه مودعُ في رَمْسِهِ
يُنْظَرُ في البرزَخِ للقيامَةِ	ماذا يكونُ بعدَها مَقَامُهُ
فادعُ له ، والتمسِ الاخوانا	أن يذكروه في الدُّعَا أحيانا

(١) يزيد الاسكندر ذي القرنين ابن فليس ، ووزيره ازسطو .

ابتداء المنطق

في الالفاظ المفردة

ألفظ "إمّا مفرد" في المبنى وهو الذي قيل بلا تأليف أو الذي تعرفه بالقول وهو الذي في ضمنه تأليف وكلّ لفظ مفرد ، فإمّا كقولنا : الجسم ، فان الجسما وهو الذي يُعرف بالكلي فهو الذي يُوقع بالمعنى الأحده كقولنا محمد ، أو حفص وكلّ كلي ، فإمّا ان رفع كالجسم للانسان ، والنبات أو الذي لو لم يكن معلوما كالضحك للانسان ، والبياض لكن لما ذكرته أقساما

ليس لجزء منه جزء المعنى كقولنا زيد ، أو الظريف للجزء منه ذلك جزء الكل كقولنا زيد هو الظريف يعمّ معناه الكثير عمّا يشمل معناه كثيرا جمّا أما الذي يُعرف بالجزئي على فريد واحد من العدد وهو الذي له يقال الشخص وجود ما قيل عليه يتّسع فهو الذي له يقال الذاتي الشيء لم يجعل له معدوما تلك التي تُعرف بالاعراض حتى يتم خمسة تامّا

في الالفاظ الخمسة

ان من الذاتي ما معناه أي ما الذي تكامل الموصوف به أمّا الذي وقوعه أعمّ يكون حقّا في جواب ما هو حتى يكون هو هو بسببه كما يُقال جوهر أو جسم

فانه أعم من ذي النفس
أو ما يكون دونه في الجمع
كالجسم ذي النفس فما يعم
والنوع نوع جنسه بالطبع
ومنه ما هو في جواب الأي
يُعرف بالفصل كقولي : ناطق
والعرضي منهما قسمان
فالضحك للإنسان ليست خاصة
ثم البياض لسواه يعرض
فكل ما أشبهه يُسمى
وكل لفظ مفرد يدل
أو خاصة ، أو عرض ، أو جنس

وهو الذي تعرفه بالجنس
وهو الذي تعرفه بالنوع
دون الذي كان يعم الجسم
والجنس أيضا هو جنس النوع
كقولنا : الإنسان أي حي
لنوعنا ، وللحمار ناهق
كالضحك والبياض للإنسان
لغيره منه ويدعى خاصه
فاللحج والققش أيضا أبيض
بالعرض العام فحقاً عما
على كثير فهو إما فصل
أو هو نوع فهي هذي الخمس

في المقولات العشر

وكل نعت فهو إما جوهر
وليس بالموجود في الموضوع
بل مثل إنسان ومثل الشجرة
أو مثل قولي : الطول وهو الحاوي
وبعدّه الكيف كقولي : حر
وكل من شابه ، أو تشابها
ثم المضاف وهو بالقياس

قوامه بنفسه مقرر
مثل وجود اللون والتريعر
أو هو كم مثل قولي : عشرة
فصل التساوي ، وسوى التساوي
أو أبيض أو متين ، أو مر
كيفية يعرفه القوم بها
الى سواه ثابت كالراس

فأنه رأس شيء ثانٍ
لا يعقل العبد ، ولا مولى له
والأين أيضا أحد المعانبي
كقولنا : في البيت ، أو في الخان
كسبة الشيء الى الزمان
وبعدَه الوضع كقولي : قائم
والوضع حال نسبة الاجزاء
الى جهات أو الى أماكن
وبعدَه الفعل كقولي : قطعاً
فهذه هي النعوت العشرة

كذلك الإخوان للاخوان
والأخ إن لم يعتد أخا له
كسبة الشيء الى المكان
وبعدَه متى من المعاني
كقولنا : في الغد أو في الآن
أو راكم ، أو ساجد ، أو نائم
بالانحراف ، أو على السواء
وبعدَه المثل كقولي : ذا غنا
والانفعال مثل قولي : اقطعاً
والحمد لله على ما يسره

في القضايا

والقول : إما قابل للصدق
فانه صدق ، أو الانسان
ومنه ما ليس لذلك قابلاً
فانه لا صادق ، ولا كاذب
وانما الاول فيه النظر
أو جازم ، وذلك اما البسيط
كقولنا : الانسان حي ناطق
وهو الذي يعرف بالحملية
أو الذي لأجل شرط يشترط

والكذب ، كالانسان هو ذو نطق
طير ، فهذا كذب بهتان
كقولنا : ياليت لي فضائل
وليس للبرهان في هذا سبب
ذاك اسمه قضية ، أو خبر
وهو الذي ما فيه شرط بشرط
فانه بغير شرط صادق
أبسط ما توهمه القضية
يصير قولاً واحداً لما ارتبط

كقولنا : إن كانت الكواكب
 أو قولنا : إما النفوس باقية
 فبالرباط صار قولاً واحداً
 وأول القسمين يدعى المتصل
 قسمته الأولى في المثال
 وكل حملي له جزءان
 محموله ، ككل جسم جوهر
 فانه المحمول ، وإما واجبا
 كقولنا : الامي ليس كاتباً
 ليس سوى هذين قول حملي
 فانه يعرف بالشخصية
 فان يك الموضوع لفظاً كلياً
 في كلة ، أو بعضه قد حملاً
 كقولنا : الانسان يمشي ، أو يكن
 سمي بالمحصور مثل قولي :
 فنه ما يجابته بالكل
 ومنه ما يجابته بالبعض
 ومنه ما تسلبه عن بعض
 ومنه ما يسلب بالكلية
 وكل محصور من الكلام

طالعة ، فقرص شمس غارب
 أو عند ما تبلى الجسوم باليه
 قولان قد توحد فضاءاً
 وذلك الثاني يسمى المنفصل
 مقدّم ، وما يليه تال
 أو له موضوعه ، والثاني
 فالجسم موضوع ، وأما الآخر
 مثل الذي قلت ، وإما سالباً
 أو قولنا : النبي ليس كاذباً
 وكل موضوع فإما كلي
 كقولنا : زيد من البرية
 ولم يكن بين قدر الحمل
 فانهم سموه قولاً متهماً
 أين مافي المتهملات لم يكن
 كل امرئ فإنه ذو عقل
 كقولنا : كل امرئ ذو عقل
 كقول : بعض الناس عدل مرضي
 كليس بعض الناس بالمتيضر
 كقولنا : ليس امرؤ بحيه
 يحصر في أربعة أقسام

وذلك اللفظ الذي المحصور به ينال الحصر فهو الشور
فكل ما عدته ثمان اثنان شخصيان : ثم اثنان
من جملة المثل ، ثم الباقيه محصورة ، فهذه ثمانيه
والحكم اما واجب مؤيد كما تقول : كل زوج عدد
أو ممكن ليس يدوم أبدا كما تقول : ان زيدا قعدا
أو مستحيل دائم البطلان كقولك : الانسان غير فان

في النقيض

ان يتفق قولان في الاجزاء في اللفظ والمعنى على السواء
واتفقا في الجزء والزمان والفعل والقوة ، والإمكان
وفي الاضافات ، وهذا واجب وذلك الآخر قول سالب
وذاك جزئي ، وهذا كلي فهو النقيض في جميع القول

في العكس

ان تكس الموضوع والمحمول في القول ، وهو مثل ما تقول
كل امرئ أنس ، وكل أنس كل امرؤ ، وليس قلتاه بالعكس
فكل ما يصدق مهما تكسا ذلك الذي يدعونه متعكسا
فان سلب الكل مثل نفسه يصير سلب الكل عند عكسه
والموجب الجزئي ، والكلي والموجب الجزئي منه موجب جزئي
وسالب البعض بغير عكس أن ليس كل جوهر بآنس
ولا تقول : ليس كل أنس بجوهر على طريق العكس

في القياس

ان القياس هو قولٌ وضعنا
 منها مقالٌ غيرها يستلزمُ
 فمنه ما يلزمُ باقتران
 ولا اقترانٌ قطُّ ما لم يذكرْ
 وكلُّ ما سميتُه قضيَّةً
 ففي القياس سمَّيْتُه مقدِّمةً
 نتيجةً ، وسمَّيْتُ حدًّا أو سطًّا
 وما بقي ، فالطرفين سمَّيْتُها
 في قولنا : الجسمُ له تمكُّنٌ
 فإنَّ ذا التمكُّنِ المكرَّرُ
 والباقيانِ منهما حصولُ
 من بعدِ ما قلنا فكلُّ جسمٍ
 موضوعٌ ما ينتجُ حدًّا أصغرا
 كقولنا : مكوَّنٌ ، فالكبرى
 ما فيه حدُّ أصغرٍ ، والاوسطُ
 منها بأن يوضع ، ثم يُحمَّلُ
 كقولنا : كلُّ امرئٍ مُجسِّمٌ
 وبعده أن يحملَ الخِطَّانِ
 كقولنا : الجسمُ يثرى ، والعقلُ
 في ضمنه أشياء كي يجتمعا
 وكان مجهولا فصار يُعلمُ
 ومنه بالشرطِ وذلك ثلثان
 في خبرين : واحدٌ مكوَّنٌ
 شرطيةٌ تكون ، أو حَمَلِيَّةٌ
 وجزءاها حدًّا وما قد لزمَها
 ما قيلَ في القولين حتى ارتبطا
 كقولنا : مكوَّنٌ ، أو جسمٌ
 وكلُّ ذي تمكُّنٍ مكوَّنٌ
 وقد بقي لكلِّ قولٍ آخرُ
 نتيجة القياس اذْ تقولُ
 مكوَّنٌ ، أي موجدٌ ، فسمَّيْتُ
 كالجسم ، والثاني حدًّا أكبرا
 ما فيه حدُّ أكبرٍ ، والصغرى
 أحواله ثلاثة اذ يربطُ
 وشكله هذا يسمَّى أولا
 وكلُّ جسمٍ جوهرٌ مكوَّمٌ
 عليه هذا الشكلُ يدعى الثاني
 ليس يثرى ، فالحالتان الحَمَلُ

وبعدَه أن يوضَحَ الحَدَّانِ
 كالقول: كلُّ طائرٍ ذو صَلمٍ
 ما لم تكن كبرى البناء الاول
 ولم تكن صفراء قولاً موجبا
 ما لم تكن كبرى البناء الثاني
 في السَّلبِ والايجابِ لن يتفقا
 ما لم تكن صفراء البناء الآخر
 في نظمه ، وكان قولي كلِّي
 لو كان في القولين قول " جزئي
 ما لم يكن " في الاولين كلِّي
 لكنَّه في ثالث الاشكال
 له ، وهذا ثالثُ المباني
 وليس كل طائرٍ ذو صَلمٍ
 كليةً تحمَلُ أو لم تحمَلْ
 أمكن ما ينتجُه أن يكذباً
 كليةً ، ولم يلِ الجزءان
 أمكن ما ينتجُ أن لا يصدَّقا
 أوجبَ للموضوع حملَ الاصغرِ
 فيه ، وليس مُتجاً في الشَّكلِ
 فليس ما ينتجُ قولاً كلِّي
 فكلُّ ما ينتجُ قول " جزئي
 لا ينتجُ الكلِّي في الاقوال

في القياس المستثنى المعروف بالشرطي

أمّا القياسُ من كلامٍ متَّصلٍ
 بعيدَه ينتجُ عينُ التالي
 كيفيةً سرعيةً الشرِّ وال
 لكن كلَّ ما يكونُ حالا
 فالخلق ليس أحدهُ الاحوال
 كهولنا : ان كان جسمٌ سرمداً
 لكنَّه لها قبولٌ حامِلٌ
 وعينُ تالٍ ونقيضُ الاول
 فاستثنى من مقدَّمٍ كما حمِلَ
 فقولنا : ان كان كلُّ حيالٍ
 فالخلق ليس أحدهُ الاحوال
 كيفية ما تسرعُ الزمُّ وال
 واستثنى أيضاً بنقيضِ التالي
 لم يقبلِ الاعراض قطعاً أبداً
 فقولنا : الجسمُ قديمٌ باطلٌ
 فليس ما ينتجُ في المتَّصلِ

لكن في المفصلات استثنى
 ينتج ان كان له جزءان
 العين بالنقيض ، لا بالعين
 وان تكن كثيرة الاجزاء
 عين ، فان سائر التوالي
 فان يك النقيض فالتوالي
 حتى اذا جميعهن استثينا
 وان يكن في واحد الاجزاء
 عين بل النقيض مثل أمنا
 أو تنجز صورة العقول
 ينتج أن النفس ليست جسما
 ان ثبت بالنقيض أو بالعين
 خلاف ما استثيناه في الثاني
 وعكسه وذلك في الجزئين
 وكان ما قد قيل في استثناء
 قبيضها نتيجة المقال
 باقية بحالة انفصال
 أتج عين واحد قد بقيت
 سلب فلا ينتج باستثناء
 أن لا تكون النفس قطه جسما
 لكن تجزئها من المحيل
 فقد قضينا في القياس حكما

في الاستقراء

وان يكن حكم على كلي
 فذلك المعروف باستقراء
 لأجل ما شوهد في الجزئي
 قوته بكثرة الاجزاء

في التمثيل

وان يكن على شيء حكما
 فذلك المعروف بالتمثيل
 بمثل ما في شبهه قد علما
 وعند بعض الناس بالدليل

في مواد المقدمات

لا يعرف المجهول بالمجهول
 وإن حكمنا أن كل ما علم
 وانما يعرف بالعقول
 قد كان مجهولا فهذا ينتظم

بغير حدة ، وبلا نهائية
 بل عندنا مقدمات "أول"
 بعضها مقدمات "الحس"
 وبعضها توجيهاً للاوهام
 وكل ما تدرج فيه الحواس
 وان يكن في مبدأ الجسم
 أعم من لواحق الأجسام
 والنقص والعلة والتناهي
 لكنه يعرض للانسان
 فان فعل الوهم في النفوس
 وان يكن أوجب ما قد قلا
 ولم يكن يحكم مثل النفس
 يشك في ذلك ، وان لم يعتر
 كقولنا : لا بدء من خلاء
 وقولنا : ما ليس في مكان
 وبعضها مقدمات "ذائعه"
 صارت لنا موقنة بمره
 فبعض هذا صادق لكنه
 كقولنا ، الظلم قبيح ، والكذب
 والبعض يعطيه الصواب الشرط

وليس عند أحد درايته
 منها يحاز علم ما قد يجهل
 كظلمة الليل ، وضوء الشمس
 فان يكن موضوعها الاجسام
 فليس فيما أوجبه بأس
 وفي أمورهن في العنوم
 كالفرد والكثرة والثمام
 فان حكم الوهم فيها واهي
 كانه من جملة الايقان
 فعل سوى المحسوس كالمحسوس
 حكما كما مهما أحسن نيلا
 الا على ما يقتضيه الحسني
 وكان فيه الوهم ليس يمتري
 في خارج العالم ، أو ملاء
 فليس بالموجود في الاعيان
 محمودة ، في العاقلين شائعه
 كأنها حاصلة بالفطره
 ليس بديها كما قد ظننه
 عار ، وان العدل خير مستجب
 وبعضه لا صدق فيه قطه

ولو توهّمنا بأننا الآنسا رأيي ، ، ولا رسم ، ، ولا آداب وبعضها ذائعة ، في البسادي كالقول : عاون ظالما أخا كما وبعضها يُعرف بالمقبولة كما قبلنا نحن عن امامنا قبل الزوال ، والدماء يُنقض وبعضها مقدّمات العقل حصولها لعقلنا بالفطرة وبعضها مقدّمات مؤهت وهي التي تُعرف بالمغلطه وبعضها مقدّمات انما كقولنا : هذا السخي بحر

جئنا الى الدنيا ، وما اتانا أمكننا في كلّها ارتياب ان فتشت عادت الى العناد فربّما أقنع ان فاجاكنا كراي من ترضى ، وتهوى قبيله جواز ان تنوي في صيامنا من أي عضو خرجت منه الوضو كالقول : ان الجزء دون الكل لا يمكن التشكيك فيه الفكرة بعض ما ليست به قد شبّهت يجمع منهن قياس السفسطه تقال للتخيل لا أن تعلمنا أو قولنا : هذا الوسيم بدر

في البرهان

مقدّمات حجة البرهان ما كان بالفطرة للانسان أو كان محسوسا بلا اشكال فبعضه برهان « أن » انما يفيد للوجود منه سببا كقولنا : قد ستر الشمس الارض لانه منكسف فهذا

ما كان بالفطرة للانسان كما ضربناه من الامثال يفيد أن الشيء موجود . وما بل ربّما كان له مسببا عن قمر قد جاز في السير العرض أفاد « أنّا » لم يُفد « لماذا »

بل هو معلول له في البدر فانهم يدعون به ذليلاً
 علة ما ينجمه ويربطه لانه يحصل عند الجوزهر
 علة احداث الكسوف في القمر وعلة للشيء في الاعيان
 ليس على ما قد ذكرنا قبله لا علة للشيء في الاعيان
 بل قدر ما يبقى الوجود قائماً فاعلم بأن القصد هذا الثاني
 ضرورة لا يستحيل أبداً الا الذي يشمل عند الحمل
 فليس يخلو واحد عن حمله مناسب المطلوب في الحالات
 ليس على الاعم منه قبل لا الجسم . ان الجسم حمل ثان
 في حد موضوعاته ، وداخل للجسم ، والناهي للحمار
 لانه يوجد فيه وحدة والسطح اذ يتحدث بالموضوع
 وأولي الحمل للموضوع

ليس الكسوف علة للستر فان يكن أوسطه معلولاً وبعضه برهان « لم » أوسطه
 كقولنا : غدا كسوف للقمر فان كون قمر في الجوزهر
 فصار هذا علة البيان وكان من وجهين هذا علة
 اذ كان ذلك علة البيان وكان لا يعطي اليقين دائماً
 مهما سمعت مطلق البرهان أوائل البرهان صدق سمردا
 لذاك ليس الحمل فيها كلي كلا ! وفي كل زمان كله
 والحمل فيها أولي ذاتي والاولي : أن يكون الحمل
 كحملك الحي على الانسان فكل ذاتي فاماً حاصل
 كالحي للانسان ، والاقطار أو داخل موضوعه في حدة
 مثل القنا للأنف ، والتشريع وكل محمول على الجسيم

وحمله في حيلة الزمان فذلك الكلي في البرهـان
ان كانت الحدود في البرهـان ذاتية وعكـة اليـان
وعكـة الوجود في الاعيان أيضا فلا يدخل في البرهان
غير الذي يتناسب المطلوبـا وليس من طباعه غريبـا

في الطالب

كل سؤال فهو اما عن « هل » أو « ماهو » الشيء الذي قدسأل
أو « ليم » هو الشيء » الذي يراد
و « الهل » أما هل وجود الشيء
ذاك ، وأما هل كذا محمول
هل تبطل النفس اذا انحلت الجسد
و « الما » اما طلب حد الذات
أو طلب معنى اسم شيء كالخلا
وشرح معنى الاسم في المفهوم
والحد للوجود دون ما فقد
و « اللثم » يعني عكـة العلول
وتارة عكـة نفس الامر

أو « ماهو » الشيء الذي قدسأل
و « الأي » أيضا ربما يزداد
وذاك قبل « اللثم » و « ما » و « الاي »
على كذا وهو كما تقول :
هل الزمان هو قدر ؟ أم عـدـد ؟
كالقول : ما الحيوان والنبات
يسبق هذا الاسم في « الماء » « الهلا »
يكون للموجود والمعدوم
فان ما ليس بشيء لا يتحد
يروم طورا عكـة القول
وهو الحقيقي على ما تدري

في الجدل والخطابة والشعر والمغالطة

الذائعات واللواتي تقبل فانما موضوعهن الجد
والذائعات بادي السماع فللخطابات واللاقناع
وذلك الوهمي والمشببه مغالطي علمه مموه

وذلك الموقع للتخييل يصلح في الشعر سوى الدليل
فهذه ما قيل في التصديق والحمد لله على التوفيق

في الحد

العلم ، منه ما هو التصوّر
ويحصل التصديق بالقياس
والحدّ منه يحصل التصوّر
إذا أردت أن تحدّ حداً
فانه يخصر كل ذاتي
ثم اطلب «الفصول» فهي الحادّة
أو فاعل ، أو غاية «للشيء»
والانف للافطس ، والصفراء
وان وجدت واحداً ميّزاً
فذاك نقصان ، وليس القصْد
بل اطلب الفصول حتى تنفد
لان يحصل الشيء على جميع ما
محصولاً في ذاته معقولا
اذ صير التمييز فصلاً حاصلاً
لان ذات الشيء كلّ وصفه
بعض صفات ذاته أن يوجد
هذا . وأما الرسم فهو قول
ومنه تصديق «لشيء» يُخبر
وقد شرحناه بلا التباس
والرسم أيضاً منه فيه أثر
فرتّب الجنس القريب جداً
يكون للمحدود في الصفات
من صورة أخذتها ، أو مادّة
كالشطق للانسان بعد الحي
للغيب ، والصحة للدواء
فلا تقف حتى يكون موجّزاً
ساذج تمييز يفيد الحادّة
فان قصد العقل فيما حدّداً
به من الاوصاف قد تقوّم
فان أضعت مرةً فصولاً . .
فما علمت الشيء علماً كاملاً
ما كان ذاتياً ولشأن يكفيه
كذلك لا يكفيه ان يحدّداً
مميّز ، وليس فيه فصل

بل عَرَضُ • كقولنا للبشر
 منتصبَ القامة ، بادي الجسد
 في رسمه حيّ عريضُ الظففر
 والجنسُ في الرسمِ كما في الحدِّ
 وكُلُّ قولٍ لم يكنْ مَثائلاً ••
 أو هو رسمٌ ناقصٌ لا خالصٌ
 فحدّناه • فحدّ ناقصٌ
 فلنختم الآنَ الكتابَ ختمًا
 فقد نظمنا العلمَ فيه نظامًا

★ ★ ★

فهرس الاعلام

- ابن خلدون ١٢
ابن سلام ٢٢ ، ٢٤
امرؤ القيس ٢٢ ، ٢٤ ، ٣٧ ، ٤٠
اعشى قيس ٢٢
آدم ٢٣ ، ١٣١
ابن الفارض ١١٠ ، ١٢٠ ، ١٢٥ ، ١٤٦
١٥٣ ، ١٩١ ، ٢٢٦ ، ٢٢٨ ، ٢٤١
ابن معنوق ١١٠ ، ١٤٦ ، ٢٤٠
ابن الرومي ١١١
ابن الاثير ١٠٨
ابن المعتز ١٠٩
ابو ذر الفقاري ٢٣ ، ٤١ ، ٧١
ابن قتيبة ٢٤
ابو النجم ٤٥
ابن رشيق ٥١
ابو هلال العسكري ٥١ ، ١٠٧ ، ١٠٩
١١٠
ابو تمام ٥١ ، ١٠٢ ، ١٠٨ ، ١٤٦
ابو حنيفة ٦٢ ، ٢٢٤
ابن حزام ٢٤
ابو عمرو بن العلاء ٢٥ ، ١٠٠
امرؤ القيس بن عمر ٢٦
احمد بن فارس بن زكريا الرازي ٢٩
ام خالد الخثعمية ٦٢
- اسود بن يعفر ٦٧
اوس بن حجر ٤١
امية بن الصلت الثقفي ٤١
الاخمس بن شهاب التغلبي ٤٢
امية بن حرب ٧٠
امية بن عبد شمس ٧٥
ابو سفيان ٧٦
ابن طريف ٧٨
ابن ابي عتيق ٨٢
ابن محرز ٨٢
الاحوص ٨٢
ابن النقيب ٩٤ ، ٢٢٣
ابو نواس ٩٤ ، ٩٦ ، ١٠٠ ، ١٠٢ ، ١٠٥
١١١ ، ٢٢٤
ابو مسلم الخراساني ٩٥ ، ٩٨
ابراهيم بن المهدي ٩٥ ، ١٠٥
ابو العتاهية ١٠٥
ابو دلامة ١٠٧
الاسكندر المقدوني ١١٢
ابو الدرداء ٧١
الاخلط ٣٤ ، ٨١
الاصبغاني ٩٤
الامين ٩٧
ابن سينا ١١٣ ، ١١٤ ، ١٢٠ ، ١٧٧
١٩١ ، ١٩٧ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ ، ٢٥٢

٢٥٦ ،	أبو محمد الحسن بن محمد الاعزازي ٢٣٣
ابن رشد ١١٣ ، ١٧٧	أبو الحسين محمد بن علي الجلي ٢٣٣
أبو علي الفارس ١١٣	أبو الهيثم السري ٢٣٣
ابن النديم ١١٣	ابن الفضائي ٢٣٤
ابن المقفع ١١٣	أبو العباس بن عقدة ٢٣٤
أبو الحسن علي بن يزيد التميمي ١١٣	ابن مرة ٢٥٦
اسحاق بن زيد ١١٣ .	ابن الطفيل ٢٥٧
أبو القاسم الاصبهاني ١١٤	ابن باجة ٢٥٧
ابن عربي ١٢٠ ، ١٥٣ ، ١٩١ ، ٢٥٧	حي بن يقظان ٢٥٧
ابن سبعين ٢٥٧	- ب -
الاشعري ٢٦٥ ، ٦٦ ،	بشر بن عوانة ٤٦
ابن النيه ١٢٥	البراض بن قيس ٣٧
ابن التعاويذي ١٢٥	بلال الحبشي ٧١
ابن سناء الملك ١٢٥	بشار بن برد ٩٧ ، ١٠٣ ، ١٥٠ ،
ابن المعتز ١٥٠ ،	بشر بن حازم ١٠٢ ،
أبو الحسين الوراق ١٦٣	البكري ٣٥ ،
أرسطو ١٧٨ ، ١٧٤ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ،	البلاذري ٨٢ ، ١١٣
١٨٣ ، ١٩٧ ، ٢٠٢ ، ٢٥٢ ، ٢٥٦ ،	البسطامي ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٥٣
افلاطون ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ،	البهاء زهير ١٢٥
١٩٧ ، ٢٥٢ .	بروميثيوس ١٩٥
اسماعيل بن محمد بن حامد التميمي ١٩٣	برهما ١٩٧ ، ١٩٨ .
افلوطين ٢٠٤	- ت -
ابن عباس ٢٢٣	تبّع ٢٢
أبو الغتاهية ٢٢٤	تأبط شرا ٣٧ ، ٤٦ ،
أبو شعيب محمد بن نصير ٢٣١ ، ٢٣٢ ،	التلعكبري ٢٣٤
٢٣٣ ،	- ث -
أبو محمد القيسي ٢٣٣	ثمود ٢٢

الثعالبي ٤٧ ، الحسن العسكري ٢٣١ ،

حسن الامين ٢٣٤

- ج -

الجاحظ ٢٣ ، ٢٩ ، ٨٣

- خ -

خليد ٦٢

الجرجاني ١٠٧

خالد بن سنان العيسي ٤١

جميلة الفنية ٨٢

خالد بن يزيد بن معاوية ٨٣

الجهني ٨٢

خليل مردم بك ٩٤ ، ٢٢٣

جرير ٣٤ ، ١٠٠

الخصيبي ٢٣١ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤

جالوت ٨٨

الجنيد ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٦١

- د -

داروين ١٣ ، ١٩٨

- ح -

دوسو ٢٥

حنظلة الفنوي ١١

داوود ٨٨

الحسن بن سهل ١١

- ر -

الراعي ٦٢

حمير ٢٢

الرشيدي ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٨

الحطيئة ٤٥

رابعة المدوية ١٦٠ ، ١٦٣

حسان بن ثابت ٤٥ ، ٧٣

حمورابي ٢٤ ، ٢٤٥

- ز -

زهير بن أبي سلمى ٢٢ ، ٥٥

الحارث بن حنزة الشبكري ٤٢

زيد بن عمرو بن نفيل ٤١ ،

حنظلة الراهب ٤١

زكريا ٨٦ ،

حمزة بن عبد المطلب ٧٦

الزجاج ١١٣

الحجاج بن يوسف ٧٨ ، ٨٢

حنين ابن اسحاق ٨٢

- س -

السموال ٢٩

حجر بن علي ٩٢

السليك بن السليكة ٢٧

حذيفة بن اليمان ٧١

سلامة بن جنبل ٤٢

الحلاج ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٥٣ ، ١٧٩

سلمان الفارسي ٧١

١٩١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩

الحسن بن سهل ١١٣

حورس ١٩٥

سريح ٨٢

سليمان بن عبد الملك ٨٢

سليمان بن داوود ٨٨

سعد بن عبادة الانصاري ٧١

السيد الحميري ١٠٠ ،

سيبويه ١١٣ ،

السهروردي ١١٣ ، ١٥٣ ، ١٥٧ ، ٢٥٢

٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٦ ، ٢٥٩ .

سيفا ١٩٧ .

- ش -

الشنفري ٣٧ ، ٤٦

الشعبي ٨٢

الشبلي ١١٣ ، ١٥٨

الشافعي ٢٢٤

- ص -

صفي الدين الحلبي ١١٠

صهيب الرومي ٧١

صفوان الانصاري ١٠٥ ،

صرمة بن انس ٤١

- ط -

طرفة بن العبد ١٠ ، ٣٧ ، ٢٢١

طويل الغنوي ٥٤

طيغوس ٣٦

الظرماع بن حكيم الباهلي ٧٨

طويس ٨٢

طالوت ٨٨

الطوسي ١٥٦

- ظ -

الظاهر ١١٧

- ع -

عاد ٢٢

عامر بن جمل ٤٣

عنترة ٥٥ ، ٥٨

عمرو بن يربوع ٢٨ ، ٤٦ ، ٥٠

عدنانيون ٣٣ ، ٣٤ .

عروة بن الورد ٣٧

علي بن ثابت الانصاري ٤٠

عبد الله بن جحش ٤١

عثمان بن الحويرث ٤١

عامر بن الظرب ٤١

عمير بن جندب الجهني ٤١

عمرو بن كلثوم ١٠٣

عبد المطلب ٢٢ ، ٤١

عبد الله بن عمرو بن العاص ٧٣ ، ٧٩

٨٣

عبد الله بن الزبير ٧٣

عبد مناف ٧٥ ، ٩٣

عبد شمس ٧١

عثمان بن عفان ٧٧ ، ٧٨ ، ٨٢

عمر بن الخطاب ٧٧ ، ٧٨

علي بن ابي طالب ٧٨ ، ٧٩ ، ٩٢

عبد الكريم بن عجرد الشهرستاني ٧٨

عبد الله بن اباض المري ٧٨

عمران بن حطان ٧٨

عبد الرحمن بن ملجم ٧٩
 عبد الرحمن الداخل ٧٩
 عبد الملك بن مروان ٨١
 عبد الله بن جعفر ٨١
 عبيد الله بن عمر ٨٢
 العرجي ٨٢ ، ٨٣
 عمر بن أبي ربيعة ٨٢
 عبد الصمد الأعلى ٨٣
 عطاء بن أبي رباح ٨٢
 عبد الحميد الكاتب ٨٢
 عزة الميلاء ٨٢
 عبد الله الجبوري ٩٤
 علي بن المهندس ١١٤
 علي بن النقيب ١٢٣
 العماد الاصبهاني ١٢٥
 علي بن انجب الساعي ١٢٥
 عبد الله النجار ١٩٣
 عشتار ١٩٦ .
 علي الهادي ٢٣١
 علي بن بدران المهاجري ٢٣٨
 - غ -
 غزالة الحورية ٧٨
 الغريص ٨٢
 الغزالي ١١٣ ، ١٦٠ ، ١٧٣ ، ١٩٧
 - ف -
 فهر بن سئتي ٢٥
 الفرزدق ٣٤ ، ٤٦ ، ١٠٠ .

الفحل ٥٧
 الفارابي ١١٣ ، ١٢٠ ، ١٧٧ ، ٢٠٠ ،
 ٢٠٤ ، ٢١٨ ، ٢٢٦ ، ٢٥٢ ،
 فيثاغورس ١٧٨ ، ١٧٤ ، ١٨٣ ،
 فشنو ١٩٧
 - ق -
 قابيل ٢٣
 قدامة بن جعفر ٥١ ، ١٠٩
 قحطانيون ٣٣ ، ٣٤
 قس بن ساعدة ٤١ .
 قيس بن عاصم التميمي ٤١
 قطري بن الفجاءة ٧٨
 قس بن سعد ٨٢
 القاضي الفاضل ١٢٥ ، ١٤٦
 - ك -
 الكميت بن زيد ٨٢ ،
 كريشنا ١٩٥ ،
 - ل -
 لقيط بن ذرارة ٥٥
 ليتمان ٢٥
 لبيد العامري ٤٢
 الكندي ١٧٨ ، ١٧٤
 - م -
 المزون موضوع الكتاب وفي اكثر صفحاته
 المبرد ٣١
 مسلم بن الوليد ١١٠ ، ١٥٠ ،
 المنتجب العاني ٤٨ ، ٢٣٨

المري ٥٠ ، ٦٦ ، ١١١ ، ١١٤ ، ١٨٦ ، المهدي ٩٥	
٢٢٥ ،	القتند ٩٥
المرقش الاصفر ٥٧	المعز ٩٥
الحير ٥٧	المستضيء ٩٥
المتقب ٥٧	المستكفي ٩٥
المنخل اليشكري ٥٧ ، ١٠٣	مروان بن محمد ٩٥
المهلل ٥٧	مهيار الديلمي ٩٧
المنق ٥٧	مروان بن أبي حفصة ١٠٠
المنخل ٥٧	محمد بن عبد الملك ١٠٥
مالكر ٢٦	المتنبي ١٠٨ ، ١١١ ،
المرقش الاكبر ٤٠ ، ٤٢ ، ٥٧	المقداد بن الاسود الكندي ٧١
السيب بن علس ٤٣	المستنصر ١١٧
مروان بن الحكم ٧٧	المعتصم ١١٧
معاوية بن أبي سفيان ٧٧ ، ٧٨ ، ٧٩ ،	منو ١٩٧
٨٠ ، ٨٣	محسن الامين ٢٣٤
المسعودي ٧٨	محمد باقر حجازي ٢٣٤
مسحج ٨٢	
معبد ٨٢	
مسلم بن عقبة المري ٨٣	التابغة الديباني ٢٢ ، ٤١ ، ٥٤
مريم ٨٦	النعمان بن المنذر ٢٢
موسى ٨٨	النجاشي ٧٣
المتوكل ٩٤	نصيب ٨٢
المنصور ٩٥ ، ٩٨	الناصر ٩٥
المامون ٩٥ ، ١٠٥	الناطرة ١٧٦
المنتصر ٩٥	
المستعين ٩٥	هاشم بن عبد مناف ٢٢ ، ٧٥

هاثيل ٢٣

هيلدبان ٣٦

هند زوجة أبي سفيان ٧٦

- و -

ورقة بن نوفل ٤١

الوليد بن عبد الملك ٨١

الوليد بن عقبة ٨٢

الوليد بن عثمان بن عفان ٨٢

الوليد بن يزيد ٨٢

وضاح اليمن ١٠٦

- ي -

يزيد بن الطثيرة ٨٢

يزيد بن الوليد ٩٥

يزيد بن عبد الملك ٩٥

يحيى بن خالد ٩٧

يزيد بن معاوية ٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٤

اليعاقبة ١٧٦

* * *

مصطلحات ونظريات ومناهج

الظاهرة ٩ ، ٣١ ، ١١٩	التضجع ٢٨
التراكم ٩ ، ٥٩	الاستنطاء ٢٨
الإضافة ٩ ، ٥٩	الثقلنة ٢٨
الحركة والتحول ٩ ، ١٩٩	الوهم ٢٨
الزمان والمكان ٩ ، ١٧ ، ٤٧	الوكم ٢٨
الشهرجانية ١١	الطمطانية ٢٨
الانوشروالية ١١	الشنشنة ٢٨
العربية ١١	البذل ٢٩
أثر البيئة ١٤	الاقلاب ٢٩
الاكر المائلة ١٤	الادغام ٢٩
الكلف الشمسي ١٥	التلين ٢٩
الجنس والوراثة ١٦ ، ١٧	التفخيم ٢٩
الظرف ١٦	الخطف ٢٩
العقد ١٨	التضاد ٣٠
الاسطورة والرمز ١٨	العوامل الجيولوجية ٣٢
الكومن ١٨ ، ١٩٨	المواد المنفطة ٣٢
الكتب الفردي ١٨	الطوتم ٣٧ ، ٣٩
الشعور الجماعي ١٨	العقلانية ٦٥
الاشباه والنظائر ١٨	الملاية ٦٥
الاستقراء التاريخي ١٩	المعايشة ٦٥
التقسيم الكلاسيكي ٢٠	الايدولوجية ٧٩ ، ١١٨
الكشكشة ٢٨	المدرجة ٧٩
الكسكة ٢٨	الحق الالهي ٨٠
الجمعية ٢٨	الجبر ٨١ ، ٩٠
المنعنة ٢٨	الشوري ٧٩ ، ٨٩ ، ٨٣ ، ٩٢

الاجماع ٩٠ ، ٩١

عمود الشعر ٩٩

القافية ٤٤ ، ٥٦

التضاد ١٣٥

تأسيس القصيدة ١٣١

المذهب الفيثاغوري العددي ١٤٠ ، ١٧٥

١٧٦ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ،

١٨٨ ، ١٨٩ .

وحدة الوجود ١٤٠ ، ١٥٢ ، ٢٥٧

الجناس ١٤٦

الطباق ١٤٨

التورية ١٤٩

الانفلاطونية الحديثة ١٥٢ ، ١٧٤ ، ١٧٧

٢٥٣ ،

المقامات ١٥٥ ، ١٦٦

الاحوال ١٦٠ ، ١٦٦

الفيض ١٧٠ ،

الحرفيون ١٧٠

المذهب المادي ١٧٥

المذهب النري ١٧٥

المذهب التوفيقي ١٧٧ ، ١٧٩ ، ٢٦٩

الشمول أو الكلية ١٨٠ ،

قدم العالم ١٨٠

الجيومتريا ١٨٦

الاسطرونوميا ١٨٦

النسب العديدة ١٨٦

الموسيقى ١٨٦

النطق ١٨٦

الهوى ١٨٦

الرواقية ١٧٧ ، ١٨٠

المثل الانفلاطونية ١٨٢ ، ١٨٣ ، ٢٦٢

التجسيد الالهى ١٩٠ ، ١٩٣

التجسيد الاختياري ١٩٠

الهو هو ١٩١ ، ١٩٦ ، ٢٠٩

الحلول ١٩١ ، ١٩٢

الهو هي ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٦ ، ٢٠٩

الصورة ١٩٠ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ،

الغوية ١٩٥

التعميد ١٩٦

مذهب النشوء والارتقاء ١٩٨

النسبية ١٩٩

المعرفة الاشراقية ٢٠٤ ، ٢٠٦

الاثنية ١٧٧

الوسائط ٢٥٣

المدرسة الاشراقية ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ،

٢٥٨ ، ٢٦٠ ،

المدرسة المشائية ٢٥٢ ، ٢٥٥ ، ٢٥٨ ،

٢٦٠ .

★ ★ ★

مصادر الكتاب

- ١ - ديوان طرفة بن العبد
- ٢ - عيون الاخبار لابن قتيبة
- ٣ - العقد الفريد لابن عبد ربه
- ٤ - زهر الاداب للحصري
- ٥ - مقدمة ابن خلدون
- ٦ - السياسات المدنية للفارابي
- ٧ - طبقات الشعراء لابن سلام الجمحي
- ٨ - الحيوان للجاحظ .
- ٩ - العصر الجاهلي للدكتور شوقي ضيف .
- ١٠ - همع الهوامع في شرح جمع الجوامع على الدرر اللوامع
- ١١ - لسان العرب لابن منظور .
- ١٢ - البيان والتبيين للجاحظ
- ١٣ - الاضداد لابي زيد بن اوس الانصاري
- ١٤ - المفضليات .
- ١٥ - معجم ما استمعهم لليكري
- ١٦ - اسواق الجاهلية - كتاب الخبر
- ١٧ - يعقوبي
- ١٨ - تاريخ العرب قبل الاسلام لجواد علي
- ١٩ - الاصنام
- ٢٠ - معجم البلدان
- ٢١ - الاصمعيات
- ٢٢ - شرح المعلقات
- ٢٣ - الشعر والشعراء
- ٢٤ - العمدة لابن رشيق
- ٢٥ - ديوان المنتجب العلاني
- ٢٦ - الحماسة لابي تمام
- ٢٧ - الصناعتين لابي هلال العسكري
- ٢٨ - مختار الشعر الجاهلي
- ٢٩ - الزوميات للمعري
- ٣٠ - الاصابة لابن حجر
- ٣١ - البلاذري
- ٣٢ - ادب الشيعة للدكتور عبد الحسيب حميدة
- ٣٣ - امراء الشعر العربي للمقدلسي
- ٣٤ - الفخري
- ٣٥ - المسعودي
- ٣٦ - الكامل للمبرد
- ٣٧ - الاغاني
- ٣٨ - المستطرف
- ٣٩ - ادباء العرب للبستاني
- ٤٠ - معجم الاعلام والعلوم والفنون
- ٤١ - ديوان ابن النقيب
- ٤٢ - التمدن الاسلامي لجرجي زيدان
- ٤٣ - رسائل الجاحظ
- ٤٤ - المثل السائر لابن الاثير
- ٤٥ - الوساطة بين المتنبئ وخصومه
- ٤٦ - القفطي
- ٤٧ - معجم الاقارب لابن الفوطي
- ٤٨ - Yogavasisithe
- ٤٩ - الرسالة القشيرية
- ٥٠ - اللمع للطوسي
- ٥١ - عوارف المعارف للسهروردي
- ٥٢ - احياء علوم الدين للغزالي
- ٥٣ - التصوف عند العرب لجبور عبد النور
- ٥٤ - جامع البدائع
- ٥٥ - تاريخ الفلسفة العربية
- ٥٦ - الرسائل الفلسفية للكندي
- ٥٧ - رسائل اخوان الصفاء
- ٥٨ - الرسالة الجامعة
- ٥٩ - مذاهب الموحدين للدوز لعبد الله النجار
- ٦٠ - الرسالة الدامغة لاسماعيل بن محمد بن حامد التميمي
- ٦١ - دائرة معارف القرن العشرين
- ٦٢ - الاساطير الهندية
- ٦٣ - جواب المسائل للفارابي
- ٦٤ - آراء اهل المدينة الفاضلة للفارابي
- ٦٥ - الطواسين للجلج
- ٦٦ - منطق المشرقيين لابن سينا
- ٦٧ - اعيان الشيعة لحسن الامين
- ٦٨ - الاشارات لابن سينا
- ٦٩ - الفلسفة الاشراقية
- ٧٠ - دائرة المعارف الاسلامية

فهرس المحتوى

الصفحة

الموضوع

	مقدمة
	أيها الحق
٩	المدخل
١٠	تعريف الادب
١٢	خصائص آداب الامم
١٤	أثر البيئة في التكوين المادي والمعنوي
١٧	التاريخ الادبي
١٨	منهجية الدراسة
٢٠	٢ - عصور الادب :
٢٢	العصر الجاهلي
٢٣	لماذا سمي العصر جاهليا ؟
٢٣	تحديد العصر الجاهلي أدبيا
٢٥	٣ - اللغة العربية :
٣١	كثرة المترادفات
٣٣	عرب الشمال
٣٧	القبيلة
٣٧	أسواق العرب
٣٩	الدين
٤٢	كيف وصل الينا الشعر الجاهلي ؟
٤٤	الشعر العربي غنائي
٤٧	أغراض وخصائص الشعر الجاهلي
٥١	أغراض الشعر الجاهلي
٥٣	مميزات الشعر الجاهلي
٥٧	اللفظ الجاهلي

الصفحة

الموضوع

٥٨

خاتمة

٦٠

٤ - أثر العصر الجاهلي في شعر المكزون

٧٠

٥ - عصرا صدر الاسلام والاموي

٧٥

العصر الاموي

٨٢

التعليم

٨٣

الشعر

٨٥

٦ - أثر عصري الاسلام والاموي في شعر المكزون :

٩٣

٧ - العصر العباسي :

٩٥

الطابع الفارسي

٩٦

الشعرية

٩٩

٨ - الشعر العباسي :

١٠٠

التجديد والدفاع عن القديم

١٠٠

الشعر السياسي

١٠٤

شيوخ شعر الغزل

١٠٥

شعر الزهد والحكمة والتصوف

١٠٥

الشعر الفلسفي

١٠٦

الشعر التعليمي

١٠٦

الشعر التمثيلي

١٠٧

النقد

١٠٩

الصناعة اللفظية

١١٠

الالفاظ الاعجمية

١١٢

أثر الفلسفة اليونانية

١١٦

٩ - علم الكلام

١١٩

١٠ - انعكاسات العصر العباسي على شعر المكزون وفكره

١٢١

الشكل أو المبنى

١٢٥	أسلوب المكزون
١٣٢	الخاصة المميزة
١٣٥	التضاد ، أو جمع النقيضين
١٣٨	أثر العصور في أسلوب المكزون ومقاصده
١٤٤	الصناعة البديعية في شعر المكزون
١٥٢	١١ - المضمون في شعر المكزون
١٥٥	المقامات والاحوال
١٦٠	الاحوال
١٧٤	١٢ - الفلسفة في شعر المكزون
١٧٩	المكزون والفلسفة
١٩٠	الصفة - الصورة - التجلي
١٩١	نظرية الهوهو
٢٠٠	١٣ - المعرفة عند المكزون
٢١٢	١٤ - مصطلحات العلوم في شعر المكزون
٢٢٠	١٥ - الخمرة في شعر المكزون
٢٣١	١٦ - المدائح في شعر المكزون
٢٤٠	١٧ - الاسماء الرمزية للذات الالهية عند المكزون والمتصوفة
٢٤٤	١٨ - الحكمة والاخلاق في شعر المكزون
٢٥٢	١٩ - مدرستا الاشراف والمشاوية وأثرهما في شعر المكزون
٢٦٤	٢٠ - الجدل والمذهب الكلامي في شعر المكزون
٢٧١	٢١ - القصيدة المزدوجة في المنطق
٢٨٨	٢٢ - فهرس الاعلام
٢٩٥	٢٣ - فهرس المصطلحات والنظريات والمذاهب
٢٩٧	٢٤ - مصادر الكتاب
٢٩٨	٢٥ - فهرس الموضوعات
٣٠١	٢٦ - مشاركة ... وموقف

مشاركة ... وموقف

من فضيلة الشيخ اسماعيل محمد - الرقمة - ياناس الساحل وردتنا رسالة ملخصها :

ان لدى فضيلته مخطوطة لديوان الامير حسن المكزون السنجاري مؤرخة عام ١٣٣٢ هـ وردت فيها رواية مجد الدين علي بن النقيب حول زيارة الامير حسن المكزون للمشهد الغروي ، وتحتوي على الايات التسعة التي استشهد بها ابن النقيب ، وتضيف أربعة آيات زيادة عما ورد في المخطوطات الاخرى، وعما أورده صاحب الوفيات ، كما تحدد الزيارة بعام ٦٠٩ هـ خلافا لكل المخطوطات التي أوردت الرواية والتي تحدد الزيارة بعام ٧٠٥ هـ .

وكنا أوردنا رواية ابن النقيب في الجزء الاول وعلقنا عليها ، وتشككنا بصحة تاريخ الزيارة التي أورده بعض مخطوطات ديوان المكزون^(١) .

وتعلقنا على ملاحظات هذه الرسالة القيمة هو :

١ - ان الايات الاربعة الملحقة بالمقطوعة ليست من شعر المكزون قطعا لما فيها من الضعف اللغوي لفظا ، وتركيبا ، ومعنى واعرابا . ونكتفي بالاشارة اليها دون ايرادها للسبب المذكور .

٢ - ان التاريخ الذي جاء في الرسالة هو أقرب الى الحقيقة من كل ما ورد في بقية المخطوطات الاخرى ، لوقوعه ضمن الحوادث التي عاصرت حياة المكزون ، وأخصها تاريخ ولادته ، وغزواته ، وتاريخ رسالته ، ووفاته .

(١) راجع ص ٣٠ من الجزء الاول .

فاذا صحت ولادته عام ٥٨٣ هـ فيكون عمره يوم زيارة المشهد ٢٦ عاما
باعتبارها حصلت عام ٦٠٩ هـ .

شكرا وتقديرا بالغين لفضيلة الشيخ اسما عيل محمد الذي شارك بتمحيص
هذه الحقيقة التاريخية المتعلقة بجده الاعلى الامير حسن المنزون .

وعتابا رقيقا لأولئك الذين وقفوا موقفا سلبيا أملت عليه طباعهم .
و « تهربوا » من مواجهة الحقيقة ، والمناقشة العلمية الهادفة ، الواقعية
البناءة ، وهل كانت الحقيقة الابنت البحث ؟

★ ★ ★

كتب للمؤلف

المطبوع :	تحت الطبع :
١ - ثورة العاطفة (شعر) ٤ أجزاء	١ - الأغنية الشعبية
٢ - المهوى السحيق تمثيلية	٢ - الاشتراكية في الادب العربي
٣ - في سبيل الحقيقة والتاريخ	٣ - الجمالية في الشعر العربي
٤ - عقب (شعر)	٤ - ادب ونقد واجتماع
٥ - أضاميم الاصيل (شعر)	٥ - كرز وجوع « شعر »
٦ - افراح الريف « أوبريت »	٦ - خواطر حرة .
٧ - الريف الثائر « أوبريت »	٧ - نساء عربيات
٨ - الخنساء « مسرحية »	٨ - المكرون السنجاري ج ٣ و ٤
٩ - المكرون السنجاري الجزء الاول	
١٠ - المكرون السنجاري الجزء الثاني	

خطا وتصويب

الصفحة	السطر	الخطا	الصواب
١٢	٨	وقوائيه	وقوائينه
٢٩	١٠	احمد فارس الشدياق	احمد بن فارس بن زكريا بن محمد بن حبيب الرازي صاحب كتاب « الصاحبى » المتوفى ٣٩٥ هـ .
٧٨	١٤	كالب	طالب
٨٠	١٠	وما يخالف	ما يخالف
٨١	٣	وهجائه للانتصار	وهجاء الانتصار
٨٢	٧	عزة الميلاد	عزة الميلاد

ملاحظة :

ورد في بعض النسخ في الصفحة ٣٥ والسطر الثاني : المثنى بن حارثة الشيباني ، والصواب : هاني بن مسعود الشيباني .

المسكزون

من الكنوز المخبأة

المكرون السنجاري

بين

الأمارة والشعر والتصوف والفلسفة

دراسة في أربعة أجزاء

الجزء الثالث

الطبعة الأولى ١٩٨٨

تأليف

حامد حسن

للمؤلف

١ - المنشور

- ١ - ثورة العاطفة شعر ٤ اجزاء
- ٢ - عبق : شعر
- ٣ - اضمائم الاصيل : شعر
- ٤ - المهوى السحيق : تمثيلية شعر
- ٥ - افراح الريف : اوبريت شعر
- ٦ - الريف الثائر : أوبريت شعر
- ٧ - المكزون السنجاري ج ١-٢
- ٨ - صالح العلي ثائراً وشاعراً
- ٩ - في سبيل الحقيقة والتاريخ
- ١٠ - المجموعة الكاملة المجلد الأول
- ١١ - الشعر بنية وتشریحاً
- ١٢ - المكزون السنجاري ج ٣

٢ - المخطوط

- ١ - اغاريد : شعر للأطفال
- ٢ - رواد عبقر : نقد
- ٣ - المكزون السنجاري ج ٤
- ٤ - محاكمة التاريخ العربي
- ٥ - الخنساء : تمثيلية
- ٦ - المتنبي : ماله وما عليه
- ٧ - المعري : ماله وما عليه
- ٨ - ديوان العرب
- ٩ - المجموعة الكاملة ٢-٣
- ١٠ - نساء عربيات
- ١١ - الجمالية في الشعر العربي
- ١٢ - خواطر : احاديث اذاعية
- ١٣ - كرز وجوع : شعر

المكزون السنجاري

قدم له

١ - الاستاذ عبد المعين الملوحي

٢ - الدكتور محمد حاج حسين

٣ - الدكتور عمر موسى باشا

حقوق الطبع والإقتباس محفوظة للمؤلف

مطبعة عكرمة - دمشق بحصة
هاتف ٢١٣٤٨٩ ص.ب ١١٨٨١
عدد الطباعة ٢٠٠٠

١ - حامد حسن في كتابه

المكزون السنجاري

بقلم الاستاذ عبد المعين الملوحي

اكسير العشق الالهي

أن يتحول قائد عسكري مظفر خاض المعارك والحروب انتصاراً لأهله وعشيرته،
وانتصر مراراً، وهزم مرة أو مرتين. : أن يتحول هذا القائد المنتصر الى داعية كبير للوفاق
بين المذاهب، وإلى مبشر بالانسانية ووحدة الشعوب، وإلى صوفي يفتح قلبه للبشر جميعاً
ويقول: (١)

أسمي الشريعة والمقيم لها أي وبنو بنيتها كلهم اخواني!
أعق والدتي، وأنكر والدي وإلى العداة أفر من اعواني؟
وأفر من انسي الى وحش الفلا ان كنت ذاك فليست بالانسان

أقول: ان يتحول هذا المقاتل الى صوفي كبير القلب امر عجيب.
ان اكسير الصوفية، اكسير العشق الالهي هو الذي حول هذا القلب المحدود القاسي
الى قلب رحيم كبير.

هذا ما عرضه لنا الاستاذ الشاعر حامد حسن في جزأيه الأول والثاني من كتابه الكبير
«المكزون السنجاري» ويتابع عرضه في الجزء الثالث الذي هو بين أيدينا الآن، وسيتابع
عرضه في الجزء الرابع من دراسته الذي ارجوله الصحة وطول الحياة ليستطيع متابعة جهده
الرائع.

(١) المكزون السنجاري الجزء الأول ص ١٥٦

ان المكزون السنجاري في ابياته الثلاثة التي سردناها وفي ابيات أخر كثيرة يذكرنا الى حد بعيد بقول ابن عربي شيخ المتصوفة :

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة فرعى لغزلان، ودير لرهبان
وبيت لأوثان، وكعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت ركائبه، فالحب ديني وإيماني

هذه الصوفية التي تجعل الحب دينها هي التي تقرب بين الأديان والمذاهب والتي تؤيد هذا الجانب الانساني منها على أقل تقدير.

هذه الصوفية المتعبدة في محراب الله هي التي حولت ذلك القائد العسكري الى شاعر انساني يشر بوحدة المذاهب، ويدعو الى الالفة بين البشر، وماأحوجنا في هذا الزمن لعصيب الى هذا الاكسر.

منهج المؤلف في الكتاب

يعرض المؤلف في مقدمة الجزء الأول من كتابه منهجه في البحث فيقول :
قارئ.

«اني - في هذا الكتاب - لاأتعصب لرأي، أو نظرية، أو مذهب، ولكنني استعرض لأراء والمذاهب والنظريات .

استعرضها استعراضاً، متلمساً خصائصها ومميزاتها . مقارناً بينها وبين نظائرها اشباهها، لتظهر الفوارق، وتوضح نقاط التلاقي والابتعاد، وتبين مواطن المقاربة المشابهة .

وعلى هذا فمنهجي في هذا البحث هو «منهج» الاشباه والنظائر» للدلالة على مدى تأثير والتأثر» .

«وانني أطوف بك في رياض الفكر الانساني، ومجاهل العقل الفلسفي، وعالم الروح الصوفي»^(١)

ويقول في موضع آخر من هذا الجزء:

قلت في منهجية البحث: انني أعرضها (هذه الآراء والنظريات) عرضاً تاريخياً، وأقارن بينها مقارنة علمية منطقية، ثم أدع الحكم للقارئ ليقرر بدوره أين تكمن الحقيقة، وأين تعشش الخرافة.

ليس للقارئ ان يطالبني بالأحكام القاطعة النهائية، فذلك ما اعتبره خروجاً عن منهجي الذي قيدت نفسي به، والذي يركز على عقد المقارنات و «المحايدة» لأن الرأي الشخصي مهما كان منصفاً ومجرداً من أثر «الأنأ» فهو عرضة للنقد والتجريح.

لقد حاولت جاهداً ان أجنب كل هذا، وابتعد ما استطعت عنه، وان أراقب نفسي مراقبة تامة متيقظة خوف جنوحها الى «الحزبية اللاشعورية»^(١)

مدى تقيد المؤلف بمنهجه

يتقيد المؤلف تقيداً تاماً بمنهجه الذي وضعه لنفسه في الجزأين الأول والثاني، وما يزال يحافظ على هذا المنهج في الجزء الثالث الذي بين أيدينا، ومن المؤكد أنه سيستمر في منهجه هذا في الجزء الرابع الذي ننتظره.

ولكن هذا التقيد يتخذ مع ذلك وجهين اثنين:

١ - الوجه الأول وجه القبول به والرضا عنه وذلك مثلاً:

أ - عندما يستعرض المؤلف المذاهب الفلسفية، المذهب المادي - المذهب العلمي - المذهب الروحي - استعراضاً صادقاً أميناً ثم يترك لك حرية الاختيار بين هذه المذاهب الثلاثة.

(١) الجزء الأول ص ٦

(١) مقدمة الجزء الأول ص ٢١

ب - حين يستعرض لك تاريخ الاحاديث النبوية، وماتراً عليها من دخول أحداث موضوع ومفتراة ومكذوبة نتيجة لنزوات الأفراد وتعصب المذاهب، وحتى للفخر والمباهاة بين الاقاليم والشعوب، والمُذَن، ثم يترك لك الحكم على مدى صحة كثير من هذه الاحاديث.

ج - حين يتحدث عن الصوفية وآرائها ومعتقداتها ودعائمها الروحية والغيبية ثم يدع لك تقدير هذه الآراء والمعتقدات.

د - حين يدرس المكزون السنجاري وشعره وتاريخه وتأثره بالشعر العربي في جاهليته وعباسيته، وصوفيته، ويشرح كل ذلك معتمداً على شعره في ديوانه، ثم يخلي لك حقل في اتخاذ موقفك من هذا الشعر وهذه الآراء.

٢ - الوجه الثاني لهذا التقيد الشديد، يخرجك من الشعور بالرضا والقبول، ويدفعك الى شيء من الاستغراب، وتتمنى عنده ان يخرج المؤلف من تزمته في عرض الوقائع والمقدمات للوصول الى بعض النتائج الواضحة المبينة على تلك الوقائع الواضحة. ولأضرب على ذلك مثلاً:

في الجزء الثالث يضع المؤلف الفصول الآتية:

آ - الفصل الأول: الانسان والاله واعتبر ان الفكر الانساني مر بثلاث مراحل:

١ - مرحلة ما قبل التاريخ

٢ - مرحلة التاريخ المدون

٣ - مرحلة العصور الحديثة

واستعرض النظريات الدينية والعلمية حول عمر الأرض، وعمر الانسان، ونشأة الكون والحياة.

ب - الفصل الثاني: القواسم المشتركة بين الاديان. واستعرض مرحلتين:

١ - مرحلة التعدد.

٢ - مرحلة التوحيد.

وفي هذا الفصل يطرح امامك نظريات سفر التكوين في التوراة، وعند السومريين ثم البابليين والكنعانيين والهنود. وبحسب في دقة عمر الانسان في الكتب الدينية فلا يتجاوز عشرات الآلاف بينما يمتد عمر الانسان عند العلماء الى مئات الملايين من السنين، او عشراتها على أقل تقدير.

٣- وفي الفصل الثالث يخطو بك خطوة أكثر خطراً فهو يعالج مسألة الطوفان كما وردت في الأديان، وكما وردت في بابل القديمة، وفي سومر ويتساءل في هذا الفصل أسئلة محرجة حقاً.

ولكن المؤلف يؤثر رغم كل هذه العروض والوقائع والمقدمات ان يتجنب الوصول الى النتائج تقيداً بمنهجه الذي وضعه لنفسه، ويريد منك ان تصل انت الى هذه النتائج بعد اطلاعك على تلك الوقائع والمقدمات.

ولقد سمحت لنفسي وقد هزني هذا «الحياة» ان أصل الى نتيجة واحدة تكاد تكون بدئية من بدائه الفكر والعلم وهي:

ان كل الامم والشعوب والأديان أخذ بعضها من بعض، واقتبس واحداً من الآخر، فاقتربت في المصادر، وتشعبت في النهايات، وان من الخير لها وقد عرفت مصادرها الأولى أن تغض النظر عن كثير من الفروق التي وصلت اليها في نهاياتها لتعود الى الينابيع الأولى. ثم لتبني عالماً متجانساً لاتصل به الفروق الى اعلان الحروب بين الامم والشعوب، والى العدوان بين الأديان والمذاهب. فالحضارة الانسانية واحدة، وهي بالتالي تدعو الى الوحدة بين الناس، والالفة بين الشعوب بغض النظر عن الوانها ولغاتها، واديانها ومعتقداتها.

ان انسان العصر الحاضر في اعتداده بالقنابل الذرية بين يديه، مدين لذلك الانسان البدائي الذي كان يقبع في الكهوف، ويتسلح بالعصا أو الحجارة. . والفرق بينها فرق في الزمن والعرض لافرق في الجوهر. . وماقلنا عن انسان العصر الحديث بسلاحه نقوله عنه في أفكاره ومعتقداته.

هذه هي النتيجة التي ابحثُ نفسي الوصول اليها بعد قراءة الفصول الثلاثة

السابقة، وهذه هي النتيجة التي آثر المؤلف ان يترك للقارئ الوصول اليها بنفسه، لانه حرص حرصاً على منهجه الأول، ثم بالغ في الحرص على هذا المنهج.

واذا كان المؤلف قد حاز اعجابنا بتقيدته في منهجه فنجو أن يسمح لنا بالثورة على هذا المنهج مرة واحدة بعد أن ضيقنا به الى حد بعيد، وله بعد ذلك علينا ان نستغفر ونتوب.

ولكن لماذا ندعي اننا نحن ثرنا على تقيد المؤلف بمنهجه، ووصلنا الى هذه النتائج؟؟ ولا نرد للمؤلف حقه، فنقرر ان المؤلف نفسه ضاق بمنهجه ذات مرة فأوحى اليها ايحاءً بهذه النتائج عندما قال في اختصار مفيد، وإيجاز شديد:

«الحقيقة واحدة، ومطلقة، ولا تعدد، ولا تنقيد، واطلاقها يرتفع بها عن الحصر، ووحدايتها تمنع بها عن المشاركة، وطلابها يشتركون في الايمان بوحدايتها»^(١)

ويقول بعد ذلك بسطرين اثنين في وضوح وجلاء:

(ليست الحقيقة محصورة، أو مقيدة في زمان أو مكان، ولا مقتصرة على أمة دون أخرى، ولا على قوم دون اقوام، ولا على جيل وقبيل دون جيل آخر وقبيل)^(٢)
ويقول بعد ذلك بسطرين:

(لاجديد تحت الشمس، هذا!! ماقاله حكماء الصين القدماء. واذن فلا يجوز- والحالة هكذا ان ندل، أو نغالي بما نؤمن ونعتقد)^(٣)

ألسنا نرى في هذه الفقرات الثلاث نوعاً من الخروج عن عرض الوقائع الى الوصول الى النتائج؟؟ ولا بدّ للمصدر ان ينفث!!

جرأة المؤلف

تتبدى جرأة المؤلف في مظهرين اثنين:

(١) مخطوطة الجزء الثالث ص ٣٧

(١) و (٢) مخطوطة الجزء الثالث ص ٣٧

أولاً: في نشر الكتاب.

ثانياً: في ابحاث الكتاب.

ولقد لقي المؤلف من الفريقين: الفريق الذي يعارض نشر الكتاب والفريق الذي يعارض ما في الكتاب من ابحاث ودراسة.

أقول: لقد لقي من الفريقين عنتاً شديداً، ولكنه نشر الكتاب وزاد ما فيه من دراسات وابحات، واصدر الجزئين الاول والثاني وهاهو يصدر الجزء الثالث، ونرجو ان يصدر الجزء الرابع عن قريب.

اما الفريق الأول فقالوا له:

لماذا خرقت الجدار؟ وهدمت الاسوار؟ واخرجتنا من ظلام الليل الى ضوء النهار؟

فأين التقيّة؟؟^(١)

ويرد الاستاذ حامد حسن على هذا الفريق رداً موضوعياً حاسماً فيقول:

اما الذين يخافون الظهور والصراحة والوضوح ويؤثرون القبوع في الظلام، ويرون في التخفي والاعتصام بالتقيّة ملاذاً لهم، وسترأ لضعفهم وامراضهم فنقول لهم ماقاله السيد المسيح: ليس لأحد ان يوقد سراجاً ويغطيه باناء، أو يضعه تحت سرير، بل يضعه على المنارة لينظر الداخلون النور، لأنه ليس خفياً لا يظهر، ولا مكتوماً لا يعلم ويعلم، فانظروا كيف تسمعون، لأن من له سيعطي، ومن ليس له فالذي يظنه له يؤخذ منه^(٢)

ويعالج المؤلف بعد ذلك موضوع التقيّة، وانها اصبحت بعد زوال اسبابها السياسية جيناً متوارثاً، وخوفاً تاريخياً لم يبق له أي مبرر، ويسهب في هذا الموضوع اسهاباً لاتغني عنه الفقرات التي نقبتسها منه، ولايسد مسدّه الا قراءة الصفحات التي يعالج فيها التقيّة وضرورة الخلاص منها قراءة متأنية واعية ولاسيما هذه الفقرة النابضة بالحق والوعي.

(علينا ان نرفض اليوم كل اسلوب تقليدي يقوم على الظن بان البعض يملك الحقيقة

كل الحقيقة، وان الآخرين لا يملكون الا قبض الريح !!

(١) الجزء الاول ص ١١

(٢) الجزء الأول ص ١٣ وقول السيد المسيح من انجيل لوقا الاصالح الثامن.

واما الفريق الثاني من المعارضين فتنحصر معارضتهم في نقطتين:

النقطة الاولى: لماذا احيا الاستاذ حامد حسن شعر المتصوفين؟؟

النقطة الثانية: لماذا وسع بحثه ليشمل اوسع المعارف الانسانية؟ اما الاعتراض الاول فغير وارد، ذلك لان الأدب الصوفي جزء هام من التراث الاسلامي والعربي وكل اضافة من الادب الصوفي اغناء لهذا التراث.

ويرد عليه المؤلف رداً حاسماً فيقول: ماأحوجنا الى ماينشر في النفوس وفي المجتمعات أنداء الرحمة، ويبسط عليها افياء العطف والحنان والتسامح، ويوشحها بغلائل الحب والتعاطف بدلاً من حميم الظلم ومحموم القطيعة والاكداء والاحقاد والتباغض^(١)

اما الاعتراض الثاني فلايثبت على النقد، فمتى كان الطواف في رياض الفكر الانساني عيباً في كتاب يدرس شاعراً متميزاً من شعراء العرب؟ وهو كما قال المؤلف: (ان هذا الشاعر يختلف عن غيره من الشعراء، فهو شاعر ومتصوف ومتفلسف، ولا اغالي اذا قلت: فيلسوف، تعمق في كل علوم عصره الحافل بثمرات العقول والافكار، والعاج بمختلف الثقافات.

عالج في شعره المنطق، والفلسفة، والطبيعة، والفلك، والرياضيات، والتصوف، والفقه، والشعر^(٢)

ان المرصد الصغير بفتحته المحدودة يطل على آفاق السماء وعلى عالم النجوم والمجرات.

وهكذا أطل علينا الاستاذ حامد حسن بشاعره المكزون على آفاق الفكر والدين والفلسفة والعلوم.

أين بقية كنوز الفكر الاسلامي والعربي؟؟

وانا معتمد على جرأة الاستاذ حامد حسن في تصديده لفتتين من المعارضين، وعلى منطقته السليم في الرد على هاتين الفتتين أدعو:

(١) الجزء الاول ص ١٢

(٢) الجزء الاول ص ٧

١ - الى نبذ الطوائف الاسلامية جميعاً مبدأ التقية بعد ان زالت الى الأبد اسبابها السياسية والاجتماعية .

٢ - الى اخراج الكنوز الفكرية والأدبية المحزونة لديها الى عالم النور، وبذلك نغني التراث العربي والاسلامي الذي ضاع كثير منه في مياه دجلة في بغداد وأنذي ضاع كثير منه في ظلمات القرون، والذي مازال محتجب في الكهوف .
ولو فعلنا ذلك لأمكن ان نصل الى تفاهم يزيل ماخلفته قرون من التخلف ومن التفرق والاحقاد والأضغان، وأبادر فأقول :
لا يمكن ان نصل الى هذا التفاهم مادامت الآثار الفكرية والأدبية قابعة في الظلام، ومادامت «التقية» مسيطرة على العقول .

في عام ١٩٦٥ وكنت مديراً للتراث العربي في وزارة الثقافة عرض علي شيخ جليل من مشايخ احدى الطوائف الاسلامية نشر ديوان مجهول فشجعته على ذلك كثيراً، وبعد عدة زيارات قال لي الشيخ الجليل : عفواً لا استطيع نشر هذا الديوان .
واليوم وفي عام ١٩٨٧ ونحن نرى الاستاذ حامد حسن يصدر دراسته عن المكزون السنجاري في جزئها الثالث لانملك الا ان نجله ونحترمه، ونكبر فيه هذه الجرأة، وهذا الحرص على نفص الغبار عن تراثنا العربي الكريم .

وأصرح دون مبالغة ان المكزون السنجاري يحتل مكان الصدارة في التراث العربي الاسلامي ، وان الاستاذ حامد حسن في اصداره هذه الدراسة قدم لنا كنزاً رائعاً من كنوز هذا التراث، وأرجو ان يمدنا بكنوز اخرى مثل هذا الكنز الثمين، وانا أشكر الاستاذ حامد حسن الذي أتاح لي شرف كتابة هذه المقدمة .

كلمة ختامية

ولا ارى خاتمة لهذه المقدمة الوجيزة خيراً من ان اختتمها بآيتين من كتاب الله المجيد .

تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون(١)

و . . ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاتقون(٢)

عبد المعين الملوحى

(١) سورة البقرة الآية ١٤١ (٢) صورة المؤمنون الآية رقم ٥٢

ثورة على السليبيات

بقلم الدكتور: محمد حاج حسين

الشعراء اما أن ينظموا شعراً رديئاً، او شعراً جيداً، وقلة منهم يوفقون الى ابداع الشعر الجيد، وهوية حامد حسن التي تتحد به، ولاتریم عنه انه شاعر هتف بالشعر الرائع، وحلق في عالمه الفياح، ومنذ ان كان فتى غص الاهاب راع الناس بشعره البارع الذي تحلى في ديوانه الصغير «ثورة العاطفة» المحمل بالانداء، والديباجة التي تسيل موسيقى متناغمة ثرية، والعاطفة الدافقة، والخيال المجنح الذي يهز الأعماق، . . وتابع هذه المسيرة الخيرة خلال أربعين عاماً ظلت فيها قريحته الشاعرة على ألقها وتوجهها تطفر الى عالم وضيء في عدد من الدواوين وجد فيها كل من قرأها النشوة الفنية التي تسعدنا. فالفن في حقيقته ملجأ نفزع اليه من الويلات المحدثه بنا.

هذا الشاعر الموهوب أصدر منذ عدة سنوات دراسة عن الشاعر الأمير المكزون السنجاري قال: انها في اربعة أجزاء صدر منها اثنان تلقفهما القراء باعجاب.

وهاهو الجزء الثالث يتهدى أمامي ليكون بين ايدي الناس عما قريب. وبما لاشك فيه ان لحامد حسن الفضل الاكبر العميم في تعريفنا بهذا الشاعر الفذ الذي كان مجهولاً لدينا، ومعنى هذا ان الشاعر حامد حسن اصبح ناقدًا ومؤرخ أدب، فهل وفق الى ذلك؟؟ وبمعنى أدق هل يمكن للشاعر ان يكون ناقدًا، ومؤرخاً أدبياً؟؟

أدرك الباحثون منذ زمن بعيد ان اتحاد الشاعر والناقد أمر صعب المنال. . يسأل بعضهم الفرزدق عن معنى شعر له، فيجيب: علينا ان نقول وعليكم ان تقولوا فالشاعر يبدع والناقد يفسر هذا الابداع، ويدلنا على موطن الجمال فيه. . انه يقربه الينا لتتذوقه ونسيغه، ونعيش في عالمه الجميل.

واكتنه المتنبي هذه الحقيقة فكان دوماً يردد: ابن جني اعلم بشعري مني، فالفنان -

كما يقول اوسكار وايلد - : أبعد الناس عن ان يكون احسن النقاد.
لقد أصبح معروفاً ان الشاعر لا يمكنه ان يقوم بوظيفة الناقد التقويمية فعندما انتشرت الرومانسية في المانيا ثم في فرنسا هاجمها النورد بايرون وقال: ان هذا الوباء محصور في أوربا، ولن يصل الى جزيرتنا، ولم يدرك ان شعره كله رومانسي، وهو قطب كبير فيها. وهذا بول فيرليني عندما استفاضت الرمزية في فرنسا وعده النقاد رائداً لها استبد به الغضب ونفى عن نفسه هذه التهمة. ولم يستطع ان يفهم ان شعره رمزي بعيد انور في هذه المدرسة، الجديدة.

ومحدثات. س البوت عن نواقص الشاعر كناقذ ويرى ان الشاعر عندما يكتب في النقد يحاول دوماً ان يدافع عن الشعر الذي يكتبه هو لأنه مثله الأعلى، وعبر عن استيائه من ان المقالات التي كتبها عن النقد قبل أربعين سنة يعتبرها الناس كأنها كتبت أمس، وهي خطرات كتبت في مناسبات. . وليست كل احكام أليوت صائبة فذات مرة جرح ملتون ثم عاد عن رأيه. . وحلته على شلي وبايرون وتمجيده لن يحتاج الى كثير من المراجعة والموضوعية.

وما لاشك فيه ان هنالك بعض الشعراء اتحدت فيهم الشعرية مع النقد كدانتى وغوتيه وكولرج. . ومع هذا الا يحق لنا ان نتساءل كيف فضل كولرج وهو الشاعر العبقرى والناقد العظيم شلي على غوتيه؟؟
الشاعر تحكمه عاطفة فهي أقوى من العقل عنده فيندفع معها. . فورد ثورث ابحف بحق كيش، وتوماس غري لانها لم يوافقاه على رأيه حول اللغة البسيطة التي يجب ان يكتب بها الشعر.

لماذا كل هذا الكلام؟؟ لأقول: ان مشاعر حامد حسن وافكاره الخاصة تخفقان في دراسته للمكزون. . فقد وجد فيها مجالاً واسعاً لاعلان ثورته على ظاهرات كثيرات في حياتنا وتاريخنا، وثقافتنا في مختلف نواحيها.

هذه السليبيات التي تأذى بها اسلافنا كما اتنا نتأذى بها.

هذا الجزء الثالث من هذه الدراسة النيرة امامي ، وأجد حملات شعواء في المقدمة على تاريخنا . . لا بد من وقفة !! هل تاريخنا وحده مجلل بالعارف ؟ لا ، والف لا !!

تاريخ العالم كله تتجلى فيه أبشع الاعمال ، وتجوس فيه الرذائل وتمرح فيه الشرور ، وتستخدم فيه الصراعات ، والابرياء هم الضحايا تحطمهم المآسي^(١) لماذا هذا كله ؟ لأن التاريخ معرض لحياة الناس ، والشر متأصل في النفوس ، فمن الطبيعي ان ينعكس هذا الشر في التاريخ ، وهذا كبير مؤرخي عصرنا «توينبي» يقول : التاريخ ليس سوى معرض للحماقات البشر .

في انجلترا تقتصر دراسة التاريخ في المدارس على التلامذة حتى بلوغهم الرابعة عشرة فينقطعون بعدها عن دراسته ، وهذا يتعدون عن هذه الجواء الرهيبة ، والاحداث المنكرة ، والحروب الدامية التي ينبض بها التاريخ . . فليس تاريخنا وحده مليئاً بالفتن الرهيبة بين المسلمين لاختلافهم في المذاهب . . المذابح التي حدثت في فرنسا بين الكاثوليك والبروتستانت في سانت برتلمي لاثيل لها في تاريخنا ، والحروب الداخلية والخارجية فاقت كل تصور ، فهناك حرب الثلاثين عاماً ، وحرب المئة عام .

التواريخ في العالم كله مترعة بالشرور ، وقد يكون تاريخنا من اكثرها نقاءً وانسانية . . وغوستاف لوبون يقول : ما عرف التاريخ فاتحاً ارحم من العرب^(١) .

الأصوات النبيلة التي ترتفع في تاريخنا تدعو الى الخير والحب والحق ليست قليلة .

جاء في كتاب اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر للامام العارف الرباني عبد الوهاب الشعراني طبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر عام ١٩٥٩ في الصفحة ٤١ مايلى :

(١) هذا صحيح ولكن العالم كله وفي هذا العصر لا يستلهم سيئات التاريخ بل يتجاوزها ، يتخلى عنها ، ولا يمتد بالاعطاء . بل يتجاوزها وينساها .

اما نحن فتاريخنا مقدس وهو المثل الاعلى والنهل العذب عند الكثيرين من كتابنا . اننا نستلهمه ، نلجأ اليه ، نستثير به جاهدينا ، نشحن عقول ابائنا بما فيه . . وماذا فيه ؟ لنوجه هذا السؤال الى الدكتور عبد الرحمن بدوي ، وابي موسى الحريري ، والحسيني عبد الله ، وعبد الحسين مهدي المبكري ، ومصطفى جحا واضراهم ، وفيها كتبوه ونشروه ونفثوه من السموم مايقنع الكاتب الكريم بصحة اتهمنا للتاريخ والمؤرخين وخاصة المعاصرين منهم .

(١) ولكن العرب لم يكونوا رحما فيما بينهم .

قال الامام الشعراني: سمعت سيدي علي الخواص رحمه الله يقول: من ادعى مقام المعرفة وهو يجرع عقائد احد من اهل الفرق الاسلامية من كل وجه فهو كاذب، فان من شرط العارف بالله تعالى دخول الحضرة الالهية، واذا دخلها رأى عقائد جميع المسلمين شارعة اليها، ومتصلة بها كاتصال الاصابع والكف، فأقر عقائد جميع المسلمين بحق وكشف ومشاهدة^(١)

وعلي الخواص من كبار الصوفيين العارفين بالله وهؤلاء لهم كشف ومشاهدة وبرحة من الله رأى جميع الفرق الاسلامية على الطريق المستقيم وليس من طريق للنجاة كما يقول الشعراني سوى الحق المطلق، والصدق المحض، والحق المطلق هو الله، والصدق المحض هي معرفته تعالى والاقرار بوحدانيتها، هذا هو الخلاص وجوهر الحق، وجميع الفرق الاسلامية تؤمن بالله ووحدانيته، وليس امام كل فرد سوى العمل الصالح بعد هذا ليكون الزاد لآخرته الرضية، فالدين المعاملة.

علماء الغرب الذين بحثوا عن الاديان ودرسوها وسلطوا أشعة العلم عليها آمنوا بوجود الله . . وان الكتب السماوية، وبراهين الفلاسفة لم تقنعهم بوجود الله، ولم يجدوه ويعرفوه، ويؤمنوا بوجوده الا عن طريق الصوفية . . .^(٢) ان الصوفيين في جميع الاديان السماوية وغير السماوية من امم شتى، وبلغاتهم الخاصة تحدثوا عن اتصالاتهم بالله، وعن تجاربهم في الدخول الى الحضرة الالهية، وهؤلاء الصوفيون من شتى الأجناس والاديان والمذاهب متفقون كلياً في الحديث عن تجاربهم التي تنسجم في اتساق تام مما يدل على صدق مايقولون ويروون. وهذا الدليل الساطع اقنع العلماء الباحثين فانطلقوا يدرسون الاديان بعد ان تأكدوا من وجود الله تعالى في هذه الرؤى الصوفية، فالعارف بالله على الخواص لم يتحدث عن مشاهدته الالهية رغبة أو رهبة وهو الذي لاتساوي عنده الدنيا بكل خوالها ومفاتها جناح بعوضة . . فلماذا اذن هذا التناحر بين الفرق الاسلامية الذي كثيراً ما أدى الى فتن هوجاء سالت فيها الدماء غزيرة، وحلت الولايات الى ابرياء لاناقة لهم فيها، ولا جمل كما يقولون.

(١) اين هذا من فتاوى بعض العلماء بتكفير فئات كثيرة من المسلمين؟

في عصرنا قام بعض من لازمة لهم يؤلفون الكتب السقيمة العقيمة، البعيدة عن كل صدق وحقيقة يؤججون بها الفتنة بين السنة والشيعة فيجرحون عقائد الشيعة ويلصقون بها تهماً لا سند لها من الحقيقة ولا هدف لها سوى بث السموم للتفرقة بين الامة الواحدة. . . ومنذ قليل وقع بين يدي كتاب عنوانه: «ظلموا الشيعة» الفه احد علماء العراق يرد فيه على بعض الكتب التي ظهرت في بعض الأقطار العربية تناجم الشيعة الامامية وتلصق بهم كل فرية وتنتعهم بمجوس هذه الامة. . . فكان رد العالم العراقي محكمًا تجوسه لهجة عنيفة، ولكن أليس الباديء بالشر أظلم؟؟

ان هؤلاء الذين يكتبون امثال هذه الكتب خربو الذمة، فاقدو الضمير يثبون الفتنة والفرقة. . . ولعن الله كل من يقظ الفتنة!!

الصادق حامد حسن اكثر الناس تأذياً بهذه الفرقة التي فرقت المسلمين في الماضي وتحاول تمزيقهم في الحاضر، وان تطل برأسها البشع في أيامنا، فقلبه الشاعر يمجهها، وعقله الواعي لا يهضمها، فينطلق بكل ما أوتي من وهج في الشاعرية مندداً بها، يود أن يجتثها من أصولها، وأنا اطمئنت انها سائرة الى زوال فالناس اصبحوا يرون بأعينهم، ويفقهون بقلوبهم، ويعون بعقولهم، وكلهم في طريقهم الى المحجة الواضحة، فالاسلام يظلل باجنحته الدافئة كل المسلمين من مختلف الفرق والمذاهب، فهل هنالك ثمة مانع ان يكون هنالك تفسيران للاسلام احدهما سني والاخر شيعي مادام الجميع يؤمنون بالله وكتابه ورسوله؟؟

ان هذه الاصوات المنكرة التي تظهر بين الفينة والفينة ليست سوى الدليل على العافية فهي آخر الانفاس النتنه التي يطلقها الشر، وسيأتي اليوم القريب الذي يدرك فيه الجميع ان لافرق بين هذه المذاهب في الأصول. . . والفروع آراء قالها بعض الناس، وكلها تنصب في بحر واحد هو الاسلام بسماحته وتوره.

ليغفر لي القارئ هذه الاطالة، وشفيعي انه كلما خطرت لي هذه الفرقة امتلأت نفسي بالمرارة. لندعس بأرجلنا كل ناعق بالشر، جانح الى الفتنة التي تورثنا لعنة الله وغضبه وعذابه.

يحدثنا حامد حسن عن منهجه في البحث فيرى التبسط في مقدمات الابحاث وعقد

المقارنة بين الاشباه والنظائر والاحتكام الى العقل عند اضطراب النقل، والتبع التاريخي واستعمال المصطلحات الفلسفية، ولقد استغرقت معالجة قضايا هذه المقدمات قسماً كبيراً من الكتاب، وانا لأقر هذا المنهج رغم المتعة الكبيرة التي انداحت لي وانا أقرؤها، ففيها جهد كبير، وبحث مستقص، وتتبع علمي، ومناقشة رصينة، وفهم عميق لمختلف التيارات الاسلامية التاريخية والدينية، والفلسفية والصوفية، قلما تتوفر لباحث... يجلوها عقل محلل. وتسودها عاطفة مشبوبة، وثورة على كل السليبيات مفعمة بالمرارة... ولا يخالجي شك ان القارئ سيجد فيها العلم الغزير، والفوائد الجلى، ومع كل هذا اقول بصراحة لصديقي حامد: ان الدراسة الادبية لاتتحمل كل هذه المقدمات رغم جودتها وعمقها وفائدتها.

فالدراسة الادبية الحديثة تبتعد عن كل المقدمات التاريخية وقد تبالغ فترفض الحديث حتى عن بيئة الشاعر وحياته، وليس امامها - في رأيي - سوى النص، ولا علاقة لها بشيء آخر!! تمنع في النص تحليلاً ودراسة.

ولهذا أرى ان حامد حسن وجد في دراسته للشاعر المتعدد الآفاق الامير المكزون فرصته ليقول برأيه في مجالي الثقافة الاسلامية الواسعة، وليلهاجم التسلبيات التي يعافها قلبه الشاعر، وبأبائها عقله النير، والحق ان ثورته بها لاينشد منها سوى الخير لهذه الأمة لتزج الأشواك عن طريقها.

ان دراسة حامد حسن للامير الشاعر المكزون اجمل ما في الكتاب لقد استمتعت بها كثيراً، والحق ان المؤلف خير من يستوعب هذه التيارات الاسلامية التي جللت شعر المكزون، فلا عجب اذا جاء تحليله عميقاً، وفهمه أصيلاً، وتجاوبه مع الشاعر قوياً... وأجل ما في هذا الشاعر تلك الايات السمحة الكريمة التي تدعو الى الأخي والحب، ونبذ التعصب المذهبي، وهي في الواقع اكثر مايشغل بال حامد حسن.

حسبنا ان نسمع المكزون يهتف بهذا القول الكريم:

أمي الشريعة والمقيم لها أبي وبنو بنيتها كلهم أخواني

وترنم معي في هذه الايات الخيرة التي تفيض بالحب والساحة :

واغد مؤتماً بصديق بني تيم، وابغ الحجر من حجر عدي
وبعثان الى وجهي انجبه يتسنى لك عن وجه السني
وعلى باب جنات الهدى فأت منه تحن داني جنتي
وعلى جمعهم في جامعي كلما صليت لي صلّ وحيي
ومتى فرقتهم فارقتهم بالتعامي مائلاً عن ملتي
نضر الله ثراك ايها الشاعر العظيم.

وبعد :

لقد اتحد الشعاران حامد حسن والمكزون في هذه الدراسة الطريفة وتفاعلت فيها روحان ساميتان، وخفق فيها قلبان كبيران يحملان الحب والولاء والاخلاص لكل الناس، ونشدة الخير للمسلمين لتنظمهم وحدة مكينة . . أخوة كاملة تشرق في الحب والتفاهم .
لقد وجد شاعرنا حامد حسن ضالته في هذا الشاعر الامير العظيم فتفاعل معه، واتاح له ان يطل علينا بأرائه الحققة في الحياة الفاضلة التي تأبى هذه الفرق بين الفرق الاسلامية فمصدرها واحد، وهدفها واحد .

انني ازجي خالص التهاني الى شاعرنا المبدع الصديق الغالي حامد حسن الذي كرس الوقت الكثير، والجهد البالغ، وسهر الليالي في هذه الدراسة الموفقة التي انعكست فيها ثقافته الاسلامية المتعددة الجوانب راجياً ان لا تراخى المدة بينها وبين الجزء الرابع، ولا شك انه فاعل هذا، فمن أحب امرأً أنجزه مهما تعقدت المصاعب . ومن حق المكزون الشاعر الأمير ان يأخذ مكانته الادبية الحققة في عصرنا بعد ان ظل مجهولاً طيلة هذه الحقب الطويلة من الزمن . ففي شعره غذاء للعقل ومتعة للروح وعالمه حي انساني اسلامي في ضئوفية مجنحة، وانطلاقة روحية سامية نحن بأشد الحاجة اليها في هذا العصر الذي سيطرت فيه المادة الصفيقة حتى كادت تطفئ النور الذي تستمد منه الانسانية وهجها وحيويتها وروعها وسيروتها الى مستقبل رخيّ ترح فيه احلى الاماني، واعذب الرؤى .
د . محمد حاج حسين

نون المكزون

أو

كنز النون

بقلم الدكتور: عمر موسى باشا
رئيس قسم اللغة العربية في كلية الآداب بجامعة دمشق

عهدي بالشاعر المكزون قديم، عرفته شاعراً متصوفاً لا كغيره من الشعراء المتصوفة،
واعجبت به كل الاعجاب حين اطلعت على ماكتبه أخوان كريمان هما الصديقان الشاعر
حامد حسن والدكتور اسعد علي.
والآن بين يدي الجزء الثالث عن المكزون السنجاري للشاعر حامد حسن بعد ان
اتخذنا بالجزئين الاول والثاني عن المكزون السنجاري بين الامارة والشعر والتصوف
والفلسفة.

لقد تحدث المؤلف في هذا الجزء أولاً عن الإنسان والاله ليربط بين نظرية الالهية في
التاريخ منذ فجره الاول حتى يصل الى عصر المكزون ليظهر لنا تطور عقل الانسان منذ
طفولة هذا العقل حتى نضجه في العصور الحديثة حيث توصل الى القول بالاله «الكمال
المطلق» والذي ليس كمثلته شيء، كما جاء في القرآن الكريم، وليبين لنا كيف فلسف
المتصوفة والفلاسفة هذه النظرية وكيف توضحت في شعر المكزون الفيلسوف المتصوف.
كان المؤلف موفقاً في بحثه التاريخي وفي ابرازه القوائم المشتركة بين الاديان كلها كما
تحدث عن الطوفان لورود اشارات عنه في شعر المكزون، وانتقل فتحدث عن العرفان
الصوفي ثم توقف مطولاً عند ظاهرة الحوار والحجاج والمطارحات عند الشاعر المكزون،
وابرز من خلال ذلك آراءه في قضايا جوهرية مستمدة من شعره، ومستوحاة من تصوفه.
كان المؤلف بارعاً في ذلك كله يناقش أهم الآراء بموضوعية وتجرد معتمداً على العقل
والمنطق في تحليلها وتفسير بواطنها اذا لم تأت واضحة في صحيح النقل.
اعتماد المكزون في تصوفه وعرفانه يقوم على الشريعة والكتاب، على القرآن والسنة

التي لاتقبل النسخ :

بسنة لاتقبل النسخ وآيات كتاب طيها في انتشر
كل حرف من الكتاب كتاب محكم، ما لحكمه الدهر نسخ

ويرى المكزون ان الشريعة جامعة وانها أم المسلمين وكل ابنائها اخوته

أمي الشريعة والمقيم لها ابي وبنو بينها كلهم اخواني
أعق والدي، وأنكر والدي وإلى العدة أفر من اعواني؟
أفر من انسي الى وحش الفلا؟ ان كنت ذاك فلست بالانسان

هذه الابيات السمحة المطربة المعجبة الموفقة في مرماها ومغزاها هي التي جعلتني بل
أوحت الي ان أتوج موضوعي هذا بعنوان نون المكزون، أو كنز النون ولقد تقدست النون
في شعر المكزون فاشار بها او لما تحمله من رموز الاعداد الى عروج الملائكة في يوم مقداره
خمسون الف سنة .

ويوم ضرب النون في الغين وما يعرج فيه وبغين محاصر

النون في حساب الجمل ٥٠

والغين ١٠٠٠

كما ان الثون الرمز وردت في القرآن الكريم وبصيغة القسم (ن والقلم وما يسطرون)
فمن النون والقلم والحرف والرق والكتاب والسطور انطلقت قصة الحضارة وابداعات
الفكر الانساني يقول المكزون :

والقلم الجاري الذي مداده لاحرف التنزيل في اللوح سطر
وحل من تركيبها بسائطها في قبضها البسط لارواح البشر

والمكزون يمجّد العقل فقد بهرّه فيضه فخضع لسلطانه وتحدث من خلاله عن الذات
الالهية والنور المحمدي كما تحدث عن النفس المتمثلة في العقل .

النفس في العقل اذ تصفو لرؤيته له مثال تراه فاعقل المثال
كالمعين تشهد في المرأة صورتها وما استحالا ولا حالا ولا انتقلا

ولكن العقل يتضاءل عنده عند النزوع الى الحب والجمال المطلق «العشق الالهي»
ويصبح تابعاً بعد ان كان متبوعاً :

وتابعت امر العقل حتى اذا لكم دعاني الهوى اضحى لي العقل يتبع
ويقول :

ان لم أخالف زاجر العقل عن صبوتي فيكم فواجهلي
ومتى عدلت بحبكم احداً في الكون واعد لي عن العدل

وفي التطلع الانساني يسمو المكزون حتى التوحيد فيقول :

اذا كان شرع الله في الدين واحداً وعن مسلك التفريق فيه نهى الرّسل
فان سبيل الرشّد للناس واحد ولا غي الا في متابعة السبيل

انه يندّد بالطائفية والمذهبية والعنصرية، والقلوب المغلقة، والافكار المتحجرة، وان الغي كل الغي في التفرقة والتعصب، وما أجدرنا اليوم ان نهتدي بآراء المكزون ونتجاوز ظلمات التاريخ الأسود ليشرق نور تاريخ التحرر من اغلال الجمود والتعصب الأعمى .
ان الشريعة واحدة لا تتجزأ، ولا تتمذهب مادام الكتاب المحكم - القرآن - المنزل هو الأصل والجوهر، وهو العماد والمعتمد، وحينئذ تتخلص الشريعة من الادران ويصفو جوهرها المحض فالسنة شيعة، والشريعة سنة وحينئذ تحقق وحدتها، وفي تحقيق هذه الوحدة يتغير وجه التاريخ .

وهكذا كان حامد حسن في بحثه ودراسته عن المكزون فقد توخى تطبيق آرائه والدعوة الى الوحدة الدينية بين المذاهب والطوائف والأديان مادام الاسلام جاء جامعاً لسائر الرسالات الساوية وهنا تكمن عظمة الانسانية في الدين الخفيف .
وهذه هي الدعوة عند المكزون وقد اعرب عنها المؤلف بقوة وشجاعة غير مبال بالمعترضين الذين يسعون لتهديم صرح الامة بزرع بذور العداوة والتفرقة والتنابد والبغضاء، ويتخذ من التاريخ شاهداً ويطلب اليها ان تعظ بالماضي لنقيم صرح المستقبل على دعائم من الوحدة والعودة الى الاصول تاركين البدع والضلالات والفروع ونستقي من ينبوع الفياض من نون القران معشوقة المكزون (ن والقلم وما يسطرون) كنز معرفة الله .

د. عمر موسى باشا

المقدمة

قارئى :

هل لديك الطاقة والقدرة ، والصبر والاحتمال؟؟
إذا وثقت من نفسك فرافقني في هذه الرحلة الطويلة!!
رحلتي شاقة ومضنية!!

ولكنها بنت الرغبة ، ووليدة الطوع والاختيار والتصميم!
هي رحلة مع العصور عبر الزمن المتهاافت .

انها تبدأ من الالف السادسة قبل مولد الناصري ، وتقف في النصف الأول من القرن السابع من هجرة ابن عبد الله وليد مكة ، ونزيل يثرب .
هناك يستوقفي شاعر ، مفكر ، متصوف ، فيلسوف .

هناك يستوقفي المكزون السنجاري - ٥٨٥ - ٦٣٨ هـ - لأتلمس عنده ، ومن خلال شعره ، وفلسفته ، ومن منظوره الاسلامي كيف يتسنى لنا ان نتصور الاله فلسفياً .
أقف عند هذا الشاعر المتفلسف الصوفي بعدما تدرجت عبر رحلتي هذه مع تصور الامم والشعوب والاديان للآله عبر سحيق التاريخ .

من التصور الساذج للآله المتمثل بالحجر والشجر والنبات ، والجلل والحيوان . والاله الجبار المتمثل بالعاصفة والصاعقة والرعد والبرق والنار والبركان والبحر والكواكب .
من آلهه سومر وبابل والهند واليونان وفارس الى آله التوراة والانجيل والقرآن .
من «التصور» الى «التصديق» الفلسفي ، والبرهان المنطقي في شعر المكزون السنجاري عبر مقدمات يقينية حيث الآله «كمال مطلق» لا يحد ، ولا يدرك وليس «كمثله شيء» .

انني أشفق على القارئ الذي يرغب في مصاحبتى في هذه الرحلة . ولكنني واثق انها ستفرد عقله بزاد فكري وتاريخي عن تصور الانسان للآله وعن تطوّر هذا «التصور» من التجسيد والتحديد الى التجريد والتوحيد مع كل مايتعلق بذلك من ثقافة وفكر وتاريخ .

ستحرر عقل القاريء من «موروثات» استوطنت عقله فاصابته بالشلل، ومن «مسلمات» استبطنت مشاعره فأورثتها العقم.

ومن خلال شعر المكزون ايضاً ساستعرض التاريخ، وخاصة التاريخ العربي الاسلامي وعلى مدى ستة قرون بدءاً من هجرة الرسول العربي وانتهاءً بزمان المكزون السنجاري مروراً ببعض ماحمله الينا هذا التاريخ من النكبات والمصائب والكوارث والمصاعب، والمثالب والمعائب، والحقائق والاغاليط في حياتنا الاجتماعية والدينية والفكرية، وماجره ويجره على الامة من العواقب، متكرراً لكثير من الحقائق، متشجاً ببرود الدين، عاملاً للكيد من الاسلام والمسلمين.

سأسمح ضباب القداسة عن هذا التاريخ كما نمسح اللهاث عن بلور المرآة لتبدو صورتنا واضحة جلية مشرقة.

سأعريه من بروده الفضفاضة كما تتعري السماء من الغيوم في ليلة صائفة حيث يبدو ألق النجوم، فترتاح نفس الناظر وتتملى مشاعره من جمالاتها. ولكن...

الذين يعيشون بأرواح أجدادهم، ويغوصون في أوصار التاريخ، ويفكرون بأعصابهم لابعقولهم، ويستسلمون للعاطفة على حساب العقل، ولا يميزون الصحيح من الزائف من تاريخهم، ولا يفرقون بين الاصيل من تراثهم وبين المهجين والدخيل. هؤلاء كل هؤلاء!!

سينغضون رؤوسهم، ويلوون أعناقهم. ويغمضون عيونهم عن رؤية الحقائق الباهرة في هذا الكتاب!! ولكن...

متى استطاع الخفاش ان يواجه اشراق الشمس؟؟؟
سيقولون:

انه التاريخ فهل تنتكر له؟؟

انه التراث فهل نتعداه؟؟

وفات أفهامهم، وتعدى مداركهم ان تاريخنا العربي الاسلامي، أو بعض تاريخنا

العربي الاسلامي .

يشعل شمعاً ليحرق مملكة!!

ويمتدح سلطاناً ليهجو شعباً!!

ويصدر فتوى ليكفر أمة!!

ويورد بعض الاحاديث ليحدث انقساماً!!

ويسرد خبراً ليوقط فتنة!!

ويقص رواية لينشر بدعة!!

ولا أدل على هذا من الواقع المرير- واقع الفرقة والانقسام، والتناوب والشحناء، والتخاذل والمعاداة، والتقاطع والتدابير، والتهديد والمواثبة، الذي يعيشه المسلمون في كل أقطارهم، وتعدد امصارهم، واقترب وابتعاد ديارهم، وذهاب ربحهم وخود نارهم وكل ذلك بفضل هذا التاريخ ومايذخر به من الفتن، ويغرس في صدورهم من الاحن، ويؤجج بينهم من نيرة المحن^(١) وماحمله الينا عبر عصوره من النفثات السميمة ونقله من اللهثات المحمومة!!

هذا التاريخ الذي جرّعنا الدسيس من السموم، وأداف في شرابنا الغسلين والزقوم ونشر فوقنا ظلال الحميم واليحموم، لبارد ولا كريم .
هذا التاريخ .

زرع الزيف في العيون فتعدّرت عليها رؤية الحقيقة .
وغرس الحقد في القلوب فانبتت أشواك البغض والكراهية .
وأجج البغضاء في النفوس فجف فيها معين الالفة والمحبة .
واحكم اغلال التقاليد في الأعناق فاطرقت مغلولة لاتواجه وهج الصباح .
وكبل الاقدام بسلاسل العبودية فتكّبت دروب الحرية .
وأطفأ من الادمغة انوار العقل فخيم عليها ظلام الجهل وعشعشت فيها الخرافة والاساطير .

السياسة، الشعبية، المذهبية، القبلية هي التي كتبت تاريخنا، وتركت لنا ماختلفنا

(١) نيرة: بكسر أولها وفتح ثانيها جمع نيران

فيه وعليه، ونختلف فيه وعليه بالأمس واليوم وغداً، وبعد غد!!
تعال معي لأعرض لك بعض مراحل هذا التاريخ وبصورة خاطفة لأقدم لك
البرهان، وعسى ان احصل منك على بعض الاقتناع!!

ألم تكذب قريش الرسول؟؟ اما أؤذي؟ وحورب؟ ورجم؟ ويبت لقتله؟ وتسلل
متخفياً، وطورد مهاجراً؟؟

اما تفتن ابو سفيان ومشركو قريش بايذاء اصحابه، وتعذيب انصاره: والمؤمنين
بدعوته، والصابئين الى دينه، والقائلين بصدق دعوته، وصحة رسالته وهجروهم مرغمين
مكرهين؟؟

قد يقال هذا صراع بين الشرك والتوحيد، والكفر والايان، والوثنية والاسلام، ولكن
الله اظهره عليهم وقال لهم: اذهبوا فانتم الطلقاء..
ولكن:

هل مضى على موته الا ساعة أو بعض الساعة حتى هبّ الطلقاء وابناء الطلقاء وكل
صحابته - الا أقلهم - لاقتسام ميراثه؟؟

أما شهدت سقيفة بني ساعدة الصراع القبلي، والنزاع العائلي، والنزوع الجاهلي،
والموالية على التركة والغنيمة؟؟

أوس وخزرج، قيسيون ويمنيون، قحطانيون وعدنانيون، يمنيون وحجازيون،
مهاجرون وأنصار، قريشيون وأمويون وهاشميون.

- منكم امير، ومنا امير.

- نحن الامراء وانتم الوزراء.

- نحن اهل بيته اولى بميراثه.

- نحن اهله وعشيرته.

- نحن أنصاره وآريته، ومنعناه منكم.

- نحن هاجرنا معه بأنفسنا وأهلنا وأموالنا.

ملاحاة وتحاج!!

شقشقة السنة، ولواذع كلام!!
إدلال بماضٍ، ومواثبة على حاضر:
كل هذا والرسول الكريم لم يزل مسجى في بيه غسل جثث لم يُهَيَّأ مدفنه،
وصوته لم يزل يتردد في مسامعهم.
ثم ماذا؟؟

الم ترتدّ القبائل عن الاسلام بعد ذلك بقليل، وتراق الدماء، وتسبى النساء، ويقتل
الابرياء؟ وقصة مالك بن نويرة لم تزل ماثرا جدل بين المؤرخين!! ويقتل الخليفة الثاني بعد
انذار اليهودي كعب الاحبار، ولكن الخليفة لم يعبا بانذاره^(١)
وتخرج الامصار على الخليفة الثالث فيقتل وهو مكب على القرآن، ويمثل به، فيخبط
بالسلاح، ويبيع بطنه بالخراب، وتفرى اوداجه بالمشاقص وتشدخ هامته بالعُمد ويطنون
اضلاعه وتقطع اصابع زوجته^(٢) والقتلة كلهم مسلمون والمقتول خليفة الرسول، خليفة
المسلمين، وزوج ابنتي نبيهم الذي اخرجهم من الضلالة الى الهداية. وكل المسلمين
مجمعون على ان دم الفاسق - حتى الفاسق - حرام كدم المؤمن الا من ارتد بعد اسلام، او
زنى بعد احصان، او قتل مؤمناً متعمداً.

ويخرج ابن ابي سفيان على الراشد الرابع. ويخرج طلحة والزبير وعائشة احدى أزواج
النبي وتقع حروب الجمل وصفين والنهروان وتنتهي بمقتل الخليفة الرابع.
حصل كل هذا خلال ثلاثين عاماً وهي الفترة الراشدة وكان الاسلام لم يزل ندياً
وعهد المسلمين بالرسول لم يزل قريباً. ويتحول الاسلام من الشورى الى الملكية القيصرية
الكسروية العائلية.

...وتقع فاجعة كربلاء وينقسم الاسلام الى معسكرين يكيدان لبعضهما وتنطلق
الشعبوية-بخلال هذا الانقسام جاهدة في غزيق وحدة المسلمين فتشكل الاحزاب، وتضع
(١) جاء كعب الاحبار الى الخليفة عمر بن الخطاب وقال: يا امير المؤمنين ستموت بعد ثلاثة ايام فهزأ به الخليفة ثم جاء في
اليوم الثاني فقال: مضى يوم وبقي يومان ثم جاء في اليوم الثاني وقال: ذهب يومان وبقي يوم واحد وتم قتله في اليوم الثالث على
يد ابي لؤلؤة فما رأي المؤرخين والعلماء في كعب الاحبار؟؟ ونبوءته؟

(٢) رسالة النابتة للمجاهد ص ٧ - ٩

الاحاديث المكذوبة بتأييد حق كلا المعسكرين تمكيناً للمكيدة وتكريساً للتفرقة، وليكون لكل فريق سند ديني، وحق شرعي واليك بعض القواعد العامة لدليل على ذلك .

١ - من قتل متأولاً فلا قودَ عليه .^(١)

٢ - من استخلف ثلاثة أيام لن يدخل النار!!

٣ - الخلفاء لاحساب عليهم ولا عذاب!!

٤ - الصلاة وراء البر والفاجر!! و.و.و

هذه القواعد، هذه الاحاديث تبرر أفاعيل القتلة المجرمين لانهم كلهم قتلوا متأولين!!

الم ترىء ساحة يزيد والوليد والسفاح . . والحجاج من الجرائم التي ارتكبت، والاموال التي اغتصبت؟؟

ثم يضطهد الامويون الهاشميين علوهم وعباسيهم كأشنع وأبشع مايكون الاضطهاد!!

ثم يقضي المروانيون على السفينيين

ألم تُبج المدينة حرم رسول الله؟ وترمى الكعبة بالمنجنيق؟؟ ويمزق القرآن رمياً بالنشاب؟؟

ويموت الرجل الصالح عمر بن عبد العزيز في ظروف غامضة؟

ويأتي دور «الظل والسحاب»^(٢) ليقضي العباسيون على الامويين ويلاحقونهم في كل فج ومخرم، وغور ونجد، وراية وواد، وسهل وغار، وكذلك فعلوا بانباء عمهم الهاشميين . ويموت المهدي والهادي بدسائس الخيزران البربرية .

ويقتل محمد بن علي يد ابن اخيه المنصور، ويعقبه قتل ابي مسلم الخراساني، وابي سلمة الخلال وزير آل محمد، ويقتل الربيع بن يونس على يد الهادي، ويعقوب بن داوود على يد المهدي، والبرامكة على يد الرشيد . والفضل بن سهل على يد المأمون، ويقتل المأمون اخاه الامين .

(١) القود: اخذ القاتل بالقتل . (٢) شعار راية العباسيين

وننقف هنا ممسكين عن متابعة المآسي وتعداد المخازي

لقد أصبح الاسلام وسيلة لا غاية !!

اصبح وسيلة الحاكمين كما أصبح وسيلة المحكومين

وسيلة الحاكمين لترسيخ سلطتهم

ووسيلة المحكومين لمحاربة هذه السلطة

لماذا ثار الحسين بن علي، وسليمان بن صرد الخزاعي، وقيس بن سعد بن عبادة، وحجر بن عدي، والمختار الثقفي، وصالح بن سرح، وشبيب بن يزيد الشيباني ومطرف بن المغيرة، وعبد الرحمن بن الاشعث، وزيد بن علي وابو حمزة الخارجي، ويحيى بن علي، وعبد الله بن معاوية، والحارث بن سريح؟؟ وغيرهم.

هل ثاروا الا على الظلم والطغيان، والاذلال والحرمان، والدونية والامتهان، وانتهاك مقدسات الانسان، والانحراف عن مبادئ الاسلام، والانجراف في هذا الانحراف؟ واذا كان المجتمع كله ضلال فان ضلال الخروج عليه هو الفضيلة الكبرى، كل هذه الحركات والثورات لم ينتصر لها تاريخنا الحميد المجيد بل اطلق على هؤلاء الغاضبين للحق، المطالبين به، الخارجين على الظلم والجور، الناهين عنها، كل مافي لغة العرب من الفاظ المذمة، وتعابير الشتيمة فهم اردال، سفهاء، طغام، اخساء، رعاع، غوغاء، فسقة، فسدة، سفلة، كفر، فجرة، مارقون، خارجون، مبتدعون، غلاة، حلوليون، نفاة معطلون، كما افقتى العلماء باهراق دمائهم، واستباحة نسائهم، واستعباد ذرائعهم، واصطفاء اموالهم، واستئصال شأفتهم^(١) ولماذا كل هذا؟؟ لانهم غضبوا للحق، وخرجوا على الظالمين ومنهم يزيد والوليد والحجاج والسفاح خلفاء المسلمين، وولاة أمرهم.

لقد احتفظ لنا تاريخنا الحميد المجيد، بأفانين القتل، واساليب التعذيب، التي أنزلها الحاكمون العادلون بهؤلاء الثائرين والمتهمين، والمأخوذون على الظنة، فقتلوهم قصعاً بالسيف، ووجراً بالرماح، ووجاً بالحرايب، وشدخاً بالعمد، وتحريقاً بالنار، وصبراً وصلباً في الحر والقر، وهناك التعطيش والتجويع، والتجصيص، والخنق والشنق، وصلم الاذان، وسمل العيون، واستلال اللسنة والرض والسم... وان لله جنوداً من عسل^(٢)

(١) راجع المستظهر، وفتاوى ابن تيمية، ونوح الحامدي

(٢) كلمة لمعاوية بن ابي سفيان وقيل لعمر بن العاص قالها عندما سم مالك بن الأشتر وكان علي ولاء على مصر

اما الانغماس في المخازي، والارتماس في المعاصي فنكتفي بالاشارة اليها بقرد الخليفة يزيد، وحباية وسلامة الوليد، (٣) وغادرة الرشيد، وعريب المأمون (٤)

قد يقال: ان في تاريخنا نقاطاً مضيئة كثيرة، ونقول: هذا صحيح .. ولكن لئن عرفت الفترة الراشدة الاسلام روحاً وطبقته فعلاً وعملاً فان ماحدث في تلك الفترة - على رشدھا وقداستها - يكاد يطغى على الحسنات .

ولئن تجلّت رحمة الاسلام وعدالته في سيرة بعض القادة الفاتحين كطارق بن زياد وموسى بن نصير وقتيبة بن مسلم، ومحمد بن القاسم . والمثنى بن حارثة وأمثالهم . هؤلاء القادة الذين لم يضمروا غدراً، ولم يبيتوا قوماً، ولم يقتلوا طفلاً، ولا شيخاً، ولا امرأة . ولم يقرعوا شجرة، ولم يذبخوا شاة الا لمسغبة، ولم يجاربوا قوماً الا بعد الدعوة الى الاسلام فان لم يستجيبوا فالجزية، فان أبوا فالجلاء كما شرع لهم الاسلام، وسن لهم قاداتهم الاعلام .

اقول لئن فخر تاريخنا هؤلاء فانه ليطرق خجلاً ويندى حياءً عندما يضم في صفحاته السوداء امثال النعمان بن بشير، ويزيد بن شجرة، وعبد الرحمن بن قباث، وزهير بن مكحول، ومسلم بن عقبة، وسفيان بن عوف، ويسر بن ارطاة، والضحاك بن قيس، وسليمان بن عوف الغامدي واسوأ رجال التاريخ الحجاج بن يوسف الثقفي . لئن نشر اولئك القادة الفاتحون الاسلام، وعدالة الاسلام، ومساواة الاسلام، في البلاد التي افتتحوها فقد نشر هؤلاء الرهط المشائيم الفساد والرعب والقتل في المسلمين، وتجد تاريخنا المجيد اعمالهم وافعالهم .

هذا بعض مااحتقه تاريخنا في عيابه على مستوى الرجال والاعمال والافعال، اما على مستوى الفكر، والعقائد، والمذاهب، فقد حمل الينا الجبر والتفويض والارضاء والاعتزال، والامامة، والوصية والعصمة، والبداء، والغيبة، والانتظار، والرجعة، والولاية،

(٣) هو الوليد بن يزيد الخليفة الحادي عشر من الامويين، وليس الوليد بن عبد الملك الخليفة السادس الذي افتتحت في ايامه سمرقند، وخوارزم وفرغانة على يد قتيبة بن مسلم، والهند على يد محمد بن القاسم، والمغرب على يد موسى بن نصير، واشاد الجامع الاموي، والمسجد الاقصى .

(٤) راجع ديوان عبد الرحمن بن القتيب تحقيق خليل مردم بك وقصيدته في هذا الموضوع

والصفات . والباطن والظاهر، والتأويل، والعقل والنقل والسنة والشريعة والرفض والنصب وأهل الانبيات والنفاء والغلاة والقلالة . كما نقل اليينا ماهو أشر من هذا كله وهو تلك الاحاديث التي وضعها المعسكران، وأصحاب هذه الآراء والنحل باسم الدين، وعلى لسان رسول الاسلام لتأييد مدعاها، وتمكين أغراضها وتحقيق اهدافها باسم الدين . وهذا ماأردنا ان نركز عليه، ونقف عنده طويلاً لان شاعرنا المكزون السنجاري تعرض له واولاه الكثير من الاهتمام والرياسة .

ان مانتج عن هذه الآراء والمذاهب أوجد الفرقة والتفريق، وممكن للتشتيت والتمزيق وكرس التخلف والتعويق، واضاع علينا معالم الطريق .
اني اشير وادلل واحاكم وأدين سيئات هذا التاريخ، واخطاء من سبقونا لتتحاشاها، ونتجنبها ونتجنب من لايتحاشاها ويتجنبها، لننكرها، وننكر من لاينكرها .
لنتقيها، ونتقي من لايتقيها .

لماذا لانقوم اعوجاج هذا التاريخ؟ لماذا لانعدل مساره في الاتجاه الصحيح لخير هذه الامة؟

لماذا لاتتمرد على الكثير من مسلماته بعد ان تبين زيفها وخطورها؟؟

لماذا لانفضح أغراض رواته، وغايات كاتبه، وجهل حماته، وجهالة حافظيه؟؟

لماذا لانشير الى ركाम سيئاته، ونادر حسناته، متخطين كل عقباته، ومزالق زلاته،

ومهاوي عثراته؟؟

لماذا لانتقل من التسليم الى التفكير، ومن الموروث الى النقد، ومن المثالية - ان

وجدت - الى الواقعية؟؟

في كتابي هذا سأوقف هذا التاريخ أمام محكمة العقل المستنير، والضمير المتيقظ،

سأوقفه متلبساً بجريمته، متلفعاً بجريته، متشحاً بجلباب عاره، وكفاه عاراً انه كرس

الفرقة والانقسام وأثل العداوة والحصام وكاد ينحرف بالمسلمين عن رسالة الاسلام بما

استوعبه من الركام .

* ساسترشد في رحلتي مع هذا التاريخ بهدي هذا الشاعر- المكزون - الذي عانى - على ما يظهر من شعره - من هذا التاريخ ماعانى ، وعالج من امراضه ماعالج ، ولاقى من عنت المقلدين مالاقى ، وناقش من هذه الآراء المنحرفة التي احتقبتها هذا التاريخ وكرسها ماوسعه النقاش بمنطقة الحكيم ، وعقله السليم ، وعلمه الواسع وحجته البالغة ، وشعره المتين ، وحجاجة الرصين ، وحرصه على تعزيز الاسلام ، ووحدة المسلمين .

* إن دراسة سلبيات التاريخ لاتعني التشهير بالأمة أو بعصورها التاريخية ، بل هو للحيلولة دون التردى فيه مرة أخرى .
ان محاولة إهمال ، أو إغفال أو إخفاء مالا يروق من أحداث التاريخ لأسباب دينية ، أو سياسية أو عنصرية أو شخصية ما هو إلا خيانة للحقيقة التاريخية وانكار متعمد لوجودها .
انه سخف يسخر منه البحث العلمي ويذكرنا بغباء النعامة التي تخفي رأسها في الرمل حتى لاترى الحقيقة .

سأطرح التردد والوجل ، والحذر والحجل داعياً الى خير العمل .

ح . ح

مدخل

جاء في الدراسة المعمقة التي تفضل بها الدكتور محمد حاج حسين مايلي :
« ان الدراسة الأدبية لا تتحمل كل هذه المقدمات رغم جودتها وعمقها وفائدتها ،
فالدراسة الادبية الحديثة تتعد عن كل هذه المقدمات التاريخية ، وقد تبالغ فترفض الحديث
عن بيئة الشاعر وحياته ، وليس أمامها - في رأيي - سوى النص ، ولا علاقة لها بشيء آخر ،
تمعن في النص تحليلاً ودراسة .

مع تقديري لرأي الدكتور حاج حسين أقول : لو تسنى له ان يقرأ شعر المكزون
ويتجول معه في آفاقه البعيدة العمق ، المترامية السعة والشمول لعلم انه لم يقتصر على تاريخ
عصره ، ومايزخر به من ضروب المعارف وأفانين الثقافة ، ولا على التاريخ العربي -
الاسلامي ومافيه من الأحداث والمذاهب ، ولأدرك ان فكره في شعره يمتد ويمتد عبر
العصور السحيقة يتلمس خصائص الأمم والشعوب والأديان والمذاهب والنحل .

وفي المقاطع التالية التي اقتطفها من قصائده المطولات ، وأقدمها هنا كمبرر وتمهيد
ومدخل بين يدي هذه البحوث التي يتضمنها هذا الكتاب - خير دليل ، وأصدق شاهد ،
وأوضح عذر ، وأبلغ حجة على « المنهج » الذي انتقته ، وقيدت نفسي به ، وارتضيته ، وسقت
به تلك المقدمات التاريخية التي اقتضتها لابل فرضتها طبيعة تلك البحوث ومن ذلك يظهر
للقارئ والدارس ان مقدماتي التاريخية لا تخرج عن الموضوع ، والنص الذي يرى الدكتور
حاج حسين وجوب التقيد به ، والاقتصار عليه . بل ترتبط به ارتباطاً تاماً ومباشراً ، ولا تعدى
مقاصده العامة .

والى القراء تلك المقاطع .

أ- واحدة الحسن

- ١ - واحدة الحسن التي أُمِيت من
- ٢ - وصرت فيها «أمة» يأتَم بي
- ٣ - صبا آلي الصابئون اذ رأوا
- ٤ - واتخذ المجوس قلبي قبلة
- ٥ - ولم أزل متسّعا، متسبّعا
- ٦ - وبى اقتدى في الحب من ثنى ومن
- ٧ - وشيعة الحق ارتضوا بسنتي
- ٨ - والحنفاء تابِعوني اذ رأوني
- ٩ - والملحدون حدوا طريقي
- ١٠ - والحكماء العارفون صوبوا
- ١١ - وظنني مجسداً في حسنها
- ١٢ - فلا أرى في الكون شخصاً واحداً
- ١٣ - لأن داري لم تزل «دائرة»
- ١٤ - وكل شيء خارج عنها اذا
- وجدني بها بين البرايا أوحدا
- كل محبّ راح فيها، أو غدا
- طرفي لنجم الحسن فيها رصد
- لما رأوا للنار فيه موقدا
- خمساً مثلاً، موحداً
- ثلث، أو أسلم، أو تهودا
- واتخذوني في الغرام مشهدا
- في اتباع رسلها مجتهدا
- لما رأوني لهواها ملحد
- رأيتي برفع الوصف عنها والبدا
- بصورة غرّ غدا مجسداً
- يهوى هوئى الا وبى فيه اقتدى
- تجمع من ضل السبيل، واهتدى
- اعتبرته، وجدته منها بدا(١)

ب - الأشئآت المجتمعة

- ١ - قال: فهل غيرك من
- ٢ - قلت: نعم في الهند أجيال،
- ٣ - وفي نواحي السند والنوب،
- ٤ - وفي بني اليونان بالروم
- ٥ - وفي بلاد الفرس من
- ٦ - وخلف صين الصين من بنيه
- يُعزى اليه في البشر؟؟
- وفي الترك نفراً!!
- وفي أرض الخزر
- الأساطين الكبير
- أولاده منو شهر
- أصناف آخر

- ٧ - ومنه في الشرق
 ٨ - والصائبون منه كهف
 ٩ - ومنهم القوم الاولى
 ١٠ - وكل من هاد ومع
 ١١ - وقوم موسى والالى
 ١٢ - ومنهم من للمسيح
 ١٣ - قال: أرى الاشتات في
- وفي الغرب ميامين غرر
 الحنفا لهم وزر
 لم ينحلوا يزدان شر
 طالوته خاض النهر
 لهم سليمان حشر
 الحي في الله نصر
 دارك جمعاً مختصر^(١)

ج - توحيد القلوب وتعدد الأهواء

- ١ - فيه توحدت القلوب على الهوى
 ٢ - فارغب الى دار تخطأها الشقا
 ٣ - بالهند قبّتها، وفي أتراكها
 ٤ - وبصين أهل الصين منزل غيها
 ٥ - لم يصب عنها الصائبون ولم يهد
 ٦ - انا في هواها مشهد ومغيب
 ٧ - ومنزه ومشبه، وموحد
 ٨ - ومفوض والجبر غير مجاهد
 ٩ - ومكلف، ومرفه، ومبصر
 ١٠ - متلفسف، متصوف، متسنن
- وتعددت أهواؤهم فتعدّدوا
 ولأهلها فيها النعيم السرمد
 بئر، وقصر بالعلاء مشيد
 للشاهدين على الشهادة مشهد
 الا اليها في الهوى المنهود
 فاعجب لأنني واصف ومجرد
 ومعدّد ومقرّب ومبعد
 عندي لأن عيانه لايجحد
 ومبصر ومقلّد ومقلّد
 متشيع، ذو رغبة، متزهّد^(٣)

١ - ٢ - ٣ - ديوان المكزون تحقيق ونشر الدكتور اسعد علي

فماذا يرى القارىء؟؟ انه يرى أولاً: الامم والاجناس: الهند، السند الفرس الروم، الترك، النوب، الخزر، اليونان، الصين
ثانياً: والاديان الصائبة، المجوس، الحنفاء، اليهودية، المسيحية، الاسلام
ثالثاً: المذاهب والنحل السنة، الشيعية، الثنوية، التثليث، التعديد، التوحيد، التجسيد،
التجريد، الاعتزال، التشبيه، التفويض، الارحاء، الجبر، التصوف، وارياب الحكمة
والفلسفة!!!

اما يعني هذا مسحاً عاماً للتاريخ منذ فجره الأول حتى عصر هذا الشاعر ورصداً لكل
ماتوصل اليه الانسان من المعارف في تلك المراحل الطويلة!!
لذلك فان دراستنا تقتضي ان ندرس التاريخ دراسة عامة وشاملة لا أن نكتفي
بالدراسة الأدبية بدون مقدماتها التاريخية.

ان دراسة الأمم والشعوب والاديان والمذاهب والثقافة توصلنا الى نتيجة كبرى وهي
ان الانسانية بكل مظاهرها تلتقي في نقطة واحدة وترمي الى هدف وغاية واحدة وان اختلفت
الوسائل وتعددت المسالك، وتباينت الطرق، وترامت المسافات.
وعلى هذا ليس لأحد أن يدل برأيه، أو يتبجح بعقيدته ويقول: انني أملك الجوهرة،
وغيري يملك الحصاة، أو انني أقبض على الحقيقة، وسواي يقبض على الريح.
ونريد ان نقف ويقف معنا القراء عند قول هذا الشاعر الكبير في البيت السابع من
القصيدة الاولى.

وشيعة الحق ارتضوا بسنتي واتخذوني في الغرام مشهدا
وعند البيت العاشر من القصيدة الثالثة:

متفلسف، متصوف، متسنن متشيع، ذو رغبة متزهـد

ونعقب عليهما بقول العلامة صدر الدين شرف الدين: «التشيع لم يعد كفراً ولا
الحاداً، ولم يعد التسنن ضلالة ولا خروجاً على الاسلام كذلك، وانما هما في مفهوم الوعي

الحديث جدولان يتألف منهما نهر الاسلام الكبير فلا يخطيء الاسلام متدين، تشيع، او
تسنن، اما الذين يخطئونه حقاً فهم المرجفون، المفرقون، المتعصبون من الفريقين^(١)
انها دعوة حققة، صريحة، لوحدة المسلمين واثمان واستجابة لقوله تعالى : واعتصموا
بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا، فتفشلوا وتذهب ربكم.

(١) صدر الدين شرف الدين في مقدمة كتاب «ابو هريرة» لمحمود «ابورية» ص ٦

مقدمة الجزء الأول

قارئى :

إننى فى هذا الكتاب لا أتعصّب لرأى، أو نظرية، أو مذهب، ولكننى استعرض الآراء، والمذاهب، والنظريات.

استعرضها استعراضاً، متلمساً خصائصها ومميزاتها، مقارنةً بينها وبين نظائرها وإشابهها، لتظهر الفوارق، وتتضح نقاط التلاقى والابتعاد، وتبين مواطن المقاربة والمشابهة.

وعلى هذا فمنهجى فى هذا البحث هو « منهج الأشباه والنظائر » للدلالة على مدى التأثير والتأثر.

انى أطوف بك فى رياض الفكر الإنسانى، وبماهل العقل الفلسفى، وعالم الروح الصوفى.

قد تطالع فيما تقبره آراء الفلاسفة، ونظريات الحكماء، وشطحات المتصوفة، وخيالات الشعراء. فى كل جيل وقبيل، وزمان ومكان، من اليونان، والفرس، والرّومان، والهند، وقدامى المصريين، والعرب.

وقد أطلّ بك على مختلف الأديان السماوية: كاليهودية، والمسيحية، والإسلام. والوثنية: كالبوذية، والجينية، والزرادشتية، والصائبة. وربما اتّسع امامك الإطار، فتلمّ بالآراء الجدلية، وعلم الكلام، ومذاهب الفرق والنحل، من الأشاعرة والشيعة، والخوارج والجبرية والمفوّضة، وحتى الزنادقة والملحدّين.

لم نتمكن من إعادة طبع الجزء الأول والثانى فوضعنا مقدمتيهما فى أول هذا الجزء، والمقدمة تكون عادة كعمتاج ودليل لأبحاث الكتاب.

وتتعرّف على مدارس الفكر الصوفي من الاتحادية، والتجريدية، والشهودية، والوجودية، والاشراقية، والفيضية، والسالمية، و. و. الخ. .
وقد يطيب لك أن تسألني مقدّراً، أو منكرأً، جاداً، أو هازلاً، لم كل هذا؟؟ وانت تدرس شاعراً متصوفاً!!

وجوابي: إن هذا الشاعر يختلف عن غيره من الشعراء، فهو شاعر، ومتصوّف، ومتفلسف - ولا أبالغ إذا قلت: فيلسوف - تعمّق في كل علوم عصره، الحافل بثمرات العقول والأفكار، والعاجّ بمختلف الثقافات.
عالج في شعره المنطق، والفلسفة، والطبيعة، والفلك، والرياضيات، والتصوف، والفقه، والشعر.

ومارس الزهد والتقشف.

وراض السياسة والإمارة.

وقاد الجيوش، وغزا الأعداء.

وانتصر. . وهُزم.

وشارك في الاختلافات، والجدل المذهبي، ومسائل الإمامة، والخلافة، وكل النزعات المذهبية، التي عرفها المسلمون في عصره، وما قبل عصره.
كما ناقش أهم المسائل والنظريات لكبار الفلاسفة والمتصوفين والمتكلمين. والمحدّثين، بمنطق يجمع بين البلاغة، وقوّة الحجّة، والسند العقلي والنقلي.

إذا علمت هذا، فاني أرى أنه من المفيد أيضاً ان تعلم أن العصر الذي عاش فيه المكزون امتاز عن غيره من العصور السابقة، وحتى الأّحقّة بما توفر له من العلوم والفنون، والثقافات المختلفة، فقد تلاقت فيه الحضارات من فارسية، وبيزنطية، وهندية، وعربية، وغيرها. . . وتفاعلت فيه العقول والأفكار، والمعارف، واختلطت فيه الأمم والأجناس، والشعوب والعناصر، فكثرت فيه - نتيجة لذلك - الجدل والتنافر، والتلاحي والتفاخر، والتشاحن والتطاحن.

عناصر مختلفة من فرس ورومان، وترك وسودان، وجركس وديلم، وأرمن وأكراد، وكرج وكلدان، وآشوريين وعرب.

وهناك الأديان المتعددة:

المسلمون، وأهل الذمة.

والنصارى واليهود، والمناويون والصابئة.

أضف إلى ذلك المذاهب والفرق كالقدرية، والدهرية، والجهمية، والمجسمة، والحشوية، والمرجئة، والجبرية، والمعتزلة، والحنابلة، والاشاعرة، والعلويين، والعشائين، والخواارج، والشيعة، والامامية (السبعية، والرابعة، والاثني عشرية، والزيدية والاسماعيلية).

والغلاة (السبئية، والعلائية، والكيسانية، والسليمانية، والخطابية، والراوندية،

والنعمانية).

وهناك الصوفية والمتصوفون، والفلاسفة، والمتفلسفون، وأرباب النزعة الكلامية،

وأهل الظاهر والباطن، وأصحاب النص، والقائلون بثنائية الشريعة.

عناصر وأجناس، وأديان، ومذاهب، وفرق ونحل، تتصارع وتتلاسن، وتتشاد وتتلأحى، ولكل رأيه الخاص، وحلمه الذهبي، وغايته المذهبية، والسياسية التي يسعى لتحقيقها بما يملك من الوسائل. وقد يبلغ الأمر ببعض هذه الفرق أن تخرج عن حدود الجدل، وأدب المناظرة، فتكفر نظراءها، وتتهمهم بالمروق، وتقيم عليهم النكير، وتجيّش عليهم العامة والرعاع، وتحرض ضدهم ذوي النفوذ والسلطان، وتلفق الأقوال، وتفترى الأحاديث، وتبني شهود الزور، وتستصدر الفتاوى والأحكام، فتقتل، أو تصلب، أو تحرق الأبرياء لمجرد أنهم اخصامها، أو تزج في غيابات السجون، أو تلقي في متاحات النفي، وصحارى التشريد لم يشايعها.

جدليون لا يهتمهم أن ينتصر الحق، أو تعلق كلمته، وإنما يهتمهم انتصار آرائهم،

وتدعيم سياستهم، شأنهم في ذلك شأن ملافة اللاهوت المسيحي في عهد بيزنطة... دولتهم تنهار، وعدوهم على أبواب مدينتهم، وهم في نقاشٍ حادٍّ، وجدالٍ حارٍّ، في جنس

الملائكة، وكيفية انبثاق الروح القدس .

هكذا كان شأن علماء المسلمين في القرنين الخامس والسادس الهجريين .

الفتن تشتعل في كل مكان وناحٍ من البلاد، والفساد يتفشى في الدولة .

خلفاء يقتلون سباً، وصلباً، وصبراً، وتخصيماً، وخنقاً، وشنقاً . ونساء، وعناصر

أعجمية تدير الأمور، وتسيطر على القصور .

وبعض الخلفاء والولاة يخمرون ويلهون تاركين أمر الدولة لاتباعهم وأشياعهم،

وجوارهم .

الفتن والثورات تهدد الدولة من الداخل، والتتر، والمغول، والصليبيون والعناصر

الأخرى الحانقة الناقمة تتحفّز للانقضاض عليها من الخارج، وعلماء المسلمين مشغولون

بتشريح الله، وتحليل صفاته .

هل له وجه ويدان؟؟

تحت وفوق؟؟

أبوسعهُ أن يستوي على العرش؟ وكيف؟

ألسانه متحرك منذ الأزل؟ وبماذا؟ ولن؟

إن صح أنه عليم، فهل يصح التقرير إنه العليم؟

وإن صح التقرير انه قدير، أيجوز القول : انه القدرة؟

هل هناك عرض وجوهر؟

إلى غير ذلك من المشاكل، وضروب الكلام، وتعدّد النزعات، وتباين الأقوال .

وهكذا نرى مجتمعاً متفككاً متبلبلاً، متنازعاً ومتقسماً، تسوده الفوضى، ويعمّ

الاضطراب كل مظهر وناحية منه .

قوم ابتلاهم الله بالجدل والتناكر، والأطماع والتنابد!!

في هذا العصر، بل في هذا البحران السياسي نشأ المكزون وعاش، ومارس طاقاته

الفكرية والسياسية، وكتب شعره، وأودعه آراءه وأفكاره، وأحكامه في كل قضايا عصره .

إذا علمت هذا زال استغرابك، وانجلت أمامك الحقيقة، واتّحت الشبهة والتشكّك للذنان راوداك، واستبان لك القصد وحسن النية اللذان دفعا لي لتقصّي هذه الآراء، واستخلاص هذه الأفكار من ماثبات المراجع والمطّان، وعرضها أمام ناظريك في هذا الكتاب، وعقد المقارنات بينها، ليتسنى لك الحكم الصائب لها، أو عليها.

وإني لأعلم مسبقاً أن هناك أسئلة كثيرة سي طرحها القراء عقب صدور هذا الكتاب، ووصولها إليهم، بعضها جذير بالإجابة، وبعضها خليق بالإطراح والإهمال. فمن قائل: ما الغرض، وما القصد والغاية من كتاب يضعه مؤلفه في مباحث الروح والتصوّف في منتصف النصف الثاني من القرن العشرين قرن المادة والذرة، وارتداد الكواكب؟؟

وقد لا أعدم من يقول: لماذا خرقت الجدار، وهدمت الأسوار، وأخرجتنا من ظلام الليل إلى ضوء النهار؟ فأين التقية؟؟

وسيرى قوم فيه تأكيداً على القوى «الغيبية» وشغلاً للأذهان والأقلام بخفائها، ومجاهيلها، وهي التي غلفت هذا الشرق قرونًا وقرونًا حتى اختلطت فيه الحقيقة بالخرافة، والتبس الواقع بالأوهام، وإن دخان التصوّف مازال يعمي أبصار الشرقيين عن رؤية الحقائق العلمية، لأنه أسلوب حدسي تخميني، يفسر الواقع بالشعر والخيال، ويخضع الحقيقة والواقع للحالات الوجدانية، ويعتبر العقل عاجزاً عن فهم الكون. وجوابي لهؤلاء وأولئك: .

أولاً:

إن سيطرة المادة في هذا العصر على الروح والمشاعر والعواطف الإنسانية، وتحكّمها بتصرفات الفرد والجماعة، وطبعها بطابع المادة الصرف الجاف القاسي، سيقود الإنسانية في طريق الويلات، والبكاء، والدموع وصرير الأسنان.

إن استغلال الشعوب، واستعبادها، واستنزاف مواردها وطاقاتها، ما كان إلا بفعل سيطرة المادة، وتحكّمها بالميول البشرية، وعدم تقديرها للقيم الإنسانية.

إن مؤسسات الشر على تعددها من السجن الصّغير إلى المجازر الرهيبة. ومن الخنجر، إلى القنبلة الذرية المدمرة، ومن الجوع الفردي، إلى تشريد الجماعات، كلها مرتبطة ارتباطاً حميماً بالزرعة المادية، واستيلائها استيلاءً يكاد يكون مطلقاً على ميول وعقل الإنسان المعاصر، وتمردها على أحكام الضمير ونوازع الوجدان، وقوانين الأخلاق.

قد يقال: إنها قوام الحياة، وعصيب الحضارة، وسر حركيتها... هذا صحيح!! ولكنها بحاجة إلى الصقل والتهديب، والتنسيق، وإن الإنسانية والزرعات السّامية بحاجة ماسة وملحة إلى الحماية من جرائمها، وطغيان وبائها.

لهذا كله ولأغراض أخرى مبسّطة في المقدمة مقدمة الكتاب - جئنا بهذه النفحات الروحية لتسهم - ولو بقدر يسير - في تلطيف جو المادة اللاهبة. ولتشر رشاشاً روحياً على شعير النفوس، وتقد ظلالاً ندية على الصحاري العطشى الملظاة.

ما أحوجنا إلى ما ينشر في النفوس، وفي المجتمعات أنداء الرحمة، ويسيط عليها أفياء العطف والإحسان، والتسامح، ويوشحها بغلائل الحب والتعاطف بدلاً من حيم الظلام والأكداء والأحقاد، والتباغض.

ما أحوج المرء - كل امرئٍ - إلى ما يهدد أحلامه وآماله، ويصقل مشاعره، ويهذب ميوله الطاغية، وعواطفه المتحجرة، وضميره المتمرد، ويشعره بتلك «الرقابة العليا» التي تطلّ من فوق رقابة الأنظمة والقوانين، ليسير وفق نظام الأخلاق، وضمن قواعد السلوك، وشروط مثالية الفرد، ليخلق، أو ليساهم في خلق المجتمع المناضل المثالي الذي تغمره السعادة وتسوده الفضيلة، وترفرف عليه الطمأنينة، ويحقق فيه الإنسان إنسانيته.

ثانياً:

وأما الذين يخافون الظهور والصراحة والوضوح، ويؤثرون القبوع في الظلام، ويرون التستر والتخفي والاعتصام بالثّنية ملاذاً لهم، وسراً لضعفهم وأمراضهم، فنقول لهم ما قاله السيد المسيح: ليس أحد يوقد سراجاً، ويغطيه بإناء، أو يضعه تحت سرير، بل يضعه على المنارة لينظر الداخلون النور. لأنه ليس خفيّاً لا يظهر، ولا مكتوم لا يعلم، ويعلن، فانظروا كيف تسمعون، لأنه من له سِيعطي، ومن ليس له فالذي يظنه له يؤخذ

منه (١)

إن التقيّة بعد أن زالت أسبابها السياسية لم تعد إلا جنباً متوارثاً، وخوفاً تاريخياً لم يبق له أي مبرر.

ليت هؤلاء «المتقين» علموا أو يعلمون أن «تقاهم» أعطى كتبة التاريخ حقاً، وأفسح لهم مجالاً أن يتقوّلوا عنهم وفيهم ما طاب لهم التّقوّل، ويظنّوا بهم الظنون، ويرموهم بشتى التّهم، ولهم كل العذر في الكثير مما تقوّلوا، وظنّوا، واتّهموا، فالمجهول عرضة لكل افتراض، والخفيّ موضع كل احتمال، والمتلبس مأخوذ بتهمة الالتباس!! وماذا وراء هذا التخفي والإتقاء؟؟ هل وراءه إلا الإفراط والمغالة في الحزبية السياسية؟؟ وهل كان أحد الطرفين أقلّ إفراطاً من الطرف الآخر؟؟

كل ذلك كان من جراء «التمذهب» السياسي، وقول كل طرف من الأطراف المتنازعة في صدر الإسلام أن صاحبه أحق بالخلافة من سواه، أو أولى بالتقدم على من تقدمه، وهل يخرج كل هذا عما هو جار في هذا الزمن، وفي كل زمن، بين الفئات التي تتنازع على السلطة والنفوذ!!!؟؟

لقد تصرّم ذلك الزمان، ومضى المتنازعون إلى ربهم، فلماذا نبقي النزاع؟؟ لماذا تبقى «التقيّة» امتداداً ودليلاً على ذلك النزاع؟؟

لماذا نبقيها عنواناً على الخوف والاضطهاد، بعد زوال الخوف والاضطهاد؟؟
إن فساد الهواء لا يأتي إلا من النوافذ المغلقة!!
والجفاف لا يأتي إلا من الانغلاق على الذات.
والانفتاح على التجارب الإنسانية يثري التجربة الإنسانية ويغنيها.
وما كان للبشرية أن تطل على مشارف حضارية جديدة من فكرية وأخلاقية وسياسية لولا هذا الانفتاح.

(١) انجيل لوقا الاصحاح الثامن ١٦

إن التردد، والجزع، والعقد المتراكمة، والدجل، والتوتر العصبي، ليست إلا سياطاً لاهبة تسوط التفتح النفسي.

علينا أن نرفض اليوم كل أسلوب تقليدي يهبط إلى الظن البعوض يملك الحقيقة، كل الحقيقة، وأن الآخرين لا يملكون إلا قبض الريح.

هذا ظن آثم يضر بالحياة، ويقضي على روح المواخاة والمعاشة.

علينا أن نرفض بكبرياء كل انغلاق يستم الحوار المفتوح، ويتعارض مع الأخذ والرد والعطاء.

وعلينا - وقبل كل شيء - أن نذكر دائماً أن كل انحراف والتواء في سير أمتنا التاريخي لم يكن نابعاً من طبيعتها الإنسانية. وإنما عملت له، وهياته الشعبية الحافنة الحاقدة المترصدة، فقسمت الأمة إلى معسكرات متصارعة، فسهل عليها بذلك تمزيق وحدتها، ولم تكثف بكل هذا بل صبغت كل أفعالها بصبغة دينية، لتجعل لها طابعاً شرعياً، إمعاناً في الكيد، وترسيخاً للخلاف، وتعميقاً للتفرقة، وتكريساً للانقسام!!

فعلينا أن نغسل نفوسنا وتاريخنا من أدران الشعبية، ومن كل ما يتصل برواسب تلك الحقبة التاريخية التي تجاوزها الزمن، وتنكر لها العقل الواعي.

هذا!! وأراني مضطراً إلى القول: بأن هناك فئة من ضعاف المعرفة تحاول أن تنتسب إلى العلم وأهله، وهي مغرقة في الجهالة والأوهام، وأسوأ الناس في نظرها من يحاول تصحيح أفكارها المشلولة الأسنة الراكدة.

في زحمة تطلعات العصر لا نستطيع أن نمنع عقلنا من البحث والتفكير لأنه أشرب حب المعرفة التجريبية، وآمن بالحق والحرية.

إنك لا تستطيع أن تقول للناشئ الذي درس العلوم الحديثة: اترك هذا الرأي، أو دع تلك الفكرة، ولا تؤمن بهذه النظرية، لأنك أنت لا تقر ذلك، أو لا تؤمن به، لأنه يتعارض مع اعتقادك، وإن أول ما يجيبك به هذا الناشئ الشاب هو سؤاله لك: لماذا؟ وأنا بدوري أسألك لماذا تحاجه فيما ليس لك به علم؟؟

إن العقل المزود بالحوافز الحضارية، والدوافع الغريزية، وحب الاستطلاع، ومحاولة

اكتناه أسرار الكون وبإصرار عجيب، لا يقف عند الحدود التي نرسمها له، أو رسمها له التاريخ البعيد!!

وليس من العلم في شيء أن نقف عند إحساس ورغبات وأخيلة من سبقنا، ولا أن نعيش في نطاق تكوينهم العقلي والفكري والفلسفي إلا بعد امتحان هذا التكوين، وعرضه على المقاييس العلمية الصحيحة، والوصول إلى النتائج التي يصح التسليم بها، والركون إليها.

إننا بالفحص العلمي لبنيتنا الفكرية والعقلية والاجتماعية نستطيع أن نستخلص من تراثنا - وبطريقة علمية ومنطقية محكمة - حالة فكرية واعية غير متعارضة مع العقل والمنطق والحقيقة.

وفي الوقت الذي ندعو فيه إلى مناقشة أفكارنا وتراثنا وتنقيتها من الشوائب، وتصفيتها من الأدران، نعلن أن ذلك لا يقتصر على النواحي والجوانب السلبية منها، والعمل على فرزها وتنقيتها من حياتنا الفكرية والعامة. . في الوقت ذاته ندعو وبإصرار إلى صقل الجوانب الإيجابية الوثيقة الصلة بالحقيقة، والحركة التاريخية المتطورة، وإلى العناية بنشرها، وعرضها والوقوف عندها، والمباهاة والاعتزاز بها.

ما أشبه الحقائق التي ورثناها بالجواهر التي سقطت - بسبب ما - في الأوحال، فغشى ذلك على بريقها، وخنق لمعانها ولألاءها، فما أخرجنا لصقلها وجلائها، وتخليصها وتصفيتها مما علق بها.

أما أولئك المتاجرون بالخرافة والشعوذة والأسطورة، والوهم والإيهام، الواقفون عند القشور، فنقول لهم: إن عصر الإتحجار بالله، والاستغلال، والتمويه على البسطاء والسذج، وقصار النظر، وضعاف المعرفة، وصغار العقول، قد انتهى، ودالت أيامه.

لقد تطورت الأشياء والمناهج حتى ما له صفة الاستمرار كالحق والخير والجمال.

لقد استحالَت العبودية إلى إقطاعية، ثم إلى رأسمالية، ثم انتهت إلى اشتراكية، وأصبح الناس يؤكدون وجودهم، ويحققون المعرفة والعدالة بأنفسهم مباشرة، لا بالواسطة التي تدعونها وتمارسونها.

لقد هزم الإنسان الخوف، وأصبح يبني آماله على المعقولات، لا على الأخيلة والتمنيات، ونشاط الوسطاء بينه وبين قوى الغيب.

الإنسان اكتشف طريقه إلى الله، ولم تعد به حاجة إلى الأدلاء.

إن دارسي الكيمياء من أبنائنا يلهون بالعالم الذي ينحل ويتركب بين أيديهم، وأمام أبصارهم بدلاً من أجدادهم الذين كانوا يتلهون بالتائم والتعاويد، واستحضار الأرواح!! وطالبي الفلسفة يفتحون عيونهم على تراث مزيج من الترهات والواقع!!

ثالثاً:

١ - أن الغاية من التأكيد على القوى الغيبية هي إبراز الحقائق وتجريدها مما علق بها من الأوهام، والخرافة والأساطير، وما أكثر الأوهام والخرافات والأساطير في حياتنا العقلية.

٢ - العمل على تخليص الإنسان - إنسان هذه البقعة من العالم - من الزواجب التي شلت عقله وتفكيره، وكل طاقاته.

٣ - ولعل من أولى الدوافع وأبرزها، وألحها على نفسي، وأكثرها اعداداً وتبيئة لها، وأقواها دفعاً وحامساً لإنجاز هذا المشروع - مشروع الكتاب - وإظهاره من عالم الرغبة إلى عالم الواقع هو ما يعانيه مجتمعنا بصورة عامة، وناشئنا بصورة خاصة من الفوضى الفكرية، والقلق النفسي، والتمزق الروحي، والضياح والازدواجية، ومجزئة الذات، وتوزع الضمير والوجدان بين موروثات تقليدية تجمعت فيها الحقيقة والأسطورة، والوهم والواقع التاريخي، وبين معطيات حضارية علمية حديثة.

تلك تشد بنا إلى وراء بقوة وعنف، وهذه تدفع بنا إلى الأمام بالعنف والقوة نفسيهما!!

قوتان تتصارعان في أنفسنا، وينعكس صراعهما على تفكيرنا وحياتنا وأعمالنا، واتجاه مجتمعتنا، ونحن نتراجع بين هاتين القوتين، ونعاني مرارة هذا التصارع.

إن الالتفات إلى وراء، والوقوف عند عطاء التاريخ القديم والجمود عند هذا العطاء الذي تجاوزه الزمن - أو تجاوز أكثره - إن ذلك ليعوق ركبتنا عن مواكبة زكب الحضارة الحديثة، ويصيب تفكيرنا بالشلل، ومجتمعنا بالتردي والجمود والتخلف، ويفرض علينا

العقم، وبالتالي الانقراض .
إن القناعة والرضا والاستسلام لمخلفات موروثه لم نستطع أو لم نحاول إخضاعها
للتحليل المنطقي العلمي هو السبب المباشر لتخلفنا الفكري والمادي .
هذه الموروثات والمسلّمات، وهذا الزكام من التقاليد، عطلا فينا كل طاقة مبدعة
خلاقة .

هذه الموروثات التي خلّفتها عصور الجهل والغفلة والانحطاط لم نستطع معها حاولنا
أن نثبتها بشروط علمية، فهل من العلم في شيء أن نحفظ بها لا يقره العلم؟؟
إن تفكيرنا مشلول، مقيد مغلول لأنه - قبل كل شيء - لاهوتي محض، يفسر كل
شيء - تفسيراً لاهوتياً، ويعالجه علاجاً لاهوتياً غيبياً .
وخيالنا - نتيجة لذلك - إذا انطلق انحرف عن موضوعه لعجز في طاقته عن تحطّي
واقعه الذاهب في أعماق التاريخ .

هذا الخيال - على خصبه - عاجز كل العجز عن اجتياز الأسوار التي تحده وتحاصره .
إنه لا يستطيع الإفلات من قيوده وأغلاله، إنه محاط بتصورات غيبية متحفزة
مترصدة، ومشدود شداً محكماً إلى عالم مركب تركيباً عجيباً غريباً مخيفاً، يذخر برغبات وصور
متعددة متباينة .

هذا العالم - على ما وصفت - هو الذي يصنع تفكيرنا، وبالتالي يصنعنا، ويصوغ
شخصيتنا القلقة المعذبة .

إن تفكيرنا الموروث، - وإذا تساهلنا قلنا: الكثير من هذا التفكير - لا يمنحنا إلا
أفكاراً تاريخية ثابتة، لا تتحرك بالسرعة التي تتطلبها الحياة المعاصرة، وطبيعة الزمن،
فالأحكام الفكرية والعقلية التي انتهينا إليها منذ أبعد الأزمان لم تزل هي نفس الأحكام التي
نحيا عليها اليوم .

إننا ونحن في وداع القرن العشرين نشد جميع وحدات هذا الكون وحقائقه إلى
تفسيرات نهائية لا نتحول عنها .

نحن - لسوء الفهم - لا ننصوّر التاريخ والأمم، والحقائق الكبرى الكونية والإجتماعية حركة دائبة مستمرة خاضعة لناموس التطور العام. بل ننصورها تصوّراً غيبياً، وهذا ما يجعلنا في غربة فكرية، وعزلة عقلية مريرة موحشة.

الجمود التقليدي يقضي على حيويتنا، ومعركتنا مع الحياة تقتضيها الحركة والوضوح، فلماذا وإلى متى يظل تفكيرنا وتاريخنا خارج القانون العام؟؟

لماذا يظل تفكيرنا جموداً بلا حركة؟؟ فهل نفرّدنا بوجود خاص يتحدى الطبيعة؟؟

إلى متى يظل تفكيرنا اتكالياً هارباً من نفسه؟ أو يسير سيراً ألياً جبرياً ضمن حدود فرض عليه أن لا يتجاوزها؟؟

لماذا نريد أن نؤمن، ولا نريد أن نفكر؟؟؟

وهل كان الإنسان «الحق» إلا نتيجة التفكير الحر؟ أو لم يتفكروا في خلق السماوات والأرض وخلق أنفسهم.

أما الإتيان التقليدي فهو قائم على مبدأ «عطل حواسك وآمن».

لماذا نهرب من مواجهة الحقائق إذا كنا نملك سلاح المواجهة؟؟ إن «المتابعة المستمرة» والتفكير بعقلية جامدة لا يكونان إلا عند قوم لا يؤمنون بالخلق والإبداع، قوم عقيمين اتكاليين.

إن كل ارتباك في تفكيرنا يعود أساساً - كما سبق وقلنا - إلى بقايا نُظُم وأفكار اجتماعية تقليدية، ومجموعة من الأوهام بين الحقائق الثابتة المقطوع بها. إننا نعوم بالشك، ولدينا القليل من الحقائق الواضحة.

لذلك كله رأيت أننا بأمرس الحاجة لإجراء عملية فرز وتقييم وتحيص ورياسة لهذه المخلفات والنظريات، والمسلمات التقليدية التاريخية.

وكما قلت في منهجية البحث: إنني أعرضها عرضاً تاريخياً، وأقارن بينها مقارنة علمية منطقية، ثم أدع الحكم للقارئ ليقرر بدوره أين تكمن الحقيقة، وأين تعشش الخرافة.

ليس للقارئ أن يظالمني بالأحكام القاطعة النهائية، فذلك ما اعتبره خروجاً على منهجي الذي قيدت نفسي به والذي يركز على عقد المقارنات و «المحايدة» لأن الرأي

الشخصي مهما كان منصفاً ومجرداً من أثر «الأنا» فهو عرضه للنقد والتجريح، والمظنة والافتهام.

لقد حاولت جاهداً أن أجنب كل هذا، وابتعد ما استطعت عنه، وإني أراقب نفسي مراقبة تامة متيقظة خوف جنوحها إلى «الحزبية اللاشعورية».

قد يمتلك الفرد منا الهوى، ويستيقظ في أعماقه الحقد على من يخالفه في الرأي، فيضع في سبيل وخدمة هذا الحقد كل قدرته على الإبداع الجدلي العقلي، وهذا هو الجهل المخجل.

ولكن ليطمئن القارئ أن جميع الآراء والنظريات الصوفية والمذهبية والفلسفية التي أعرضها في كتابي هذا مشبعة بالبحث والتتبع التاريخي المنهجي، واضحة ومجردة بطريقة المقارنة والموازنة، والمقايسة، وبذلك تبدو له جليلة معرة تأخذ محالها من سلسلة القيمة والتقدير، فيضيفها إلى حصيلة الأفكار التي يؤمن بها، أو يطرحها وينبذها.

وأنا موقن أنه سيجد تفاهات تثير الدهشة والاشمئزاز، وهذه يمكن عزلها، يسر وسهولة، كما سيجد حقائق بالغة القيمة في عالمي الحقيقة والعقل، وهذه يمكن اعتبارها مقوماً عقائدياً، ونظاماً خلقياً، ومنهاجاً حياتياً ينير آفاقنا العقلية، والاجتماعية والإنسانية. هذا بمجموعه ما حدا بي إلى التركيز والتأكيد، وتسليط الأضواء على القوى الغيبية، لأنني أريد أن تجرد هذه القوى من كل ما علق بها، وصيغ حولها من الأوهام، وما ارتبط بها من أساطير، ليكون العلم والإيمان بها صحيحين.

لقد أفرطنا في الركض وراء القيم الروحية حتى ضمرت فينا وإضمحلّت قيم المادة. أغرقنا أنفسنا وتاريخنا «بالمأوراثيات» حتى غدونا نعيش في «الغيب» ونبح على الأرض، فتنكرت لنا الأرض.

والحق أن في وسعنا الوصول إلى نتائج لا جدال فيها إذا نحن وضعنا الوقائع التي نقلها إلينا التاريخ على محك النقد.

إننا ندعو إلى تعادل القيم الروحية والمادية «اعمل لذنياك كأنك تعيش سرمداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً».

والذين دفعوا بسقراط إلى تناول السم، وسمّروا المسيح على الصليب، واحرقوا «برنو» حياً، وعذبوا «غاليلو» واضطهدوا المصلحين لأنهم بشروا بحرية الفكر، واطلقوا العقل من عقاله، وتمردوا على التقاليد البالية، وعاشوا «الإنسان». إن هؤلاء لم يعد باستطاعتهم أن يمحضروا السموم القاتلة الناقعة، ويهينوا خشبات الصليب، ويسعروا النار المؤججة للقتل والصلب والإحراق. هؤلاء لم يعد بإمكانهم التحكم بمصير الإنسان والإنسانية.

لثورة الفكر تاريخ يحدثنا بأن الف مسيحٍ دونها صليبا

وبعد!! فهذه الدراسة - دراسة المكزون - تستعرض بصورة مباشرة، أو غير مباشرة المراحل «الحادة» التي مرّ بها هذا الشرق العربي - والإسلامي منذ ثمانية قرون، والتي لم تزل آثارها مستمرة، وعصاها اللاهبة الراجعة لم تزل تسوط فكرنا وعقلنا حتى اليوم.

إنها مرحلة عنيفة من الجدل الفلسفي، والتشّبت المذهبي، والتّزمت الديني تميزت عما سبقها، وأثّرت فيما تلاها من مراحل التاريخ.

تلك الحقبة التي قال فيها أحد الزنادقة - وقد جيء به للقتل -: أمهلوني إلى غداة غد؛ والله لقد وضعت من الأحاديث ما حللت فيها الحرام، وحرمت الحلال، لقد فطرتكم يوم صومكم، وصومتكم يوم فطركم.

فهل يتسنى لنا - في هذه الدراسة - أن نميز الغث من السمين، ونفرز الصحيح من الزائف، ونصوم ونفطر في الأيام المحدودات لا كما أراد لنا ذلك الزنديق؟؟

إن الكثير من المحاجّات والمشارّات، والآراء الجدلية التي حفلت بها تلك الحقبة التاريخية، سنعرضها بأمانة ووضوح أمام القارئ منذ نشوئها حتى زمن المكزون، فكل ما تجاوزه الزمن بالنسبة للعصر المعاصر يستطيع أن يحمله إلى متحف التاريخ، وما هو أصيل وعميق في طبيعة الفكر، والإنسان والحياة فعليه أن يتناوله جوهرأً نقياً نفيساً يتحلى به.

الزبد يذهب جفاءً، وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض .

إنها - كما قلنا - نفحات من دنيا الروح، عرفها هذا الشرق في عصوره الحاملة، نقدمها في هذا العصر المحموم، المتقلب على جمر المادة، ولهب الأطماع، ونأمل أن تلطف من هجير النفوس، وتهدهد من صحراء القلوب، وتنطف ظلالاً وأنداءً على دروب الحياة، ويجد فيها شبابنا الضامئون جُرْعاً من معين الروح تطفئ المواجهيد الظمأى، وتريح الأنفس التعبى، وتعيد إلى الأذهان صورة مشرقة وضاءة من فلسفة الشرق الروحية . . . صورة منتقاة مصفاة من الشوائب والأكدار خالصة لوجه الحق والخير والحياة والإنسان .

دمشق في ١/٤/١٩٧٠

حامد حسن

مقدمة
الجزء الثاني

الأسوة الحسنة

يا رسول الله .
يا ابن عبد الله .
لقد أديك ربك فأحسن تأديبك .
خذ العفو، وأمر بالعرف، وأعرض عن الجاهلين .
نجت قومك بالهداية .
وفرشت في دروهم النور .
وحملت اليهم السماء .
فكذبوك .
واغروا بك سقاءهم .
فرجموك .
وأشرق الله في قلبك حباً وغفراناً فهتفت :
ربي اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون .
ولنا بك يا رسول الإنسانية أسوة حسنة .

المنهج

- أولاً: التبسط في مقدمات الابحاث .
- ليسهل الوصول الى النتائج^(١)
- ثانياً: عقد المقارنة بين الاشباه والنظائر .
- وأثر السابق في اللاحق^(٢)
- ثالثاً: الاحتكام الى العقل عند اضطراب النقل^(٣)
- رابعاً: التبع التاريخي .^(٤)
- خامساً: استعمال المصطلحات الفلسفية كاطلاق: الواجب الوجود، أو الوجود بذاته، على الله .
- واطلاق: الموجود الثاني، أو الموجود بغيره على العقل الفعال .
- سادساً: عقد المقارنة وإيراد أقوال التاريخ في قضايا الخلاف، والتزام الحياد، وترك الحكم للقراء .

ويظهر ذلك في :

- ١ - مباحث التصوف في الجزء الأول ومدارسه حتى تم لنا تحديد تصوف المكزون .
 - ٢ - المدخل الى الأدب واللغة في الجزء الثاني . توصلنا الى أدب المكزون .
 - (٣) مباحث الحديث والاجماع .
 - (٤) مباحث الالوهة والدين في الجزء الثالث تدرجاً للوصول الى الفلسفة الإلهية عند المكزون .
- والمقارنة بين أديان التاريخ والكتب المقدسة .

الفصل الأول

الإنسان والآله

من أين نبدأ؟؟

للإجابة على هذا السؤال، أو التساؤل، لابد من وضع مخطط لمراحل الفكر الإنساني، وتعيين مدى تطوره عبر عصور التاريخ.

ويمكن أن نعتبر أن الفكر الإنساني مر بثلاث مراحل:

أ - مرحلة ما قبل التاريخ، أو مرحلة الأساطير، ونستدل عليها بالمكتشفات والأحافير، وما تقرر علمياً على ضوء هذه المكتشفات.

٢ - مرحلة التاريخ المدون، ونعتمد الكتب المقدسة بدءاً من العهد القديم - التوراة - في تفصي وتتبع فكرة الألوهة في هذه المرحلة اللاحقة.

٣ - مرحلة العصور الحديثة، والأدلة علمية منطقية وعقلية.

واذن: فلا بد للعقل الإنساني في حركته المستمرة، وتجاه هذا المسألة خاصة - مسألة الألوهة - من التحرك في اتجاهات ثلاثة:

أولاً: اتجاه ديني معتمداً بالدرجة الأولى الكتب المقدسة، والفلسفة أحياناً، ولكنها في هذا الطور من التاريخ خاضعة للدين.

ثانياً: الاتجاه الفلسفي مستعيناً بالأقيسة المنطقية، والبراهين العقلية، والإنشاءات الذهنية.

ثالثاً: الاتجاه العلمي متكئاً على المنطق الرياضي، والمكتشفات، ونظرية التطور.

وإذا بدأنا من المرحلتين - مرحلة ما قبل التاريخ المدون، ومرحلة التاريخ - ظهر لنا أن مسألة الألوهة والدين تشكلان حلقتين مرتبطتين لاتفصلان، ولا تنفصلان في كل مراحل الحياة عبر هذه الحقبة الطويلة، فالدين هو المظهر العملي لإرادة الآله، وهو المحرك لإنسان تلك الأحقاب، كما يظهر لنا بما لا يقبل الجدل، ولا الشك، أن المرحلة السابقة أثرت بالمرحلة اللاحقة تأثيراً يكاد يكون من الصعب فصلهما عن بعضهما لما بينهما من

التداخل والتشابك والتشابه، بل يدفعنا إلى القول: بأن ما ندعوه بالخرافة أو الأسطورة التي تقوم عليها المرحلة الأولى - مرحلة ما قبل التاريخ المكتوب - أصبحت في المرحلة اللاحقة حقيقة راسخة.

ومن المسلم به أن الأسطورة، أو الخرافة أسبق من الفلسفة في تاريخ الإنسان، لأن الأسطورة هي من معطيات العقل البشري في مرحلة طفولته، بينما الفلسفة هي من معطياته في مراحل تفتحه ونموه ونضجه.

وقد شملت الأسطورة أكثر - إن لم نقل كل العصور القديمة - حتى ليتمكن القول:

إن كل أديان ومعتقدات أمم وشعوب تلك العصور تقوم على الأساطير، بل هي أساطير. فتعدد الآلهة، وتعدد اختصاصاتها بتنوع مظاهر الطبيعة دليل على مدى سيطرة الأسطورة على الإنسان - إنسان ذلك الزمن - الموغل في القدم، وشاهد على سلوكه وتفكيره. ونستطيع القول: بأن الأسطورة والخرافة اللتين سيطرتا على عقل وتفكير إنسان العصور القديمة، وانتظمت حياته، وأنماط معيشته، وطرق تفكيره لم تقتصرا عليه فحسب بل تجاوزته وامتدتا حتى شملتا عصورنا التي ندعوها بالحديثة.

إننا نزعم أننا نخلصنا من رواسب البدائية، وأصبحنا ننحو منحى علمياً خالصاً متحرراً من مخلفات التاريخ فكراً واعتقاداً وسلوكاً.

إذا كنا نؤمن بهذا الزعم فإننا كاذبون، أو نخدعون جاهلون. إننا برغم وسائلنا العلمية والثقافية والحضارية لم نكتشف أنفسنا، ولم ننقها، ونحرزها من قيود الماضي وأغلاله، وأطره الفكرية.

إن التراث الأسطوري لم يزل جزءاً من ذواتنا، ومكوناتنا العقلية يفعل أفاعيله في مشاعرنا، ويستبطن لاشعورنا، ويوجه - إلى مدى بعيد - سلوكنا.

إننا حتى الآن لم نعط وسائل المراقبة على مشاعرنا، وتحديد تصرفاتنا، وفق منظور علمي صحيح.

إن ما نلسمه ونحسه، ونشاهده ونعيشه، ونتحققه في الكثير من جوانب حياتنا الفكرية والاعتقادية من تغلغل الأسطورة، ونموها، واستمراريتها في مجمل حياتنا، لا يدع

مجالاً للشك، ولا المكابرة، في القول: اننا لم نتحرر من الأساطير والأوهام. والحقيقة أننا لانكاد نجد خرافة من خرافات العصور القديمة إلا ولها لون من الحياة القائمة بيننا اليوم. إن الكثير الكثير من «المسلمات» التاريخية والإعتقادية ليست سالمة نقية خالصة من الشوائب والأوهام، ويجب إخضاعها للمعايير العلمية للتأكد من صحتها^(١) أو للشك في هذه الصحة ثم عزلها من حياتنا الفكرية.

إذا كان لبعض هذه «المسلمات» صفة «القداسة» فلا يجوز أن تمنعنا هذه القداسة من إخضاعها لمقاييس العقل والعلم، فإذا ثبت أنها جذيرة بالقداسة والتسليم، سلمنا بصحتها على ضوء العلم والعقل، وأخذت طريقها إلى مجموعة الحقائق التي صاغها العقل ومحصّها. إن نظرية الإله عند السومريين والبابليين، وقدماء الهنود والمصريين، واليونانيين لاختلّفت من حيث الغاية والنزوع عما هي عليه في بعض الكتب المقدسة، وإن اختلفت في الوسيلة بالنسبة للزمان والمكان.

إن تصور آل «ضابط الكل» مايرى، وما لا يرى، هو تصوّر مشترك بين الأديان، وأن الوسيلة لمعرفة هذا الإله، والزلفى إليه هو الدين
فما هو الدين؟؟

للدين مجموعة تعاريف، لعل أقربها للفهم العام أنه عبادة القوى الكائنة فوق الطبيعة. أو «ما يحدّد سلوك الإنسان تجاه الإله». أو أنه جميع الممارسات التي ترضي الإله. ومنشأ الدين هو الخوف من جبروت هذه القوى والممارسات الطقسية هي طلب لإرضائها ودفع لهذا الخوف!! وقد تطور هذا الخوف فانقلب حباً كما هي الحال عند المتصوفة!!
وتختلف هذه الممارسات باختلاف الأديان، وطبائع الأمم والشعوب. ولكن الدين على اختلاف مظاهره عبر التاريخ أصبح تراثاً وجدانياً وعقلياً واجتماعياً.
ويعلمنا الدين أن الإنسان هذا الكائن الحي الذي يعيش ويشغل فراغاً على هذا الكوكب السيار - الأرض - هو أرقى الكائنات الحية التي تعيش عليه، وهو مخلوق على صورة

(١) راجع مقدمة الجزء الأول المنشورة في هذا الجزء.

الإله^(١) وهو خليفة هذا الإله في الأرض^(٢).

أما العلم فيرى أن الإنسان أصبح بتطوره^(٣) إلى المتعاقب عبر العصور من أرقى الكائنات الحية.

والتاريخ رغم قدمه، وسعة مكتشفاته، لم يستطيع تحديد نشأة الإنسان إلا بطريقة الظن والتخمين، والإفتراض، واعتاد المكتشف من آثاره وبقاياه.

يعلمنا العلم بوسائله العديدة أن عمر الأرض لا يقاس بعشرات الألوف من السنين، ولا بالمئات من الألوف، بل بالملايين، حتى أن بعض العلماء قدروه بـ ٥٠٠٠ مليون سنة، كما قدروا ظهور الحياة الأولى في البحار بصورة الطحالب والرخويات، وأن الإنسان وجد على هذه الأرض منذ ١٠٠.٠٠٠.٠٠٠ عام وبعضهم أرجعه إلى ٤٠٠٠ عام مستدلين بالإنسان المكتشف بالنياندرتال، ولكن ليس من المحتم أن يكون إنسان النياندرتال هو الإنسان الأول.

والهيكلان المكتشفان مؤخراً في بلدة انطلياس اللبنانية، وفي قرب حلب السورية جزم العلماء المختصون انها يعودان إلى ٧٠٠٠٠ ألفاً من السنين.

وبعض العلماء يرجعون الإنسان الأعلى أي الإنسان كما هو اليوم إلى ٣٠٠٠٠ عام استناداً على مخلفاته وآثاره في العصرين الوسطي والحديث.

ويقول العلماء: ان الإنسان عبر تطوره خلال عصوره - الحجري - البدائي - القديم - الوسيط - الحديث، تكاد تكون مكتشفاته متشابهة متقاربة، لم يتأثر كثيراً بالفواصل الزمنية.

هذا هو رأي العلم في عمر الأرض، وعمر الإنسان فما هو رأي الدين؟؟
لنستطق الكتب المقدسة عماد الدين، ولترأبها في هذا الموضوع، وأولها التوراة.

(١) سفر التكوين

(٢) القرآن

الكتب المقدسة

قبل أن تتلمس عمر الأرض، وعمر الإنسان، ونشأة الكون والحياة، في الكتب المقدسة، نرى لزماً علينا، وتعزيزاً للبحث أن تأتي بكلمة مختصرة عن الكتب المقدسة.

١ - صحف إبراهيم ذكرها القرآن ولكنها غير موجودة.

٢ - صحف موسى وهي العهد القديم - التوراة - وعدد أسفارها ٣٩ - سفرًا، وعدد اصحاباتها ٩٢٩، أولها سفر التكوين، وآخرها سفر ملاخي، وهو أصغر الأسفار حجماً، إذ لا يتجاوز أربع صفحات.

وقد أثبت الباحثون أن موسى جاء بالأسفار الخمسة الأولى وهي: التكوين - الخروج - التثنية - الملوك الأول - الملوك الثاني.

أما الأسفار الباقية وعددها ٣٤ سفرًا فقد كتبت على فترات متقطعة خلال مددٍ طويلة قبل التزوح إلى مصر، وبعد الخروج منها، وبعد الأسر البابلي، وخلال هذا الأسر. وقد كان موسى واحداً من كهنة «آتون» ورجلاً بارزاً في البلاط المصري، وبعد موت «أخناتون» سنة ١٣٧٥ - ١٣٥٨ ق. م أخرج رجال الدين بعده ديانة مشتركة فرأى موسى أن يفتش لأتباعه من المصريين، وبقياء الهكسوس عن ديانة توحيدية في مكان جديد فاتجه صوب أرض سيناء^(١)

٣ - الأنجيل، أو العهد الجديد، وتشتمل:

أولاً: على الأنجيل الأربعة المعترف بها من الكنيسة وهي: متى - مرقس - لوقا - يوحنا.

ثانياً: على ٢٣ سفرًا آخر. أولها: أعمال الرسل وآخرها رؤيا يوحنا.

وهناك أنجيل لم تعترف بها الكنيسة مثل انجيل «برنابا» وانجيل الحواري يعقوب،

(١) خزعل - ماجدي

وانجيل الحواري توماس، وانجيل القديس نيكوديم، وقد لقي السيد المسيح، وأجرى معه مناقشات في الشؤون الدينية، ثم آمن به، وكتب انجيله هذا باليونانية.

وهناك انجيل يقال له السبعين، وانجيل الإثني عشر، وانجيل التذكرة، وانجيل العبريين، وانجيل الناصريين - نسبة إلى الناصرة، وهناك انجيل المصريين، وكان لكل من أتباع ديصان وماني، ومرقيون، وابيون انجيل خاص يختلف كثيراً، أو قليلاً عما عداه^(١) وتختلف هذه الأناجيل أحياناً في تاريخ حياة السيدة القديسة مريم، فبعضها يقول: انها كانت مخطوبة ليوسف النجار، والبعض الآخر يقول: إنها لم تكن مخطوبة، وإنها كانت من العذارى المندورات لخدمة المعبد، وهذا مطابق لما جاء في القرآن:

وإذ قالت امرأة عمران: ربني إنني نذرت لك ما في بطني محرراً فتقبل مني إنك أنت السميع العليم، فلما وضعتها قالت ربني إنني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى، وإني سميتها مريم، وإني أعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم. فتقبلها ربها بقبول حسن، وانبتها نباتاً حسناً وكفلها زكريا، كلما دخل عليها المحراب وجد عندها رزقاً كثيراً قال: يا مريم أنئي لك هذا؟ قالت: هو من عند الله، إن الله يرزق من يشاء بغير حساب.

فالقرآن يثبت انها كانت مندورة للمعبد، وأنها كانت ملازمة للمحراب، والمندورات لا يتزوجن، ولكن القرآن يحكي بلسان أمها: إني أعيدها بك و «ذريتها» من الشيطان الرجيم.

ولقد استبعدت الكنيسة كل هذه الأناجيل المذكورة، وأقرت أربعة فقط، متى، مرقس، لوقا، يوحنا كما ذكرنا.

في سنة ٢٠٩ للميلاد قرر القديس «اريني» أن هذه الأناجيل الأربعة هي واحد. ثم جاء القديس «كليمان» الاسكندري سنة ٢١٦ م وقرر أن واجب المسيحي التسليم بصحة هذه الأناجيل.

(١) خزعل - ماجدي

أما انجيل الابيونيين فهو باللغة الآرامية، ويقر جميع شريعة موسى، ويعتبر المسيح هو «المنتظر» الذي تحدثت عنه أسفار العهد القديم، وأنه مجرد بشر رسول، وهذا ينطبق على العقيدة الإسلامية في المسيح.

وقد أطلق الكتاب المقدس اسم المسيح على عاهل الفرس الذي هزم مملكة بابل وأطلق من كان بها من أسارى اليهود: «وهكذا يقول الرب لمسيحه كورش»^(١) وأما انجيل «برنابا» فيحتوي على روايات تقربه من العقيدة الإسلامية، على أن هناك من ينكره إنكاراً قاطعاً، ويرى أنه كتب بعد الإسلام، ولكن التاريخ يحددنا أن البابا «جلاسيوس» الأول الذي تولى بابوية الكنيسة الكاثوليكية بروما من عام ٤٩٢ ب. م إلى ٤٩٦ ب. م أصدر قراراً عدد فيه الكتب المنهى عن قراءتها وبينها انجيل «برنابا» وهذا يعني أنه كان معروفاً قبل الإسلام. . . وفي هذا الإنجيل مواضيع تدل على أنها موضوعة، وليس لها دليل تاريخي مما يشير إلى الحاق زيادات عليه في أزمنة متأخرة.

٤ - القرآن:

لا يوجد إلا قرآن واحد، ولم يختلف فيه أحد من المسلمين، ولكن توجد قراءات سبع، ولذلك يذكرون مصحف علي، وحفصه، وعثمان، وابن مسعود، وعاصم، وغيرهم.

يحتوي المصحف على ١١٤ سورة، أولها الفاتحة، وآخرها سورة الناس، وتقسم سور القرآن إلى مكية، ومدنية، نسبة إلى نزولها في مكة، أو المدينة، وتمتاز السور المكية بالإنداز، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، أما السور المدنية، فهي مصدر التشريع، وتنظيم المجتمع الإسلامي، وتختلف سور القرآن طولاً وقصراً، فسورتا الإخلاص والكوثر لا تتجاوز الواحدة منها السطر وبعض السطر، في حين تبلغ سورة البقرة عشرات الصفحات.

(١) الدكتور أحمد شليبي: مقارنة الأديان.

(١) اشعيا ٤٥/١

الفصل الثاني

القواسم المشتركة بين الأديان

من دراسة التاريخ العام مدوّناً ومكتشفاً ومفترضاً نجد أن الإنسان بالنسبة لتصور الإله قد مرّ بمرحلتين اثنتين:

أولاً: مرحلة التعدّد، أي الآلهة المتعددة التي فرضتها عليه مظاهر الطبيعة المتعددة، إذ افترض، أو تصوّر أن لكل ظاهرة طبيعية الهأ، فللسماء إله، وللأرض إله، وللبحر والعاصفة، والصاعقة والخصب، والجذب، والأمطار والرياح، آلهة، وهذه هي المرحلة البدائية، وهي تعبير عن طفولة العقل والفكر لدى إنسان تلك المرحلة.

ثانياً: مرحلة التوحيد، أو الإله الواحد، وهي مرحلة تفتح العقل البشري ونموّه بالإتجاه الصاعد، وتكوين منطق المحاكمة عنده.

الإنسان البدائي ما كان يستطيع تصوّر آله مجردة عن المادة، لاتدركه الأبصار، ولا تحيط به العقول، ولاتحدّه الأزمنة والأمكنة، فكان لا بدّ له أن يجسم هذا الآله، أو يشير إليه برسم مجسم يقربه من إدراكه، ويذنيه من تصوّره، ليستقر في وعيه، ويتمثل في ذهنه، وتطمئن به وإليه نفسه، ويطلق عليه اسماً يدعو به، ويميزه عن غيره، فعشتار، وأدونيس، وحدد، ويعل، ويهوه، وبرهما، وفشنو، ومينرفا، واهورا مزدا، والآب، والذي ليس كمثله شيء، كلها أسماء ورموز تحقق غاية الإنسان في الإله، وفي تصوّره، ورؤيته، ورؤياه، وتدعوه بأسمائه.

وعبر التاريخ وأدواره المتعاقبة، المغرقة في القدم، وفي الزمن الوسيط والحديث تتضح لنا قواسم مشتركة، أو نقاط تلاقي بين الأديان، وتصورها للإله.

- ١ - أن لكل أمة إلهاً، أو آلهة متعددة.
- ٢ - هذا الإله أو الآلهة، إما مجسمة، وإما مجردة.
- ٣ - هذا التجسيد إما على صورة الأحياء، وإما على صورة تختلف عنها.
- ٤ - هذا الإله أو الآلهة تسكن السماء، أو الأرض، أو تهبط أحياناً من السماء إلى الأرض، أو تصعد أحياناً من الأرض إلى السماء، أو تسكن العالم الأسفل - عالم الظلام -.

- ٥ - لبعض هذه الآلهة بيوت في السماء، أو مقرّ في الأرض (١).
- ٦ - كلها صنعت الإنسان والكون لغاية.
- ٧ - كلها تتمتع بالجبروت والكبرياء، والملكوت.
- ٨ - كلها تريد من الإنسان أن يتعبّد لها، ويمجدها، ويرفع إليها الصلوات والقرايين.
- ٩ - كلها تحب وتكره، وترضى وتغضب، وتعطي وتمنع، وترحم وتنقم.
- ١٠ - كلها ترسل رُسلًا تؤدي عنها ما تريده، وتبعث أنبياء يبشرون ويمهدون السبيل لتعاليمها، وتنفيذ أحكامها.
- ١١ - هؤلاء الرسل والأنبياء يحملون الشريعة والنظام، وينظمون علائق الإنسان بالآلهة، والأفراد، والأسر، والجماعات.
- ١٢ - هذه الشرائع والأنظمة تختلف من أمة لأمة، وزمان ومكان، وتتفق في بعض المقاصد العامة.
- ١٣ - هؤلاء الرسل والأنبياء يتصلون بالآله أو الآلهة مباشرة، أو بالواسطة.
- ١٤ - لكل أمة قوى غيبية من الآلهة، أو جنود الآلهة، غير منظورة حيناً (جنوداً لم تروها) ومنظورة حيناً كالملائكة تسكن السماء، وتهبط إلى الأرض.
- ومن الاختلاف بين هذه الشرائع التي جاءت بها الآلهة بواسطة وسطائها، أو من التباين في فهم وإدراك مقاصدها نشأت المذاهب، وتعدّدت المشارب، وتفرقت السبل، وتباعدت الأهداف، وتنافر الإنسان والإنسان.
- وإذا كانت الكتب المقدسة موحاة من الله مباشرة، ومبجلة للناس بواسطة الرسل، فإن المذاهب قامت ونشأت وانتشرت بفعل الاختلاف والأهواء بين الأمة الواحدة.

(١) وحتى الكتب المقدسة تتفق مع المعتقدات البدائية بأن للآله بيئاً في الأرض فإله التوراة يتخذ بيئاً مراقفاً لشعبه وينقل معه في الحروب وهيكل اورشليم بيت ثابت للرب وحفاظ شريعته وثابوت عهده. والمسيح يقول عندما دخل الهيكل: مكتوب بيدي بيت للصلاة يُدعى، وأنتم جعلتموه مغارة لصوفس، وفي القرآن: وإن المساجد لله. ويقول ابراهيم: ربي إن أسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم.

الأهواء، وتعدّد الإتجاهات كانت منذ فجر التاريخ. ومازالت حتى اليوم أداة تفريق، ووسيلة نزاع، وعامل صراع، ومصدر شقاء وتعاسة للنوع الإنساني، جلبت له شتى أنواع المآسي، وجرت عليه أشنع الويلات، وصبغت حياته وتاريخه بالحروب.

اقتتال في الأرض على السماء لترضى الآلهة. . والأهواء.

خضع الإنسان أولاً للدين، وألزم نفسه به ابتغاء مرضاة الإله، ولكنه أخيراً أخضع الدين لمآربه ورغباته، واتخذ منه وسيلة للإستعداد على أخيه الإنسان، وأداة لتحقيق مطامعه، وحوّله إلى أداة استثمار وابتزاز.

قد يكابر البعض وينكر أو يتنكر لهذه الحقائق الصارخة، ولكن التاريخ شاهد صلت، ووثيقة إثبات، ودلالة واضحة، وبرهان قاطع على صحتها وواقعيتها.

التوراة والعلم

التوراة، أو العهد القديم، ماذا يفيدنا عن عمر الأرض، وخلق الإنسان، ومتى وكيف؟؟

لنفتح سفر التكوين، وهو - كما يفهم من تسميه - المخبر الأول - بالنسبة للكتب المقدسة - عن بدء الأرض - الكون - وما فيه، وعليه.

إن سفر التكوين هذا يتحدث بتفصيل واسترسال، ويحدد بالسنين والأرقام، بدء الخليقة والكون، سماء، وأرضاً، وبحاراً، وكواكب، وشموساً، وأقماراً، أشجاراً، ونباتاً، وطيوراً، وحتى الأسماك والزحافات.

ثم يتحدثنا بعد ذلك عن خلق الإنسان على مثال صورة الرب وشبهه. «في البدء خلق الله السموات والأرض، وكانت الأرض خربة خالية، وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه المياه، فقال الله: ليكن نور، فكان نور، ورأى الله النور أنه حسن!!»

ويستلفت النظر المعاصر النزاع إلى الدقة والتمحيص أن السفر يبدأ القول: في البدء «خلق» الله السماوات والأرض، وكانت الأرض خربة خالية. ويتابع قائلاً: ثم كان اليوم الثاني. وفي اليوم الثالث «خلق» الأرض.

فالأرض في البدء كانت مخلوقة مع السماوات ثم كانت خربة خالية وخالية كما يقول السفر، ثم يقول أنها خلقت في اليوم الثالث. لا في اليوم الثاني، ولا الأول. وهكذا تتابع الخلق والتكوين في الأيام الرابع والخامس، والسادس، فأنهى الله الخلق، وفي اليوم السابع استراح، «وبارك الله اليوم السابع، وقُدَّسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمله خالقاً».

فإنه التوراة، أو إله موسى يتعب ثم يستريح من تعبته في اليوم السابع بخلاف اله

القرآن «ولقد خلقنا السماوات والأرض في ستة أيام وما مسنا من لغوب» .
لقد اتفق القرآن والتوراة على مائة زمن الخلق - ستة أيام - واختلفا في أن إله التوراة
تعب ثم استراح ، أما إله القرآن فلم يمسه اللغوب ، أي التعب .
هذا وحى الله لكليمه عن خلق السماوات والأرض ، وما فيها ، وعليهما ، ثم بدأ
خلق الإنسان :

«وقال الله : نعمل إنساناً على صورتنا كشبهنا»
«وجبل الرب الإله آدم تراباً من الأرض ، ونفخ في أنفه نسمة حياة ، فصار آدم نفساً
حية» .

إله القرآن : «ليس كمثله شيء» أما إله التوراة فأدم الإنسان على صورته وشبهه .
«وغرس الرب الإله جنة عدن شرقاً» يقول السفر ، ووضع هناك آدم الذي جبله .
وقال الرب الإله : «ليس جيداً أن يكون آدم وحده ، فأصنع له مغيئاً نظيره ، فأوقع الرب
الإله سباتاً على آدم فنام ، فأخذ واحدة من أضلاعه ، وملاً مكانها لحماً ، وبني الرب الإله
الضلع التي أخذها من آدم امرأة ، واحضرها إلى آدم» .
هذا ملخص بدء الكون والكائنات ، وخلق الإنسان الأول في التوراة أقدم الكتب
المقدسة المتداولة .

وماذا عن آدم وحواء في جنة عدن؟؟
هناك شجرة معرفة الخير والشر ، في الجنة نهي الله آدم عن الأكل منها !!! ولكن المرأة
حواء - كما دعاها آدم لأنها أم كل حي - عصت أمر الرب الإله بتحريض من الحية المحتالة
وأكلت منها ، وأطعمت زوجها آدم فبدأ عارين .
المرأة أكلت ، وأطعمت زوجها ، فالتبعت أذن عليها ، «تكثر أكثر أتعاب حبلك ،
بالوجع تلدين أولاداً ، وإلى رجلك يكون اشتياقك وهو يسود عليك» (١)
وفي القرآن : «فأدلهما الشيطان بغرور فأكلا منها فبدت لهما سوءاتهما»
في التوراة : الحية كانت في الجنة !!

(١) سفر التكوين .

وفي القرآن : الشيطان كان في الجنة !!

اسم امرأة آدم في التوراة حواء!

أما في القرآن فلا يشير إليها إلا بالزوج !!

في التوراة المرأة أكلت ثم أطعمت زوجها!

أما في القرآن فلم يحدد المسؤولية على واحد منهما، وإنما على الاثنين معاً «فأكلا منها».

جنة عدن تقع شرقاً في التوراة!!

أما في القرآن فلم يتعين مكانها!!

في التوراة يطرد الله آدم وزوجته والحية من الجنة طرداً.

أما في القرآن فيهبط الله آدم وزوجته والشيطان هبوطاً.

«قلنا اهبطوا منها جميعاً بعضهم لبعض عدو.

هذه لمحة ومقارنة عن بداية الكون، وخلق الإنسان، وخطيئته ومصيره بعد الخطيئة،

تبسط التوراة في سردها، وأوجز القرآن في ذكر بعضها، ولم يشير إلى أكثرها.

ولكن بعض علماء المسلمين ومؤلفيهم لم يقفوا عندما جاء به القرآن بل تجاوزوه إلى

أساطير وخرافات لم يأت بها كتاب المسلمين، ولم تشر إليها السنة الصحيحة، ولا يطمئن

إليها العقل السليم.

١- جاء في كتاب «عرائس المجالس» لأبي اسحاق الثعالبي ٤٢٧ هـ قوله: لما أراد

الله تعالى أن يخلق السماوات والأرض خلق جوهرة خضراء حجمها أضعاف طباق السماوات

والأرض، ثم نظر إليها نظرة هيبة فصارت ماءً، ثم نظر إلى الماء فغلي، وارتفع منه بخار،

ودخان وزبد، فخلق الله من ذلك الدخان السماء، ومن ذلك الزبد الأرض.

٢- يقول الطبري المتوفى ٣١٠ هـ في كتابه «تاريخ الرسل والملوك»: إن الله تعالى

خلق الماء على متن الريح، ووضع عليه عرشه، ثم خلق البيت العتيق فوق الماء، ثم قبض

قبضة من حجارة، ثم فتح القبضة فتنفس الماء وارتفع دخاناً، وإذا بسبع سموات في كل

سما ملاءكتها، ثم خلق الحوت، ودحا الأرض على ظهره!!!

٣- يقول محي الدين بن عربي المعروف بالشيخ الأكبر في الجزء الأول من كتابه

«الفتوحات المكية» وهو من أشهر كتبه عن خلق العالم: «فخلق سبحانه الماء بردة جامدة كالجوهرة في الاستدارة واليباض، وأودع فيها بالقوة ذوات الأجسام، وذوات الأعراض، ثم خلق العرش واستوى عليه اسم الرحمن، فنظر بعين الجلال إلى تلك الجوهرة فذابت حياءً وتحللت أجزاؤها فسالت ماءً، وكان عرشه على ذلك الماء، قبل وجود الأرض والسماء، وليس في الوجود إذ ذاك إلا حقائق المستوى عليه، والمستوي، والأستواء، فأرسل الله النفس فتموج الماء وأزبد، وترك زبده بالساحل الذي أنتجه . . . فأنشأ الله سبحانه من ذلك الزبد الأرض، ثم أنشأ الدخان من نار احتكاك الأرض عند فتحها، ففتق فيه السماوات والأرض . لا أريد هنا أن أناقش هذه الأقوال، واحلل هذه الترهات لسذاجتها، وبعدها عن آفاق العقل والمنطق، ولما فيها من الخط من عظمة الخالق المبدع الذي «إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له: كن فيكون». ولكن أريد أن ألفت نظر القارئ إلى أن جوهرة الشيخ الأكبر بردة خضراء وكبيرة جداً بحجم أضعاف السماوات والأرض. وأن جوهرة الشيخ الأكبر بردة مستديرة و . . . بيضاء، وأن الأولى ذابت من الهيبة، والثانية من الحياء، قل ما أشهدتهم خلق السماوات والأرض، ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذاً المضلين عضداً.

إن أتباع ومريدي هؤلاء الأعلام يسخرون - لاحالة - عندما يقرأون أسفار تكوين السماوات والأرض عند الشعوب القديمة كبايل، وسومر وغيرهما. ولكن أيّ الفريقين أجدر بالسخرية؟؟ أولئك؟ أم هؤلاء؟؟

أما الإنجيل فلم يتعرض لمسألة الخلق والكون، ولعل كتبة الأنجيل اكتفوا بما ورد في «العهد القديم» بهذا الموضوع فلم ترد عندهم في «العهد الجديد». ولكن:

هل التوراة أول كتاب زوّد العقل البشري، وأغناه وأثراه في هذا الموضوع؟؟ موضوع الخلق والتكوين.

لنرجع إلى سنة ٦٠٠٠ ق. م.
حول الشواطئ العليا للخليج العربي، وفي الجزء الأسفل من حوض دجلة والفرات
حوالي ذلك التاريخ أنشأ السومريون حضارة وثقافة تركتا أثرهما على الحضارات التي جاءت
بعدهما.

فكرة بدء الكون والحياة والإنسان شغلت ذهن إنسان تلك الحضارة الأولى، كما
شغلت ذهن إنسان العهد الوسيط، وذهن إنسان العصر الحديث.
كما لا يوجد عصر من عصور الإنسانية، ولا شعب من الشعوب إلا وشغلته تلك
المسألة، ولونت تاريخه وتفكيره.
هناك فكرتان رئيسيتان تكاد تجمع عليهما الأساطير والكتب والأديان،
أولاهما: حالة من العناء والظلمة والسكون.

وثانيهما: حالة من الحركة والنمو والحياة انبثقت عن الحالة الأولى^(١)
وفي القرآن: ان السماوات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي
فتبارك الله أحسن الخالقين.

وتجمع الكتب والأديان على أن الماء أصل الحياة، ففي التوراة: «وقال الله: لتفيض
المياه زحافات ذات نفس حية»^(٢) وتقدم قول القرآن وجعلنا من الماء كل شيء حي، أما في
ما سوى هاتين الفكرتين الأساسيتين فتلتقي الأساطير والكتب والأديان وتفرق.
فماذا عن خلق السماوات والأرض وآدم والإنسان والخطيئة وإبليس في معتقدات
الشعوب القديمة أو عصور ما قبل التاريخ المكتوب؟؟ بعدما عرفنا الكثير عن هذه المواضيع
في الكتب المقدسة!!

(١) وفي الأساطير الإغريقية: أن العالم احتاج في تكوينه إلى ثلاثة: أولاً: الكاوس أي الهواء عديم الشكل، ثانياً: جيا، أي
الأرض التي كانت غير مستقرة، ثالثاً: ايروس: القوة الكونية التي تلتقي بها الأشياء وتتوالد وتندمج.

(٢) سفر التكوين.

التكوين السومري

١ - التكوين السومري

في بعض الألواح المكتشفة التي تروي قصة التكوين عند السومريين والتي تداولها العلماء، وتناقلها العالم أماً وشعوباً، وقطع العلم بصحتها، جاء ما يلي:

«في البدء كانت الآلهة «نمو» ونمو في المعتقدات السومرية هي المياه الأولى التي انبثق منها وعنهما كل حي».

«نمو» هذه أنجبت «آن» إله السماء و«كي» آلهة الأرض.

وهذان الألهان أنجبا «انليل» وانليل فصل السماء عن الأرض بواسطة الهواء، وأنجب النور «نانا» و«أوتو» ثم اتم المظاهر الأخرى. (٣).

والفكر هنا - كما يرى القارىء - فكر حسي مادي لا أثر فيه للتجريد.

وجاء في بعض تلك الألواح أيضاً:

الإله الذي أخرج كل شيء نافع.

الإله الذي لا مبدل لكلماته.

إنليل الذي أنبت الحب والمرعى

أبعد السماء عن الأرض:

وأبعد الأرض عن السماء.

نلاحظ تعابير لا مبدل لكلماته وأنبت الحب والمرعى وموقعها المعنوي والحرفي في الفكر الإسلامي.

ونلاحظ التثليث في آن وكي، وانليل، أي الآب، والأم، والابن.

ونلاحظ ان «نمو» أي الماء كانت ولا أحد معها، ثم أنجبت «آن» و«كي» أي الذكر

(٣) نانا اسم القمر وأوتو اسم الشمس عند السومريين.

والأثنى ، وهذان أنجبا «انليل» فأتى المظاهر الأخرى . (١) .
ونلاحظ أن «نمو» أنجبت «أن» و «كي» بعمل الهي مجرد ، بخلاف إنجاب «انليل»
من ذكر وأثنى .
وفي القرآن : وهو الذي خلق الزوجين الذكر والأثنى من نقطة إذا تمنى ، وأن عليه
النشأة الأخرى .

التكوين البابلي

٢ - التكوين البابلي

خلال الحفريات التي كشفت عن قصر « آشوربانيبال » وألواحها ، والتي يعود تاريخها
إلى أوائل الإلف الثاني قبل الميلاد أي ١٥٠٠ عام قبل تدوين أسفار موسى ظهرت قصة
التكوين عند البابليين ، وملحمة معتقداتهم ، وقد أطلق العلماء عليها اسم «الينوما ايليش»
واعتبرها العلماء أهم وثيقة لمعتقدات أولئك الأقوام ، وهي من جهة المقارنة يلتقي معها
الاصحاحان الأول والثاني من سفر التكوين التوراتي . وتعبير «اينوما ايليش» يعني «عندما
في الأعلى» .

تبدأ هذه الأسطورة - الملحمة - : عندما في الأعلى لم يكن هناك سماء ، وفي الأسفل
لم يكن هناك أرض ، ولم يكن في الوجود إلا المياه الأولى ، ممثلة بالآلهة الثلاثة «ابسو» و«تعامه»
و«ممو» (٢) .

وهذه هي آلهة العماء والسكينة ، وكانت تعيش في حالة سمردية من الصمت
والسكون متمتجة في خالة هيوولية .

(١) الأساطير القديمة ، ودائرة معارف القرن العشرين .

(٢) أبسو : الماء العذب ، وتعامه زوجه الماء المالح ، وممو الأمواج المتلاطمة أو الضباب .

الاساطير الكنعانية

من مكتشفات وأحافير وألواح الحضارة الكنعانية - الاوغاريتية - وجدت أساطير عن التكوين والنشأة الأولى، لا تختلف - من حيث الأساس - عن الأساطير السومرية والبابلية إلا بالأسماء، وكلها تجمع على أن الماء أصل الحياة، وتلتقي كلها بصيغة واحدة. أو تكاد تكون واحدة في القول بتكوين السماء والأرض والإنسان والموجودات. ولا تختلف من حيث النص والترتيب عن سفر التكوين التوراتي أو بتعبير أصح لم يختلف عنها سفر التكوين، الأمر الذي لم يدع مجالاً للشك ولا الجدل والارتياب، أو التردد في القول: إن ما جاء في سفر التكوين التوراتي عن النشأة الأولى كان معروفاً ومتداولاً بين شعوب المنطقة، والأمم التي سبقت تدوين أسفار موسى، ومنها سفر التكوين، وإن هذه المعتقدات التي نطلق عليها اسم الأساطير والخرافة هي نفس المعتقدات التي جاء بها «العهد القديم» في أول أسفاره، والتي آمن ويؤمن بها الكثيرون من الناس في عصرنا على أنها وحي من الله.

التكوين الهندي

في البدء كان الكون مغموراً بالظلام، ولا يمكن إدراكه، وخالياً من كل وصف تميز (حالة سكون وعناء) لا يستطيع تصوره بالعقل، ولا بالوحي، كأنه في سبات عميق، فلما انقضى أمد هذا الانحلال، تعلقّت إرادة المولى الموجود بذاته التي لا تدرّكها الأبصار، فجعل هذا العالم مرثياً هو وعناصره الخمسة، وأصوله الأخرى، متلاًثاً بالنور الأقدس، فاشعاً الظلام الحالك، فاقضت حكمة «برهما» الذي لا يدركه إلا بالعقل أن يبرز مادة المخلوقات المختلفة، فأوجد الماء أولاً ووضع فيه جرثومة فصارت الجرثومة بيضة لامعة لمعان الذهب، وعاشت داخلها الذات الصلبة في صورة «برهما» وهو جد لجميع الكائنات (يلاحظ هنا وحدة الموجودات) فبعد أن لبث «برهما» في البيضة سنة برهمية وهي تعادل ملايين السنين البشرية، قسّم المولى بمحض إرادته هذه البيضة إلى قسمين، وصنع منها

السما والأرض والكائنات وعين لكل كائن اسمه، وخلق عدداً من الآلهة، وخلق طائفة غير مرئية من الجن، وخلق الزمان وأقسامه، والكواكب والبحار، والأنهار والجبال»^(١).

وقالوا: أساطير الأولين اكتتبها فهي تملى عليه بكرة وأصيلاً^(٢) ألا يعني هذا أن مشركي قريش من العرب كانوا يدركون ويعلمون أن سابقيهم الأولين تركوا لهم من المعتقدات ما أطلقوا هم عليه اسم الأساطير لأنه مخالف لما اعتقدوه!!
لأجديد تحت الشمس هذا!! هذا ما قاله حكماء الصين القدماء، وإذن فلا يجوز - والحالة هكذا - أن ندل، أو نغالي بما نؤمن، أو نعتقد.

ليست الحقيقة مقيدة، أو محصورة، في زمان، أو مكان، ولا مقتصرة، على أمة، دون أخرى، ولا على قوم دون أقوام، ولا على جيل وقبيل، دون جيل آخر وقبيل.
الحقيقة واحدة ومطلقة، لا تتعدد، ولا تتقيد، وإطلاقها يرتفع بها عن الحصر، ووحدانيته تمتع بها عن المشاركة، وطلابها يشتركون في الإيمان بوحدانيته.
ولنعد الآن إلى سفر التكوين، ونلمس عنده الفترة الزمنية التي يحددها لعمر الكون والحياة والإنسان بعد أن تركت لنا المكتشفات وثائق وبراهين عن عمر الأرض هذا الكون.
بعد خلق السماوات والأرض وما فيها وما عليهما، وبعد أن أتم الله كل ذلك، وبعد استراحته في اليوم السابع المبارك المقدس قال الرب الإله: «نعمل الإنسان على صورتنا كشبهنا»^(٣).

لم يحدد سفر التكوين التوراتي مدة الزمن بين خلق السماء والأرض وبين خلق الإنسان - آدم كما لم يحدد لنا زمن استراحة الرب!! وهل طال!! أم كانت قصيرة!! كما لم يحدد الزمن بين خلق آدم، وخلق حواء، ولم يعلمنا كم بقي آدم وحيداً في جنة عدن!! حتى قال الرب الإله: «ليس جيداً أن يكون آدم وحده فاصنع له معيناً نظيره»^(٤).

(١) الأساطير الهندية، وقوانين منو، ودائرة معارف القرن العشرين.

(٢) القرآن. سورة الفرقان (٥)

(٣) (٤) سفر التكوين

آدم هو المخلوق الأول بعد خلق السماوات والأرض والأسماك والزحافات، وجواء هي المخلوق الثاني بعده. هذا ما تعلمنا سفر التكوين التوراتي.

ويعين هذا السفر عمر السلالة البشرية بدءاً من آدم وحتى زمن موسى كاتب السفر تحديداً زمنياً وبالسنوات، كما لا يغفل تاريخ ميلاد كل جدّ من أجداد البشرية.

إن حرص هذا السفر على هذه الدقة يجعلنا نستطيع أن نحدد، أو نعين، أو نحصر عمر الأرض والسلالة البشرية التي درجت عليها، ولكن كم هي المسافة بعيدة بين تحديد سفر التكوين وبين تحديد العلم ومعطياته؟؟!!

والى القراء الجدول التالي:

الاسم	عمره	عمره عندما ولد له	
آدم	٩٣٠ عاماً	١٣٠ عندما ولد له	شيث
شيث	٩١٢ عاماً	١٠٥ عندما ولد له	أنوس
أنوش	٩٠٥ عاماً	٠٩٠ عندما ولد له	قينان
قينان	٩١٠ عاماً	٠٧٠ عندما ولد له	مهليل
مهليل	٨٩٥ عاماً	٠٦٥ عندما ولد له	يارد
يارد	٩٦٢ عاماً	١٦٢ عندما ولد له	اختوخ
اختوخ	٣٦٥ عاماً	٠٦٥ عندما ولد له	متوشالغ
متوشالغ	٩٦٩ عاماً	١٨٧ عندما ولد له	لامك
لامك	٧٧٧ عاماً	١٨٢ عندما ولد له	نوح
نوح	٩٥٠ عاماً	٥٠٠ عندما ولد له	سام
سام	٦٠٠ عاماً	١٠٠ عندما ولد له	ارفكشاد
ارفكشاد	٤٠٠ عاماً	٠٣٥ عندما ولد له	شالغ
شالغ	٤٠٣ عاماً	٠٣٠ عندما ولد له	غابر
غابر	٤٣٠ عاماً	٠٣٤ عندما ولد له	فالغ
فالغ	٢٠٩ عاماً	٠٣٠ عندما ولد له	رعو
رعو	٢٠٧ عاماً	٠٣٢ عندما ولد له	سروج
سروج	٢٠٠ عاماً	٠٣٠ عندما ولد له	ناحور
ناحور	١١٩ عاماً	٠٢٩ عندما ولد له	تارح
تارح	٢٠٠ عاماً	٠٧٠ عندما ولد له	ابرام وناحور
			وهاران (هرون)
١٩	١١٣٣٢		١٩

وإذا أضفنا إلى هذا الرقم عمر ابرام - ابراهيم - وقدره ١٧٥ عاماً وعمر اسحاق ١٣٧

عاماً، وعمر يوسف ١١٠ أعوام يصبح لدينا ١١٣٣٢ + ١٧٥ + ١٣٧ + ١١٠ = ١١٧٥٤ عاماً

ونحن نعلم أن إبراهيم نزع من «أور» في جنوب العراق سنة ١٨٠٠ ق. م إلى بلاد كنعان - فلسطين - فإذا أضفنا إلى تاريخ هذا الزواج المدة من ميلاد المسيح إلى يومنا هذا فيكون لدينا المجموع التالي $1800 + 1985 = 3785$ عاماً^(١) فإذا أضفنا إليها أرقام أعمار أجداد التوراة من آدم حتى تاريخ أبي إبراهيم كان لدينا الحصيلة التالية $3785 + 11332 = 15117$ عاماً . وهذا رقم ضئيل جداً بالنسبة لعمر الأرض والإنسان والحياة الذي ترفعه الوثائق المكتشفة، والتي أثبتتها وأقرها العلم إلى أضعاف أضعاف هذا الرقم . وهناك تحديد آخر لعمر الكون تشترك فيه التوراة والإنجيل :

جاء في انجيل متى في الأصحاح الأول، ويعد أن يعدد مواليد إسرائيل قوله : «فجميع الأجيال من إبراهيم إلى داوود أربعة عشر جيلاً، ومن داوود إلى سبي بابل، أربعة عشر جيلاً، ومن سبي بابل إلى المسيح أربعة عشر جيلاً» .

فإذا اعتبرنا الجيل مئة عام كما هو مقرر ومعروف فيكون لدينا $3 \times 1400 = 4200$ سنة فإذا أضفنا إليها أرقام أعمار أنبياء إسرائيل قبل إبراهيم فنحصل على المجموع التالي : $4200 + 11332 = 15532$ عاماً .

ونلاحظ أن الفارق بين رواية التوراة وبين الرواية المشتركة بين التوراة والإنجيل هي $15517 - 15117 = 400$ عاماً .

وجاء تحديد لعمر الإنسان في التوراة كما يلي :

من آدم إلى الطوفان ١٥٥٦ سنة

ومن نوح إلى إبراهيم ٠٨٩٠ سنة

ومن إبراهيم إلى المسيح ١٨٠٠ سنة

ومن المسيح إلى اليوم ١٩٨٧ سنة

والمجموع ٦٢٣٣ وهذا الحساب بعيد عن الدقة والتحقيق

وهو مجموع عمر الإنسان حتى اليوم بينما الرقم العلمي هو ٢٢٠٠٠٠٠ سنة وبه يسقط التقويم التوراتي بصورة مطلقة^(١) .

(١) بين نزع إبراهيم من العراق حتى خروج موسى والاسرائيليين من مصر مايقارب ٥٠٠ عام وبين موسى والمسيح ١٣٠٠ عام

(١) مجلة الثقافة ص ٦٠ عدد تموز ١٩٨٧ مفيد عرنوق

وهناك أمور تستلقت الأنظار وتقتضي البحث عنها ومنها :

أولاً : أن أعمار الأنبياء - أنبياء التوراة - أو الأجداد كانت طويلة قبل الطوفان ، وهذه النسبة - نسبة الأعمار - تناقصت بعد الطوفان بشكل عجيب . فعمر نوح بطل الطوفان بلغ ٩٥٠ عاماً ، وعمر سام وهو من شاهد الطوفان بلغ ٦٠٠ عام بينما تناقص عند ارفكشاد إلى ٤٠٠ عام ، وبلغ عند يوسف ١١٠ عام .

ثانياً : يلاحظ السن المبكرة للزواج بعد الطوفان فقد تراوح قبل الطوفان بين ٥٠٠ عام عند نوح و ٧٠ عاماً عند قينان ، بينما هبط من ٧٠ سنة عند تارح إلى ٢٩ سنة عند ناحور . فهل طرأ تغيير على المناخ ، وبالتالي على النضج والأجسام بعد الطوفان؟؟؟

ثالثاً : في الأصحاح السادس من سفر التكوين جاء مايلي : قال الرب : لا يدين روعي في الإنسان إلى الأبد لزيغانه ، هو بشر ، وتكون أيامه مئة وعشرين سنة . وهذا الوعيد بجعل أيامه مئة وعشرين سنة لم ينفذ إلا بيوسف فقط من بين كل مواليد آدم ، والذي لم يتجاوز عمره المائة والعشر سنوات . فهل طرأ «تعديل على قرار الرب الإله؟؟ هذا ما لا يجيب عليه كتبة السفر المقدس!!

رابعاً : في التوراة ورد اسم أب إبراهيم «تارح» أما في القرآن فقد ورد اسمه «آزر» وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر^(١)

خامساً : أورد القرآن كثيراً من أسماء أنبياء التوراة . ولكنه لم يحدد أعمارهم إلا نوحاً فقد أخبر عنه أنه لبث في قومه الف سنة إلا خمسين عاماً^(٢) وهو رقم مطابق لما ورد في التوراة .

(١) القرآن سورة الانعام ٧٤

(٢) القرآن سورة العنكبوت ١٤

الفصل الثالث

الطوفان

إذا كان «إنشاء» الخلق، وإيجاد الوجود أهم ما يشغل عقل الإنسان قديماً وحديثاً، فإن عملية «إفناء» الخلق لها نفس الأهمية، وقد عرفنا كيف أنشأ الله السماوات والأرض، والحياة والإنسان، في مجموعة من التصورات التي ابتدعها عقل الإنسان البدائي، أو افترضها أو تخيلها، أو التي جاءت بها الكتب المقدسة، التي تستمد قوتها وسلطانها من «الوحي» الإلهي.

فماذا عن عملية «الإفناء» التي استعملت الآلهة المتعددة أو الإله الواحد الطوفان وسيلة لتنفيذها؟ جزاءً وعقاباً لانحراف الإنسان عن طريق الآله الخالق، أو اغضابه، أو إجماء هذا الغضب، وقد استوى الإله الواحد، والآلهة المتعددة في الأسباب والدوافع كما توضح الوثائق والمكتشفات، والكتب المنزلة والموحاة.

والطوفانات في الأساطير والتاريخ والأديان متعددة، فهناك طوفان في عهد الأمة البابلية القديمة، وطوفان نصت عليه ملحمة «اتراحيس» ولعله النص الثالث المكتشف للطوفان البابلي، وطوفان التوراة الذي حدث في عهد نوح والطوفان الذي يزعم اليزيديون أنه وقع في جبل سنجار، وفاض من قرية «عين شمسي» لاغراق المعتدين على الأمة اليزيدية^(١).

وقد وجد العقل البشري في هذه الطوفانات وسيلة لعقوبة الإنسان تقوم بها الآلهة كلما طاب لها أن تنتقم، وهي أسوأ عقوبة رادعة تقوم بها آلهة غضبي، أو غضاب، آلهة قساة تشبه إلى حد ما ينتظر البشرية من همجية ووحشية السلاح الذري النووي. وسنقتصر بحثنا على الطوفان السومري والبابلي كما ورد في الألواح والرقم المكتشفة. والتوراتي كما ورد في سفر التكوين.

وسنقصد مقارنة بين هذه الطوفانات التي تفصل بينها فواصل زمنية كبيرة وبعيدة، والتي تقوم بها آلهة متعددة، وسنرى بنتيجة هذه المقارنة أن الغاية منها كلها واحدة، والدوافع

(١) كتاب عبدة الشيطان

واحدة، والوسائل أيضاً واحدة، وحتى التعابير التي وردت في النصوص الأولى القديمة جداً، ونصوص التوراة واحدة، أو تكاد تكون واحدة.
وهذا كله لا يدع مجالاً للشك أو الإرتياب بأن اللاحق من هذه النصوص أخذ عن السابق. وإليك الأمثلة.

الطوفان السومري

١ - الطوفان السومري

تقول إحدى الوثائق التي تعرض حوادث الطوفان السومري:

١ - قوض بيتك، وابن سفينة!!

اهجر ممتلكاتك، وانج بنفسك.

اترك متاعك، وانقذ حياتك.

واحمل بذرة كل حياة.

٢ - قف قرب الجدار على يساري، واسمع.

سأقول كلاماً، فاتبع كلامي.

إنا مرسلون طوفاناً من المطر، فنقضي على بني الإنسان.

ذلك حكم وقضاء مجمع الآلهة.

أمر «آنو» و«انليل».

فسنضع حداً للملكوت بني البشر.

٣ - هبت العاصفة كلها دفعة واحدة، ومعها انداحت سيول الطوفان فوق وجه

الأرض ولمدة سبع ليالٍ، وسبعة أيام.

غمرت الأمطار وجه الأرض، ودفعت العواصف المركب العملاق فوق المياه

الضخمة^(١)

(١) مغامرة العقل الأولى، والأساطير القديمة.

فماذا نفهم من هذه الوثيقة؟؟
أولاً: مجمع الآلهة قرّر برئاسة الإلهين «أنو» و «انليل» القضاء على بني البشر، ووضع حد
للكونهم.
ثانياً: قرب الجدار وعلى اليسار يتكلم بعض الآلهة مخاطباً بعض بني البشر منبئاً ومنذراً
بالطوفان. طالباً إليه أن يبني سفينة لينجو، وأن يحمل فيها بذرة كل ذي حياة لتستأنف الحياة
من جديد بواسطة هذه البذرة.
ثالثاً: الطوفان يقع، ويغمر كل وجه الأرض، ويحمل على غوار به المركب العملاق، ولكن
هذه الوثيقة لا تذكر سبب غضب الآلهة على بني البشر مباشرة إلا ما يفهم من طغيانهم،
فوضعت حداً للكونهم!!

الطوفان البابلي

ب - الطوفان البابلي

الحضارة البابلية قامت بعد الحضارة السومرية، ولعل ملحمة «جلجامش» الشهيرة
وفي اللوح الحادي عشر منها خير وصف للطوفان البابلي، فلنستمع إلى ما يقوله «أوتونابشتيم»
رجل الخلود لجلجامش^(١):
سأكشف لك أمراً كان مخبوءاً، وأبوح لك بسر من أسرار الآلهة.
شوريياك مدينة أنت تعرفها تقع على شاطئ الفرات.
هذه المدينة شاخت، والآلهة في وسطها، فحدثتهم أنفسهم أن يرسلوا طوفاناً.
كان هناك «أنو» أبوهم وكان . . و «ننجيكو» كان حاضراً وهو «أيا» فنقل حديثهم إلى
كوخ القصب.
ياكوخ القصب، يا كوخ القصب، جدار يا جدار^(٢)

(١) مغامرة العقل الأولى، والأساطير القديمة، والفولكلور في العهد القديم.

(٢) ورد في نفس الإنذار والتعابير في الطوفان السومري مما يدل على تأثر وأثر الحضارة السابقة باللاحقة كما نرى هذا في الطوفان
التوراتي ومدى أخذه عن السومريين والبابليين.

رجل شوريباك يا ابن اوبارا - توتو
قوض بيتك، وابن سفينة، اهجر ممتلكاتك، وانج بنفسك، اترك متاعك، وانقذ
حياتك، واعمل على حمل كل بذرة حياة.
والسفينة التي أنت بانيها ستكون وفقاً لمقاسات مضبوطة فيكون عرضها معادلاً
لطولها، وغطها كما هي المياه السفلى.
عندما فهمت هذا يقول «اتونابشتيم»^(١) قلت لـ «أيا»: مولاي سأضع نصب عيني
ما أمرني به.

جلب الأطفال القار، بينما جلب الكبار كل ذي فائدة.
وفي اليوم الخامس أنهيت السفينة.
كانت أرضيتها «انكو» واحداً^(٢) وارتفاع جدرانها مئة، وطول كل جانب من جوانب
سطحها مئة وعشرين ذراعاً.
حددت شكلها الخارجي، وشكلته.
وسنة سطوح سفلية بنيت فيها.
وبذلك قسمتها إلى سبعة أقسام. طوابق.
كما قمت بتقسيم أرضيتها إلى تسعة أقسام.
وثبتت على جوانبها مصدات المياه.
زودتها بالمؤن والذخيرة.
وسكنت في القرن ست وزنات من القار، وثلاث وزنات من الإسفلت.
ثلاث وزنات من الزيت أتى بها حاملو السلال.
واحدة استهلكها نفع مصدات المياه.
واثنان قام ملاح السفينة بخزنها.
كل ما أملكه من ذهب وفضة حملته إليها.

(١) في بعض الترجمات اثنا بشتيم.

(٢) نوع من المقاييس.

(١) اله الرعد والعاصفة.

كل ما لدي من بذور كل حي حملت إليها.
ويعد أن أدخلت أهلي وأقاربي جميعاً، وطرائد البرية، ووحوشها، وكل أصحاب
الحرف، عين لي الإله «شمش» وقتاً محدداً.
عندما يرسل سيد العاصفة مطراً مدمراً في المساء.
قلبت وجهي في السماء، كان الجو مرعباً.
دخلت السفينة، وأغلقت بابي، وأسلمت قيادها للملاح «بوزور» -أموري- أسلمته
الهيكمل العظيم بكل ما فيه.
وما أن لاحت تباشير الصباح حتى علت الأفق غيمة عظيمة كبيرة سوداء، يجلجل
فيها صوت حداد^(١).

سته أيام، وست ليالٍ .
أخذ البحر يهدأ، والعاصفة تسكت، والظوفان يتوقف.
واستقرت السفينة على جبل «نصير»
ومضى اليوم الأول . . إلى اليوم السابع، والجبل ممسك بالسفينة.
وأطلقت حمامة وعادت لأنها لم تجد مستقراً.
وأطلقت سنونوة . . وأطلقت غراباً ولم يعد.
عندئذ أطلقت الجميع، وقدمت أضحية.
سكبت خمر القربان على قمة الجبل.
أقامت سبعة قدور، وسبعة أحر، وجمعت تحتها قصب السكر الحلو، وخشب الأرز
والأسس . فتشمم الآلهة الرائحة الزكية.

وفي الملحمة أن الآلهة ندمت على ما فعلت.

صرخت عشتار كامراًة في المخاض.

ناحت سيدة الآلهة ذات الصوت العذب.

(١) إله العاصفة.

كيف استطعت أن أمر بمثل هذا الشر؟؟ .
تدمير من أعطيتهم الميلاد .
هاهم يملأون اليم كصغار السمك .

ج - الطوفان التوراتي

تكون المطابقة تامة ، والمشابهة ظاهرة بين ماجاء في المعتقدات السومرية البابلية والواحها ووثائقها المكتشفة عن الطوفان ، وبين ما جاء في التوراة نرى أنفسنا ملزمين ضرورة لنقل الإصحاحات ٦-٧-٨ من سفر التكوين ليقف معنا القراء على ما جاء هناك ، في الأحقاب الخوالي ، وبين ما جاء هنا في التوراة ، ولم نكتف بإحالة القارئ الى المراجع المختلفة ، إذ ربما لم يتيسر له ذلك .

«حدث لما ابتدأ الخلق يكثر على الأرض ، وولد لهم بنات وبنون أن أبناء الله رأوا بنات الناس^(١) إنهن حسناوات ، فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختاروا ، فقال الرب لا يدين رّوحي في الإنسان إلى الأبد لزيغانه ، هو بشر ، وتكون أيامه مئة وعشرين سنة .
ورأى الرب أن شر الإنسان قد كثر في الأرض ، وأن كل تصوّر قلبه إنما هو شرير كل يوم ، فحزن الرب أنه عمل الإنسان في الأرض ، وتأسف في قلبه ، فقال الرب : أمحو عن وجه الأرض الذي خلقتة الإنسان مع بهائم ودبابات وطيور السماء ، لأنني حزنت أني عملتهم . وأما نوح فوجد نعمة في عيني الرب .

وقال الله لنوح : نهاية كل بشر قد أتت أمامي لأن الأرض امتلأت ظلماً منهم . فها أنا مهلكهم ، اصنع لنفسك فلكاً من خشب جفر ، تجعل الفلك مساكن ، وتطليه من داخل ، ومن خارج بالقار ، وهكذا تصنعه .
ثلاث مئة ذراع يكون طول الفلك ، وخمسين ذراعاً عرضه ، وثلاثين ذراعاً ارتفاعه ،

(١) يلاحظ أن الذكر أبناء الله والبنات أبناء الناس .

وتصنع كوى للفلك، وتكمله إلى حد ذراع من فوق، وتصنع باب الفلك في جانبه، مساكن سفلية وعلوية ومتوسطة تجعله، فهذا أنا آت بطوفان الماء على الأرض لأهلك كل جسد فيه روح حياة من تحت السماء.

كل ما في الأرض يموت، ولكن أقيم عهدي معك، فتدخل الفلك أنت وبنوك وامراتك، ونساء بنيك معك، ومن كل حي من ذي جسد اثنين من كل تدخل إلى الفلك لاستبقائها معك، تكون ذكراً وأنثى من الطيور كأجناسها، ومن البهائم كأجناسها، ومن دبابات الأرض كأجناسها، اثنين اثنين تدخل معك لاستبقائها، وأنت فخذ لنفسك من كل طعام يؤكل، واجمه عندك فيكون لك ولها طعاماً. ففعل نوح كل ما أمره الله به، هكذا فعل.

وقال الرب لنوح ادخل أنت وجميع بيتك إلى الفلك، لأنى إياك رأيت باراً لدي في هذا الجيل.

من جميع البهائم الطاهرة تأخذ معك سبعة سبعة ذكراً وأنثى ومن البهائم التي ليست بطاهرة اثنين ذكراً وأنثى، ومن طيور السماء أيضاً سبعة سبعة ذكراً وأنثى لاستبقاء نسل على وجه الأرض. وكل قائم عملته، ففعل نوح كل ما أمره به الرب.

ولما كان نوح ابن ستمائة سنة صار طوفان الماء على الأرض، فدخل نوح وبنوه وامراته ونساء بنيه معه إلى الفلك من وجه الطوفان، ومن البهائم الطاهرة والبهائم غير الطاهرة، ومن الطيور، وكل ما يدب على الأرض دخل اثنان اثنان إلى نوح في الفلك ذكراً وأنثى كما أمر الله نوحاً.

وحدث بعد السبعة الأيام أن مياه الطوفان صارت على الأرض في سنة ستمائة من حياة نوح في الشهر الثاني من اليوم السابع عشر من الشهر. في ذلك اليوم انفجرت كل ينابيع الغمر العظيم، وانفتحت طاقات السماء، وكان المطر على الأرض أربعين يوماً وأربعين ليلة.

وكان الطوفان أربعين يوماً على الأرض، وتكاثر المياه، ورفعت الفلك فارتفع عن الأرض، وتعاضمت المياه، وتكاثرت جداً على الأرض، فكان الفلك يسير على وجه المياه.

وتعاطمت المياه كثيراً جداً على الأرض فغطت جميع الجبال الشاخنة التي تحت كل السماء خمسة عشر ذراعاً في الإرتفاع تعاطمت المياه فغطت الجبال، فمات كل ذي جسد كأن يدب على الأرض من الطيور والوحوش والبهائم والزحافات .
فمحا الله كل قائم على وجه الأرض، الناس والبهائم والدبابات وطيور السماء، وتبقى نوح والذين معه في الفلك فقط، وتعاطمت المياه على الأرض مئة وخمسين يوماً .
ثم ذكر الله نوحاً، وكل الوحوش، وكل البهائم التي معه في الفلك، وأجاز الله ريحاً على الأرض فهدأت المياه، وانسدت ينابيع الغمر، وطاقات السماء، فامتنع المطر من السماء، ورجعت المياه عن الأرض رجوعاً متوالياً، وبعد مئة وخمسين يوماً نقصت المياه، واستقر الفلك في الشهر السابع في اليوم السابع عشر من الشهر على جبال أراراط، وكانت المياه تنقص نقصاً متوالياً إلى الشهر العاشر وفي العاشر من أول الشهر ظهرت رؤوس الجبال .

وحدث بعد أربعين يوماً أن نوحاً فتح طاقة الفلك التي كان قد عملها، وأرسل الغراب فخرج متردداً حتى نشفت المياه عن الأرض .
ثم أرسل حمامة من عنده ليرى هل قلت المياه عن وجه الأرض، فلم تجد الحمامة مقراً لرجلها فرجعت إليه إلى الفلك لأن مياهاً كانت على وجه كل الأرض، فلبث سبعة أيام آخر وعاد فأرسل الحمامة من الفلك فعادت إليه الحمامة عند المساء وفي فمها ورقة زيتون خضراء فعلم نوح أن المياه قد قلت عن الأرض، فلبث أيضاً سبعة أيام آخر وأرسل الحمامة فلم تعد ترجع إليه .

وكان في السنة الواحدة والست مئة في الشهر الأول في أول الشهر أن المياه نشفت عن الأرض، فكشف نوح الغطاء عن الفلك فإذا وجه الأرض قد نشف، وفي الشهر الثاني في اليوم السابع والعشرين من الشهر جفت الأرض .
وكلم الله نوحاً قائلاً : اخرج من الفلك أنت وامراتك وبنوك ونساء بنيك معك، وكل الحيوانات التي معك .

وبنى نوح مذبحاً للرب، وأخذ من كل البهائم الطاهرة، ومن كل الطيور الطاهرة، وأصعد محرقات على المذبح، فتنسّم الرب رائحة الرضا .

وقال الرب في قلبه ؛ لا أعود ألعن الأرض أيضاً من أجل الإنسان ، لأن تصور قلب الإنسان شرير منذ حدوثه ، ولا أعود أيضاً أميت كل حي كما فعلت .
هذه هي قصة الطوفان في التوراة بأسبابها ووسائلها ، ونتائجها ، وذكر تفاصيلها ، من بناء الفلك ، ووضعه ، وطوله وعرضه ، وارتفاعه وطبقاته ، ومسالكه ، ونوع خشبه ، وطلية بالقار .

وهناك وصف الطوفان ، وارتفاع المياه ، وسير الفلك ، وحملته ، ومدة الطوفان ، والاستكشاف ، ورسو الفلك ، وانحسار المياه ، والمذبح ، والمحرقات ، ورضاء الرب لرائحة المحرقات ، وحزنه ، وتأسفه لما فعل ، وقوله : لا أعود ألعن الأرض .

المقارنة بين السابق واللاحق

وهنا يظهر التشابه التام ، والتماثل الصارخ بين فلك نوح ، وسفينة «اوتونا بشتيم» والمطابقة بين طوفان نوح اللاحق وبين طوفان سومر وبابل السابق ، وحمل الفلك والسفينة بذرة كل ذي حياة ، والمسير في المياه العظيمة ، والرسو على جبل «نصير» و «اراراط» وهما متقاربان في أعلى الخليج وشمال العراق .
هذا التوافق والتطابق ، والتشابه والتماثل يجعل الباحث يحكم جازماً بأن كاتب سفر التوراة استلهم واعتمد المعتقدات التي كانت سائدة ومعروفة قبله بين أقوام المنطقة وشعوبها .

والى القراء هذه المقارنة :

- ١ - أن الطوفان بسومر وبابل حدث بأمر الآلهة . وفي التوراة حدث بأمر الرب الإله .
- ٢ - البشر في أساطير سومر وبابل أزعجوا الآلهة ، وخالفوا أوامرهم .
- وفي التوراة البشر كثروا ، وتزوجوا بنات الناس الحسناوات ، وأصبحوا أشراً .
- ٣ - الآلهة في سومر وبابل تندم وتبكي وتصرخ لما فعله بعضهم - بعض الآلهة - في البشر .

- وفي التوراة الرب الإله يحزن ويأسف لما فعله .
- ٤ - في أساطير سومر وبابل تعهدت الآلهة أن لا تعود تدمر من أعطتهم الميلاد .
- وفي التوراة يقول الرب : لا أعود ألعن الأرض .
- ٥ - في الأساطير البابلية انذار مبكر لصنع السفينة .
- وفي التوراة انذار مبكر لنوح لبناء الفلك .
- ٦ - في الأساطير يتم الإنذار بواسطة الحلم ، أو من وراء جدار ، أو مباشرة «لاتونابشتيم» وفي الكتاب المقدس مباشرة مع نوح .
- ٧ - السفينة البابلية ذات مقاييس وأبعاد ، وكوى .
- وفلك التوراة له نفس الأوصاف .
- ٨ - السفينة البابلية أداة للنجاة من الطوفان .
- وكذلك فلك نوح التوراة .
- ٩ - سفينة بابل مطلية بالقار .
- وكذلك فلك نوح .
- ١٠ - طول السفينة البابلية معادل لعرضها ، وكل جانب من جوانب سطحها مئة وعشرون ذراعاً ، وارتفاع جدرانها مئة ذراع .
- وفلك التوراة طوله ٣٠٠ ذراع ، وعرضه خمسون ذراعاً ، وارتفاعه ثلاثون .
- ١١ - سفينة بابل ذات سبعة سطوح سفلية ، ومقسومة إلى سبعة طوابق . وأرضيتها لتسعة أقسام .
- وفلك نوح التوراة فيه مساكن سفلية ، ومتوسطة وعلوية .
- ١٢ - حمولة السفينتين البابلية والتوراتية متطابقة تماماً :
- أولاً : الموحى إليهم «اتونابشتيم» وذووه ، ونوح وأهله .
- ثانياً : المؤنة والذخائر .
- ثالثاً : يلاحظ أن ذكر الماء لم يرد في كليهما ، وربما اندرج تحت تعبير المؤنة والذخائر .
- رابعاً : ومن كل زوجين اثنين من كل ذي حياة ذكراً وأنثى لاستئناف الحياة .

- ١٣ - كلا السفينتين تعوم وتسير في المياه العظيمة التي غمرت كل وجه الأرض .
- ١٤ - سفينة بابل ترسو على جبل «نصير»^(١) .
- وسفينة التوراة ترسو على جبل «اراراط» .
- ١٥ - في كلا القصتين تذبح الذبائح ، وتصعد المحرقات لربنا الألهة .
- ١٦ - وفي كليهما تشم الألهة الرائحة الزكية - رائحة الشحم واللحم المحروق -
- فترضى .

(١) في بعض الترجمات جبل «نيسير» وهو لفظ فريت من «نصير» .

المفارقات:

- ١ - سفينة نوح أو فلكه من خشب جفر.
أما سفينة «أوتونا بشتيم» فلم يذكر نوع خشبها.
- ٢ - سفينة نوح لم يذكر لها ملاح.
- أما سفينة «أوتونابشتيم» فملاحها توزور - أموري.
- ٣ - سفينة بابل تم بناؤها في خمسة أيام.
- أما سفينة التوراة فلم يتحدد الزمن الذي استغرقه بناؤها.
- ٤ - مدة هطول المطر في الأسطورة البابلية ستة أيام، وست ليالٍ، وفي بعض الألواح سبعة.
- أما في السفر التوراتي فأربعون يوماً، وأربعون ليلة.
- ٥ - ظلت السفينة البابلية سبعة أيام على الجبل حتى بدأت المياه بالإنحسار.
- أما في سفر التكوين التوراتي فقد استمر الماء مئة وخمسين يوماً حتى بدأ بالإنحسار.
- ٦ - ملاح السفينة البابلية أرسل للاستكشاف حمامةً، فسنونوة، فغراباً، وعلى فترات.
- ونوح التوراة أرسل غراباً، فحمامة أولى، فثانية، وعلى فترات حددها بسبعة أيام بين الأولى والثانية.
- ٧ - يلاحظ بعض الاضطراب في رواية التوراة، فحيناً يأمر الله نوحاً أن يدخل إلى السفينة من كل زوجين اثنين ذكراً وأنثى، وأحياناً يأمره أن يدخل من الحيوانات الطاهرة سبعة سبعة (راجع النص على الصفحة السابقة).
- وعلى هذه التوراة أخذت قصة الخليفة وقصة الطوفان عن الشعوب التي أقامت حضارتها، وشكلت معتقداتها، وأساطيرها في تلك المنطقة، ولا يهاري في هذه الحقيقة الصارخة إلا مكابر متعنت تعميه عصبية عن رؤية الحقائق السافرة، ولا يستضيء بنور العلم.

ان إطلاق صفة «الأسطورة» على معتقدات وتقاليد الاقوام البائدة وإطلاق صفة «القداسة» على معتقدات وتقاليد الاقوام المتأخرة لا يغير شيئاً من قداسة الحقيقة العلمية، ولا يحول دون الأخذ بها، ونبذ ماسواها.

ان البحوث العلمية، والاكتشافات الأثرية، اظهرت لنا بما لا يقبل الشك ولا التردد والارتباب، ان الحقائق، أو بعض الحقائق التي نقرّها، وندين بها، ونعتبرها «مسلمات» لا تخرج في حقيقتها وواقعيتها عن تلك الاساطير.

ومن هنا كان القول المأثور: ان حقائق الأولين اساطير الآخرين، اما التساؤلات المفترضة، والتي لم تحب عليها «الاسطورة» ولا التوراة، الكتاب المقدس فهي كثيرة أهمها:

١ - كيف تسنى للسفينة ان تستوعب زوجين اثنين من كل ذي حياة؟ علماً بأن انواع الحيوانات من الطيور والزواحف والوحوش تبلغ الملايين كما هو مشاهد ومعين، !! (لاحظ مساحة السفينة).

٢ - كيف تسنى للحيوانات والزحافات السامة ان تسكن غيرها من راكبي الفلك؟؟

٣ - كيف امكن الحيوانات الأهلة ان تعايش الحيوانات المفترسة المتوحشة؟؟

٤ - لو افترضنا جديلاً ان كل صنف أو نوع متجانس أحله صاحب الفلك في طبقة من طبقات الفلك!! فكيف تيسر له ان يجمعها - على اختلافها - ويدخلها معه في السفينة وفي وقت واحد محدد ومعين راضية طائعة مستسلمة مستأنسة وفيها المفترس كالأسد، والنمر، والسام كالأفعى والعقرب.

٥ - كيف أتيج له ان يحمل طعام كل هذه الأنواع المختلفة، وفيها الآلهة، والقارضة، وأكلة الحشائش، ومن تتغذى على الديدان، او الحبوب، وخاصة في سفينة التوراة وقد ظل الماء يغمر كل وجه الارض من اليوم السابع عشر من الشهر الثاني لعام ٦٠٠ لولادة نوح حتى اليوم السابع والعشرين من الشهر الثاني لعام ٦٠١ لولادة نوح!! مع العلم ان المؤنة المختلفة لاعاشة هذه الحيوانات طوال هذه المدة تحتاج الى مجموعة سفن لاستيعابها.

واذا اخذنا بلغة الارقام فاننا نجد ان الطوفان ظل يغرق الارض كما يلي:

بدأ الطوفان في اليوم السابع عشر من الشهر الثاني لعام ٦٠٠ لولادة نوح.
جفت الأرض في اليوم السابع والعشرين من سنة ٦٠١ لولادة نوح حيث خرج من
السفينة وقدم محرقاته . وتكون لدينا الحصيلة التالية :

١٣ يوماً لبقية الشهر الثاني لعام ٦٠٠ + ٣٠٠ يوم بقية أيام عشرة شهور من سنة ٦٠٠ +
٢٧ يوماً من الشهر الأول لسنة ٦٠١ والمجموع .

$13 + 300 + 27 = 340$ يوماً .
ولكن الغرابة تبدو للقارئ إذا أدرك أن الحماة التي أطلقها نوح للاستكشاف عادت
إليه وفي قمها ورقة زيتون خضراء .

هل لاحظ القارئ أن ورقة الزيتون . . خضراء ولم تتأثر بالعوامل الطبيعية وقد ظلت
مغمورة بالمياه أكثر هذه المدة .

إن كاتب السفر لم يخطر بباله ، ولم يدر بخلده أننا سنكتشف هذا الخطأ الفادح
القاصح .

هذه قصة الطوفان السومري البابلي - التوراتي - فهل هناك طوفان آخر وسفينة
أخرى ، وغضب إله ، أو إله آخر؟؟

لم تحدثنا الاناجيل - سواء منها التي أقرتها الكنيسة ، أو التي لم تقرها وحرمتها
واستبعدتها .

لم تحدثنا عن طوفان يفرق الأرض ، ويفني البشر ، بل اكتفى كتبة الاناجيل من
التلاميذ - تلاميذ السيد المسيح - وحوارييه بسرد حياة معلمهم ، وذكر ما ظهره من
الخوارق ، وما نشره من الأخلاق ، وما شرعه من نظام الحب والصفاء والانسانية .

ولكن ربما اكتفى «العهد الجديد» بما جاء به «العهد القديم» في هذا الموضوع من
ذكر الكون والخلق والطوفان .

أما القرآن كتاب الإسلام ، ودستور المسلمين فقد أورد قصة الطوفان في أكثر من
موضع في سورته ولكن بأسلوب يختلف عن أسلوب التوراة .

«حتى إذا جاء أمرنا وفار التنور قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين وأهلك إلا من
سبق عليه القول ، ومن آمن ، وما آمن معه إلا قليل . وقال : اركبوا فيها بسم الله مجراها

ومُرْسَاهَا ان ربي لغفور رحيم، وهي تجري بهم في موج كالجبال ونادى نوح ابنه، وكان في معزل: يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قال سآوي الى جبل يعصمني من الماء قال: لا عاصم اليوم من امر الله، وحال بينها الموج فكان من المغرقين، وقيل يا أرض ابلعي ماءي، وباسماء اقلعي، وغيض الماء، وقضي الامر، واستوت على الجودي وقيل: بعداً للقوم الظالمين^(١)

وفي القرآن ايضاً: واصنع الفلك بأعيننا ووحينا، ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون، ويصنع الفلك وكلما مر عليه رجل من قومه سخروا منه قال: ان تسخروا منا فإنا نسخر منكم كما تسخرون^(٢)

هذا الایجاز المعجز يعرض القرآن قصة الطوفان بدون ذكر الجزئيات، فيشير الى الايحاء الى نوح بصنع الفلك، والى الغاية من الطوفان، وهي اغراق «الذين ظلموا» وانه امره ان يحمل فيها من كل زوجين اثنين وأهله، ومن آمن معه، وهم قلة، كما يشير الى نداء نوح لاحد بنيه، والى اغراق هذا الابن «مع الكافرين» كما يشير الى السفينة وجريها في موج كالجبال، ثم الى ابتلاع الارض للمياه، واقلع السماء عن الامطار، واخيراً الى استواء السفينة - الفلك - على جبل «الجودي»

لم يشر القرآن الى ان الطوفان أغرق كل الاحياء: «انا أغرق «الذين ظلموا» كما لم يحدد مدة استمرار الطوفان. . . وقيل يانوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك، وامم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب أليم.

وهنا يمكن ان نقارن بين آله التوراة الذي ينتقم من كل ذي جسد فيه حياة، وبين آله القرآن الذي لا يعاقب الا «الذين ظلموا» وكذبوا رسوله نوح. . . . قال نوح ربّ اني دعوت قومي ليلاً ونهاراً، فلم يزدتهم دعائي الا فراراً، واني كلما دعوتهم لتغفر لهم جعلوا اصابعهم في آذانهم واستغشوا ثيابهم، واصروا واستكبروا استكباراً^(٣).
و. قال نوح ربي انهم عصوني واتبعوا من لم يزده ماله وولده الا خساراً ومكرراً كبيراً^(٤)

(١) سورة هود

(٢) سورة نوح

وسؤال . . . هل يمكن ان نفهم الطوفان فيها رمزياً؟؟ وقد الملح الشاعر المكزون الى هذا قائلاً:

وأقرن بالحديد الى قرين عليه بالسفينة ناح نوح
وهذا البيت من قصيدة رمزية سنحلل رموزها بالمجلد الرابع .

إله التوراة

وهنا لابد لنا من الاشارة الى «يهوه» آله التوراة، آله بني اسرائيل وكيف يصوره الكتاب «المقدس» .

لم يكن لليهود اله خاص قبل موسى فقد كانوا في قديمهم بدواً رَحَلاً، لهم مجموعة من الآلهة كالحمل والعجل وغيرهما حتى ان موسى لم يستطع منعهم من عبادة العجل الذهبي رغم انذار هرون وصي موسى ، وكيف اعدم موسى واللاويون ثلاثة الاف منهم عقاباً على هذه العبادة .

ففي سفر الخروج الاصحاح ٣٢ يذكر كيف رقص اليهود عراة امام العجل الذهبي .
كما نجد في سفر الملوك الاول الاصحاح ١٢ وفي الآية ٢٨ وفي خرقيا ٨ : ١٠ دليلاً على عبادتهم لهذا الحيوان .

كما ان «اهاب» ملك اسرائيل عبد الابقار بعد سليمان بقرن واحد وكان بعضهم يعظم بعلاً وغيره من الآلهة الأخرى .

ثم اتخذوا «يهوه» الهاً قومياً!! فهل «يهوه» آله اسرائيل؟؟ أم أنه كان معروفاً قبلهم؟؟
من الآثار المكتشفة في أرض كنعان مايدل على ان هناك الهاً كنعانياً يدعى «ياه» أو «ياهو» ويرجع تاريخه الى ٣٠٠٠ سنة ق. م و «يهوه» - كما اراد كهنة اليهود ان يكون - آله قومي «مبارك الرب آله اسرائيل من الازل، والى الأبد» (١)

(١) مزمور ١٠٦

وذو نزعة حربية «الذي ضرب أماً كثيرة، وقتل ملوكاً أعزاء»^(٢) واعطاهم اراضي الامم، وتعب الشعوب ورثوه»^(٣)
«يرسل الرب قضيب عزل من صهيون... ملأ جثثاً ارضاً واسعة، سحق رؤوسها»^(٤) «محارب لا يتعامل مع الشعوب الاخرى الا بالسيف».
ويقول موسى : «الرب رجل حرب».
ويقول داوود «الرب يعلم يدي القتال».

يعد اسرائيل وعداً معسولة «سأجعل نسلك عدد رمال الصحراء، اعداؤك أجعلهم طعمة لسيفك، وأعطيك الارض التي تدرّ لبناً وعسلاً، وأعطيك جميع اعدائك».
كما انه متقلب الاطوار، وترضيه الخيل، فقد أقر يعقوب الذي احتال على أبيه وسرق بكورة. اخيه «عيسو» وكذلك مافعله مع «لابان» وهو غير عالم بالأشياء - كما تظهره التوراة - فيأمر اتباعه بأن يميزوا بيوتهم بدماء الكباش التي يذبحونها لثلا يهلكهم كغيرهم عندما يجتاز بهم منتقماً.

ويعترف بخطئه عند حمو غضبه، ويأسف، ويندم !!!
ويتباهى بنفسه كالجندي «اني انا الرب حين أتمجد بفرعون ومركباته وفرسانه»
ويذبح أماً بأسرها راضياً مسروراً كما فعل مع يشوع في معاركه.
وهو غيور من الآلهة الأخرى «انا الرب الهك آله غيور افتقد ذنوب الآباء في الأبناء حتى الجيل الثالث والرابع من مبغضى».
ويتملقه موسى ليرجع عن عواطفه الماثرة «ارجع عن حمو غضبك، واندم على الشر بشعبك».

ويتفاقم غضبه فيلعن شعبه، ويهدده بشتى المصائب والأوجاع، وينزل به «الضربات».
«ملعوناً تكون في الحقل، ملعونة تكون ثمرة بطنك، ثمرة أرضك، ملعوناً تكون في

(٢) مزمو ١٣٥

(٣) مزمو ١٠٥

(٤) مزمو ١١٠

دخولك، ملعوناً تكون في خروجك، يرسل الرب عليك الامن والاضطراب، والزجر في كل ما تمسك اليه يدك لتعمله حتى تهلك وتفنى سريعاً من أجل سوء أفعالك اذ تركتني، يلصق الرب بك الوباء حتى يبيدك من الارض التي انت داخل اليها لكي تمتلكها، يضربك الرب بالسلّ والحُمى والبرداء والالتهاب، والجفاف واللفح، والذبول فتبcek حتى تفنيك، يضربك الرب بقرحة مصر، وبالبواسير والجرب والحكة حتى لا تستطيع الشفاء، يضربك الرب بجنون وعمى، وحيرة قلب، ايضاً كل مرض وكل ضربة لم تكتب في سفر الناموس هذا يسلطه الرب عليك حتى تهلك».

أين هذه القسوة، والغضب الحامي، والسخط والانتقام والتهديد والتخويف من رحمة رب الانجيل وآله القرآن التواب الغفور الذي يغفر الذنوب جميعاً الا ذنب الاشراك به، «ياعبادي الذين اسرفوا على أنفسكم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعاً».

لم يكن «يهوه» الاله الوحيد لشعب اسرائيل بل كانت هناك آلهة متعددة، فللمؤابيين «شمش» ولعكرون «بلزوبوب» وللعمونيين ملكوم، كما كان يعبد بينهم «بعل» و «مولك» وغيرهما لأن النزعة الانفصالية كانت متأصلة فيما بينهم، والى هذا أشار أرميا «على عدد مدنك صارت آلهتك يايهودا».

و «يهوه» الاله القومي المحارب، المرافق لشعبه في حله وترحاله، والساكن بينهم لم يمنع، أو لم يستطع ان يمنع يهوذا من ان تخضع لمصر خضوع المذلة والهوان حيناً، ولبابل احياناً ولم يقدر ان يمنع «بوشيا» من سيف «نحاو» ومن القضاء على جيشه في معركة «مجدو» المعروفة في التاريخ.

و «نبوخذ نصر» يجعل يهوذا ولاية مستعبدة لبابل.

ثم يعود ثانية ويأسر «يهوياقيم» ملك اورشليم، ويهدم هيكلها، ويسبيهم الى بابل، ويجر وراءه عشرة آلاف أسير الى بلاده.

ويزحف ثلاثة ومحرق أورشليم، ويهدم الهيكل، ويقع السبي الكبير.

ولكن انبياء اسرائيل يجدون اعداءاً لهذا الآله، وذلك انهم تركوه، وعبدوا آلهة غيره،

وهو آله غيور، ولأنهم تزوجوا من الشعوب الغريبة، يقول آرميا: طوفوا في شوارع اورشليم، انظروا، واعرفوا، وفتشوا في ساحاتها هل تجدون انساناً؟؟ أو يوجد عامل بالعدل؟؟ أو طالب حق فأصفيح عنها؟؟ لقد صار الظلم في كل مكان، وعم الفسق والفجور، ولما اشبعتهم زنا، وفي بيت زانية تزاخوا، صاروا حصناً ملعونة، سائبة، صهلوا كل واحد على امرأة أخيه!!

الالهة في التاريخ

هذه نماذج عن الآلهة في التاريخ ومعتقدات الشعوب، ويمكننا ان نميز منها نوعين اثنين.

- ١ - كل الآلهة القديمة بما فيها اله التوراة هي آلهة لها كل صفات الانسان، وتمتع بكل طبائع البشر من حب وبغض، وسخط ورضاء، ورحمة ونقمة، وحقد وتسامح، وقسوة ولين لا يختلف في شيء من طبائع شعوبها ونزعاتها وميولها لان هذه الشعوب صاغت آلهتها من نفوسها وفق حبها وكرهها، وغرايزها، وتجسداً لآمالها ومطامحها وكل ما يمتلج في نفوسها، ويعتلج في ضمائرنا، خلقوها كما شاءوا، وقولوها ما ارادوا، وفعلوها ما يرون.
- ٢ - المسيحية تعتبر مرحلة انتقال من التعدد الى التوحيد، كما تجمع بين التجريد والتجسيد فالأب، والابن، والروح القدس هو التثليث المسيحي والتثليث يعني التعدد ولكن هذا الثالث اله واحد وهذا يعني التوحيد.

والطبعتان اللاهوتية وتعني التجريد، والناسوتية وتعني التجسيد، واله الانجيل مثل أعلى للرحمة والمحبة وتوجيه الانسان نحو الكمال.

والاله في القرآن كمال مطلق، قادر على كل شيء غفور رحيم، ليس كمثل شيء. لم يقتصر التشابه والمماثلة بين معطيات التاريخ القديم، وبين بعض الكتب المقدسة على صفات الآلهة وحوادث الكون والخلق، والتكوين، والطوفان، وغضب الآلهة، والاساطير، والحقائق، بل تجاوز ذلك وتعداه الى التشابه والمماثلة والمشاكلة بين المصلحين والانبياء وولادتهم، وما احاط بتلك الولادات من اساطير واعاجيب وخوارق!!

هذا ذرادشت مثلاً ٦٦٠ ق.م تقول عنه الكتب الايرانية القديمة المقدسة: ان الله نفخ في رحم أمه العذراء من روحه، فتقمص روح الله جسداً، تجمع بين اللاهوت والناسوت، ولما ولد احاط بالدار نور قدسي، وهاج، وهبط من السماء كوكب عظيم، ودنا من الارض، وأعلن النبا السار، وانه - اي ذرادشت - ضحك عند ولادته ضحكاً عالياً سمعه الحاضرون، وان المنجمين بشروا بولادة نبي في اذربيجان حيث ولد ذرادشت.

فحمل العذراء بلا دنس، ومن النفخة من روح امه، وتقمص روح الله جسداً يجمع بين اللاهوت والناسوت، واحاطة الدار بالنور، والضحك عند الولادة، وبشارة المنجمين بميلاد نبي، كل هذا يتطابق من كل الوجوه كل التطابق مع ولادة السيد المسيح، وحمل امه مريم العذراء من نفخة الروح القدس وتجسيد روح الله جسداً جمع اللاهوت والناسوت. ولئن ضحك ذرادشت عند ولادته وسمعه الحاضرون فان السيد المسيح تكلم عند مولده كما يذكر القرآن «فأشارت اليه قالوا: كيف نكلم من كان في المهد صبيّاً، قال: اني عبد الله آتاني الكتاب وجعلني نبياً، وجعلني مباركاً اينما كنت وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حياً». الآيات (١) وان كانت الاناجيل لم تورد قصة التكلّم في المهد.

وتروى الكتب الايرانية المقدسة ان حاكم اذربيجان أراد ان يحرق الطفل ذرادشت خوفاً منه، ومن مستقبله، وأشار السحرة عليه ببناء بنيان كبير، ويملاه وقوداً ويشعل فيه النار، ويلقيه فيها، ففعل كل ذلك، ولكن الطفل لم يحترق، ونام في النار، وكانت النار برداً وسلاماً عليه.

وهنا تلتقي قصة ذرادشت مع قصة ابراهيم كما جاءت في القرآن، «قالوا: ابنوا له بنياناً بالقوة في الجحيم، قلنا يانار كوني برداً وسلاماً على ابراهيم.»

ولكن قصة السيد المسيح جاءت بعد ٦٦٠ سنة من مولد ذرادشت بينما قصة ابراهيم المشابهة جاءت قبل ميلاد ذرادشت بحوالي ١٢٠٠ سنة.

لم ترد قصة حرق ابراهيم في التوراة، ولا في الاناجيل، وانما أوردتها القرآن، وجاءت مشابهة ومماثلة من كل الوجوه لقصة حرق ذرادشت ونجاته. واحالة النار الى برد وسلام على

(١) سورة مريم

كليهما.

وتروي المصادر الإيرانية: انه عندما بلغ ذرادشت الثلاثين من عمره نزل عليه «الوحي» من السماء فرأى كائناً مضيئاً يهبط من السماء حجمة تسعة امثال الانسان يحمل في يده عصاً من الذهب، فدنا منه وأنبأه بأنه كبير الملائكة أرسله الله اليه ليعرج الى الملأ الأعلى لشرف المثل امام الله «اهورامزدا» وهناك اشرفت عليه معرفة الحق، وتكشفت له اسرار الكون، ورفعت عن بصره وبصيرته الحجب، وأوحى اليه دين تام، وكتاب مقدس «الابستاق» وأصبح نبياً مرسلًا^(١)

وراد بلاده، وقاسى آلاماً، ولم يجد مستجيباً، ورحل الى بلاد الطورانيين، ولم يجد عندهم خيراً، وتعرض للهلاك اكثر من مرة، ولم يصبر صبره الا اولو العزم من الرسل، ثم أرسله الله الى ملك «بلخ» ولما سمع بعض الآيات من كتابه المقدس لان قلبه، ثم ظهرت له عجائب ومعجزات فأبرأ الأعمى فأمن به الملك وحاشيته^(٢)

والفصل الأخير من قصة ذرادشت تشبه من أكثر جوانبها ما وقع للرسول العربي محمد بن عبد الله من نزول جبرائيل عليه، وعروجه الى السماء الى سدره المنتهى، ونزول القرآن، وعناد قومه من مشركي قريش، وعدم استجابتهم لدعوته، ومحاولة قتله، وهجرته الى المدينة، كما ان ايمان ملك «بلخ» بذرادشت بعد سماع بعض الآيات من كتابه المقدس تشبه قصة عمر بن الخطاب عندما سمع بعض آيات من القرآن تثلي في بيت اخته فأمن وأسلم.

ويحمل الينا التاريخ اساء كثيرين من الذين رفعهم اتباعهم الى مراتب الالهة والانبياء وتشبه ولادتهم وسيرتهم في كثير من وجوهها سيرة السيد المسيح.

١ - افلاطون، امه عذراء حملت به من الاله ابولو لامن ارستين الذي كانت على وشك ان تزف اليه.

٢ - الاسكندر المكدوني وقد نفى والده فيليب امه فحملت به في المنفى من الاله

(١) الابستاق يشتمل على ٢١ سفرأ تحوي الشريعة الزرادشتية.

(٢) مقارنة الاديان للدكتور أحمد شلبي . . اما قتل ذرادشت على يد الطورانيين عام ٨٥٣ ق.م كما يقول الدكتور شلبي فهو خطأ فاضح لان ميلاد ذرادشت كان سنة ٦٦٠ ق.م

زيوس.

٣- فيثاغورس وقد حملت به امه سنة ٥٥٠ ق. م من روح الاله ابولو «الروح القدس»

ووصف بأنه ابن الله، والفار قليط، وان امه عذراء مقدسة وكان يمشي على الماء، وعلى متن الهواء، ويحمد العواصف، ويطرد الشياطين، ويحي الاموات، ويحب الفقراء، ويدعو الى مصافاة الاعداء، وإطاعة الوالدين، ويحرم الخمر.

٤ - كرشنا: وقد صلب في الهند ١٢٠٠ ق. م وقصته مشابهة من كل جوانبها لقصة يسوع وتكاد لا تختلف عنها.

٥ - مترا: امه عذراء وقد ولد في ٢٥ ديسمبر في كهف وصلب تكفيراً عن اثم البشر.

٦ - بوذا، امه عذراء مقدسة. ولما ولد انتصب واقفاً، وقد حاول ابليس ان يغرر به، وهبه مافي العالم (كما تم ليسوع) ثم صلب تكفيراً عن خطايا البشر.

٧ - كوجز يكووت، وقد صلب في المكسيك سنة ٥٨٧ ق. م امه عذراء تجرب من ابليس، امتطى جحشاً، تسمر على الصليب بين لصين، قام في اليوم الثالث وصعد الى السماء.

٨ - برميثيوس صلب في القوقاز سنة ٥٤٧ ق. م وقام من الاموات.

٩ - كيرينوس، صلب في روما سنة ٥٠٦ ق. م حملت به امه العذراء بلا دنس قام من الموت وهناك مورس، وباخوس، وهرمس، ولا وتسي، واوزيريس وغيرهم.

الفصل الرابع

الحضارة اليونانية

هذه النظرة العجلى تعطينا فكرة عامة عن آلهة الشرق الأوسط والأدنى، كسومر وبابل وفارس والهند وفلسطين، أو أرض كنعان كما كانت قديماً.

والآن.. ماذا عن الحضارة اليونانية، وفكرة الآلهة؟؟

نحن نعلم استناداً على معطيات التاريخ ان مجموعة الحضارة الأولى نشأت على ضفاف الأنهار، في مصر، وما بين النهرين، والهند.

والمجموعة الثانية قامت على شواطئ المتوسط.

وازدهرت المجموعة الثالثة على شواطئ الاطلنطي.

ويحتمل ان تقوم المجموعة الرابعة على شواطئ المحيط الهادي.

ولسنا بحاجة لدراسة العوامل المناخية والاقتصادية التي هيأت لهذه الامكنة اسباب قيام الحضارات بها، وعوامل نموها وازدهارها، فهذا كله ليس من غرضنا وكل ما يهمنا ان نتلمس الخصائص ونربط بين السلسلة الممتدة بين هذه الحضارات بما يختص بتصور الآلهة وطقوس الدين، وما يتعلق بهما عند أولئك الشعوب ومدى تأثير سابقة هذه الحضارات بلاحتها في هذا الموضوع.

واللمحات التاريخية التي نوردتها، لانوردها لذاتها بل بقدر ما نخدم غرضنا المشار اليه، ولا تعدو كونها وسيلة للوصول الى تلك الغاية - غاية تتبع الفكر والعقل الانساني في تلك العصور تدرجاً حتى عصورنا الحديثة في مجال تصور الآلهة والتدين له، والطقوس المتعلقة بذلك.

لقد عرفنا - مستر شدين باكتشاف العلم وتحقيق العلماء وبما جاء به الكتاب المقدس - التوراة - ان الانسان الأول نشأ في هذا الشرق وفي منطقة ما بين النهرين - دجلة والفرات - وقد حدّد العلماء والمؤرخون، والمثقفون هذه البقعة بالذات، وشهدت بذلك المكتشفات، والأديان السماوية.

وحضارات هذا الشرق هاجرت غرباً عن طريق آسيا الصغرى وبعضها عبر فارس، الى كريت والبحر الايجي، وكونت الحضارة الكريتية، الايجية، وقد كان لها أوثق الصلات بالحضارة الأوغاريته القائمة على الضفة الشرقية من البحر الابيض المتوسط المقابلة للأرخيبيل الايجي اليوناني.

حوالي ٣٥٠ - ١٠٠ ق.م توصلت كريت وجزر بحر ايجي الى لون متميز من الحضارة استمد نسغه من حضارة ما بين النهرين، ثم أعطت هذه الحضارة - الحضارة الكريتية - بذوراً وأساساً للحضارة اليونانية، وأمدتها بوسائل التكوين والنمو.

وحضارة اليونان هذه - كما يصورها لنا التاريخ - بلغت الذروة العليا بين الحضارات التي سبقتها، وتركت آثارها البارزة الواضحة على الحضارات التي لحقتها، فقد حملت ثمارها الناضجة شرقاً مع فتوحات الاسكندر المكدوني حتى شملت آسيا ومصر، كما امتدت غرباً بعد ان اقتبسها الرومان حتى شملت كل أوروبا.

هذه الحضارة حملت للعالم الكثير الكثير، وأعطته الغزير الوفير من فيض النور، وحكمة العقل ونعم الحياة وفلسفة الدين والآله.

فالمدارس والملاعب، والمسارح، والمعابد، وعلوم الحساب، والهندسة والتاريخ، والبلاغة، وعلوم الطبيعة، والاحياء والتشريح والصحة والرياضة، وفن التجميل، والشعر والموسيقى، والمسالي، والفلسفة، والدين، والادارية والتشكيك، والمثالية، والرواقية، والابيقورية، وعلم الأخلاق، والسياسة، وحب الانسانية، والاستبداد، والبلوتوقراطية، والديمقراطية وغيرها وغيرها. كلها عرفها اليونانيون قبل ان يعرفها الكثير من العالم، وكلها صور لحضارة وثقافة نشأت وترعرعت ونضجت لدى اليونانيين ونقلها العالم عنهم حتى في الفاظها اليونانية الى كل لغات العالم. ولكنها لم تنتكر لبذورها الواردة من الشرق كما اشرنا.

ماذا عن الله والفلسفة في الحضارة اليونانية؟؟

لئن تميز اليونانيون عن غيرهم من الشعوب في تلك المرحلة بكثير من العلوم والفنون والمعارف فإن آلهتهم ظلت متعددة بتعدد مظاهر الطبيعة وتأثراً بحضارات الشرق وآلهته المتعددة، ومثلت نزعاتهم وميولهم وغرائزهم ومقتضيات حياتهم فهناك إله للمطر، وإله للخصب، ومثله للجذب، والحكمة والشعر، والحب والجمال والحرب^(١) والخمر و... الخ.

ورغم تعدد الآلهة عند اليونان فقد كانت فكرة النزوع إلى «التوحيد» تداعب تصوراتهم وتظهر في فلسفتهم، وترقت عندهم فكرة تصور الآله من التجسيد إلى التجريد، وهذا ما ندعوه اليوم بالتصور الفلسفي للآله.

أجل لقد تطورت فكرة الآلهة عند اليونانيين ودخلت مجال الفلسفة وأصبح لدى فلاسفتهم معنى فكرياً مترفعاً في التصور من المادية والحسية.

قلنا: إنهم أعطوا آلهتهم كل طبائعهم، واللوان رغباتهم، لكنهم ميزوا الآلهة باعطائها «المثل الأعلى» في تصوراتهم، وأغنوها بأحلامهم، ووصفوها بالتفوق والخوارق:

وآلهة اليونان كغيرها من آلهة شعوب تلك المرحلة التاريخية القديمة، تشكل ثلاث مجموعات.

١ - آلهة السماء.

٢ - آلهة الأرض.

٣ - آلهة العالم السفلي، أو ما يعبرون عنه بآلهة الظلام، أو الجحيم وتطور الحضارة اليونانية فكرياً أكسب المعنى الإلهي تصوراً ارتفع به عن المادية والحسية إلى معنى سام بلغ حد التجريد، وهذا ما جاء من رقيهم العقلي وأغراقهم في الفلسفة ورياضة العقل،

(١) إلهة الحكمة ميزفا، والشعر أبولون، والحرب مارس، والحب كيبيد. والجمال أفروديت، والخمر باخوس... الخ.

واعتمادهم المنطق الذي بلغ على يد «ارسطو» احد اكابر فلاسفتهم درجة كبرى من السعة والتكامل .

ان دراسة الطبيعة دراسة عقلانية تربط الاسباب ببعضها تؤولي حتمًا الى الايمان بأن العلة الاولى اساس المعلولات ، وهي الفاعلة وكل ماسواها متفعل بها وعنهما وهي الله .

الفلاسفة اليونانيون

أهم الفلاسفة اليونانيين

- ١ - طاليس ، ويلقب بأبي الحكماء : الماء أصل الاشياء ، والروح يحرك المادة .
- ٢ - انكسائندر : الاشياء كلها تخرج من مادة أولية ، ليست الماء ، ولا النار ، ولا الهواء ، ولا التراب ، انما هي قوة تجعل كل ما في الكون يدور دورات متعاقبة .
- ٣ - اكسيوفان : ان حقيقة الاله من وراء خيال الانسان .
- ٤ - سقراط : اعرف نفسك بنفسك ، قيل : انه أنزل الفلسفة من السماء الى الارض ، فلسفة الاخلاق والسياسة ، آمن بخلود الروح ، وعودتها الى مصدرها الاول ، نزه الاله عن الخلائق البشرية .
- ٥ - فيثاغورس : آمن بتقمص الارواح ، وتجدد الدورات الكونية وان لاحقيقة في الوجود الاحقيقة الالهية .
- ٦ - انكسفوراس : العقل جوهر مجرد ، خالد ، واحد لا يتعدد ، مصدر كل حركة ، هو الله ، والعقل صلة بين الله والعالم .

٧ - افلاطون تلميذ سقراط : النفس أزلية ، جوهر روحي قائم بذاته ، تأثر بفيثاغورس بالتقمص والتناسخ ، الوجود ينطوي على العقل المطلق ، وعلى المادة الأولية ، أو الهولي ، والصور المادية تتلون وتتغير ، والقدرة للعقل ، والله أبدي ، ولا أول له ، ولا آخر ، لا يتحول ، ولا يتقلب ، والمعرفة تقتصر على الجزئيات ، والوجود وجود بالقوة (المثل) ووجود

(١) وتقول الاسطورة البابلية : في البدء وقبل أن تسمى السماء ، أو يعرف للأرض اسم كان المحيط وكان البحر .

بالفعل ، السعادة باللذة، واللذة بالفضيلة، والفضيلة وسط بين افراط وتفریط .

٨ - ويقول سقراط أيضاً: الله هو العلة الاولى، والمحرك الاول، سابق العالم، صوة بلا مادة، يحرك العالم بحركة دائمة، لا يتبدل، لا يتغير.
هؤلاء أشهر فلاسفة اليونان، وهذه بعض المنطلقات الفلسفية التي توصل اليها العقل والفلسفة في اليونان.

وهناك فلسفات آخر كالحلولية، والرواقية، والابيقورية.

١ - بارمينيدس: لا وجود لغير الواحد، لا تغيير، لا أضداد، كيف يتأتى أن الشيء الذي كان يفقد الكينونة؟ كيف يتأتى أن يكون بعد ان لم يكن؟؟ العالم قديم لم يحدث، والواحد الذي يؤمن به ليس خالق الكون بل هو الكون.

٢ - ارسيد كليس: دليله الخيال، الله حب، العناصر أربعة: النار، التراب، الهواء، الماء.
المدرسة الحلولية: Panthisme وتعني أن الله حال في كل شيء، وكل شيء حال في الله، ومنشأ الحلولية بلاد الهند، فأنبياؤهم تخيلوا كائناً أزلياً هو «براهما» يحتوي كل خواص القوة، والعالم منبثق عنه، وهو امتداد له، وسوف يذوب فيه بعد دورات متعاقبة بحيث لا يبقى الا الله.

والبوذية قامت على أساس «البراهمية» وتنكر استقلال الروح، والانسان يولد مراراً ومرات. ويلبس أجساداً بعد أجساد، حتى يدخل في «النرفانا» ويتلاشى في الله.
وهناك صلة بين الحلولية والفيثاغورسية القائلة بخلود الروح الالهية في الانسان حتى يصبح أكثر من انسان، وأقل من الله.

وتعني Panthisme بانتيسيم لا شيء سوى الله، والاشياء مظاهره المختلفة.
ولقد انتشرت الحلولية في كل العالم: المادة الازلية غير المحدودة، المعلن عنها بخواص وصور مختلفة هي الله، والانسان من الله، وإلى الله!!.

المدرسة الرواقية: تفرعت الرواقية من الحلولية ونشأتها في بلاد اليونان قبل المسيح بثلاثة قرون، ومؤسسها زينون الكيتومي المولود في كيتيوم بقبرص قبالة «فينيقيا».

وتنسب الرواقية الى الرواق الذي كانت تلقى فيه هذه الاضرحة. وعرفت الرواقية الفلسفة: بأنها علم الاشياء الالهية والانسانية. والاشياء الالهية عندهم هي الطبيعة. والرواقية مذهب أخلاقي يقوم على أن الفلسفة هي ناموس حياة جميلة فاضلة.

وتقسم الفلسفة عندهم الى منطق، وعلم طبيعة وأخلاق.

وعرف الرواقيون «الكائن» بأنه فراغ ليس له وجود في ذاته، بل وجوده في الاجسام، والزمان هو أحد اللاجسميات، فليس له وجود في ذاته، بل وجوده في حركة الجسم.

ويقولون: بقدوم العالم، وبالتداخل: ان كل جسم كائن في جميع الاجسام الاخرى، ومائل في العالم بأسره، والعالم كله حاضر في كل واحد، والطبيعة كلها شيء واحد، وهي كائن حي، نفسه الله، وجسمه العالم، والعقل عند الرواقيين هو الله الذي أبدع الاشياء، وخلق العالم، والعالم جوهر الله.

والقضاء والقدر عند الرواقيين هما فكر الله الذي سلسل العلل والاسباب تسلسلاً يستلزم، أن يكون كل حادث نتيجة لما قبله الى غير نهاية، فالليل علة النهار، والشاء علة لصيف، وما هو واقع في الحال، هو نتيجة لما وقع في الماضي، وعلة لما يقع في المستقبل، الانسان مسير، لا مخير، يسيره الله الذي جعل لكل شيء علة، والانسان مدار الطبيعة، مركزها، والعالم وما فيه ليس له غاية الا الانسان، والله روح العالم الكائن في الانسان.

امتدت الرواقية الى الرومان، وأثرت في الاخلاق، فظهرت في القانون الروماني حيث لغى الرق.

وتأثرت المسيحية بالرواقية، وامتدت الى بعض الآراء في الاسلام!! فقد قال البعض التجسيم، وقال آخرون بالصورة، وقال فريق: أنه شيء أي جسم، والتقت الاشعرية مع لرواقية بالقول بالقضاء والقدر فقالت: ان القضاء بقدره الله.

وفيلون الاسكندري ٢٠ ق. م يؤمن بأن الله عقل مطلق، مجرد عن ملابسات المادة، اوسع من الزمان والمكان لانه يحيط بهما.

افلوطين:

تأثر افلوطين بالرواقية، وبافلاطون: الله فوق الاشياء، وفوق الصفات، فهو واحد، وهذا الواحد خلق العقل، والعقل خلق الروح، والروح خلق ما دونه من الموجودات، والمادة صورة النفس، فاضت عنها فيض النفس عن العقل، كما يفيض النور عن الشمس، ويؤمن افلوطين بالتقمص والثواب والعقاب.

والافلاطونية الحديثة ظهرت عند الكثيرين من فلاسفة الاسلام والمكزون واحد منهم، فقد ظهرت في شعره الفلسفي أحياناً، ولكنه تنكر لبعضها، مما سيمر معنا فيما يلي: يقول افلوطين: أن لهذا العالم ظواهر جمّة، وهو دائم التغير، ولم يوجد بنفسه، بل لا بد له من علة سابقة هي السبب في وجوده.

وهذا الذي صدر عنه العالم «واحد» غير متعدد، وهو أزلي، أبدي، قائم بنفسه، ولسنا نعلم عن طبيعة هذا الخالق الا أنه يخالف كل شيء، ويسمو على كل شيء، ولما كان فوق العالم وهو غير محدود فلا يمكنه أن يخلق العالم مباشرة، والا اضطر للاتصال به، مع أنه بعيد عنه، لا ينزل الى مستواه، ولما كان «واحداً» فلا يمكن أن يصدر عنه العالم «المتعدد» ولا يستطيع أن «يخلق» العالم، لان الخلق «عمل» أو انشاء شيء لم يكن، وذلك يستدعي التغير في ذات الله. والله لا يتغير.

وهذه النظرية تقرر أمور أهمها أمران:

- ١ - أن الله علة العالم وسبب وجوده.
 - ٢ - أن الله لا يستطيع أن يتصل بالعالم لانه فوقه، ولا أن يخلقه خلقاً مباشراً، ولكنه يقول: ان تفكير الله في نفسه وكهاله نشأ عنه «فيض» وهذا «الفيض» سار، وهو العالم، وقد انبعث «من» الله شعاعاً فكان العالم، كما ينبعث اللهب ضوءاً، والثلج برداً.
- وكل ما تفرع «من» الواحد «فيضاً» يميل بفطرته الى العودة اليه، وأول شيء «انبعث» من الواحد هو «العقل».

ونفس العالم المنبثقة من العقل لها ميلان : علواً الى «الواحد» وسفلاً الى الطبيعة .

يلتقي المكزون مع الافلاطونية الحديثة :

١ - بأن الله علة الوجود ، أو علة العلل كما يدعوها أفلاطون استاذ أفلوطين .

يقول المكزون :

ليس بمسبوق الوجود جوده نذاك لاينفده مرُّ الدهرُ

٢ - بأنه أزلي ، أبدي ، غير محدد ، لايتغير :

جل عن «التحويل والخلول في الأ بن ، وعن هجر مقال من هجر

٣ - بالابداع والفيض :

قضى جودها «فيض» الوجود فأظهرت مشيتها قدما حجاب المشيئة

٤ - بأن «الواحد» صدرت عنه «الاعداد» أي أعيان «الوجود» .

«واحدة» الحسن الى «عن» حسنها سرت تفصيل الجمال والجمال

٥ - في نظرية «شوق» الأعيان الى منشئها ومصدرها :

هو «الكل» لاغيره كله فكل به مغرم مستهام

ويختلف مع النظرية الافلوطينية :

١ - بالقول بعدم امكانية الخلق المباشر .

٢ - بعدم الاستطاعة على الخلق .

٣ - بأن الواحد لا يصدر عنه التعدد .

اخوان الصفاء:

يقول اخوان الصفاء: لما كان الله تام الوجود، كامل الفضائل عالماً بالكائنات قبل كونها، قادراً على ايجادها متى شاء فأقتضت حكمته « افاضة » الوجود كما يفيض النور والضياء من عين الشمس، وظل ذاك « الفيض » متواتراً غير منقطع . ويسمى ذلك « الفيض » العقل الفعال، وفاض من العقل الفعال العقل المنفعل وهو دونه في الرتبة وهي النفس الكلية، وهذه أفاضت الهيولى القابلة للصور. والمكزون يشير الى التفاضل بين « الصّدورات » المتتابعة بقوله:

! جِر ما أجرى عليه لا، ولا ساواه في الرتبة ما عنه صَدَرَ

ويقول اخوان الصفاء:

ان وجود العالم «عن» الله كوجود الكلام من المتكلم، وكضوء الشمس من الشمس أو وجود العدد من «الواحد». وكما أن الكلام ليس جزءاً من المتكلم، بل هو «فعل» له، وضوء الشمس ليس جزءاً من الشمس بل «فيض» فكذلك وجود العالم «عن» الله ليس جزءاً منه بل «فيض» افاضة وفعل تفضّل به.

وقلنا: ان المكزون أشار الى هذا «الفيض».

قضى وجودها «فيض» الوجود فأظهرت مشيئتها قدماً حجاب المشيئة عند المكزون هو العقل الكلي، الفعال الذي أبدعه الخالق، وأفاضه، فهو حجاب المشيئة الخالقة الفاطرة.

شاء فأبدى للبدا مشيئة فاطرة بأمره، أصل الفطر

وجاء لابي منصور الياني الشاذلي قوله^(١):

«الواحد» هو «اشراق» الكلمة الكينونية، وهو الوجود السابق، وهو مبتدا الوجود، وإبداع المنزه المعبود، لا كثرة في هويته، بل «الكثرة» ابتدأت من اشراق جوهريته، وهو ابتداء العدد، والموجود الاول، والمبتدع الاكمل، محدث البداية، أزلي النهاية، وهو الحجاب الاعظم، والاسم المعظم، مجمع الاسماء والصفات، وهو العقل الفعال، ينبوع الوجود، وإبداع المنزه المعبود.
وأشار المكزون الى غذا المعنى :

وتدعي «وحدته» في «كثرة» لا تنحصر
وتنحل الافعال للا سم- الذي «عنه» صدر

وفي الفلسفة وحدتان :

١ - وحدة الوجود التي قامت عليها المدرسة الحلولية Panthisme وتعني كل شيء في الله، والله في كل شيء.

وفرع منها: فلاسفة الاسلام ومتصوفهم «الاتحاد»، والاتحاد نوعان :

الاول : اتحاد مع وجود «الاثنية» و «الآنية».

الثاني : اتحاد مع نفي الآنية والاثنية.

ومن أركانها ابن عربي، وابن الفارض، والحلاج والنسيمي، والجيلي.

٢ - وحدة شهود وتعني أن العارف اذا تجاوز «المقامات» والعقبات والاحوال وبلغ «الكشف» و«التجلي» يتخلص من كثيفه، ورغباته المادية ويقوم مع الله بروحه بدون حلول، أو وحدة، أو اتحاد، وتبقى «الاثنية» و«الآنية»... تبقى «الفرجة» ولا تحصل «المرجة» ومن أركانها الجنيد، والسري السقطي، وأبو جحدر الشبلي، ومعروف الكرخي، وماهان الإيلي،

(١) هو الداعية الإسماعيلي صاحب كتاب مباحث الاخوان.

والمكزون السنجاري .

يقول المكزون :

وكيف يصح «الاتحاد» وشاهد العيان هلى «الاضداد» بعض الادلة .

ولي، ولها بين الظلال «تواصل» بغير «مزاج» والجسوم تراب

وسركم في «الكل» سار، وانما على كل قلب ضل عن فهمه ققل

والسر الساري الذي أشار اليه المكزون هو افاضة المدد، واشراق الفيض تفضلاً ورحمة .

وجاء لعلي بن أبي طالب في هذا المعنى ما فيه فصّل الخطاب عقلاً، ونقلًا، قال في احدى مناجاته :

يا قريباً من الاشياء بلا ملامسة وبعيداً عنها بلا مباينة . لست في الاشياء بوالج، ولا عنها بخارج .

والله عند المكزون :

منفرد، منزّه، مجرد عن الاسامي والصفات والصور جل عن التحويل، والحلول في ابن، وعن هجر مقال من هجر ومن أراد زيادة في نظرية الفيض والابداع فليرجع الى المجلد الاول من المكزون صفحة ٣١٩ - ٣٦٥ - ٣٦٦ - ٣٧٠ - ٣٧٥ .

الفلسفة العربية . انبثقت من عدد من المصادر، والروافد الفكرية أهمها :

أولاً: القرآن الذي وضع قواعد وحلولاً لاعضل المشاكل الفكرية الطبيعية، والاجتماعية . وما وراء الطبيعة، كوجود الكون، ومن أوجده، وكيف نشأ وخلق الانسان، والغاية من الخلق .

ثانياً: الفلسفة اليونانية والهندية بواسطة الترجمة .

ثالثاً: بواسطة الفتوحات، والاختلاط بالامم والشعوب التي خضعت للاسلام، أو

دانت به .

رابعاً: بواسطة تلك المدارس التي كانت منتشرة قبل الفتح الاسلامي كمدرسة الرها، ونصيبين، وجنديسابور، ومدرستي الاسكندرية وبغداد .

أشهر فلاسفة العرب في المشرق، علي بن أبي طالب، والكندي، والفارابي، وابن سينا، والغزالي، والمعري .

وفي المغرب: ابن باجه، وابن الطفيل، وابن رشد، وابن خلدون .
ولكن:

كلا فلاسفة العرب نهلوا من ينابيع الفلسفة التي تقدم ذكرها، وأكثرهم عاش عليها، وبعضهم أضاف إليها معطيات الفكر الاسلامي الا علي بن أبي طالب فقد انفرد بفلسفة عملية أخلاقية متميزة، مستخلصة من القرآن . تشمل الكون علويه وسفليه .

وهذه الفلسفة كما قلنا مرتبطة بالأخلاق، والسلوك الاجتماعي، ولم يدعها - كغيره من الفلاسفة - الذين جاءوا بعده محصورة ضمن حيز القول، مقصورة على النظر، بل جعلها مرتبطة بالعمل والسلوك . فهي فلسفة طبقها على حياته نظاماً، وجسدها في أفعاله وأعماله سلوكاً، وربطها بالسبب الواحد تمكيناً لها وترسيخاً في النفوس، ومع ربطها بالسبب الواحد - الله - فانه لم ينف استطاعة العبد، وقدرته على العمل لما في ذلك من الحرية الموجبة للثواب والعقاب .

ومن الغريب والغرابة والمستغرب أن لا يذكر علي بن أبي طالب - فيلسوف الحكمة فيلسوف القول والعمل - بين فلاسفة الاسلام، هذا المحكيم الذي لمس أغوار النفس البشرية، وحدد نوازعها، وجعل الاخلاق مقياساً لميولها ونوازعها .

وفي الجزء الرابع سنستعرض فلسفة الامام، وزهده النابغين من القرآن - دستور الاسلام - بل دستور الحياة - تلك الفلسفة التي لم تتكبر على ما عرف من فلسفات، بل أقامها الامام على التجربة واستكناه النفس البشرية، وأسرار الحياة والكون .

ولم يزل الفكر الفلسفي المعاصر يغرف من معين فلسفة اليونان ويدير على خطاها، ويتبع مسارها فكيف يتصور سقراط الاله؟؟

إله سقراط

سقراط وافلاطون ينفيان الحركة عن الاله، وكل منهما يسوق براهينه العقلية المنطقية. يقول سقراط يجب الاعتراف بأن الاله غير متحرك لسببين:

الاول: لو كان متحركاً لاحتاج الى محرك يحركه فيحصل لا محالة «الدور» والتسلسل ولا بد من الوقوف عند حدّ، والاعتراف بانتهاء كل الحركات الى محرك غير متحرك وهو مبدأ الحركة.

الثاني: كل مايتحرك ناقص اذ ليست الحركة الا الانتقال من حال الى حال لغرض يقصده المحرك لاستكمال ذاته.

فلو فرضنا وجود الحركة في المبدأ الاول لكان ذلك انحطاطاً من كماله، وانتقالاً من الخير الكامل الى ما هو انقص منه لاحالة، اذ ليس هناك خير يناله، ولا رتبة الا وهي دون رتبته، فما القصد اذن من حركته؟؟

واذن فان لهذا الكون الهاً واحداً منزهاً عن الزمان والمكان، والتغير والنقص، والتأثر بغيره، وان كل العلل الغائية تتجه اليه، وتعلق به، وهو لا يتجه الى شيء، ولا يتعلق بشيء، وهو المحرك الاول، وجوهر الكمال، وهو عقل محض، لا يجوز ان يداخله شيء مما هو بالقوة، اذ لو كان ذلك لاحتاج الى فاعل آخر يخرج من القوة الى الفعل، فيكون وجوده والوجود الاول هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات، وهو برىء من كل نقص، ووجوده أفضل وأقدم الوجود، ولكن لا يمكن أن يكون أفضل ولا أقدم من وجوده هو.

٤ - إله ابن سينا ٣٧٠-٤٢٥هـ

إن واجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود، عرض منه محال. والممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود، أو موجوداً لم يعرض منه محال. والواجب الوجود، هو الضروري الوجود.

والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه، أي لا في وجوده، ولا عدمه. هذا!! وبعد أن عرفنا طبيعتي الممكن والواجب لزمننا القول: إن الآله واجب الوجود لذاته. وهو علّة كل معاداه من علوي الوجود وسفليه.

مستفاداً من غيره، وهو واحد من كل الوجوه، ويدل على وحدته انتظام الوجود، والعالم، وتناسب الحركات، بعضها ببعض، فان ذلك لا يتصور الا اذا كان المحرك واحداً. وهو بسيط لاتداخله الكثرة بوجه، اذ لو فرضنا فيه شيء من الكثرة لداخله شيء من المادة والتغير، وامكان الوجود، وجواز الانحلال، اذ كل مركب صائر الى الانحلال، متوقف على وجود أجزائه لبقاء وجوده فلا يكون الواحد الا بسيطاً.

إله افلاطون

يرى افلاطون كما يرى استاذة. سقراط ان الله غير متحرك لان الحركة انتقال من حال الى حال، والحالة الجديدة اما ان تكون أسوأ من الأولى، او ماثلة لها، أو خيراً منها فان كانت أسوأ فقد اتصف الاله بالنقص، وان كانت ماثلة فهي عبث لانها لم تنتج شيئاً، وان كانت خيراً منها جاز على الاله الاستكمال وهو مناف للالوهة.

ارسطو وعلم الاله بالكون

يقول ارسطو: لا يناسب مقام المبدأ الاول - الاله - ان يدخل عقله ماهو أدنى منه رتبة في الوجود!! كيف يعلم من هو منزّه عن المادة مافي العالم من الاكدار، والادناس؟؟ والفواحش والجزئيات الجنسية من غير ان ينقص من صفاته شيء. ثم لو قلنا: ان له علماً بالاشياء الخارجة عن ذاته لوجب ان يكون علمه مستفاداً منها، وانه لا يكون علماً الا بسبب وجود تلك الاشياء، فصار المبدأ الاول محتاجاً الى غيره ليكون علماً، وهذا لا يتناسب مع جلال ذاته مع ما فيه من ادخال المادة في ذات الاله^(١) ان المادة هي الامكان فلو احتاج المبدأ الاول الى الاشياء الخارجة لحصول العلم لكان قابلاً للتغير، والاستحالة، وذلك عبارة عن الامكان، والاوّل ان يقال: ليس للاله

(١) تاريخ المذاهب الفلسفية

علم بغيره، فعلمه لا يتعلق إلا بذاته، ولا علم له بالمفردات الحسية، ولا بالجواهر الحسية، ولا بالجواهر العقلية المركب منها عالم المفارقات^(٢) وينسب إلى سقراط: أن ترتيب نظام الكون لا يرجع إلى عناية المبدأ الأول بل هو شوق الأفراد إليه، وأن كل عين من الأعيان مشغوف به، ساعٍ إلى الاتصال بمبدئه.

تدبير الكون عند ارسطو

يرى ارسطو أيضاً: أن أصل هذا النظام الغريب، والترتيب العجيب ليس هو عناية المبدأ الأول بل هو شوق الأعيان - أعيان الوجود - إليه، فهذا الشوق هو سبب ترفي الموجودات من محور إلى محور.

فالنظام الحكيم المشاهد لهذا العالم، علته ذلك الشوق الطبيعي المودع الموجود في كل كبير وصغير من أفراد عالم المادة يحركه نحو الصورة الغائية وأن هذه الحركات المدفوعة بالعشق ليس للإرادة، ولا العلم الإلهيين فيها أي تدبيراً!!! بل هي حركات منشؤها الاستعداد الطبيعي الموجود في أجزاء المادة، وشوقها القاهر الذي يدفعها دائماً من القوة إلى الفعل.

تلامذة ارسطو

نقد تلامذة ارسطو آراء معلمهم هذه لحياذه عن المبادئ العقلية، ووجهوا إليه اعتراضاتهم فقالوا: جعلت المحرك الأول لا يعقل الآذاته بدعوى أنه لا يليق به وبجلاله علم مافي الأمور الدنيوية من الجزئيات الدنيئة، ومثله بقائد الجيش، ولكن كيف يقود الأمير جيشاً لم يبصره، ولم يخطر له في بال، وكيف يصح تدبير العالم من متحيز في نفسه، مقصور على علم ذاته، لا يجاوزها وإذا جحدنا تدبيره العالم فمن أين وجوده - وجود العالم - في بدء

(٢) تاريخ الفلسفة، والفلسفة الحديثة

نشأته؟؟ ويتابعون قائلين: وانت انتقدت افلاطون حيث جعل عالين: عالم الحس، وعالم المعاني واليقين - المثال - ثم عجز عن بيان الاتصال بينهما.

وانت وضعت العالم، ثم وضعت الاله مقابلاً له، فعجزت عن بيان ماهية العالم، وماهية الآله بما يزيل الشك، ويدراً الشبهة حتى بقيا متقابلين لا اتصال بينهما، ولا تأثير، فاذا تحققنا وسبرنا معنك وجدنا انه لا حاجة للعالم بالآله، ولا حاجة للآله بالعالم^(١)

في اليونان هذه المكتظة بشتى العلوم والفنون والآله والفلاسفة والنظريات نشب صراع عنيف بين الدين والفلسفة!! بين الدين الموروث المغلق على تمجيد الآله المتعددة توججه حرارة العاطفة التي تقيم الجواهر وتعقدها، وبين الفلسفة المنفتحة على عالم العقل والبحث عن الآله الاكمل الجدير بعبودية الانسان وعبادته وتقديسه. . بين الفكر الفلسفي النزاع الى الحقيقة والذي يعتنقه وينشره الفلاسفة في المجتمع اليوناني، وبين الفكر الديني الساذج البسيط الذي يرى في مظاهر الطبيعة كل آلهته الواجبة التقديس والعبادة!!

الفكر والعقل اللذان يبحثان عن آله يرتفع عن مادية الانسان ومحدودية الكون، وفكر بدائي لا يرى الآله الا صورة مجسمة لاحلامه ومحقة لرغباته، آله محدود يصوغ حوله كل خيالاته، ويسبغ عليه كل ألوان الأساطير.

آله واحد أزلي أبدي ليس كمثله شيء.

وآله مجسد يولد ويموت، ويمثل الانسان في كل شيء!!

آله ابداع الانسان والاشياء:

وآله ابداعه الانسان!!!

لم يقتصر هذا الصراع العنيف بين الفلسفة والدين بل قام بين الفلاسفة انفسهم بحثاً عن الآله «الحقيقة» عن الآله «الكمال المطلق».

(١) يقول فزادشت: ان للعالم قوة آلهية هي المدبرة لجميع مافي العالم المتهمة مبادئها الى كمالها وهذه القوة تسمى «مشابند» وهي بلسان الصائبة تعني «المدبر الاقرب» وعلى لسان الفلاسفة «العقل الفعال» ومنه الفيض الالهي والعناية الالهية، وعلى لسان المانوية، «الارواح الطيبة»، وعلى لسان العرب «الملائكة»، وعلى لسان الكتاب والشرع «الروح» تنزل الملائكة والروح فيها باذن

لقد تعددت الآراء، وتنوعت طرق البحث، وكثرت أساليب الجدل، وإيراد البراهين، ولعل ابرز ألوان هذا الصراع واعتفها ذلك الذي قام - وما يزال قائماً - بين مادية الفلسفة ومثالياتها، وهو استمرار لتصور الآله الذي رافق الانسانية منذ وجودها، وإن اتخذ اليوم طابع مادية الحياة، ومثالية الأفكار!!
المثالية التي ترى انه لا يوجد في الكون ولا وراء الكون الا حقيقة واحدة هي الله والعالم.

والمادية التي لا ترى شيئاً خارج المادة يمكن معرفته، أو يصح الايمان بوجوده.
وهناك العديد من المذاهب الفلسفية ولكنها - على اختلافها - تنطوي تحت هاتين النظريتين السابقتين.

هذه الحصائل والفصائل من الآراء والمذاهب الفلسفية المؤتلفة المختلفة، المتنازعة المتصارعة، المتقاربة المتضاربة انتقلت من دار ميلادها، ومقر نشأتها، ومراح نموها الى الشرق الاذني مواكبة جيوش الاسكندر المكدوني وفتوحاته.
الاسكندر الغازي الزاحف على آسيا الصغرى، فيلاد فارس وحتى الهند شرقاً، ومصر غرباً، مروراً بدمشق وصيدا، وصور واورشليم، وغزة، مخترباً صحراء سيناء، ورجوعاً الى آسيا حيث قضى على جيوش «دارا» وتقبل خضوع بابل، واخترق جبال الهملايا.

اصطحب الاسكندر في هذه المغامرة الكبرى الفلاسفة ليرشدوه، والمؤرخين ليدونوا اصفار انتصاراته، ويخلدوا ذكراه واخضاعه العالم لسلطانه، وينشروا فلسفة امته اليونان وثقافتهم وعلومهم في كل اصقاع المعمورة التي وطأتها جيوشه.

واعقب هذه الفتوحات الظافرة الواسعة هجرات متتالية من اليونانيين الى بلدان الشرق حاملين معهم خصائص امتهم العلمية والفنية والدينية، فامتزجت حضارة اليونان وثقافتها وفلسفتها بثقافات الامم والشعوب، وتغلغلت في حياتهم الدينية والاجتماعية.

في العصر الوسيط والحديث لم تعد صلة الآله بالعالم كما كانت في التصور القديم والفلسفة القديمة. فمنذ عام ٤٥٠ ق. م وحتى ٥٠٠ ب. م وهي فترة العهد الوسيط فقد أصبح مفهوم الآله مبدأ «تعقل» اكثر منه مبدأ «وجود» صنع نظام العالم، لا العالم نفسه.

قاله افلاطون كان مهندساً منظماً، جسّد ما في ذاته من «أثلث» نظاماً وخلقاً، او بتعبير فلسفي أخرجه من «القوة» الى «الفعل».

وآله ارسطو لم يكن سوى «محرك أول» او غاية أخيرة يشترك اليها كل ماعداها من اعيان الوجود المتعددة، فتتحرك نحوه بهذا «الشوق» والاستعداد الكائن في طبائعها.

في حين ان آله النظر والفلسفة في العصور الوسطى والحديثة «هو خالق منشيء، صنع العالم من لا شيء، أوجده من العدم المطلق كما يقول القديس توماس» وان الفعل الالهي الدائم ضروري لحفظ العالم كما كان ضرورياً لانشائه من العدم.

أكثر فلاسفة العصر الوسيط يرون أن العالم نشأ عن الإله نشوء المخلوق عن خالقه، وأن الإله هو الموجود الأول الأرحد الذي لا يفتقر في وجوده إلى سواء، وهو الموجود بذاته، وهو علة ذاته، وهو مطلق من كل قيد، ولا يخضع لأية ضرورة، لامتناء من كل وجه، وكامل كمالاً مطلقاً في القدرة والحكمة والخير^(١).

وحول نشوء العالم عن الآله - كما تقرر الفلسفة الوسيطة - نشأت مجموعة مذاهب الفلسفة الحديثة أهمها:

- ١ - أن الله يستطيع أن يفعل خيراً مما فعل لأن كماله لا تنتهي .
- ٢ - أن الله اختار خيراً ما يمكن من العوالم والأنظمة .
- ٣ - أن قدرة الله على فعل الخير لاتحد، ومن الجهل أن نقول: أن العالم الحاضر أرقى ما تريد القدرة الإلهية أن تصنعه!!!
- ٤ - أن الله يستطيع أن يخلق كائنات لا يمكن أن ينزل بها الشقاء وكيف نتصور أنه لم يخلقها!!!

وتدور الأسئلة التالية:

- ا - إذا كان يستطيع ذلك ولم يفعله فكيف يكون رحماناً رحيماً؟!!
- ب - إذا كان لا يستطيع ذلك فكيف يكون كلي الارادة؟!!
- ج - إذا كان رحماناً رحيماً فكيف يكون شديد العقاب؟!!

(١) الفلسفة الحديثة.

د - إذا كان عفواً غفوراً فكيف يكون عادلاً؟؟

هـ - إذا كان شديد العقاب فكيف يكون واسع المغفرة؟؟ (١)

ولكن جميع هذه الأسئلة يجاب عنها بما يلي:

١ - إن الله كلي العلم، كلي الإرادة، كلي الحكمة ليس كمثله شيء.

٢ - كل ما خلقه وأبدعه فبحكمة ولا يجوز السؤال عنها «بكيف» لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وهذا يليق بكماله، ويليق بتصور الفيلسوف المعاصر.

٣ - إله الفارابي ٢٩٠-٣٩٩هـ

آله الفيلسوف الفارابي آله منطقي إن صح التعبير أي يعتمد في الدلالة عليه بأقيسة وبراهين المنطق الأرسطي، يسوق مقدمات بديهية، ثم يتدرج بها بتلك الروابط المعروفة في صناعة منطق أرسطو.

كل معلوم إما موجود، أو معدوم، والموجود إما ممكن الوجود، وإما واجب الوجود وهذه الأقسام الأربعة لا يخرج شيء من المعقولات عنها، والباري ضرورة موجود، والوجود إما ممكن الوجود وهو ما نشأ عن غيره، ولا يلزم من عدمه محال.

وإما واجب الوجود، وهو الموجود لذاته، وليس معلولاً، ولا مؤلفاً من أي نوع من التاليف الحسي، أو العقلي، أو المنطقي، ولزم المحال من عدمه لزوماً ذاتياً.

وإذن لو فرضنا الباري من الممكنات لزم أن يكون ناشئاً عن غيره وهذا الغير إما ممكناً، أو واجباً، فإذا كان ممكناً تسلسل الدور بلا نهاية.

وإذا فرضناه واجباً فعلينا أن نعرف أي قسمي الواجب هو، فإذا كان من الواجب بغيره، وهو المعلول كان مفتقراً إلى علة، وهذه العلة تفتقر إلى علتها وهكذا... وإذن لم يبق إلا أن يكون واجباً لذاته.

(١) القديس توماس الاكويني ١٢٢٥-١٢٧٤ راهب دومينيكاني ولد في إيطاليا، وعلم في جامعة باريس، معلم الكنيسة وحجتها في اللاهوت والفلسفة المدرسية اطلع على آراء ابن سينا والغزالي وابن رشد عن طريق الترجمات ومن مؤلفاته «الخلاصة في اللاهوت».

العودة الى المكزون

وأخيراً... وبعد هذا التطواف المرهق في عصور التاريخ، وما قبل التاريخ بدءاً من شعوب سومر، وبابل، والهند وفارس، واليونان وغيرها منذ ٦٠٠٠ سنة ق.م حتى ٤٥٠ سنة ق.م و ٥٠٠ سنة ب.م وانتهاءً بـ ٤٢٥ سنة عند الفارابي وابن سينا. بعد كل هذا، وبعد إعطاء صورة يقتنع بها العقل الباحث المنقّب عما توصّلت إليه الأمم والشعوب من أساطير وعلوم وفلسفة في مجاليّ الألوهة والدين والحضارة، فهل لنا أن نقول: إننا حقّقنا غرضنا، وبلغنا الغاية في خلق تصوّر عام مترابط طوال هذه الحقب الخوالي عن المعتقدات والآلهة والدين والحضارة في هذه الأصقاع من العالم؟؟ لقد أصبح باستطاعتنا - على ضوء ما توصلنا إليه - أن نتكلم عن الآلهة في الفلسفة العربية، وعند فلاسفة العرب، ونتحدث عنه من المنظور الاسلامي وخاصة عند أحد فلاسفة القرن السابع الهجري ألا وهو:

المكزون السنجاري

سنحاول أن نعرض آراء هذا الشاعر الفيلسوف في الآلهة والدين وعقد مقارنة بينه وبين من سبقه من فلاسفة اليونان، والعرب المسلمين، ونحدّد نقاط التقارب والتباعد والتلاقي:

سنعرض في هذا الجزء - كما عرضنا في الجزئين الأول والثاني - بعضاً من آرائه في القضايا العقائدية والفلسفية والاجتماعية، ونبين - جهد الامكان موقفه من آراء الآخرين، وموقعه بين مفكري الإسلام، ونظّرته الفلسفية والعقائدية إلى الألوهة من وجهة نظر فلسفية اسلامية. ثم نحتكم إلى العقل المعاصر ومعطياته الفكرية العلمية فيما اتفق عليه، وفيما اختلف به.

هذا هو غرضنا في كتابنا هذا، وهذه هي غايتنا، وتلك هي الوسيلة.

فإذا استطعنا بلوغ هذا الهدف، وتحقيق هذه الأمنية، فلا يضرّ القارئ الكريم علينا بالعتذر والتبرير لهذه المرحلة الطويلة في مجاهر التاريخ والتي نعتبرها توطئة ومدخلاً يسهلان علينا الوصول إلى غايتنا.

هذه الرحلة وإن اقتضت من القارئ وقتاً وصبراً فإنها استرعت مني جهداً، وفرضت على سهداً وسهرأ، وأضعفت مني بصراً وجلداً، وأنهكت صحة وقوة، وطوت أياماً وسنين وعمراً مردداً قول المكزون:

ولست بذاك مكترثاً فكيف وأنت معتمدي

وآمل أن تعوّض على القارئ راحة النفس، وفائدة الدرس.
في الجزئين الأول والثاني من كتابي «المكزون السنجاري» تناولت بعضاً من حياة المكزون الأمير - الشاعر - الغازي - المتصوف - الفيلسوف - ولمست بعض الجوانب الأدبية والفكرية لهذه الشخصية المتميزة. والتي أهملها التاريخ إهمالاً متعمداً، فظلت قروناً وقروناً في زوايا النسيان، وخبايا الإهمال، شأن الكثير من الكنوز الأدبية والفكرية المخبأة.
وجئت اليوم أستكمل ما بدأت، وأسلط الأضواء على مافاتني، أو تجاوزته، أو أهملته وأغفلته، معيداً النظر فيما أخطأته، مستدرِكاً ما استعرضته ولم أوفّه حقه، ولم أحط بكل جوانبه.

والمكزون كمفكر إسلامي - شيعي، حرّ التفكير، يعتمد أفكاره الدينية، وآراءه من الفكر الإسلامي، ومن مصدره: الكتاب والسنة، وهو القائل:

أَمّي الشريعة والمقيم لها أبي
أعق والدتي؟ وأنكر والدي
وأفر من أنسي إلى وحش الفلا
وبنو بنيها كلهم اخواني
وإلى العدو أفر من أعواني؟
إن كنت ذاك فلست بالإنسان!!

ويقول:

كل ما أوردته شاهده أي الكتاب، أو حديث، أو أثر ولكنه يتميز بأنه لا يحكم النقل بالعقل، كما يفعل السلفيون. ولا يسلط سيف العقل على ما تواتر وصح من النقل كما يفعل المعتزلة وبيّن الفلاسفة. ويرى أن كلا الفريقين اشتطّ وعالَى في رأيه، فالنص في المحكم من الأقوال والآراء لا يختلف مع حكم العقل، والمتشابه من القول لابدّ فيه من اللجوء إلى العقل لازالة الشبهة، ورفع الاحتمال إذا لم يتوفر النص ويتضح المراد..

أما الفلسفة فيخضعها للدين في مبحث العقائد، وأما ماعدا هذا المجال - مجال العقائد - فالفلسفة عنده تقود الفكر مستنيرة بنور العقل، معتمداً منطق أرسطو وبراهينه وأقيسته.

إنه في هذا الجانب - جانب الفلسفة والمنطق يناقش الكثير من آراء ونظريات الفلاسفة العرب المسلمين واليونان.

الفلسفة العربية - على مانعلم - تشكلت من امتزاج الثقافات الهندية والفارسية واليونانية، وتلاقت في البيئة العربية، وتلاقحت مع الفكر الاسلامي، ونضجت في بيئة الحضارة العربية الاسلامية، وازدهرت في القرون الثالث والرابع والخامس للهجرة حيث تكوّن فكر اسلامي فلسفي، انتقائي أعطى للتاريخ الفارابي وابن سينا، وابن الطفيل، وابن رشد والكندي والمعري، والمعتزلة، وعلم الكلام، والتصوف، والفقه. هذا الفكر الفلسفي استقبلته جماهير الأمة الاسلامية بالتحفظ والحذر، والارتياب حيناً، وبالقبول والرغبة والحماس حيناً آخر.

والصراع بين الفلسفة والدين معروف قديماً وحديثاً، وظهر هذا الصراع على مستوى جدلي بين الفلاسفة، ورجال الدين كما في تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد.

وكل ثقيف يعلم كيف اضطر فيلسوف كابن الطفيل أن يعرض أفكاره وآراءه الفلسفية بصور رمزية، ومثله المعري في رسالة الغفران، كما نعلم كيف ولماذا أحرقت كتب ابن رشد، وصلب الحلاج، وقتل السهروردي والنسيمي، وكيف اضطهد الكثير من

يعتمدون العقل، متخطّين حرفية النقل.

يقول الصلاح الشهرزوري في فتواه:

الفلسفة أسّ السفه والانحلال، ومادّة الحيرة والضلال، ومثار الزيف، والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة، المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة، ومن تلبّس بها تعلّمًا وتعلّمًا قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان، وأيّ فنّ أخزى من فنّ يعمي صاحبه، ويظلم قلبه عن نبوة نبينا محمد (ص) كلما ذكره الذاكرون وكلما غفل عن ذكره غافل، مع انتشار آياته المستبينة، ومعجزاته المستنيرة، حتى لقد انتدب بعض العلماء لاستقصائها فجمع منها ألف معجزة، وعددناه مقصراً، اذ هي فوق ذلك باضعاف لا تحصى.

وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرّ شرّ، وليس الاشتغال به مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين، والسلف الصالح فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شرّ هؤلاء المشائيم، ويخرجهم من المدارس، ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنده اعتقاد عقائد الفلسفة على السيف، أو الاسلام^(١).

هكذا كان ينظر علماء النقل الى أصحاب العقل وأدائيّة المنطق والفلسفة!!!.

الدين والفلسفة والعلم

. العلم يتناول الكون من ناحية الوصف.

والفلسفة تتناوله من حيث المعنى.

العلم يصف الاشياء قيمتها وقدرها.

العلم يسأل كيف تحدث الحوادث وتظهر الظواهر.

والفلسفة تسأل: لماذا هذه الحوادث وهذه الظواهر؟ أما الدين فيربط كل شيء في

(١) عبد الرحمن بدوي في التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية.

الوجود بالسبب الواحد ونعني بالسبب الواحد... الإله .
المسلمات الأولية في الدين - في ذلك الزمن - لا تقوم على النظر الفلسفي ، الفقهاء
والحرفيون - الذين يفسرون الشريعة تفسيراً حرفياً - والمقلدون يتجاوزون الحوار ، ويتنكرون
للجدل والنقاش ، ويعمدون الى التكفير واستعداد السلطان وتحريضه على التنكيل والقتل
والصلب والتحريق أحياناً بأخصاصهم .

والفلسفة لا تسلم تسليماً تقليدياً اعتبارياً موروثاً بقضية من قضايا الفكر ، الا من
خلال مقدمات عقلية ، وإنشاءات ذهنية ، مترابطة تنتهي الى البرهان فاليقين .
هذه الحركة العارمة التي عمت العالم الاسلامي في فترة من التاريخ أضرمها أصحاب
الشرع من العلماء ، وأرباب العقل من الفلاسفة والحكماء ، وأصحاب المواجهيد والقلوب من
المتصوفة .

هذه الحركة الطاغية لئن أغنت الفكر والتاريخ بالبحث والاجتهادات والتنقيب
والاستنباط ، والأبداع الفكري ، فقد أفقرت الأمة من الحب والوحدة والاخاء ، والتعاون ،
والترابط ، وفقرتها الى مذاهب ، وشيع ، وفئات ونحل ، كل حزب بما لديهم فرحون .
واليوم نرى أن الامة الاسلامية أحوج ما تكون الى طرح تلك الخلافات التي تجاوزها
الزمن ، والى نبذ تلك المذاهب المتعددة المختلفة ، وجمعها في مذهب واحد هو ما بين دفتي
القرآن ، ان هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون . ان هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه
ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله (١) .

اتبعوا ما أنزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه أولياء (٢) .
وهذا كتاب أنزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون (٣) .
ونزلنا عليك الكتاب تبيناً لكل شيء وهدى ورحمة للمسلمين (٤) .
ما فرطنا في الكتاب من شيء (٥) .

(١) الاعراف ٢ (٤) النحل ٨٩

(٢) الانعام ١٥٣ (٥) الانعام ٣٨

(٣) الانعام ١٥٥

قلنا: ان فلاسفة الاسلام اعتمدوا منطق أرسطو، واشتغلوا به، ونقلوا كتب أرسطو وأفلاطون، ولم يكتفوا بنقل آثارهما، بل حاولوا أن يوفقوا بين الكثير من آرائهما المختلفة، كما حاول كثيرون أن يوفقوا بين آراء الحكيمين وبين الدين.

ومن هنا - ومن محاولة التوفيق بين آراء الحكيمين اليونانيين - من جهة وبين آرائهما والدين الاسلامي من جهة ثانية نشأ لدى المفكرين الاسلاميين «المذهب التوفيقي».

هذا المذهب كان طريقة ووسيلة للتقريب بين المتباعدات، ومحاولة للجمع والتوفيق بين المتناقضات، وقد ظهر أثره فيما بعد في التفكير الاسلامي، ظهر في «الجائز» و«المستحب» و«المستكره» حيث وضعت القاعدة «في المسألة قولان». و«اختلاف الائمة رحمة بالامة».

المذهب التوفيقي أبقى الكثير من الآراء، وكان سبباً في استمراريتها، ولولاه ولولا اعتماده واقاراره والأخذ به لقضي على كل مذهب ورأي واجتهاد يخالف الكتاب وصحيح السنة.

هذا المذهب «التوفيقي» تجذّر في فكر الامة، وتغلغل في وجدانها، وعلاقاتها الاجتماعية، وأصبح ناظماً للجانب الالهم من حياة العرب والمسلمين، وبرز أخيراً في حياتها العقائدية والسياسية.

ولا نغالي اذا قلنا، انه أصاب التفكير الصحيح بالشلل والوهن، وألبس الحقائق بروداً من الزيف، وجمل وجه الباطل بصباغ من الحقيقة، وقناع من الدين.

ومتى كان الاختلاف رحمة؟؟ ومتى كانت الحقيقة الواحدة «ذات وجهين»؟ لم يسلك المكزون كمفكر اسلامي هذا المسلك، ولم يتعامل مع هذا المذهب رغم شيوعه وذيوعه، وسيطرته على تفكير مجموعة كبرى من علماء المسلمين!!!.

قلت: إن المكزون لم يعتمد المذهب «التوفيقي» ولم يتكئ على الفلسفة وأقيستها وبراهينها في «المحكم» من الكتاب، والصحيح من السنة، ولكنه اعتمدها - أي الفلسفة - في «المتشابه» والقضايا الأخرى.

يقول المكزون:

الفيلسوف بعينه أنا، والذي يغني اليقين بظنه متفلسف
قد أثبت التصديق نفي تصوري معنئى، سواء بالتصور يوصف
لم يعرف العقل البسيط جماله لو لم إليه بوصفه يتعرف

فهو كما ترى في هذا الايات الدقيقة المعنى، المتينة المبني، البعيدة المراد، العميقة المقاصد، يضع أساساً ومنطقاً لفلسفة متميزة بالاستقلالية، بعيدة عن التقليد والاتباعية، والافتداء، والاحتذاء، قائمة على اليقين، بعيدة عن الظن والافتراض والتخمين «يثبت تصديقها» نفي تصوره» لذلك «المعنى» الذي لا يوصف بالتصور الفلسفي، وإنما يقع التصور بسواء لا به.

وهنا تتجلى لنا خصيصة من خصائص المكزون، وحصيلة من حصائل أدبه، وميزة من مميزات لغته واسلوبه اللذين يتفرد بهما عن غيره، وهي القدرة الفائقة على الجمع بين الالفاظ والمعاني المتضادة في سياق الفكرة الواحدة، ويظهر التأليف والمواءمة بين تلك الالفاظ والمعاني المتنافرة، وتطويعها، واستخدامها لاغراضه، وترويض معانيها الجانحة. هل لاحظ القارئ المتمعن ان «التصديق» يثبت «بنفي» «التصور» ولكن أي تصور؟؟ . . انه تصور ذلك «المعنى» الذي لا يوصف بـ «التصور».

ومتى ادركت ان المقصود بـ «المعنى» هو الله أمكنك أن تدرك مقصده وسهل عليك التسليم باجتماع النقااض اللفظية، والمعاني المتضادة التي ساقها هنا.

واستقلالية الفكر عند المكزون في القضايا الفلسفية جعلته يختلف مع الفيلسوفين اليونانيين ارسطو وافلاطون في كثير مما جاء في فلسفتيهما حول الاله، على ما لهدين الفيلسوفين من مركز وقيمة وتقدير وخطر، عند فلاسفة العرب والمسلمين. ففي حين نرى الفلاسفة المسلمين وأكثر علمائهم باستثناء الحنابلة والاشاعرة يحاولون جاهدين أن يوفقوا بين

ما اختلفا فيه فيما بينهما،^(١) أو ما جاء مخالفاً للشرع الاسلامي^(٢) نجد المكزون يجهر بآرائه متخطياً آراءهما في كثير من المشاكل الفلسفية كما يلتقي معهما في الكثير منها !! .
فارسطو وافلاطون ينفيان الحركة عن الاله كما تقدّم
والمكزون يوافقهما في ذلك + التنزيه عن الانتقال من حال حال + التنزيه عن الحصر
في المكان + التنزيه عن احاطة الزمان .
يقول المكزون :

١ - جل عن «التحويل» و «الحلول» في «الآين» وعن هُجر مقال من هجر .

٢ - وما انتقلت عن كون «تجريد» ذاتها . . .

٣ - ونزّهت عن كون «المكان» كيانها واوصافها عن رتبة الحيدئية^(٣)

٤ - تعالت ذات مولاي عن «الحيز» والوصف

ولما كان الوجود علويه وسفليه حركة، ولما كانت بالضرورة تحتاج إلى محرك، ولما كان الدور والتسلسل محالاً لأن مقدماته معها طالت وتعددت لانتج اذن فلا بد من مبدأ للحركة، وهذا المبدأ ثابت لا يتحرك، اذ لو تحرك لكان الدور والتسلسل، وهذا المبدأ - مبدأ الحركة الثابتة - هو المحرك الأول، وهو الله محرك كل حركة .
هذا ما قاله به الحكميان، ووافق عليه المكزون .

يقول المكزون :

واليك «انتهاء» كل وجود فلذاك استحال ما ينهيكا

(١) راجع مكتبه الفيلسوف الفارابي عن الجميع بين آراء الحكميين

(٢) وراجع ايضاً فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد

(٣) ديوان المكزون تحقيق ونشر الدكتور أسعد علي .

لكنه يختلف مع ارسطو بنفي علم الخالق بالجزئيات^(١) وبالقول بأن حركات العالم المدفوعة بالشوق والعشق نحو مبدعها ومبدئها ولا دخل للارادة والعلم الالهيين فيها.

- ١ - اذا كان الخلا منه محالاً فغيبه «علمه» عنا محال
- ٢ - وأين ترى عنكم يرى الصب مهرباً ولا «اين» من معنى جمالكم مخلو
- ٣ - فلا لطف الا وهو جسم للطفه ومعنى معاني الكل - في الكل معناه
- ٤ - وسركم في الكل سار، وإنسا على كل قلب ضل عن فهمه قفل^(٢)

وتتسع النظرية عند المكزون فيصبح «الآين» أي الوجود كله في الله، وليس الله في الوجود، ولكن لا على حلولية ابن الفارض، والحلاج، وابن عربي، والبسطامي، ولا اتحادهم، ولكن على مبدأ «الاحاطة» والقدرة، وتنزيهاً عن الحصر في شيء، وأنى يكون ذلك وهو مشيء الاشياء.

- ١- اين، لا أنت كي يفر اليه منك؟ بل أين أنت؟ و«الآين» فيكما
- ٢ - لاغير، من لاغيره لي إله إذا ما الوجود وجود سواه^(٣)

وفي نظرية الشوق شوق الأعيان - أعيان الوجود الى مبدئها الذي أنشأها، أو نشأت عنه افاضةً رحمةً وابداعاً يلتقي مع ارسطو.

هو الكل لا غيره كله فكل به «مفرم» مستهام^(٤)
والله عند ارسطو «عقل» محض لا يجوز أن يداخله شيء مما هو بالقوة اذ لو كان ذلك

(١) الفلسفة الحديثة لآحمد أمين.

(٢) ديوان المكزون أسعد علي.

(٣) ديوان المكزون تحقيق ونشر الدكتور أسعد علي.

(٤) ديوان المكزون حرف الكاف تحقيق أسعد علي.

لاحتاج الى فاعل آخر يخرج من « القوة » الى « الفعل » . فيكون - والحالة هذه - وجوده مستفاد من غيره . وهو عند المكزون عقل العقل ، ومعنى المعاني ، وروح الروح .
 معنى المعاني غاية الغايات عد **قُلْ الْعَقْلُ قَدْسٌ الْقَدْسِ رُوحُ الرُّوحِ** (٥)
 ويوافق المكزون ارسطو أيضاً بأن الخالق الصانع واحد لا تدخله « الكثرة » بسيط ، غير مركب واجب الوجود ، لا يمكنه ، ولو داخلته « الكثرة » لداخلته المادة ، ولم يعد « بسيطاً » ولولم يكن « واجب الوجود » لكان بالضرورة « ممكناً » ومسبوقاً بالوجود .

ليس بمسبوق الوجود جوده لذاك لا ينفذه مَرَّ الذَّهَرِ
 جل عن « التحويل » و« الحلول » في « الأين » وعن هُجَرِ مقال من هجر (٤)

ويخالفه في القول : بأن ترتيب العالم لا يرجع الى « عناية » المبدأ الأول ، وانما الترتيب جاء نتيجة « الشوق » اليه فيقول :

١ - ظهور الحق في العا لم بالقدرة ، والعلم
 وبالمعدل وبالأجسان ، والرأفة والحلم
 ولم يدرك ، علا عن ذا ك ، بالحيز والجسم

٢ - للحق في كل وجه للخلق وجه منير
 خاف على كل أعمى عنه ، يراه البصير

٣ - على كل « عين » من الخلق عين له من الحق فهو بها يبصر
 وفي نطق كل لسانه لسان مخاطبه يخبر (٥)

(٥) ديوان المكزون نسخة المكتبة الظاهرية

لغيري برقك الخلب والمنذر بالطل
وفي ملكك لم أضح ولم أسق سوى الوبل
ولما صرت لي «عيناً» رأيت العين في الكل

وهذا يعطينا فكرة القول : بأن الوجود قائم بالله ، لا ان الله مخالط الكون ، بل الكون قائم برحمته ، وقدرته وعنايته ، فهو العين الناطقة التي تهتدي بها كل «عين» ذات - من أعيان الوجود ، وهو اللسان الناطق في كل متكلم ، لا على مفهوم الحلول ، وإنما على مفهوم منح القدرة ، والاستطاعة للعبد «الم نجعل له عينين ولساناً وشفقتين ، وهديناه النجدين»^(١) ، ولا حول ولا قوة الا بالله ، وهذا لا على مبدأ «الجبر» وإنما على مبدأ القدرة والاحاطة ، والملكية المطلقة ، . . . نحن خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلاً»^(٢) وهو الذي جعل لكم السمع والابصار والأفئدة قليلاً ما تشكرون .^(٣) ويقول :

١- قلت للغائبين عن مشهدي في ك وهم ينكرون معروف قبلي
اعليه تبغون عندي دليلاً؟؟ ووجودي «منه» عليه دليلي^(٤)

وينتهي أخيراً الى أن الباري مجرد عن كل وصف حتى عن وصفه باللطف .

إذا وصف العشاق معنى جالكم فتجريده عن كل وصف له وصفي
وان عبروا باللطف عنه فأنني أقول معيد اللطف جلّ عن اللطف

(١) القرآن سورة البلد .

(٢) سورة .

(٣) سورة .

(٤) ديوان المكزون للدكتور اسعد علي .

وقرأت في إحدى رسائل الحكمة الخاصة بالموحدين الدروز مايلي :
ولا يقال له (والضمير لله تعالى) أزل قديم لأن الأزل والقدم مخلوقان له .
ومثله :

لا يدخل تحت الحروف ، ولا يوصف بموصوف .
وتقول إحدى رسائل الحكمة أيضاً :

حقيقة لاهوته لا تدرك بالأوهام والخواص ولا تعرف بالرأي والقياس ليس له مكان معروف فيكون محصوراً فيه وتحلوه منه بقية الامكنة ولا يخلو منه مكان فيكون عاجز القدرة ولا أقول ان له شخصاً ولا جسماً ، ولا شبيهاً ولا صورة ، ولا جوهرأ ، ولا عرضاً لأن كل اسم منها لابد له ضرورة من شبه ستة حدود وهي فوق وتحت ويمين وشمال وخلف وأمام وكل ما يقع عليه اسم المشبه يحتاج الى شبهه والباري سبحانه يحل عن الاعداد^(٦) .

ولكن جاء في الرسالة (٣٦) : انه تقرب إلينا بنا وأنس عقولنا لتقبله افهامنا فلا نقول : ان هذه الصورة المرئية هي هو فنجعله محصوراً محدوداً ، بل نقول هو هي استاراً وتقرباً وتأنيساً بغير حد ولا شبه ، ولا مثل ، كقول القرآن : كسر اب يقيعة يحسبه الظمان ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً ووجد الله عنده . او كمثال الناظر في المرأة يرى نظير صورته بغير لمس ولا ادراك كيفية ولا تحديد ماهية .^(٧)

وهذا يتطابق مع العرفان عند المكزون القائل :

ان الذي عاينته عيني بمرآة وقتي هي هو وجوداً وما هي هو في حدود ونعت

والمقصود بالصورة المرئية ما يراه الصوفي العارف في حال التجلي والكشف .

ويقول أيضاً :

تجلى لي فجلاي لعيني كما لي صورتى المرأة تجلو
ومثل لي الحقيقة في خيال كما في النور يحكي الشخص ظل^(٨)

(٦) مذهب الموحدين الدروز لعبد الله التجار ص ١٢٥ .

(٧) المصدر السابق ص ١٢٧ .

(٨) معرفة الله والمكزون السنجاري للدكتور اسعد علي ص ٤٦ ج ٢ .

ولكن روى احمد في مسنده أن الرسول قال : اتاني ربي في أحسن صورة .
وروى الشهرستاني عن الرسول : لقيني ربي فصافحتني وكافحتني ووضعه يده بين كتفي
حتى وجدت برد أنامله . (٩) .

وروى الشيخان عن أبي هريرة عن النبي (ص) :
يجمع الله الناس فيقول : من كان يعبد شيئاً فليتبعه ، فيتبعون ما كانوا يعبدون وتبقى
هذه الأمة بمنافقيها ، فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول : أنا ربكم ! فيقولون
نعوذ بالله تعالى منك هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا جاء ربنا عرفناه فيأتيهم في الصورة التي
يعرفونها فيقول : أنا ربكم فيقولون : أنت ربنا (١٠) .

وهكذا تقول هذه الاحاديث بصورة مرئية والصورة التي يقول بها المكزون وتقول بها
الرسالة (٣٦) لا تختلف عن الصورة التي تقول بها هذه الاحاديث الا اذا كان هناك
صورتان : عيانية ، ومتخيلة ، وقد تلتقي بشكل ما بما جاء به التجسيد المسيحي .
ومن اراد مزيداً من هذا البحث الدقيق فليرجع الى كتابنا «المكزون السنجاري»
الجزء الأول في بحث التجلي والظهور ص ٢٤٠-٢٥١ والجزء الثاني ص ١٩٠-١٩٩ فهناك
الصورة المتخيلة والقلبية والعيانية ، وحالة الكشف والاشراق .

وفي القرآن : ووجه يومئذ ناضرة الى ربها «ناظرة» .
ولكن فيه أيضاً : لاتدرکه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير .
وفيه : اذ قال موسى : ربي أرني انظر اليك قال لن تراني . الآية .

(٩) أضواء على السنة المحمدية ص ٢٢٨ .

(١٠) رواه الشيخان ، والسنة المحمدية ص ٢٤٦ .

الفصل الخامس

العرفان الصوفي عند ابن عربي والمكزون

في الصفحات ١٦٣-١٧٠ من الجزء الأول من هذا الكتاب نشرنا القاموس الصوفي الذي يحتوي على ألفاظ القوم الخاصة وتعبيرهم وإشاراتهم ومواجيدهم التي ترد في أشعارهم كتبهم وأحاديثهم.

وقد توسع الصوفيون فأخذوا بعض المصطلحات الفلسفية وأطلقوا على الله تعبير لوجود، وواجب الوجود، والموجود بذاته ولذاته، والذات الكلية مضافاً إليها اسم «المعنى» المبدع بكسر الدال.

وأطلقوا على «الحقيقة المحمدية» اسم الوجود، أو الموجود الثاني، الموجود بغيره، لعقل، العقل الفعال، مضافاً إليها: النور المحمدي، المبدع الأول بفتح الدال.

واستعملوا ألفاظ الجلال: الزمان، المكان، الكون، الكيان الفصل، الوصل، الوجود، العدم، الوهم، الأزل، الأبد، وضمنوها مقاصد صوفية خرجت بها عن المعنى اللغوي المباشر إلى معان مجازية.

ودارِس شعر المكزون لا بد له من فهم مصطلحاته الصوفية والفلسفية والاستدلال بها على مقاصد المكزون، لأنه اعتمدها - وهو الصوفي الفيلسوف - في شعره.

يقول المكزون:

كل المحاسن جزء نور مجيد	واليه مرجعها، وعنه صدورها
يسناه لو لم يغش أنوار السماوات	العلی لم یبد فیها نورها
ندمت مكارمه وجل ثنائيه	اذ عز في كل الوجود نظيرها ^(١) .

(١) ديوان المكزون تحقيق الدكتور اسعد علي، ونسخة الظاهرية.

في هذه الثلاثية يسبغ على محمد (ص) أوصافاً مستعملاً ألفاظاً وأفكاراً صوفية، فالمحاسن هنا يقصد بها «ايعان» الوجود العلى، و«كلها» من نوره، وانها صدرت عنه صدور الكلام من المتكلم، ثم يقرر نظرية «الشوق» «الارسطية» بأن اعيان الوجود ترجع الى منشئها الاول مدفوعة «بالشوق».

هو الكل لا غيره كله فكل به «مفرم مستهام»

وكل فقهاء المسلمين والمتصوفة يقولون بمصطلح «النور المحمدي» وأزلية هذا «النور» بالنسبة لأعيان الوجود على تفاوت في هذا القول.

وتوسعوا في هذه المسألة حتى أصبحت أساساً في العرفان الصوفي، ولعل ابن عربي أكثرهم جرأة ومغامرة وتفتحاً في هذا المجال، والحاحاً على جلاء هذا السر تلويحاً وتصريحاً. قال في مفتتح كتابه «الاسراء الى مقام الاسرى»: بعد حمد الله والصلاة على اول «مبدع» - بفتح الدال -، كان ولا موجود ظهر هناك، ولا نجم فسمي «مثلاً» وقد اوجده «فرداً» لا ينقسم، في قوله: ليس كمثله شيء، وهو العالم الفرد العليم، واقامه ناظراً في مرآة الذات، فلا «اتصل» بها، ولا «انفصم» فلما بدت له صورة «المثل» آمن بها وسلم، وملّكه مقاليد ملكه واستسلم، فاذا الخطاب أنت الموجود الأكرم، والحرم الأعظم، والملتزم، والمقام والحجر المستلم، والسر الذي في زمزم.

ويقول أيضاً ابن عربي تحت عنوان: «صفة الروح الكلي»: منزّه عن «التحيّز» والانقسام، مبرّأ عن الحلول في الاجسام، حامل الامانة الالهية، ومجتمع الصفات العلية، ليس بـ «داخل» في الذات، ولا بـ «خارج» بالصفات، هو وصف معروف، والصفة لانفارق الموصوف «محدث» صدر عن «قديم» غني، وهبه كل سر خفي، ليس له في، ولا كمثله شيء... فالتور المحمدي اذن:

اول مبدع

ولم يتصل بالذات ولم ينقسم .
منزه عن «التحيّز» - المكان .
مبرا عن الحلول في الاجسام . ومجتمع الصفات العلية .
ليس بـ «داخل» في الذات .
ولا بـ «خارج» بالصفات ، «محدث» صدر عن «قديم» .
ولو لم يصفه بأنه «محدث» صدر عن «قديم» لاختلطت على القارىء الأوصاف التي
أسبغها عليه بالصفات التي تطلق على الذات - ذات الله - .
ويطلق المكزون على محمد أوصافاً جاءت كلها في القرآن :

لأحمد في الذكر وصف عظيم رسول نبّي، رؤوف رحيم
نذير مجير، ولي نصير وساع، وداع، وراع حميم
ذكور شكور، صبور وقور حميد مجيد، غفور رحيم

ويسوقنا البحث في غرائب البحوث الصوفية عند ابن عربي وأضرابه الى إحدى
الغرائب عند المكزون، تلك الغريبة التي كانت مثار جدل، ونقاش، وتحدّ وملاحاة بين
فريقين من المهتمين بهذه البحوث وهذه الغرابة لا تخرج عما جاء به ابن عربي كما تقدم .
يقول المكزون في إحدى قصائده في تنزيه «الذات» :

١ - ونزهت عن كون «المكان» كيائها وأوصافها عن رتبة الحديثية
٢ - وأعطيت «معناها» «التقدم» في الهوى على «نورها» «الموصوف» بالأزلية
٣ - وأفردته من غير «فصل» ولم أقل مع «الوصل» أن «النور» عين «المنيرة»^(١)

(١) ديوان المكزون تحقيق الدكتور اسعد علي، ونسخة المكتبة الظاهرية، ومخطوطة الأسكوريال . وقد ورد البيت الثالث في هذه
النسخ وغيرها هكذا:
وأفردته من غير فصل، ولم أقل مع الوصل: ان النور وغيره المنيرة بوضع لفظة «غيره» مكان لفظة «عين» ومن هذا التصحيف
حدث الخلاف، ونعتقد أن الصواب هو ما ذهبنا اليه وهو وضع لفظة «عين» موضع لفظة «غير» .

هذه الايات لا تخرج في معانيها ومقاصدها عما ورد عند ابن عربي، كما قلنا، والذي اوردناه سابقاً.

ابن عربي يقول: منزّه عن «التحيّز» وهو الحصول في المكان.
والمكزون يقول: ونزهت عن كون «المكان» كيانها.

ويقول ابن عربي: اقامه في مرآة الذات فما «اتصل» فيها ولا «انفصم» ليس بداخل في الذات ولا بخارج بالصفات.

ويقول المكزون: و «أفردته» من غير «فصل» ولم اقل مع «الوصل» ان النور «عين» المنيرة.

والى القراء تحليلاً دقيقاً للبيتين الثاني والثالث وايضاح أن لفظة «غير» الواردة في البيت الثالث هي التي خلقت الأشكال.

١- نقاط البيت الثاني او مرتكزاته: معنى، تقدّم، نور،

٢- نقاط البيت الثالث ومرتكزاته: إفراد، فصل، وصل، نور. منيرة.

أولاً: معنى الشيء حقيقته ويقصد هنا الذات الالهية.

ثانياً: هذه الذات لها «التقدّم» على «نورها».

ثالثاً: التقدّم يعني الافضلية، أو السبق في الوجود.

رابعاً: النور ليس ازلياً، ولكنه موصوف بالأزلية، لهذا كان للذات الأزلية، «التقدم» عليه، اذ لو كان أزلياً لما جاز «التقدم» عليه، لأن الشيء لا يتقدم على ذاته، او على بعض ذاته.

خامساً: الضمير في «نورها» ضمير الاضافة والملكية.

سادساً: الضمير في لفظة «أفردته» يعود الى «النور».

سابعاً: «الافراد» تم، أو يتم، أو هو تام بدون «فصل».

ثامناً: «الفصل» لا يقع على «الذات» وانما يقع على «النور» لأن النور لا يقوم الا بالذات، وليس العكس.

تاسعاً: اذا اعتبرنا لفظة «غير» فلم يبق معنى «للوصل» لأن «النور» في هذه الحالة هو «المنيرة» فكيف يوصل الشيء بذاته؟ وطالما أن «التقدم» للذات على «النور» فكيف يكونان شيئاً واحداً؟ مع ان هناك «متقدماً» و «متقدماً عليه»!!

عاشراً: «المنيرة» اسم فاعل من «انار» الشيء مناراً، أو جعل له نوراً، وإذن فالمنيرة الفاعلة هي التي تُحدث النور، وتعطيه، . . . ومتم، كان هنالك محدث و محدث، ومعطٍ ومعطى فكيف يتساويان ويكونان ذاتاً واحدة؟؟

وهنا يظهر بوضوح أن تصنيف «عين» الى «غير» هو الذي احده البلبلة، وفتح باب الجدل والمهارة والمشاورة، وبعد التصحيح يصبح معنى البيتين كما يلي:

ان الذات العلية أو الموجود الأول لها «التقدم» على الموجود الثاني، وان الذات مفردة عن الذوات لاستغنائها عنها ولكن «نورها» «متصل» بها لافتقاره الى هذا الاتصال، وان هذا «الوصل» أو الاتصال، هو اتصال افاضة، ومدد وايداع، واختراع، وتكوين. وليس اتصال مغالطة، أو ممازجة، أو حلول أو نفي اثنيّة، كما أن «الوصل» لا يكون الا بين «متصلين» والا فلا يسمى وصلاً. وكذلك الفصل لا يكون الا بين متصلين والا فلا يسمى فصلاً.

وفي حالة «الوصل» هذه - وصل الافاضة والمدد - لا يجوز القول: أن «النور» هو «المنيرة» أي «عين الذات» لأن هذا «النور» محدث عند الذات ولكنه أرتي عند الكائنات.

دَلَّ عليه نوره بنوره وهو الى دليله دليل
ويعلم كل متبّع لاشارات القوم، وعباراتهم، ورموزهم، ان تعبير «الفصل» و «الوصل» لم يرد عندهم عن «الذات» مطلقاً، لأن الذات «كل» من سائر الوجوه، و «جذر أصم» لا «فصل» فيها، ولا «وصل» أما الفصل والوصل فتعبران خاصّان بالعقل الفعال وموقعه من موجدّه.

وما اقرب واسهل تصنيف «عين» الى «غير».

وما افدح الغلطة اذا نشأت عن نقطة.

وما أصعب خوض هذه المعاني على غير العارفين.

الفصل السادس

الحوار والحجاج

عند المكزون

المكزون والتقليد

يقول الشاطبي: التقليد هو أخذ القول من غير معرفة الحجة عليه، وبالتقليد أغلق باب الاجتهاد، فادى الى تعطيل عمل العقل، والحد من نشاطه في مجال استنباط الأحكام^(١).

ولقد أغلق باب الاجتهاد بعد سنة ٤٠٠ للهجرة. كما أدرك كثير من العلماء خطر التقليد على الأمة، فحملوا عليه، ومن هؤلاء حافظ بلاد المغرب ابن عبد البر في كتابه «جامع بيان العلم» وابن القيم في كتابه «اعلام الموقعين» والشاطبي في كتابه «الموافقات» و«الاعتصام». فمن أقوال الشاطبي في هذا الموضوع: لقد زل بسبب الاعراض عن الدليل. والاعتماد على الرجال أقوام خرجوا بذلك عن جادة الصواب والتابعين، واتبعوا أهواءهم بغير علم، فضلوا سواء السبيل. وقال: تحكيم الرجال من غير الثقات الى كونهم وسائل للحكم الشرعي المطلوب شرعاً ضلال^(٢).

وقال: المقلدة اذا جاءهم من بلغ درجة الاجتهاد، وتكلم في المسائل، ولم يرتبط بامامهم رموه بالكفر، وعدوه من الخارجين، والمفارقين للجماعة^(٣). ولقد بلغ الغلو والتعصب بالمقلدة حدًا جعل الكرخي يقول: كل آية، أو حديث يخالف ما عليه أصحابنا فهو مؤول، أو منسوخ^(٤).

(١) الشاطبي ابراهيم بن موسى ابو اسحق ٧٩٠ هـ فقيه مالكي اصولي من أهل غرناطة.

(٢) الاعتصام للشاطبي.

(٣) نفس المصدر.

(٤) فقه السنة للسيد سابق.

ومن المبالغات ما يقوله ابن القيم الجوزي : أن أبا حنيفة كان يعلم «الخضر» ولما مات أسف الخضر، ونأجى ربه قائلاً : الهي إذا كان لي عندك منزلة فاذن لابي حنيفة أن يعلمني في القبر على حسب عادته حتى أتعلم شرع محمد على الكمال، فأحياء الله - أي أحياء أبا حنيفة - وتعلم منه العلم الى خمس وعشرين سنة (٥).

ويقول ابن الجوزي في كتابه «المناقب» عن علي بن اسماعيل قال : رأيت القيامة قد قامت، وجاء الناس الى قنطرة، ولا يترك أحد يجوز، حتى يأتي بخاتم، ورجل جالس ناحية يجتم للناس، ويعطيهم، فقلت من هذا؟؟ قالوا أحمد بن حنبل. ويقول صاحب تفسير «روح البيان» في شرح قوله تعالى : ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية : ان نصف الثمانية هم :

أبو حنيفة ومالك والشافعي، وابن حنبل.

ومن ثمرات التقليد قول علي بن المدني : إن الله أيد هذا الدين باثنين لائثا لهما وهما : أبو بكر الصديق يوم الردة، وأحمد بن حنبل يوم المحنة (ويقصد محنة القول بخلق القرآن).

ويروي الميموني عن لسانه أنه ما قام أحد بأمر الاسلام بعد محمد ما قام به أحمد بن حنبل، فقبل له : ولا أبو بكر الصديق فقال : ولا أبو بكر الصديق ٨. ومن المبالغات ما ذكره علي بن مؤمن المعروف بأبي الحسن العابد انه قرأ أن أحمد بن حنبل حج ٦٠ حجة ومن المعروف أن أول حجة لأحمد بن حنبل كانت سنة ١٨٦ وانه مات سنة ٢٤١ هـ.

ومما جاء لأحمد بن حنبل : انظروا في امر دينكم فان التقليد لغير المعصوم مذموم (٦) وفيه عمى للبصيرة.

(٥) الياقوتة لابن الجوزي، والامام الصادق لأسد حيدرج ٣ ص ٤٧٠.

(٦) المصدر السابق.

(٧) طبقات الختابة.

(٨) الاسلام الصحيح ص ٢٩٧.

وقال ابن الجوزي الحنبلي: ان في التقليد ابطال منفعة العقل، لأن العقل خلق للتدبر والتأمل، وقبيح بمن أعطي شمعة يستضيء بها أن يطفئها، ويمشي في الظلمة. وقال جمال الدين القاسمي في قواعد التحديث: لا يفتي الا المجتهد أما المقلد فلا يسوغ له طرق هذا الباب، لانه سدّ على نفسه الأبواب، وأرخص ما أمكنه من ستر وحجاب.

وقال الغزالي في فيصل التفرقة: حق المقلد أن يسكت ويسكت عنه.

وقال ابو جعفر الطحاوي: لا يقلد الا جاهل أو غبي.

ولنقف هنا وقفة متأنية نسأل التاريخ عما جرّه التقليد والتعصب لمذهب بعينه على الأمة من مضار، وقاد اليها من كوارث، وألحق بها من خسار، وقتل ما بينها من إلفة، ومزق ما تنشده من وحدة، وما غرس في نفوسها من الإحْن، ونشر بين صفوفها من الفتن!! ذكر المؤرخ الحافظ ابن كثير ان عزيز مصر الملك الأفضل بن صلاح الدين كان قد عزم في السنة ٥٩٥ هـ وهي السنة التي توفي فيها على اخراج الحنابلة من بلده، وان يكتب الى بقية اخوته باخراجهم من البلاد. (١)

وذكر أيضاً ان فخر الدين الرازي وفد الى خراسان، فآكرمه ملك غزنة، وبنى له مدرسة في هراة، ولكن أهل البلاد الذين كانوا على مذهب ابن كرام أبغضوه، وسعوا به، وخطبوا ضده في الجوامع فأخرجوه الملك من البلاد. ٢

وقعت في دمشق فتنة بسبب عبد الغني المقدسي الذي كان يدرس في مقصورة الحنابلة في الجامع الأموي وتعرض الى مسألة «الصفات» فغضب أتباع المذاهب الاخرى، فعقد له الأمير صارم الدين برغش مناظرة مع فقهاء المذاهب الاخرى، فلم يتفقوا، فنفاه الأمير من البلد، وجاء الاسارى من القلعة، وكسروا منبره وتعطلت الصلاة في محراب الحنابلة، ونهبت خزائنها (٣).

(١) البداية والنهاية ١٨/١٣ طبعة المعارف

(٢) البداية والنهاية ١٩/١٣

(٣) البداية والنهاية طبعة المعارف ١٩٦٦ ١٣-١٨

واستخلف القادر بالله العباسي عام ٣٩٣ أبا العباس أحمد بن محمد البازري الشافعي عن أبي محمد الاكفاني الحنفي قاضي بغداد بأشارة من أبي حامد الاسفراييني، وكتب أبو حامد الى السلطان محمود بن سبكتكين وأهل خراسان، ان الخليفة نقل القضاء من الحنفية الى الشافعية، فصار أهل بغداد حزينين ثارت بينهما الفتن، فقرر الخليفة صرف البازري عن القضاء، واعاد تقليد الحنفية. (٢)

وذكر ابن الاثير في حوادث سنة ٣٢٣ يقول: في هذه السنة عظم أمر الحنابلة ببغداد فصاروا يكسبون دور القواد والعامّة، فان وجدوا نبیذاً أراقوه، واذا وجدوا مغنية ضربوها، وكسروا آلة الغناء، فارهجوا بغداد، فركب صاحب الشرطة، ونادى في جانبي بغداد لا يجتمع اثنان، ولا يصلي منهم امام الا اذا جهر بالبسملة في صلاة الصبح والعشائين، ولكن كل هذا لم يُقد، وزادت الفتن، فعُرج توقيع الخليفة ينكر عليهم فعلهم (٣). وذكر ياقوت الحموي عن مدينة اصفهان ومجدها القديم، وكيف صارت الى الخراب عقب ذلك النهب والسلب وحرق البيوت، بين الشافعية والاحناف وشمل ذلك قراها ورسايقها (٤).

وذكر مثل ذلك عن مدينة الري وقال: كان أهلها ثلاث طوائف: شافعية وهم قلة، وحنفية وهم الكثرة، وشيعية وهم السواد الاعظم، وقد تألب الشافعية والاحناف على الشيعة ثم ثارت العصية المذهبية بين الشافعية والاحناف، ووقعت الحروب. كل ذلك حدث في التاريخ واضعافه من جراء المذهبية الضيقة، والتقليد الاعمى، واستغلال السياسة لهذه الخلافات، والعمل على توسيعها، واثارتها كلما طاب لها ان تضرب الشعب ببعضه لتجعل من نفسها حكماً، وتنصر من تريد، وتقرب من تشاء، وتبعد من تختار.

هذا وكتاب الله بين أيديهم، ولكن السياسة، وتجار الدين، ونزغات الجهل، ونزغات الشيطان فعلت فعلها في القلوب والنفوس والعقول.

(٢) نظرة تاريخية في حدوث المذاهب وانتشارها لأحمد تيمور.

(٣) ظهر الاسلام لأحمد أمين نقلاً عن الكامل لابن الاثير ١٠٦/٨

(٤) معجم البلدان لياقوت الحموي.

فما هو رأي الشاعر المكزون؟؟
المتبع للمكزون في شعره يرى أن له موقفين من التقليد والمقلدين، يكادان يكونان متناقضين وإلى القراء الدليل :

أنا في هواها مُشهد ومغَيَّب فاعجب لكوني واصف ومجرد^(١)
ومكلف، ومرفّه، ومبصر ومبصر، ومقلّد، ومقلّد

حيّ على تصوف بمثله فليطل العجب لأرباب القصر
حيّ على مورد عين عذبت مادونها ريّ، ولا عنها صدر
حيّ على معرفتي فانها عصا هدى تلقف ما الجبت سحر
فيها بتقليدي غدوت عارفاً بمضمر المظهر من أي السور

فهو هنا يصف بأنه مقلّد - بكسر اللام - ومقلّد بفتحها، وإن هذا التقليد جعله عارفاً بالمضمر من آيات الذكر الحكيم.
ولكن لزوجها آخر، وحكماً مناقضاً، وموقفاً معارضاً، ورأياً مبايناً في التقليد.

كن مع الحق حيث كان عياناً وبه عذ من باطل التقليد
واتبع شاهداً عليك بما جا ء رسول، تفز بأجر الشهيد
واطرح في الهوى المراء لمن ضل ولا تصحبنّ غير الرشيد^(٢)

فالتقليد هنا باطل، ونقيض الحق، ويجب الاستعاذة منه بالحق، وينصح من اتباع شهادة الرجال، وليكن الشاهد عليك ما جاء به الرسول وبذلك تفوز بالأجر الأكبر، وهو أجر الشهداء.

٢ - تبصر بنور الحق تلق حقيقة لعين يقين لا يداخلها الظن ولا ترض بالتقليد تغد مغلداً بحزن ضلال لا يفارقه الحزن

هذه لمحة عجيلى عما تركه التقليد فى تاريخ الأمة الاسلامىة وما الحقه بالمسلمين من ويلات ومصائب، وانزله من كوارث ونكبات فاذا دعاه المكزون باطلاً، واستعاذ بالله منه، واعتبر ان الراضى به سيخلد بحزن الضلال فهو على حق وصواب^(١) ولكن كيف نوفق بين قوله فى التقليد؟؟

والجواب سهل ميسور!! وصحيح ثابت لا يتطرق اليه الشك، ولا تدانيه الريبة!!
فللتقليد وجهان، ولسلوكة حالتان.

هناك تقليد فى الامور الاعتقادىة، والعبادات.

وهناك تقليد فى الاحكام الشرعىة والمعاملات.

والمكزون يرى التقليد فى الاصول الاعتقادىة لأنها لا تحتاج الى اجتهاد، ولا تفتقر الى شهادات الرجال، واستنباط الأدلة منهم وعنهم، ولانها جاءت عن المعصوم ما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا.

واما فى الاحكام الشرعىة والمعاملات فلا يرى جواز التقليد لما فيه من تعطيل العقل، وانما يلزم نفسه جانب الحق، ويدور معه حيث دار، ولا يلتزم بأقوال الرجال فكثيراً ما يعوزهم الدليل، ويتخطون قويم السبيل، ويأتى تعليلهم ا شبه بالعليل.

ولست على غيب أحيل مقلدى فيلندو الرضا بالقول منى على سخط ١٢

(١) الحزن: بفتح الحاء الأرض الصلبة الصعبة.

٢ ديوان المكزون، ومصورة المكتبة الظاهرية.

القرآن والسنة في شعر المكزون

القرآن والسنة مصدرا التشريع الاسلامي .
القرآن دستور المسلمين العام ومصدر التشريع الأول عقائدياً واجتماعياً واخلاقياً لم
يختلف فيه المسلمون على تعدد مذاهبهم لكنهم اختلفوا :
١ - في قراءاته حتى بلغت سبعا ، ثم اجمعوا على صحتها جميعها .
٢ - في تفسير المتشابه من الآيات ، وتأويله ، وفي الناسخ والمنسوخ من احكامه
ويورد المكزون أوصافاً للقرآن الكريم وبالطريقة الصوفية :

١ - كل حرف من الكتاب كتاب ويتشري مطويه لنهار الكشف ولأرواح كل من راح مرياً	محكم ملحكمه الدهر نسخ من غيب الفسوية سلخ حا اليه من واهب الروح نفخ
٢ - وبالطافها اليها دعني بكتاب فيه شفاء اكتشاي محكم ذو تشابه ، وائتلاف واليه عند الخصام احتكامي	وارتني نزولها في سائي من وعيد القلى بوعد اللقاء في اختلاف الآيات والاجزاء فلذا رحت دامغاً خصائي
٣ - لم يحرم ماكان حلاً على غير مثلاً يمنع الطبيب لذيداً	ظلوم بذا أتنا الكتاب عن مريض له الكريه الشراب
٤ - وكيف عن محكم الايات منه أرى	زيغاً ، واتبع تباعاً لمشتبه
٥ - هذا وآيات الشهادة عندهم	تلى ، وحكم القسط فيها يورد ^(١)

(١) كل الآيات عن مخطوطي المكتبة الظاهرية والاسكوريال

والسنة، وهي المصدر الثاني لتنظيم المجتمع الاسلامي، وتعريفها: ما أثر عن النبي من قول وفعل وتقرير. وقال الجرجاني: السنة في اللغة الطريقة، مرضية كانت او غير مرضية، وفي الشريعة هي الطريقة المسلوكة في الدين من غير افتراض او وجوب وهي قسمان: عملية^(١) وقولية، وهناك سنن الهدى وسنن الزوائد، والسنة العملية تلي القرآن في المرتبة اما القولية فتأتي في الدرجة الثالثة والقرآن مقطوع به لانه متواتر، والسنة مقطوع بها بجملتها، لا بتفصيلها، لانها غير متواترة.

ولقد اختلف علماء المسلمين فيها:

- ١ - في الرواية والتعبير.
 - ٢ - في الرواة والثقة بأقوالهم.
 - ٣ - في عدد الاحاديث الصحيحة والموضوعة.
 - ٤ - بطرق الحديث، وهل هو آحادي، أم متواتر، أم مرفوع. . الخ
- وستنورد أقوال الشاعرك المكنون في السنة المطهرة، وحضه على التمسك بها وانها السبيل الى الله بعد الكتاب الكريم كما سنفرده بحثاً خاصاً للحديث.
- يقول المكنون:

١ - أمي الشريعة، والمقيم لها أبي وبنو بنيتها كلهم اخواني
أعق والدتي، وأنكر والدي والى العدة أفر من أعواني؟؟
أفر من انبي الى وحش القلا ان كنت ذاك فليست بالانسان^(٢)

انه يرى المسلمين أخوة، أهمهم الشريعة الجامعة، ومن يعق والدته، وينكر والده، ويحافي اخوانه، ويوالي اعداءه فليس له صفة الانسان.

(١) السنة المتواترة هي التي اجمع عليها مسلمو الصدر الأول وكل ذلك قطعي لا يجوز حجه ولا رفضه لا بتأويل ولا اجتهدا
تكون الصلاة المفروضة خساً وتكون الفجر ركعتين والمغرب ثلاثاً والبواقي اربعاً وتكون كل ركعة تشتمل على قيام وقراءة وركوع وسجودين. . الخ.

(٢) مخطوطة: الاسكوريال

٢ - وارفض البدعة، والسنة لا تعدّها عدواً تلظّي بلظي

انه يدعو الى رفض البدعة - كل بدعة - والبدعة ماخالفت السنة والكتاب، ويحضّ على التقيّد بالسنة، وعدم تجاوزها، لأن تجاوزها يقود الى «لُظي» تصغير لظي احدى طبقات جهنم السبع.

٣ - شرعة وجدي مالها نسخ وعقد عهدي ماله فسخ
وسنّي في الحب بلخية يرفضها من داره الكرخ

ويشير في البيت الثاني الى بلخ والكرخ والرفض والتسنن الذي كان قائماً فيها.

٤ - ومستنّ الزور أو رافض السنة، مقرون به السبّ

٥ - وشرعتي في الحب مبذولة يعرفها الوارد والصادر
وسنّي فيه لأهل النهى يرفضها من جهله الكافر

٦ - ورافض لسنّي بجهله يذمّ من لسميه الله شكر

٧ - فمسنون التقى مني ومفروض الهدى فرضي
وما الكافر الا جا هل السنة في رفضي

٨ - واعمّل بمسنون الهوى في ملتي وارفض فروض غيرها من الملل
ودم على فعل الصلاة تتصل بمن اليها بالصّلات قد وصل

الحديث في شعر المكزون

رويت عن زيد حديثاً ظاهراً
عدول قومي شاهدون مشهدي
رأيتُهُ، فصَدَّقَ الخبرَ الخبر
ان غاب عنه الفاسقون لاضرر
لم أليس الباطل بالحق كمن
يستاك بالطيب وفي فيه بخر

ولكن، أيُّ زيدٍ هذا الذي يروي عنه المكزون ويشير اليه في قوله هذا؟؟ أزيد بن ثابت؟؟ أم زيد بن حارثة؟ وكلاهما صحابي، أم زيد بن علي؟ وهذا يعني «التمذهب»!! ولكن المكزون يقول: «رأيتُهُ» وهذا يعني اشتراط الرؤية، والسَّماع، والصَّحبة لصحة الحديث. كما يُشترط العدل.

والحديث الذي رواه حديث ظاهر، ويعني ان المراد منه غير خفي.
يقول الكستلي^(١) في الصفحة ١٩٠: اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى «ظاهراً» بالنسبة اليه في اصطلاح الفقه، وان تأيد ذلك بشهادة السوق يسمى «نصاً» وان انضم الى ما يمنع احتمال التأويل والتخصيص يسمى «مفسراً» وان لحقه ما يدفع احتمال النسخ يسمى «محكماً» وان لم يظهر فان كان ذلك لعارض يسمى «خفياً»، وان كان لنفس اللفظ. فان كان مما يدرك عقلاً يسمى «مشكلاً» ونقلًا يسمى «متشابهاً».

والقدر المشترك بين النص والظاهر هو «المحكم» والمشارك بين المجل والمؤول هو «المتشابه» لأن عدم الفهم حاصل في القسمين.

وقيل: النص ما كانت دلالاته على معناه بدرجة من القطع لا تقبل «الاحتمال».

وقيل: الظاهر ما كان يقبل «الاحتمال».

ولكن يقابل النص والظاهر المجل والمتشابه من اقسام المبهم.

واكثر العلماء يرون ان المتشابه ما لا يتضح معناه.^(٢)

وقال البيضاوي: ان المشترك بين الظاهر والنص هو «المحكم».

والمشارك بين المجل والمؤول هو «المتشابه» والأحناف قَسَمُوا اللفظ باعتبار «الوضوح»

(١) مصطفى القسطلاني مصطلح الدين

في دلالة على معناه إلى ظاهر، ونص، ومفسر ومحكم .
يقابلها الخفي، والمشكل، والمجمل، والمتشابه، ولم يجعلوا المحكم والمتشابه وصفاً
لقدر مشترك .

ويقول أيضاً المكزون:
وكهل مأوردته شاهده آي الكتاب او حديث، أو أثر
واذا كانت الصحة - صحة النبي - والرؤية، والسماع شروطاً وأصولاً مقررّة لصحة
الحديث، فما هو القول بالاحاديث الواردة عن التابعين، وتابعي التابعين الذين لم يصحبوا،
ولم يروا، ولم يسمعوا مباشرة؟؟

هل يعني السماع ماسمع عن النبي مباشرة؟ ام ماسمع بالعننة؟؟
ومن المجمع عليه ان الصحابة كلهم «عدول» ولكن كان خلفاء الرسول الراشدون
لا يقبلون الحديث من الصحابي مهما بلغت منزلته الا اذا جاء بشاهد يشهد له انه سمعه من
رسول الله .

وكان علي بن أبي طالب يستحلف الصحابي على ماسمعه من الرسول .
واشترط في الراوي ايضاً الضبط والعدالة (١)
وكيف تُحدد الصحة والرؤية والسماع وقد اشترك فيها المؤمنون والمنافقون؟؟ اذا جاءك
المنافقون قالوا نشهد انك لرسول الله والله يعلم انك لرسوله . . . وان يقولوا تسمع لقولهم .
وهؤلاء المؤلفة قلوبهم صحبوا الرسول وسمعوا حديثه، واسهم لهم في الغنائم!
وخيث ان الموضوع = موضوع الحديث - مترامي الأبعاد، كبير السعة، ولشعر
المكزون ارتباط به، رأينا ان نتوسع فيه قليلاً، ونعرض بعض ماطرأ عليه، وأدخل فيه،
وانتهى اليه من الخلاف والاختلاف بين المسلمين ، وكان سبباً في قيام المذاهب الاسلامية .
ونأمل ان لا يعتبر توسعنا في هذا الموضوع خروجاً على المنهج المقرر لهذا الكتاب .

(١) محمود درويش في مجلة نهج الاسلام السنة السادسة العدد ٢٤ ص ١٢٦

(٢) جاء في البحر المحيط ج ٢ ص ٣٨١ .

تدوين الحديث

جاء ان النبي نهى عن كتابة الحديث، يقول احمد امين: لقد وجدنا احاديث كثيرة تنهى عن تدوين الحديث منها ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله: لا تكتبوا عني، ومن كتب غير القرآن فليمح، وحدثوا عني ولا حرج، ومن كذب علي فليتبوا مقعده من النار.

ولم يرد في التاريخ انه اتخذ كاتباً في هذا الشأن، ولا كان يستعرض الحديث، او يراجع على حفظه (1)

وسأل سائل علياً عن احاديث البدع وعما في ايدي الناس من اختلاف الخير فقال: ان في ايدي الناس حقاً وباطلاً، وصدقاً وكذباً، وناسخاً ومنسوخاً، وعاماً وخاصاً، ومحكماً ومتشابهاً وحفظاً ووهماً، ولقد كذب على رسول الله على عهده حتى قام خطيباً فقال: من كذب علي فليتبوا مقعده من النار.

وانما أتاك بالحديث أربعة من الرجال ليس لهم خامس.

١ - رجل منافق مظهر للابيان متصنع للاسلام، لا يثائم ولا يتحرج، يكذب على رسول الله متعمداً فلو علم الناس أنه منافق كاذب لم يقبلوا منه، ولم يصدقوا قوله ولكنهم قالوا: صاحب رسوله. رآه وسمع منه، فيأخذون بقوله، ولقد اخبرك الله عن المنافقين بما اخبرك، ووصفهم بما وصفه به لك ثم بقوا بعده، فتقربوا الى ائمة الضلالة، والدعاة الى النار، بالزور والبهتان فولوهم الأعمال وجعلوهم حكماً على رقاب الناس، فأكلوا بهم الدنيا، وانما الناس مع الملوك والدنيا، الا من عصم الله فهذا أحد الاربعة.

ورجل سمع من رسول الله شيئاً لم يحفظه على وجهه فوهم فيه، ولم يتعمد كذباً، فهو في يديه ويرويه، ويعمل به، ويقول: انا سمعته من رسول الله فلو علم المسلمون انه وهم فيه لم يقبلوه منه، ولو علم هو كذلك لرفضه.

(1) تصنيف نهج البلاغة ص ٩٥ الجزء ٣ ص ١٣ - ١٤

ورجل ثالث: سمع من رسول الله شيئاً يأمر به ثم انه نهى عنه، وهو لا يعلم، او سمعه نهى عن شيء ثم امر به وهو لا يعلم. فحفظ المنسوخ ولم يحفظ الناسخ، فلو علم انه منسوخ لرفضه، ولو علم المسلمون اذ سمعوه منه انه منسوخ لرفضوه.

ورجل رابع: لم يكذب على الله، ولا على رسوله، مبغض للكذب خوفاً من الله، وتعظيماً لرسول الله ولم يهم بل حفظ ماسمع على وجهه، فجاء به على ماسمعه لم يزد فيه ولم ينقص منه، فهو حفظ الناسخ فعمل به، وحفظ المنسوخ فجنب عنه: وعرف الخاص والعام والمحكم والمتشابه فوضع كل شيء موضعه^(١)

وقال الشيرازي في اللّمع: اذا روى الخبر ثقة ردّ بأمر:

أولاً: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه لان الشرع انها يرد بمجوزات العقول، واما بخلاف العقول فلا.

ثانياً: ان يخالف نصّ كتاب، او سنة متواترة فيعلم انه لا أصل له أو منسوخ.

ثالثاً: ان يخالف الاجماع فيستدل به على انه منسوخ، او انه لا اصل له لانه لا يجوز له ان يكون صحيحاً غير منسوخ وتجمع الامة على خلافه.

رابعاً: ان يتفرد الواحد برواية ما يجب على الكافة علمه فيدل على ذلك انه لا اصل

له، لانه لا يجوز ان يكون له أصل ويتفرد هو بعلمه من بين الخلق العظيم.

خامساً: ان يتفرد برواية ما جرت العادة ان ينقله اهل التواتر فلا يقبل لانه لا يجوز ان يتفرد في مثل هذا بالرواية^(٢).

وقال الغزالي: أربعة يعلم بها كذب الاخبار.

الاول: ما يعلم خلافه بضرورة العقل، او نظره، او الحس والمشاهدة، او اخبار التواتر، وبالجملّة ما يخالف المعلوم بالمدارك الستة. الثاني: ما خالف النص القاطع من الكتاب، والسنة المتواترة، واجماع الامة. والثالث: ما صرح بتكذيبه جمع كثير يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب. الرابع: ما سكت الجمع الكثير عن نقله والتحدث به.^(٣)

(٢) توجيه النظر ص ٨٢

(٣) المستصفى للغزالي

وكان الخليفة عمر بن الخطاب يتحرّج من رواية الحديث، وينذر المكثرين بالعقوبة، وقد أنذر أبا هريرة بالضرب والنفي الى بلاده التي جاء منها لأنه كان يكثر الحديث، فكف خوفاً من عمر عن رواية الحديث، ولكنه عاد اليها بعد وفاة عمر.

واذا كان ثاني الراشدين، لا يرتاح لرواية الحديث، ويرفض كتابته، ويشك في الرواة، فما بالكم بمن اتى بعده بمئتي عام؟؟

ومحدثنا التاريخ ان عبد الله بن مسعود كان يقضي السنة بكاملها في العراق يحدث الناس، ويقضي بينهم ولا يقول: قال رسول الله، وإذا قالها ارتعدت فرائضه كأن به صرعاً.

وحتى منتصف القرن الثاني الهجري لم يجمع الحديث، ولكن القرن الثالث كان عصر المحدثين. ونشأت مدرستان: مدرسة النقل ومقرها الحجاز، ومركزها المدينة، ويتزعمها الامام مالك. ومدرسة العقل ومقرها العراق ويرأسها ابو حنيفة.

وإذا كان ابو حنيفة منذ الف ومئتي عام لم يثبت لديه من الحديث الا اقله، فمن اين جاء هذا الركام من الاحاديث، وخاصة منها ما كان قيداً للعقل، وتجميداً للجانح الأمر الذي أدى بأبي حنيفة الى وضع قاعدة «تغيّر الاحكام بتغيّر الزمان والمكان».

والسؤال ماذا كان يحدث للدين لو سار المسلمون بعد القرن الثاني للهجرة على ماسار عليه اسلافهم خلال القرنين السابقين من عدم جمع الحديث وتدوينه، أكان يضع الدين كله، أو نصفه، أو بعضه؟؟ وهل نعد الصحابة مقصرين بجانب الدين وأئمين لانهم لم يفعلوا ما فعله علماء الحديث من جمعه وتبويبه؟؟(٣)

لقد عني علماء المسلمين بالحديث ورجاله، وتحقيقه عناية كبرى ووضعوا الصحاح، والسُنن، وسير الرجال، والجرح والتعديل كما لم يشهده موضوع من مواضع الفكر والتشريع:

وقد بلغ بهم حرصهم على الحديث والبحث عن صحته درجة عالية حتى انهم قسموه الى اربعة عشر قسمًا:

١ - الصحيح: وهو ما اتصل استناده بنقل العدل الضابط ضبطاً تاماً عن مثله الى

(٣) المصدر السابق.

منتهى السند من غير شذوذ، ولا علة قاذحة :

٢ - المرفوع : ما أضيف الى النبي قولاً، او فعلاً، او تقريراً، او صفة، أو حكماً.

٣ - الموقوف : ما أضيف الى الصحابي .

٤ - المقطوع : ما أضيف الى التابعي ، فمن دونه .

٥ - الحسن : وهو ما رواه عدل قل ضبطه ، متصل السند ، غير معل ، ولا شاذ .

٦ - الضعيف : هو ما فقد شرطاً أو أكثر من شروط القبول .

٧ - المتواتر : وهو ما رواه جمع تمنع العادة اتفاقهم على الكذب .

٨ - المشهور : ما رواه ثلاثة فأكثر ، ولو في طبقة واحدة ، ولم يصل درجة التواتر .

٩ - الغريب : ما انفرد به راوٍ واحد .

١٠ - المسند : ما اتصل اسناده من راوية الى النبي .

١١ - المجهوم : هو ما في متنه ، او سنده شخص لم يسمع .

١٢ - المعلق : هو ما سقط منه راوٍ ، او أكثر على التوال من اول سنده

١٣ - المرسل : هو ما رفعه التابعي ولو حكماً الى النبي .

١٤ - متفق عليه : وهو ما رواه مسلم والبخاري .

ولذلك قيل : علم الحديث نضج واحترق .

ولكن مادور السياسة ، والعناصر الشعبية في الحديث؟؟

ان اهل الأديان من اليهود والنصارى والفرس والزنادقة ، واهل الابتداع ، والتعصب للهاشمية ، والاموية ، والعباسية لعبت دوراً كبيراً وكبيراً جداً في وضع الاحاديث ، وتلفيق الاخبار ، والدس في الآثار ، تنفيذاً لاهوائهم ، وتحقيقاً لاغراضهم ، وتبريراً لسياستهم ، وكيداً للإسلام ، ولقد راجت هذه الاحاديث عند الكثيرين من المسلمين واصبحت من «المسلّمات» .

وضاع الاحاديث كثيرون جداً ، والاحاديث الموضوعة تجاوزت ٦٨٤ ، ٤٠٨ أربعماية وثمانية آلاف وستماية واربعة وثمانين حديثاً قام بوضعها ودسها ، واذاعتها وترويجها بين

المسلمين الوضاعون الكذبة^(١)

جاء في الخلية عن ابن مهدي عن ابن لهيعة ان شيخاً من الخوارج قال : ان هذه الاحاديث دين ، فانظروا عمن تأخذون دينكم !! اننا كنا اذا هويتنا أمراً صبرنا له حديثنا .^(٢) ومن الاحاديث الموضوعة للتقرب من الحكام ماجاء عن أبي البخري^(٣) وقد أهدي الخ رشيد طيور حمام وكان الرشيد يلهو ويعجب بهذا النوع من الطير . فقال ابو البخري : روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : لاسبق الا في خف او حافر ، او جناح فزاد لفظة جناح ليرضي الرشيد الذي يحب اللهو بالطير فاعطاه جائزة سنوية ولما خرج قال الرشيد : والله لقد علمت انه كذاب ، ثم امر بالحمام ان يذبح . فقيل : وما ذنب الحمام قال : من اجله كذب على رسول الله .

وقيل : اشهر الوضاعين اربعة : ابن ابي يحيى في المدينة ، والواقدي في بغداد ، ومقاتل بن سليمان في خراسان ، ومحمد بن سعيد بالشام^(٤)

وجاء عن البخاري انه قال : انني احفظ مئتي الف حديث غير صحيح^(٥)

وقال شعبة بن الحجاج : ان تسعة اعشار الحديث كذب^(٦)

وقال الدارقطني : ان الحديث الصحيح في الحديث الكذب كالشعرة البيضاء في الثور

الاسود^(٧)

(١) الاميني في كتابه الغدير ص ٢٨٨ - ٢٨٩ - ٢٩٠

(٢) ابن خلكان ج ٢ ص ١١٣

(٣) ابو البخري قاضي مدينة النبي بعد بكار بن عبد الله ثم ولي قضاء بغداد بعد ابي يوسف صاحب ابي حنيفة تفسير القرطبي

ج ١ ص ٢٩

(٤) الاسلام الصحيح ص ٢١٥ .

(١) اضواء على السنة المحمدية ص ١٤٤ وابن خلكان ج ٢ ص ١١٣

(٢) شرح صحيح البخاري للقسطاني ج ١ ص ٣٣

(٣) اضواء على السنة لابي رية .

وقفه عند الحديث والتاريخ

كثرة الاحاديث أفزعت علماء المسلمين فنهضوا للكشف عن الاحاديث الموضوعه، ومن أشهر من ألف في هذا الموضوع ابن الجوزي، والسيوطي، والصاغاني، والملا علي القاري^(١) والأميني.

قال الإمام أحمد في مسنده: هذا كتاب جمعته وانتقيته من ٧٥٠ ألف حديث. ويلاحظ القاري كلمة «انتقيته». والانتقاء يعني تفضيل حديث على آخر. وقال أبو بكر محمد بن عمر الرازي: كان أبو زرعة يحفظ ٧٠٠ ألف حديث. وكان يحفظ ١٤٠ ألف حديث في التفسير.

ونقول: اذا كان المراد بالتفسير هو شرح آيات القرآن فيكون لكل آية نيف وعشرون تفسيراً، لأن مجموع آيات الذكر الحكيم على أصح الاحصاءات هو ٦٦٠٠ آية. ولقد اختار مالك الموطأ من ١٠٠ ألف حديث.

واختار البخاري صحيحه من ٦٠٠ ألف حديث.

وكذلك إسماعيل انتقى صحيحه من ٦٠٠ ألف حديث.

والاحاديث الموضوعه اما سياسية، وهي ما وضعت لتمكين السلطة. واما دينية، وهي ما وضعه أهل الاديان من يهودية ونصرانية ومجوسية، واما مذهبية، وهي ما وضعته الفرق والاحزاب الاسلامية. واما كيدية، وهي ما لفقته الزنادقة.

وقال أحمد أمين: من الغريب أننا لو اتخذنا رسماً بيانياً للحديث لكان يشكل هروماً رأسه المديب هو عهد رسول الله، ثم يأخذ في السعة حتى نصل الى القاعدة أبعد ما نكون عن عهد الرسول، مع أن المعقول يجب أن يكون العكس لأن صحابة الرسول أعرف الناس بحديثه، ثم يبدأ الحديث يقل بموتهم.

والمتتبع للحديث يرى أن أحاديث العصر الأموي أكثر بكثير من أحاديث عصر

(١) أضواء على السنة المحمدية لمحمود أبي رية.

الخلفاء الراشدين !! .

ولقد تتبع علماء المسلمين رواية الحديث وأحصوا أحاديثهم وما ثبت منها واليك المثال .

١ - الخليفة الأول أبو بكر روى ١٤٢ حديثاً، وقد صحب النبي طوال سني البعثة أي ٢٣ عاماً.

٢ - الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أسند اليه ٥٣٧ حديثاً، ولكن لم يصح منها الا خمسون حديثاً. وقد صحب النبي بعد اسلامه ١٧ عاماً.

٣ - الخليفة الثالث عثمان بن عفان روى ١٤٦ حديثاً أخرج مسلم منها خمسة أحاديث، والبخاري تسعة أحاديث وكان زوج ابنتي الرسول رقية، وأم كلثوم^(١).

٤ - الخليفة الرابع علي بن أبي طالب روى ٥٨٦ حديثاً كما أسندها السيوطي، وقال ابن

(١) جاء في دائرة المعارف الاسلامية الشيعية المجلد الأول، الجزء الأول ط ٢ للسيد حسن الامين ما يلي:

تزوجت خديجة بنت خويلد قبل الرسول باثنتين من أشرف العرب وسادتهم وهما: عتيق بن عامر المخزومي، وأبو هالة بن زرارة التميمي، وعلمنا تزوجها الرسول كان لها ثلاث بنات، وهن زينب، ورقية، وأم كلثوم، وولد واحد من زوجها أبي هالة اسمه هند، وكان هند غلاماً لم يشب عن الطوق عندما تزوج الرسول بأمه (راجع جهرة الانساب ١٣٣ والاستيعاب ٤ - ١٥٤٥).

أما زينب فقد تزوجها أبو العاص بن الربيع بن عبد العزى بن عبد شمس وهو ابن خالتها وولدت له علياً وأمامة، ومات علي صغيراً، وعندما بعث محمد أسلمت زينب حين أسلمت أمها خديجة، وباعت محمدأ هي واختها.

وأما رقية فقد تزوجها عتبة بن أبي لهب بن عبد المطلب قبل الاسلام، ولما بعث محمد أمر أبو لهب ابنه بطلاقها فتزوجها عثمان بن عفان، وكان ذلك قبل الهجرة الاولى الى الحبشة لان عثمان عندما هاجر كانت رقية معه.

وأما أم كلثوم فقد تزوجها عتبة بن أبي لهب بن عبد المطلب قبل الاسلام وأسلمت حين أسلمت أمها، وفارقت زوجها في الوقت الذي فارقت فيه رقية زوجها أخاه. ثم تزوجها عثمان بعد وفاة أختها. وهكذا يظهر أن نسبة هؤلاء البنات لمحمد هو تخالف للواقع، لكنهن ربائب محمد، وهذا يتعارض مع كثير من المصادر الاسلامية، ولكن اذا ذكرنا أن محمد تزوج خديجة وعمرها ٤٠ عاماً، وانها ولدت له ثمانية اولاد بعد هذا السن أدركنا عدم تحقيق المؤرخين في هذه الظاهرة المخالفة لطبيعة انجاب المرأة - الا نادراً - بعد الاربعين، فكيف تلد بعد الخمسين؟؟.

(٢) ابن حزم ومسنود بقي بن مخلد

حزم لم يصح منها الا خمسون حديثاً، ولم يرو مسلم والبخاري منها الا عشرين حديثاً^(١) وقد صاحب النبي منذ ولادته، وعاش في كنفه، لا يفارقه في سفر، ولا حضر، وشهد معه كل المشاهد باستثناء تبوك حيث خلفه الرسول على المدينة، ومن فيها، وهو زوج ابنته فاطمة. ٤ - الزبير بن العوام روى ١٠ أحاديث، روى البخاري ٩ أحاديث، ومسلم واحداً، وهو ابن عمه الرسول وحواريه، ومن المبشرين بالجنة.

٥ - عبد الرحمن بن عوف روى تسعة إحاديث أوردها البخاري.

٦ - أبي بن كعب، روى نيافاً وسبعين حديثاً في الصحاح والسنن.

٧ - زيد بن ثابت روى ٩٢ حديثاً، اتفق الشيخان على خمسة منها، وانفرد البخاري بثمانية.

٨ - سلمان الفارسي جاء له ٦٠ حديثاً في مسند بقي بن مخلد، أخرج البخاري له ٤ أحاديث، وفيه يقول الرسول: سلمان منا أهل البيت.

٩ - طلحة بن عبد الله روى ٣٨ حديثاً، كما في مسند بقي بن مخلد.

١٠ - معاذ بن جبل الانصاري الخزرجي اليماني روى ٦ أحاديث أوردها البخاري.

١١ - عائشة زوج النبي روت ٢٢١٠ أحاديث.

١٢ - عبد الله بن عباس روى ١٦٧٠ حديثاً.

١٣ - جابر بن عبد الله الانصاري روى ١٥٤٠ حديثاً.

١٤ - أبو سعيد مالك الخدري روى ١١٧٠ حديثاً.

١٥ - عبد الله بن عمر روى ٢١٣٠ حديثاً.

١٦ - أنس بن مالك روى ٢٢٧٦ حديثاً.

١٧ - أبو هريرة روى ٥٣٧٤ حديثاً^(٢) !

ويظهر من مطالعة هذه الأرقام أن أبا هريرة يأتي في طليعة رواة الاحاديث حتى لقد جاء له من الأحاديث أضعاف ما جاء للخلفاء الراشدين وكبار الصحابة مجتمعين بما فيهم عائشة زوج الرسول. فمن هو أبو هريرة؟؟

(٢) يقول الدكتور مصطفى الشكعة: ان البخاري كان يجلس بين يدي عمران بن حطان شاعر الجواهر ينقل عنه الحديث، ولذلك، قلت روايته عن علي بن أبي طالب. ولكن بعض المصادر تشير الى أن عمران بن حطان توفي سنة ٨٤ هـ بينما تذكر أن البخاري ولد ١٩٤ وتوفي سنة ٢٥٦ هـ.

هو صحابي أصله من قبيلة دوس اليمنية هاجر الى الحجاز وأسلم عام ٧ للهجرة يوم فتح خيبر، وصحب النبي عاماً وبعض العام على أشهر الروايات، وكان يعيش خلال هذه المدة في الصّفة مع الفقراء الذين يطعمهم الناس أو يستطعمون الناس، ثم الحقه النبي ببعث ابن الحضرمي الى البحرين عام ٨ للهجرة، ومع هذه الصّحة القصيرة فقد أحصى المحدثون له هذا الرقم الضخم من الاحاديث!!!

منها في صحيح البخاري وحده ٤٤٦ حديثاً.

قسموا الصحابة من حيث فضلهم الى اثنتي عشرة درجة وهي - ١ - قدماء السابقين الذين أسلموا بمكة - ٢ - أصحاب دار الندوة - ٣ - مهاجرة الحبشة - ٤ - أصحاب العقبة الأولى - ٥ - أصحاب العقبة الثانية - ٦ - أول المهاجرين الذين وصلوا الى النبي بقاء قبل أن يدخل المدينة - ٧ - أهل بدر - ٨ - المهاجرون بين بدر والحديبية - ٩ - أهل بيعة الرضوان - ١٠ - من هاجر بين الحديبية وفتح مكة - ١١ - مسلمة الفتح - ١٢ - صبيان وأطفال رأوا رسول الله يوم الفتح ويوم حجة الوداع^(١).

وقال البخاري: الصحابي من صحب النبي أو رآه من المسلمين.

ويقول علي بن المديني: الصحابي من صحب النبي أو رآه ساعة من نهار. والاجماع على عدالتهم. والبعض لا يرى هذه العدالة مطلقة، وخاصة بعد الفتنة - أي مقتل عثمان - ومن المعروف أن الوليد بن عقبة صحب النبي ورآه ولكن نزلت به الآية (ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...) الى آخر الآية.

ومن الصحابة من شرب الخمر كقدامة بن مضعون، ومنهم من ارتد كعبينه بن حصن، وعبد الله بن سرح وقال العجلي في عمر بن سعد بن أبي وقاص انه تابعي ثقة وهو الذي باشر قتل الحسين، ومنهم من بايع ونكث كطلحة والزبير، وقال أيضاً في عمران بن حطان انه ثقة^(٢) وهو الذي قال ما قال في الخليفة الراشد علي بن أبي طالب.

(١) الروض الباسم للوزير البياضي ص ٦٩ - ٧٠ ج ١.

(٢) السنة المحمدية ص ٣٥٠.

وفي القرآن وكان في المدينة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون ٥ ولا يمكن القول أن هؤلاء لم يروا النبي ويصحبوه .

وفي سورة التوبة (ومن حولكم من الأعراب منافقون ، ومن أهل المدينة مردوا على النفاق لا تعلمهم نحن نعلمهم سنعذبهم مرتين ثم يردون إلى عذاب عظيم .)
وفي القرآن سورة خاصة بالمنافقين وكلهم رأى الرسول فكيف نحكم بصحتهم؟
ويسأل : بمن نزلت هذه الآية وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها وتركوك قائماً قل ما عند الله خير من اللهو ومن التجارة والله خير الرازيين (الجمعة) .

ولقد تشكك كثير من العلماء في بعض الاحاديث المنسوبة روايتها الى ابي هريرة وخاصة ماله علاقة بالاسرائيليات وكعب الأحبار .

ولقد امتدح كعب الاحبار أبا هريرة بقوله : ما رأيت أحداً لم يقرأ التوراة أعلم بها فيها

من أبي هريرة (١) .

والسؤال الذي يطرح نفسه من أين جاء علم أبي هريرة بالتوراة . وهو الأمي الذي لا يعرف العربية ، فكيف العبرانية؟؟؟؟ لقد جاء ذلك من كعب الاحبار التي تشير الروايات أنه تتلمذ عليه .

لقد نهى الخليفة القوي الصارم عمر بن الخطاب أبا هريرة عن الرواية ، وعلاه بالدرة حتى أدماه ، وهدده بالنفي الى أرض دوس قائلاً له : أحر بك أن تكذب على رسول الله .
وقد قال الفقيه المحدث السيد رشيد رضا : لو طال عُمر عُمر حتى مات أبو هريرة لما وصلت إلينا تلك الاحاديث الكثيرة مجلة المنارج ١٠ ص ٨٥١ .

وقال عن أحاديثه المشككة : لا يتوقف على شيء منها أصل من أصول الدين مجلة المنارج

ج ١٩ ص ١٠٠ .

وشيوخ الفقه أو حنيفة وأصحابه ، وهم شطر كبير من الامة الاسلامية لا يثقون بأبي هريرة ، ولقد قال أبو حنيفة : انني أقلد جميع الصحابة ، ولا أستجيز خلافتهم برأي الا ثلاثة

(١) الذهبي في طبقات الحفاظ .

نفر منهم وهم : أنس بن مالك^(١) وأبو هريرة، وسمرة بن جندب^(٢).
وقال الكاتب الاسلامي الكبير مصطفى صادق الرافعي : ان أبا هريرة أول راوٍ اتهم في الاسلام^(٣) وأورد هذا ابن قتيبة ونحن اذا ألقينا نظرة فاحصة على بعض الاحاديث المنسوبة الى أبي هريرة وجدنا :
١ - انها مراسيل ، أحادية ، وأحاديث الآحاد ظنية ، كما قرر علماء الحديث . ولا يؤخذ بها في العقائد .

٢ - في الكثير منها صفة التهويل^(٤) والمبالغة والاستحالة^(٥) .

٣ - بعضها يختلف مع القرآن^(٦) .

٤ - بعضها مأخوذ من التوراة^(٧) .

٥ - بعض هذه الاحاديث لها صفة سياسية^(٨) .

٦ - يظهر التناقض في بعضها^(٩) .

٧ - يظهر في بعضها عدم التحفظ^(١٠) .

ومن الاحاديث التي تشكك بعض العلماء فيها نورد هذه الامثلة :

١ - روى البخاري ومسلم والطبراني وأحمد عن أبي هريرة : أن ملك الموت جاء الى موسى وقال : أجب ربك ، فلطمه موسى فقفاً عينه !! فرجع الملك الى الله .
وقال : أرسلتني الى عبد لا يريد الموت فقفاً عيني ، فرد الله عليه عينه ، وقال : ارجع

(١) خولط في عقله اختيراً .

(٢) تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٤ .

(٣) تاريخ اداب العرب ج ١ ص ٢٧٨ لمصطفى صادق الرافعي .

(٤) كحديث موسى والملاك .

(٥) كحديث هروب الحجر بثوب موسى وعبور جيش ابن الحضرمي البحر بدون أن يتبل له قدم .

(٦) كحديث خلق السماوات والارض .

(٧) كحديث الملاك مع موسى ، وحديث خلق السموات والارض .

(٨) كحديث لكل نبي حرم وحديث مدح معاوية وموت أبي طالب كافراً .

(٩) كحديث أنا حرب لمن حاربكم وحديث لكل نبي حرم .

(١٠) كرده على عائشة زوج النبي .

الى عبدي موسى وقل له : أن يضع يده على جلد ثور، وله بكل شعرة تغطيها كفه عمر سنة .
ويظهر الطابع الاسرائيلي على هذا الحديث كما تظهر المبالغة، فاليد تغطي آلاف
الشعرات من جلد الثور وعمر موسى معروف .

وأورد الثعالبي هذا الحديث في كتابه : المضاف والمنسوب وقال : هذا من أساطير
الأولين، وختم قوله : اني بريء من هذه الحكاية^(١) .

٢ - روى الشيخان عن أبي هريرة قال سليمان بن داود : لأطوفن الليلة بمئة امرأة تلد كل
واحدة منهن غلاماً يقاتل في سبيل الله، فقال له الملاك : قل ان شاء الله، فلم يقلها،
وطاف بهن فلم تلد الا امرأة واحدة نصف انسان .

قيل : أن محمداً أوتي قوة أربعين رجلاً في الجحاح^(٢) ولكن سليمان تفوق عليه فقد أتى
مئة امرأة في ليلة واحدة على ذمة واضع الحديث .

٣ - روى مسلم والنسائي وأحمد عن أبي هريرة قال : أخذ رسول الله بيدي وقال : خلق الله
التربة يوم السبت، وخلق فيها الجبال يوم الاحد، وخلق الشجر يوم الاثنين، وخلق المكروه
يوم الثلاثاء، وخلق النور يوم الاربعاء، وبث فيها الدواب يوم الخميس، وخلق آدم بعد
الظهر يوم الجمعة . في آخر الخلق في آخر ساعة من ساعات الجمعة بين العصر الى الليل .
وفي القرآن : خلق السماوات والارض في ستة أيام .

وروى الاثمة ومنهم البخاري ، وابن كثير : أن أبا هريرة تلقى هذا الحديث عن كعب
الاحبار وهو مأخوذ من التوراة، وهكذا ورد عن البيهقي، وابن معين، وابن تيمية .

٤ - ومن الاحاديث المنسوبة لابي هريرة وعليها الطابع الاسرائيلي حديث هروب الحجر
بثوب موسى^(٣) .

والى القراء بعض الاحاديث التي تحمل الطابع السياسي :

(١) المضاف والمنسوب ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) جاء في البخاري عن أنس بن مالك : أن النبي كان يطوف على نسائه في الليلة الواحدة، وعددهن تسع نسوة، وفي بعض
الروايات احدى عشرة، وجاء في الجامع للسيوطي : انه أوتي قوة أربعين رجلاً في الجحاح لان جبريل جاءه بقدر يقال له الكفيت
فاكل منه . (الجامع للسيوطي وأضواء على السنة المحمدية ص ٢١٦) .

(٣) راجع البخاري .

دخل أبو هريرة جامع الكوفة عام الجماعة، فاجتمع اليه الناس فقال: قال رسول الله: ان لكل نبيٍّ حرماً، وحرمي ما بين روضتي ومنبري، وقيل من غير الى ثور، فمن أحدث فيه فعليه لعنة الله والملائكة، والناس أجمعين، وأشهد الله أني رأيت علياً يحدث هناك^(٤) فلما سمع معاوية بهذا الحديث ولأه المدينة. ولكن روى سفيان الثوري عن عبد الرحمن بن القاسم عن عمر بن عبد الغفار أن أبا هريرة لما قدم الكوفة مع معاوية كان يجلس بالعشيات في باب كنده ويجتمع الناس اليه فجاءه شاب من الكوفة فقال: يا أبا هريرة أنشدك الله، أسمعت رسول الله يقول لعلي بن أبي طالب: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه فقال أبو هريرة: نعم فقال الشاب: أشهد بالله أنك واليت عدوه، وعاديت وليه. ثم تركه^(٥).

ولأبي هريرة أحاديث كثيرة في معاوية، ومنها: انه نظر الى عائشة بنت طلحة وكانت من أجمل النساء فقال لها: لم أر أجمل من وجهك الا وجه معاوية على منبر رسول الله^(٦). كما يروي أحاديث في أفضلية علي عندما يقل عنه وفد معاوية، فقد روى قائلًا: رأيت رسول الله وقد نظر الى علي وفاطمة والحسن والحسين فقال: أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم^(٧).

ونقول: كيف يتفق هذا الحديث مع حديث لكل نبي حرم الذي تقدم إيراده.

٥ - روى أبو هريرة: أن رسول الله قال لعنه أبي طالب: قل أشهد أن لا اله الا الله أشهد لك بها يوم القيامة، فقال أبو طالب: لو لم تعيرني بها قريش لأقررت بها عينيك، فأنزل الله انك لاتهدي من أحببت ان الله يهدي من يشاء.

وأورد المحدثون هذا الحديث عن أبي هريرة بعبارات مختلفة، وفي أوقات وأماكن متعددة ومنها تردد أبي طالب عن الشهادة عند احتضاره وقد عرضها عليه الرسول. ومات على الكفر!!!.

(٤) علي تراس ومتراس لسليان الكتاني.

(٥) المصدر السابق ص ١١٦.

(٦) العقد الفريد ج ٦ ص ١٠٩.

(٧) أبو هريرة لمحمود أبو رية.

والمعروف تاريخياً أن أبا طالب مات سنة ١٠ للبعثة - بعثة الرسول في مكة - وكانت عام ١٣ قبل الهجرة الى المدينة، وأن أبا هريرة أسلم عام ٧ للهجرة يوم فتح خيبر، وبين موت أبي طالب، وإسلام أبي هريرة عشر سنين!!

أبو طالب كافل الرسول، والحادب عليه، والمدافع عنه، والمنافع عن دعوته، والداعي الى رسالته وتصديقه، والشاد من عضده، والمغاضب قريشاً كلها. والمهاجر الى شعاب مكة بيماله وأولاده، ونسائه وعشيرته، خوفاً على محمد من قريش وشروورها، قريش المتحيلة ضد بني هاشم، وضد دعوة محمد، ورسالة محمد، والمجمعة على منابذتهم ومقاطعتهم وايدائهم كرهاً بمحمد ودينه.

أبو طالب هذا يموت كافراً على ذمة رواة هذا الحديث!! هذا الحديث وأمثاله الذي وضع لارضاء السلطان والزلفى اليه.

وهنا يأتي دور شاعرنا المكزون ليقول رأيه بهذا الحديث.

أبو طالب كفل المصطفى . وجاهد عنه، وجافى المجافى
 وأنفق في نصره ماله وصافاه من وده كل صاف
 وأظهر في الشعر تصديقه وعن دينه لم يكن ذا انحراف
 وذا كافر؟؟ وابن هند به غدا مؤمناً؟؟ ذا عمى غير خاف(١)

ومن راجع سيرة ابن هشام يرى كم أرسل أبو طالب من القصاصد في امتداح محمد والايان بدعوته والتحدي لقريش بالعتاب حيناً والمغاضبة أحياناً. وخاصة أيام المقاطعة.

ويظهر أن حديث أبي هريرة هذا وضع لرد اعتبار أبي سفيان بعد أن أصبح ابنه خليفة المسلمين وأبوسفيان شيخ الأمويين. ولا يتم رد هذا الاعتبار الا بالنيل من شيخ الهاشميين.

ويأتي المكزون بحجة أخرى في الدفاع عن أبي طالب، والتعريض برواة هذا الحديث:

(١) إديوان المكزون تحقيق الدكتور أسعد علي ومصوري المكتبة الظاهرية، والاسكوريال.

رويتهم: ان نبي الهدى قال: اصطفى الله بني هاشم
وبين الاخيار، واختارني من خير بيت جاء في العالم
وبعد ذا دنتم بتكفيرهم لتظهروا سب أبي القاسم
وذاك في ادخال آبائه في لعنة الكافر والظالم^(١)

ومن المعلوم أن كل مسلم يجمع على أن الرسول قال: ما زلت أُنقل في الارحام
الطاهرة، والأصلاّب الزكية حتى عبد الله وأمنة. وقوله أيضاً (ص) جاء عن سفيان الثوري
يرفعه الى النبي قال: ان الله خلق الخلق فجعلني في خير خلقه. وجعلهم أفرأقاً فجعلني في
خير فرقة. وجعلهم قبائل فجعلني في خير قبيلة. وجعلهم بيوتاً فجعلني في خير بيت فأنا
خيركم بيتاً وخيركم نسباً.

وقال أيضاً (ص): كل سبب ونسب منقطع يوم القيامة الا سببي ونسبي.
فهل في أبي طالب خير كما يقول الرسول أم أنه كافر كما يقول رواة الحديث؟؟
وهل أبو طالب من نسب الرسول أم أنه لا يمت اليه بصلة النسب؟؟
سؤال موجه لأولي الابصار!!

وهل بين الكفرة - وأبو طالب منهم على ذمة الحديث - أرحام طاهرة، وأصلاّب
زكية؟؟؟

ويذكر التاريخ موقفاً لابي هريرة مع عائشة زوج النبي تجاوز فيه حده عندما قالت
له: لقد أكثرت يا أبا هريرة عن رسول اله فيها لم أسمع، فأجابها غامزاً متهكماً غير متحرج:
لم تشغلني المرأة، والمكحلة، والمدهن، فأجابته غاضبة: بل أنت الذي شغلك بطنك
ونهمك، وركضك وراء الناس تستظعمهم فيهربون منك، وتقع مغشياً عليك أمام حجرتي
فيحسبك الناس مجنوناً فيطأون عنقك.

لم يجرؤ أبو هريرة على التعريض بزواج النبي، لولا حماية الدولة الاموية له، واعتباره
محدثها الاول. بعد أن أصبحوا خلفاء ملوكاً في الأرض بيدهم الامر والنهي، والرفع

(١) ديوان المكونون - مخطوطة الظاهرية والاسكوريال وتحقيق الدكتور محمد علي

والخفض .

ولم يقتصر أصحاب الاغراض من العاملين على الكيد للاسلام وتفريق وحدة المسلمين على وضع الأحاديث لزعة أركان الشريعة الغراء السمحاء بل تجاوزوا ذلك الى خلق الاشخاص وأعطوهم أدواراً في الفتن كشخصية عبد الله بن سبا التي ابتدعها سيف بن عمر التميمي المتوفي سنة ١٧٠ هـ^(١) وأوردها الطبري وتلقفها الذين يسعون ويعملون لتفريق المسلمين وتكون مطعناً في عقيدة قسم كبير من المسلمين وألصاق صفة «الغلو» بهم .

وقد انكر هذه الشخصية واستنكرها العلماء وعلى رأسهم من المعاصرين الباحثة الكبير الدكتور طه حسين في كتابه «الفتنة الكبرى» فقال: أقل ما يدل عليه أعراض المؤرخين عن السبئية وعن ابن السوداء في حرب صفين أن أمر السبئية وصاحبهم ابن السوداء انما كان متكلفاً منحولاً وقد اخترع حين كان الجدال بين الشيعة وغيرهم من الفرق الاسلامية، أراد خصوم الشيعة أن يدخلوا في أصول هذا المذهب عنصراً يهودياً امعائاً في الكيد لهم والنيل منهم .

وألّف العالم العراقي الكبير مرتضى العسكري كتاباً بعنوان «عبد الله بن سبا» أثبت فيه بأدلة مقنعة أن هذا الاسم لا حقيقة له . وورد هذا النفي لدى المؤرخ جعفر الخليلي^(٢) .
لو أمد الله بعمر الخليفة عمر لما وجد كعب الاحبار^(٣) ولا عبد الله بن سلام^(٤)، ولا وهب بن منبه^(٥) واضرابهم سبيلاً الى دس هذه الاحاديث من الاسرائيليات، ونشرها بين المسلمين على لسان بعض الرواة، ولكان لدورته - ذرة الخليفة عمر - نصيب من جلدتهم كما كان لها نصيب من جلد أبي هريرة، ولألحق الجميع بأرض دوس، أو أرض القردة كما جاء في احدى الروايات .

(١) طعن أئمة السنة جميعاً في رواية سيف بن عمر هذا وقال فيه الحاكم : اتهم بالزندقة وهو في الرواية ساقط .

(٢) مقدمة كتاب علي نبراس ومتراس لسليمان الكتاني .

(٣) عبد الله بن سلام ت ٤٣ صحابي يهودي الاصل اعتنق الاسلام إبان هجرة الرسول الى المدينة .

(٤) وهب بن منبه توفي ١١٤ مؤرخ من التابعين اشتهر بمعرفة أخبار الأقدمين، والانباء، فارسي الاصل ولد ومات بصنعاء اليمن، له «التيجان في ملوك اليمن» .

(٥) ديوان المكرزون . (٢) كعب الاحبار أبو اسحق كعب بن مانع ت ٣٢ هـ من أقدم رواة الحديث، يهودي يعني، قدم المدينة في أيام عمر ثم خرج الى الشام فاصطفاه معاوية وجعله من مستشاريه توفي في حمص .

ومن أراد أن يعرف موقف الصحابة والتابعين من أبي هريرة فليرجع الى المصادر

التالية :

- ١ - جامع بيان العلم لحافظ المغرب ابن عبد البر.
- ٢ - سِير أعلام النبلاء ج ٢ ص ٣٤٨ للذهبي .
- ٣ - البداية والنهاية لابن كثير ج ٨ ص ١٠٩ .
- ٤ - شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد .
- ٥ - شيخ المضيرة لمحمود أبورية . وهذا من المتحاملين عليه .
- ٦ - أبو هريرة لعبد الحسين شرف الدين . . .
- ٧ - كتاب تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ١٠ - ١١ .

أقوال العلماء في الرواة الكذبة:

قال ابن حنبل، والصيرفي، والحميدي : لاتقبل رواية من كذب في أحاديث رسول الله، وإن تاب .

وقال السمعاني . من كذب في حديث واحد، وجب اسقاط ما تقدم من أحاديثه .

وقال ابن حجر: اتفق العلماء على تغليظ الكذب على رسول الله، حتى أن الجويني حكم بتفكيره .

وقال رسول الله (ص): من كذب عليّ فليتبوأ مقعده من النار .

اجتهادات وتواعد

زعموا أن كل من أعمل الرأى، وأخطأ به ينال الثوابا^(١)
وعلى ذا فكل مجتهد أخطأ بعين الخطأ أصاب الصوابا

(١) ديوان المكزون

هذان البيتان يتضمنان الاشارة الى حديث أورده أبو هريرة عن عمرو بن العاص قال : جاء خصمان يختصمان لرسول الله (ص) فقال : يا عمرو اقض بينهما فقلت : أنت أولى بذلك مني يا رسول الله ، فقال : وان كان ، قلت فإذا قضيت بينهما فما لي؟؟ قال : ان أنت قضيت بينهما فلك عشر حسنات ، وان اجتهدت فأخطأت فلك حسنة واحدة .

وأورد هذا الحديث عن أحمد والستة سنوى الترمذي .

وجاء هذا الحديث بصيغة «إذا اجتهد المجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا أخطأ فله أجر واحد ، والمكزون لا يرى هذا الرأي لأنه لا يميز إثابة المخطيء .

ويلاحظ الفرق والاختلاف بين صيغتي الحديث ، ففي رواية أبي هريرة عن عمرو بن العاص أن للمخطيء حسنة واحدة من عشر حسنات للمصيب . بينما في الصيغة الأخرى له نصف الثواب .

ولقد نقل ابن عبد البر ٢ / ١٠٩ عن المزني صاحب الشافعي أنه قال : يقال لمن جَوَز الاختلاف ، وزعم أن العالين - بفتح اللام وسكون الياء - إذا اجتهدا في الحادثة وقال أحدهما : حلال ، وقال الآخر : حرام فقد أدى كل منهما جهده ، وهو في اجتهداه مصيب ، يقال لهذا المجَوَز : أبأصل قلت هذا؟؟ أم بقياس؟؟ فان قال : بأصل ، قيل له : كيف يكون أصلاً والكتاب أصل ينفي الخلاف؟؟ .

وان قال : بقياس ، قيل كيف يكون والأصول تنفي الخلاف ، والنظر يأبى أن يكون الشيء وضده صواباً .

إثبات ضدين معاً في حال أقبح ما يأتي من المحال

ولقد تساءل الكثيرون عن المبادئ والقواعد التالية المعتمدة لدى الكثيرين .

١ - من اجتهد وأصاب فله أجران ، ومن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد وتقدم التعليق عليه .

٢ - من قتل متأولاً فلا قود عليه (١) .

(١) القود بفتح القاف والواو القصاص ، وقتل القاتل بالقتيل .

- ٣ - اختلاف الائمة رحمة بالامة .
- ٤ - جواز الصلاة وراء البر والفاجر .
- ٥ - من استخلف ثلاثة أيام لن يدخل النار .
- ٦ - من استخلف غفر الله له من ذنبه ما تقدم ، وما تأخر .
- ٧ - الخلفاء لا حساب عليهم ، ولا عذاب .
- ٨ - من خرج يدعو لنفسه أو الى غيره وعلى الناس إمام فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين ، فاقتلوه^(١) .

ولكن هل ينطبق هذا على الامام الجائر؟؟
هذا الخليفة الاول أبو بكر يقول : أطيعوني ما أطعت الله فيكم فاذا عصيته فلا طاعة لي عليكم .

ونحن إذا وقفنا عند المقررة الثانية « من قتل متأولاً فلا قود عليه » فعلياً أن نحكم بترثة أبي لؤلؤة قاتل الخليفة الثاني ، وقتله الخليفتين الثالث والرابع ، وقاتل الحمزة ، وعمار بن ياسر ، والحسين بن علي واضرابهم فكلهم قتلوا متأولين ولم يميز عليهم القصاص ولا القود . وربما لم يفتهم الأجر!! .

وفي الفقه المحلي لابن حزم الاندلسي أن عبد الرحمن بن ملجم مأجور في قتله علي بن أبي طالب أجراً واحداً لأنه قتله متأولاً .

وعلى من يأخذ بهذا القول ، ويؤمن بصحة هذه القاعدة أن يترضى عن أبي لؤلؤة وعن وحشي عبد هند زوجة أبي سفيان قاتل الحمزة وعن ابن الغادية قاتل عمار بن ياسر ، وعن عبيد الله بن زياد والشمر بن مرجانة قاتلي الحسين وآل بيته ، وسبابة نساء آل محمد ، وعن عبد الرحمن بن ملجم وقتله عثمان لانهم جميعهم أقدموا على القتل متأولين . ولم يجتروا شيئاً ولم يتجاوزوا حد الشريعة ، والكتاب على رأي هؤلاء الفقهاء .

أما القاعدة «اختلاف الائمة رحمة بالامة» فاذا كان المراد بها ، والقصد منها «التوسعة»

(١) أسنده الدليمي الى أبي بكر وأورده السيوطي في الاحاديث المنسوبة الى أبي بكر - تاريخ الخلفاء وإذا أخذنا بهذا الحديث فكيف تستكمل هذه اللعنة من الناس الذين خرجوا على الامام العادل؟ وهذا الحديث وضع لحماية الخلفاء الظلمة .

على أفراد الامة، ورفع الضيق والخرج الشرعيين عن كاهلها، فلماذا لم يبق الائمة على كثرتهم؟؟ ولماذا استبعدت مذاهبهم؟ ولم يشركوهم في «التوسعة» ورفع الخرج عن الامة؟؟ وقد عرفنا منهم الاوزاعي وحامد بن زيد، وداود الظاهري، والطبري، وسفيان الثوري، وابن المبارك، وأبا يعلى، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وسفيان بن عيينه، والليث بن سعد، وأبو ثور، وابن حزم، والحسن البصري، واسحاق بن راهويه وغيرهم.

وهناك مذهبان آخران هما مذهب زيد بن علي، ومذهب جعفر الصادق بن محمد الباقر.

لوطبقت هذه القاعدة على الجميع لنعمت الامة برحمة أوسع، وسر أشمل، وتشريع أكمل، ولكنها اقتصرت على أربعة فقط!!.

فهل تم ذلك بفعل السياسة، أم بفعل الدين؟؟.

إذا رجعنا الى المبادئ ٤ - ٥ - ٦ - ٧ أدركنا غلبة السياسة على الدين!!

ثلاثة أيام استخلاف تقي الخليفة من النار.

ويغفر الله له من ذنوبه ماتقدم، وتأخر.

ولا يجري عليه حساب، ولا يناله عقاب، ولا عذاب.

لقد انقذ الاستخلاف يزيد والوليد، وبرر أعمالهما، وأعمال غيرهما من الخلفاء

الخلعاء!! ولكن ما حظ ابن المعتز الذي لم يستخلف الا يوم وليلة ولم يتم الايام الثلاثة التي

تقي من النار، وتغفر الذنوب، وتنجي من هول الحساب، وشر العذاب!!

هذه الاجتهادات، وكثير من الاحاديث، التي وضعت بفعل الغرض والغاية، وبفعل

السلطة والسياسة، أو بدافع الزلفى للسلطة والسياسة، وبتأثير الوضاعين من الزنادقة

والشعوبيين، هي التي قسمت الامة الواحدة الى فئات، وأحزاب، ومذاهب وشيع،

ونحل، تتلاحى، وتتباذ، ويكفر بعضها بعضاً، ويقتل بعضها بعضاً.

يحدثنا التاريخ أنه في عام ٢٤٧ اجتمع علماء بغداد بأمر من الخليفة العباسي المنتصر

بالله محمد بن جعفر المتوكل، وأقروا «الاجماع» على المذاهب الاربعة المعروفة فقط ونبذ ما

سواها، وأصدر الخليفة المذكور أمراً بذلك وعممه على كل أرجاء الخلافة، لقد تم ذلك

بأمر السلطة والسلطان وخضوع وخنوع، وذلة وامتهان العلماء. خليفة يتلاعب بالامة،

ويفرض على علمائها ما يشاء من المذاهب، ويستبعد ما يشاء منها، ثم يغلق باب الاجتهاد ثلاثاً يقوم من ينكر عليه صنيعة، كما يلاحق من يشاء باسم الخروج على «الاجماع الامة» . وكلنا يعلم ما جره اغلاق باب الاجتهاد، وتعطيل عمل العقل على الاسلام والمسلمين، وما الحقه بالامة من التخلف والجمود، والتوقف عن تطوير الاحكام، والحياة العامة، وكيف ألجأها الى الاستعانة بأنظمة وقوانين الامم المتطورة. كلنا يعلم هذا... ويعلم أن هذا الخليفة «المشرع» هو قاتل أبيه^(١).

سأل أبو زرعة شيخه البلقيني، قائلاً: ما تقصير الشيخ تقي الدين السبكي عن الاجتهاد وقد استكمل آتاه؟ فسكت البلقيني، فقال أبو زرعة فما عندي ان الامتناع عن ذلك الا للوظائف التي قدرت للفقهاء على المذاهب الاربعة، وان من خرج عن ذلك لم ينله شيء، وحرّم ولاية القضاء، وامتنع الناس عن افتائه، ونسبت اليه البدعة، فابتسم البلقيني، ووافقه على ذلك.

ينظر الشاعر الفقيه المذكورون الى هذه الاجتهادات، وما تركته من الاختلاف، هذه الاجتهادات الخاصة التي تفرق ولا تجمع، وتضرّ بالامة ولا تنفع فيحتاج على «الاجماع» الذي يفرق، وعلى «الجماعة» الذين لا يجتمعون، واليك قوله:

قلت: عندي وعندكم صح عمن أوجب الله في الكتاب اتباعه
قول من فارق «الجماعة» منا أنه قد أبان عنا انخلاعه
وعلى ذا، فكل منفرد منا بقول، مفارق للجماعة
انها قاعدة منطقية عامة: كل منفرد بقول، أو رأي، أو حكم، فهو مفارق لمخالفه
في الرأي، والقول، والحكم.

(١) والى هذا أشار الشاعر البحراني في رثائه للخليفة جعفر المتوكل وقد شهد مقتله فيقول:

أدافع عنه باليدين ولم يكن	ليشني الاعادي، أعزل الليل، حاسرة
وهل أرتجي أن يطلب الدم واتر	يد الدهر، والوتور بالدم واتره
أكان ولي العهد أضمر غدره	فمن عجب أن ولي العهد غادره
فلا مني الباقي تراث الذي مضى	ولا حملت ذاك الدعاة منابره
ولا وأل المشكوك فيه ولانجا	من السيف ناضي السيف غدرا وشاهره

الجماعة

يقول المكزون الشاعر:

واغْدُ مؤثماً بصديق بني تيم، وابغ الحجر من حجر عدي
وبعثان الى وجهي النجاة يتسنى لك عن وجه السني
وعلي باب جنات الهدى فأت منه تمن داني جنتي
وعلى جمعهم في جامعي كلما صليت لي صل، وحي
ومتى فرقتهم فارقتهم بالتعامي مائلاً عن ملتي^(١)

نسوق هذه الابيات بين يدي هذا البحث رداً وتكذيباً على مروجي الفتن ومختلقي التهم الذين شوهوا تاريخ الاسلام، ومزقوا وحدة المسلمين، وأجمعوا كذباً وهتاناً، وزوراً وضلالاً، وكيداً وتضليلاً، وحقداً وشعبوية على القول: بأن هناك من ينال من الخلفاء الراشدين، ويحجج الى الغلو، ويعدل عن مستقيم الكتاب والسنة^(٢)، تلك النفثات المسمومة التي قذفت بها تلك الاقلام الاجيرة المأجورة ولكنها لم تلق - في العصر الحاضر - من مثقفي الامة ومفكرها الا الازدراء، والمقت والاهمال. لانها مبعثها أغراض سياسية، ونزعات شعبية، ترمي الى ضرب وحدة المسلمين باسم التاريخ والدين.

لقد عانى الشاعر المكزون من هذه الشعبية الخاقدة ما عانى، وجاهد في مكافحتها

(١) ديوان المكزون نشر وتحقيق الدكتور أسعد علي ومصورة الاسكوريال، ومخطوطة الظاهرية.

(٢) من المؤرخين القدامى: أصحاب الفتاوى المعروفة، ومن المتأخرين: عبد الرحمن بدوي، وأبو موسى الحريري، وعبد الحسين مهدي العسكري، والحسيني عبد الله. وغيرهم.

ما جاهد، ودافع عن الحقيقة ما استطاع أن يدافع، ونافع عن الاسلام ما نافع، وقارع هؤلاء الشعبيين بالحجة والمنطق، والعقل والنقل.

تعريف الجماعة!!

الجماعة لغة: الفئة من الناس، واصطلاحاً صفة أطلقها بعض فئات من المسلمين على نفسها تمييزاً لها عن غيرها.

وفرق الاسلام كثيرة كما جاء في حديث: ستفترق أمتي الى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها واحدة، والباقيات هلكى، هذا الحديث ورد بصيغ متعددة في التعبير لكنها متفقة في التعدد والافتراق.

روى أبو هريرة أن النبي قال: افترق اليهود الى احدى وسبعين فرقة، والنصارى الى اثنتين وسبعين فرقة، وتفترق أمتي الى ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منهن واحدة والباقيات في النار.

هذا الحديث أورده كثيرون، منهم أنس بن مالك، وأبو الدرداء، وجابر، وأبو سعيد الخدري. وأبي بن كعب، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وأبو أمامة، ووائل بن الاسفع. هذا الحديث على تعدد روايته، ومختلف أسانيده تشكك البعض في صحته للأسباب التالية:

- ١ - هذه الأرقام المتتالية ٧١ - ٧٢ - ٧٣ بهذا التسلسل تدل على الافتعال.

- ٢ - معارضة هذا الحديث لما جاء في القرآن الكريم، ونفي علم الغيب عن الرسول، قل: لا أملك لنفسي نفعا ولا ضراً الا ما شاء الله، ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير^(١). قل: لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب^(٢).

وقد ذكر المحققون أموراً كلية يعرف بها الحديث الموضوع ومنها أن يشتمل على تواريخ الايام المستقبلية. ٤٤٤٤، (٣).

(١) سورة الاعراف. (٣) أصواء على السنة المحمدية ص ١٤٠.

(٢) سورة الانعام.

فكيف تنبأ الرسول بما يخالف القرآن، وحدد انقسام اليهود والنصارى، وانقسام أمته الى ثلاث وسبعين فرقة؟؟

ان عدد الفرق في المسلمين زاد اليوم على هذا العدد وسيزيد في المستقبل (٣)

٣ - زعمت كل فرقة انها الناجية، وغيرها في النار.

٤ - مؤرخو الفرق الاسلامية تعسفوا وتمحلوا في تعداد الفرق حتى بلغت ٧٣ ليصح عندهم هذا الحديث، وفاتهم أن الافتراق لم ينته، ولن ينتهي بعد اليوم وسيستمر غداً وبعد غداً (٤). وكيف نوفق بين هذا الحديث، وبين حديث ما اجتمعت أمتي على ضلال؟؟ فإذا كانت الناجية واحدة، والباقيات هلكى، فان المجموع الاكبر وعدهم ٧٢ فرقة هم الهلك!! فكيف اجتمعوا على الضلالة؟؟

أورد الشهرستاني هذا الحديث، وزاد عليه قوله: سئل الرسول، ومن الناجية؟؟ فأجاب: أهل السنة والجماعة!! قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه اليوم وأصحابي (٥). هذا مع أن أهل السنة والجماعة لم تكن يومئذ تشكلت كفرقة أيام الرسول واتخذت اسمها، كما أن الرسول لم يذكر «الكتاب» الى جانب السنة كما يشير الحديث.

ويروي سفيان الثوري عن ابن الزبير، عن جابر، عن ابن عبد الله أن الرسول قال: ستفترق أمتي الى بضع وسبعين فرقة أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة! ثم قال سفيان لأصحابه: تسموا بهذا الاسم لأنكم اعتزلتم الظلمة!! فقالوا له: لقد سبقك الى هذا عمرو بن عبيد. فصار سفيان يروي الفئة الناجية بدل المعتزلة (١). ونعود الى التساؤل: متى ظهر مصطلح الجماعة؟

يقول المكزون:

(٣) مذاهب الاسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي ج ٢.

(٤) مذاهب الاسلاميين للدكتور عبد الرحمن بدوي ج ٢.

(٥) الشهرستاني، والمنية والأمل، ص ٢ - ٣.

(١) المنية والأمل.

قالوا: الجماعة، قلت: آل محمد قوم بهم شفيع الآله رسولهُ
وبهم على توحيدهِ في أمة الاسلام إذ جحدوا أقام دليله
أفغيرهم أبغي السبيل الى الهدى وهم الذين بهم أنار سبيله

ويقول:

قوم بهم شفيع الآله رسولهُ وكتابه لهم الرسول به شفيع
أبروم في الاسلام حظاً من عدا أبوابهم، وإلى أعاديهم رجع
لا والهدى لم يُهد من ناوهم يوماً، ولا ضل الذي لهم اتبع

هؤلاء هم الجماعة عند المكزون، وهم الذين يجمع المسلمون على موالاتهم، والائتمار بهم، وهم عماد الشريعة، وعندهم علم الكتاب.
ولعل هذا المصطلح - مصطلح الجماعة - ظهر لأول مرة في التاريخ الاسلامي، عندما أجمع المسلمون على مبايعة أبي بكر في سقيفة بني ساعدة عقب وفاة الرسول، وقبل دفنه.
ويقال: انه أطلق في عام ٤١ للهجرة عندما تنازل الحسن بن علي لمعاوية عن الخلافة
فسمي هذا العام عام الجماعة^(٢) وأطلق معاوية وأنصاره على أنفسهم اسم «أهل السنة والجماعة» بمقابل «أهل البيت» الذي أطلقه أنصار علي على أبنائه من فاطمة^(٣).
ويظهر أن هذا المصطلح «أهل» صار تقليداً فاطلق المعتزلة على أنفسهم اسم «أهل العدل» تمييزاً لهم عن مخالفهم وهناك أهل العقل وأهل النقل وأهل التأويل وأهل الباطن وأهل الظاهر... الخ.

(٢) الامامة والسياسة ١٤٢/١ وتاريخ الطبري ١٧٠/٦ وابن كثير ٧٩/٨ ولسان الميزان ٧٥٣/٦.

(٣) أبو هريرة لمحمود أبو رية ص ٣٠٩.

(٤) السنة المحمدية ص ٢١٦.

وقيل : عرف هذا المصطلح ، وأطلق على الذين أجمعوا على مبايعة يزيد بن معاوية بقيادة عبد الله بن عمر ، وكان عبد الله قد تأبى عن مبايعة يزيد وقال : هذه الخلافة ليست بهرقلية ، ولا بكسروية ، ولا بقيصرية يتوارثها الابناء عن الآباء^(٤) .

وقيل ظهر عام ٢٤٧ عندما اجتمع علماء بغداد تحت اشراف الخليفة العباسي محمد المنتصر بن المتوكل ، وأجمعوا على اقرار المذاهب الاربعة ، وطَيَّ ما سواها من المذاهب المتعددة ، وبارك الخليفة هذا «الاجماع» أو هذه «الجماعة» ، وأصدر أوامره بذلك لولاة الأمصار واعتبر كل من خالف ذلك «خارجاً» على «الجماعة» .

ويقول طاش كزبري زادة : إعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان : أحدهما حنفي ، والثاني شافعي ، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمد الماتريدي امام الهدى^(١) .

وأما الشافعي فهو شيخ أهل السنة ورئيس الجماعة ، امام المتكلمين ، وناصر سنة سيد المرسلين أبو الحسن الشافعي البصري^(٢) .

ولكن ... «كل مسلم» يدين بالسنة المطهرة ، وخاصة السنة العملية^(٣) وهذا المصطلح «يعتبر خاصاً» ومصطلح «أهل القبلة» أجمع وأشمل وأعم .
والتمذهب ليس أصلاً في الدين ، ولكن الاصل هو : واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا .

ويقول أبو شامة : سئل بعض العارفين عن معنى المذهب . فأجاب أن معناه دين مبدل . قال تعالى : ولا تكونوا من المشركين الذين «فرقوا» دينهم وكانوا شيعاً^(٤) .

(١) مفتاح السعادة ج ٢ ص ٢١ - ٢٢ طبعة حيدر اباد .

(٢) أبو منصور الماتريدي ٣٣٣ هـ تعقب أبا القاسم الكعبي امام المعتزلة في بخارى وسمرقند حتى أسس مدرسة أهل السنة والجماعة من الماتريدية في تلك البلاد .

(٣) السنة قسماً عملية ، وقولية فالعملية تكون في العبادات والعقائد كعدد أوقات الصلاة ، وعدد الركعات ، وصيام رمضان ، ومناسك الحج وأمثالها وهي متواترة أما القولية فغير متواترة وتكون في المعاملات .

(٤) عندما اشتد الخلاف بين المتكلمين بالصفات والارادة اقتصر جعفر الصادق على ذلك بقوله : ان الله تعالى أراد منا شيئاً ، وأراد بنا شيئاً ، فما أراد بنا طواه عنا ، وما أراد منا أظهره لنا ، فما بالنا نشغل بها إرادته بنا عما أراد منا؟؟ .

(٤) المؤمل للرد على الامر الاول ص ١٠ .

١٨٢

بعد نشوء الاعتزال، والقول بالصفات نفياً عند البعض، وإثباتاً عن البعض الآخر، ومسألة أفعال العباد، وفئة القول بخلق القرآن، والجبر، والاختيار، ومرتكب الكبيرة، ومرتكب الصغيرة، والقول بربط العقائد الاسلامية بالفلسفة اليونانية عند فريق من المسلمين، وانتشار علم الكلام في مجمل القضايا الفكرية والعقائدية يومئذ... كل ذلك أدى الى خلاف كبير، وكثير، وخطير في الاصول والفروع فبرزت فئات متعددة أبرزها فئتان... فئتان كبيرتان مختلفتان ظل أثرهما في التاريخ الفكري الاسلامي حتى يومنا هذا، وسيتمد الى ما بعد يومنا هذا.

أولى هاتين الفئتين: فئة التحفظ والنقل والحرفية.

وثانيتهما: فئة التحرر، والعقل والتأويل.

وبين الانطلاق والجمود، والتطرف والتزمت، والعقل والنقل، والتأويل وحرفية النص الذي تمثله هاتان الفئتان ظهرت فئة ثالثة حاولت أن توجد طريقاً ثالثة، وتكون جماعة ثالثة تتسم أفكارها وآراءها وأحكامها بسمعة الاعتدال بين جمود هؤلاء، وتطرف أولئك. وفعلاً وجدت هذه الجماعة، وقام هذا المذهب الذي يمكننا أن نطلق عليه اسم المذهب «التوفيقي» أو «الرأي المعتدل» SYNCRETIZE.

كان زعيم هذا الفريق، أو هذه الجماعة، أو المدرسة «التوفيقية» هو علي بن اسماعيل الاشعري ٢٦٠ - ٣٢٤ هـ.

كان الاشعري معتزلي النشأة وقد أمضى ٤٠ عاماً معتزلياً، ولكنه حاول أن يصدر أحكاماً ويبدى آراء مقبولة في القضايا المختلف فيها وعليها، ولكنه رغم اعتداله فان الحنابلة رموه بالكفر^(١).

وجاء الباقلاني، وإمام الحرمين الجويني، والاسفراييني وغيرهم لينشروا آراءه، ويدعموا مذهبه، وقيل: ان أنصاره هم الذين أطلقوا على أنفسهم اسم «أهل السنة والجماعة».

وبالرغم من أن مذهب الاشعري هو مذهب متأخر النشأة بالنسبة للكثير من المذاهب التي سبقته فقد استقطب الكثير منها، واندرجت فيه فاستوعبها واحتواها، وهذا ما

(١) اسلام بلا مذاهب للدكتور مصطفى الشكعة ص ٤٩٤.

جعل أنصاره يطلقون عليه اسم مذهب «الجماعة» وهذه التسمية تميز له عن المذاهب الاخرى كالمعتزلة، والشيعية، والخوارج، والمرجئة.

فالسلفيون لا يفارقون النص، والتوفيقيون خرجوا من الحرفية الى الاجتهاد. والاختلاف بين السلفيين والتوفيقيين كالاختلاف بين الاشعرية والماتريدي فصفة التكوين «الصفات» عند الماتريدي وأصحابه تعتبر صفة قديمة حقيقية، قائمة بالذات - ذات الله - زائدة على ذاته، بينما هي عند الاشاعرة صفة اضافية حادثة ومتجددة بتجدد الافعال شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل التي هي عند الاشاعرة حادثة حدوث الفعل. وقد طعن السلفيون بانفتاح التوفيقيين.

والى القراء ناذج من مذهب الاشعري، أو المذهب «التوفيقي» أو «الرأي المعتدل».

١ - الجبرية يقولون: ان الله خالق أفعال العباد من خير وشر... والله خلقكم وما تعملون(٢).

٢ - المعتزلة يقولون أن الانسان خالق افعاله... من يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

٣ - والاشعري يقول: أفعال العباد لله صنعاً وابداعاً، وانها للانسان خلقاً ووقوعاً عند قدرته. فالانسان يريد الفعل، وتتجرد له همته، والله يخلقه.

مثال ثانٍ على موقف الاشعري التوفيقي:

٤ - المعتزلة اعتبرت الصفات كلها من باب المجاز والكناية، فوجه الله كناية عن الذات والوجود، ويده كناية عن القوة والقدرة، والاستواء على العرش دلالة على السلطان الالهي، والله مجرد عن كل صفة ايجابية، وكل صفة من الصفات هي «عين» الذات، ولهذا أطلق الخطابلة عليهم اسم المعطلة، أو معطلي الصفات.

(٢) يقول الامام أحمد بن حنبل. ان كل أفعال العباد وشروطهم بقضاء وقدر من الله، ويوضح ذلك قائلاً: القدر خيره وشره، قليله وكثيره، ظاهره وباطنه، حلوه ومره، محبوبه ومكروهه، حسنه وسيئه، أوله وآخره، من الله، قضاء وقضاءه، وقدره وقدره عليهم، والزنا والسرقة، وشرب الخمر، وقتل النفس، وأكل المال الحرام، والشرك بالله والمعاصي كلها بقضاء وقدر من غير أن يكون لاحد من الخلق على الله حجة (اسلام بلا مذهب) وهكذا يلتقي الخطابلة والجبرية بالقول بمنشأ الافعال.

٥ - الحنابلة يقولون : ان الله قادر بقدرته ، حيّ بحياة ، عالم بعلم ، وهي معانٍ قديمة أزلية ، و«زائدة» على الذات ، قائمة بالذات ، وهي ليست عين الذات ، ولا غيرها ، ولذلك أطلق المعتزلة عليهم اسم «المشبهة» أو «مجسمي الصفات» .

٦ - جاء الاشعري بالحل الوسط ، أو بالمذهب ، «التوفيقي» المعتدل كما سبق وقلنا ، فقال : ان الله يتصف حقيقة بالأسماء والصفات التي أشار اليها القرآن ، وهذه الصفات يمكن اعتبارها مغايرة للذات الالهية من حيث حقيقتها الايجابية ، في حين لا وجود لها ، ولا حقيقة خارج الذات .

وأهمية هذا الحل الذي جاء به الاشعري هي في تمييزه بين الصفة والمفهوم الذهني من جهة ومن جهة أخرى أن «الازدواجية» بين الجوهر والصفة تتم على صعيد «الكيف» لا على صعيد «الكم»

ونسوق هنا رأي المكزون في هذا الموضوع وفيه الجدل والحجاج :

- ١- ان كان فعلي له مُراداً فلمَ بما قد أراد يعصى؟؟
ولمَ دعائي الى أمورٍ مني لها الخلف ليس يُحصى؟؟
- ٢- قل لمن قال: ان باري البرايا ليس في خلقه مريد سواه:
من ترى ان أراد بالعبد ضراً راح في العبد كارهاً ما قضاه
اتسقوا الله ذاك أمر محال أن يرى ساخطاً رضاه رضاه
واذا لم يكن فقد ثبت الفعل لعبد، ومان في مدعاه
ويظهر ايمانه بحرية الأفعال ويلتقي مع مذهب المعتزلة وقد توسعنا في هذا البحث في
الجزء الاول في الصفحات ٣٠٤ الى ٣١٨ فليراجع هناك لمن أراد المزيد والاحاطة
بالموضوع .

وجاء السلفيون فحاولوا أن يرجعوا كل شيء الى السلف الذين لم يأخذوا الا بحرفية الكتاب والسنة، ووقفوا عند حرفية النص، واعتبروا كل المذاهب من شيعة وخوارج، وأشاعرة، وماتريدية، ومرجئة جائرة عن قصد السبيل، وحدوا من سلطات العقل، وأطلقوا بدورهم على أنفسهم اسم «أهل السنة والجماعة» ومن أشهر أئمتهم ابن تيمية. ولقد تنكر لابن تيمية الكثيرون من علماء عصره، وأنكروا عليه الكثير من آرائه وفتاويه، ومنهم: السبكي في شفاء الغليل.

وقاضي المالكية تقي الدين في الدرة المضئية.
وتقي الدين الحصري في دفع الشبه.
وتاج الدين الفاكهاني في التحفة المختارة.
وسليمان بن عبد الوهاب في الصواعق الالهية.
وابن حجر في الفتاوى الحديثة.
والقسطلاني في المواهب اللدنية.
والزرقاني في شرح المواهب... وغيرهم.

وهكذا نرى أن مصطلح «الجماعة» كان أول مؤسسة نشأت عنها «جماعات» واعتبرت نفسها منفردة بالصحة والصواب، واعتبرت غيرها «خارجاً» على «الاجماع». فماذا يقول الشاعر المكزون؟؟

ولكن للعقل عنه نشوز	بني العقل هبوا لأمر عجاب
وقالوا: «الجماعة» حرز حريز	أناس رأوا أنهم قادة
وقول جماعته لا يجوز!!	وكل يرى قوله واجباً

ويقول:

قلت: عندي وعندكم صح عمن
قول من فارق «الجماعة» منا
وعلى ذا، فكل منفرد منا
أوجب الله في الكتاب أتباعه
انه قد أبان عنا انخلاءه
بقول مفارق للجماعة

الاجماع

الاجماع لغة : الاتفاق .

واصطلاحاً : هو اتفاق مجتهدى الامة في عصر من العصور بعد النبي على حكم شرعي في أمر من الامور العملية .

وتعريفه عند الشيعة الامامية : أنه اتفاق جماعة يكون لاتفاقهم شأن في اثبات الحكم الشرعي .

وتعريفه عند الزيدية : انه اتفاق المجتهدين في الامة الاسلامية في زمن من الازمان في أمر من الامور الشرعية .

في التعريف الاول والثالث لا يكون الا باتفاق جميع مجتهدى الامة .

وفي التعريف الثاني يكون باتفاق جماعة لهم شأن!! .

وفي التعاريف الثلاثة جماع على أن القصد هو اثبات حكم شرعي .

وعند الجميع هو أحد الاصول الاربعة : الكتاب والسنة ، وهما المصدران الاساسيان ، والاجماع وهو عند الجميع ، والقياس وينفرد به أهل السنة ، والعقل ، وتنفرد به الشيعة في اثبات أدلة الاحكام .

والسؤال :

هل «الاجماع» ممكن؟؟ وهل وقع بالفعل؟؟(١) .

في عهد الرسول كان كل الصحابة والامة من ورائهم مجمعين على الرسول في كل ما يهمهم من أمور دينهم ودنياهم ، ونزل القرآن بالقاعدة العامة الناطمة : وأمرهم شورى بينهم . وخاطب الرسول قائلًا : وشاورهم في الامر .

والآيتان تدعوان الى الشورى ، الاولى بصورة تقريرية - والثانية بصيغة الانشاء

(١) اسلامنا : في التوثيق بين السنة والشيعة للدكتور مصطفى الراعي ص ٨٨ .

التطليبي، ويفهم من نص الآية الثانية أن المشاورة هو الشؤون السياسية لان الرسول لا يستشير في الامور الدينية فهي موحاة، وهي حصراً به من بين الصحابة والمسلمين عامة. ولكنه يستشيرهم بالامور السياسية بدليل قوله: «ص». انتم أعلم بشؤون دنياكم.

أول اجتماع للمسلمين بعد رفع الرسول الى الرفيق الاعلى هو اجتماع السقيفة - سقيفة بني ساعدة - عقب وفاة الرسول مباشرة، وقبل ان يدفن لانتخاب خليفة له، وقد انتخب الخليفة ابو بكر، فهل اعتبر التاريخ ذلك «اجماعاً» وقد تغيب عنه بنو هاشم، وبعض الصحابة، وانقسم الأوس والخزرج، وقامت منافرات، وحصلت مشادات، وكادت تنطلق الفتنة، وتبتعث القبلية والعصية

لقد حاول الامويون القرشيون ممثلين بأبي سفيان ان يجعلوا من هذا الاجتماع فتنة كبرى بتحريض بني هاشم على منازعة الخليفة الامر، لاحقاً بالهاشميين - وابو سفيان مشهور بعدائه لهم - بل لعلمه الاكيد انه لانصيب له في هذا الامر، لما يعلمه المسلمون - كل المسلمين - من سابق مقاومته للرسول ورسالته (١).

جاء في تاريخ الامم والملوك للطبري مانصه: حدث محمد بن عثمان عن صفوان الثقفي عن مالك بن مغول، عن ابن الجر قال ابو سفيان يوم السقيفة لعلي بن ابي طالب - وقد زاره في بيته - مبال هذا الامر في أقل حي من قريش - ويقصد تيمم اللات قبيلة ابي بكر - والله ان شئت لأملأها عليه خيلاً ورجالاً. فقال علي: يا ابا سفيان طال معاديت الاسلام واهله فلم تضره بذاك شيئاً (٢).

وفيه ايضاً: انه لما ولي ابو بكر أقبل ابو سفيان وهو يقول: «والله أني لأرى عجاجة لا يطفئها إلا الدم، يآل عبد مناف فيما أبو بكر من أموركم؟؟ اين المستضعفان الأذلان علي والعباس، يا ابا الحسن أبسط يدك أبايعك، فأبى عليه علي ذلك.

(١) كان أبو سفيان من اكبر وأعنف المناوئين لمحمد قبل الاسلام، وعند فتح مكة كان من الطلقاء، ثم أصبح بعد ذلك من المؤلفة قلوبهم، ومنهم الأقرع بن حابس، وعباس بن مرداس، وعيينه بن حصن، وصفوان بن أمية.
(٢) الطبري ص ٤٤٩ وأخرجه الحاكم وصححه الذهبي تاريخ الخلفاء للسيوطي ص ٧٧ دار القلم

وفيه ايضاً: حدث محمد بن عثمان الثقفي عن ابيه، عن امية بن خالد، عن حماد عن سلمة عن ثابت قال: لما استخلف ابو بكر، قال ابو سفيان: مالنا ولا بي فصيل!! إنما هي لبني عبد مناف^(١) وفي بعض الروايات انه امعن في التحريض متمثلاً بهذا البيت:

ولن يقيم على ضيم يراد به الا الأذلان غير الحي والودئ

فزجره علي قائلاً: انك والله ما اردت الا الفتنة، وانك والله طال ما بغيت على الاسلام لاحاجة بنا الى نصيحتك.

ونستطرد قائلين: من هنا من موقف أبي سفيان، وتحريضه على الفتنة ندرك مصدر تلك الفتن، وبواعث تلك الاضطرابات التي حدثت في ايام الخليفين الثالث والرابع، ونذكر دور ابي سفيان وانصاره فيما تتابع من كوارث واحداث، واراقة دماء، ويتجلى ذلك باجلى مظاهره بقول ابي سفيان للخليفة عثمان عندما تولى امر الخلافة: هاقد صارت اليك فأدرها كما تدار الكرة، واجعل اوتادها من امية. . وتضيف بعض الروايات قوله: انه الملك، ولا أدري أماجنة، أو نار. وقد زجره الخليفة عثمان، وفي بعض الروايات انه طرده^(٢) وأورد صاحب الاغانى في الجزء السادس والصفحة ٩٦ قول ابي سفيان: يا بني امية تلقفوها تلقف الكرة فوالذي يحلف به ابو سفيان مامن حساب ولا عذاب، ولا جنة، ولا نار ولا بعث ولا قيامة^(٣)

وقال ابو سفيان وقد امر عبيده ان يقودوه الى قبر الحمزة عم النبي: يا ابا عمارة ان الامر الذي نازعتنا عليه قد صار الينا وذلك بعد تولية عثمان.

وعندما استولى آل ابي سفيان يعاضدهم آل مروان على الامور صرفوها كما يشاؤون

(١) الطبري تاريخ الامم والملوك.

(٢) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور علي سامي النشار، اسلام بلا مذاهب

(٣) الشيعة في التاريخ.

مستغلين قرابتهم وقرهم من الخليفة، وضعفه وشيخوخته حتى اغضبوا المسلمين في كل الاقطار والامصار وحدثت الفتنة، وقتل الخليفة الثالث .

والمؤرخون يرجعون هذه العداوة، ويعيدون اصل هذا الخلاف الى ما قبل الاسلام، حيث انقسم بيت عبد مناف على نفسه الى قسمين متنازعين يكيدان لبعضهما: القسم الهاشمي، ويرأسه هاشم بن عبد مناف، والقسم الاموي ويرأسه أمية بن عبد شمس بن عبد مناف .

كان الخلاف في الجاهلية على الجاه والنفوذ وسدانة الكعبة، اما في بدء الاسلام فانه على الرسالة والنظام والدين، واستمرار للعهد الجاهلي: ولقد اشار المكزون الى ذلك في احدي ثلاثياته:

كانوا على الشرك يولون الجميل	ويحمون النزيل، ويرعون المواثيقا
حتى اذا مائضى التوحيد شركهم	بأحمد، واستبانوا العدل تحقيقا
ولو غداة تولوا عن مكارمهم	ومزقوا عدله بالجور تمزيقاً!!

وبعد هذا الاستطراد الذي اقتضاه البحث نعود فنسأل ثانية هل «الاجماع» ممكن وهل حدث، أو تم بالفعل؟؟

اجتماع السقيفة لم يكن في بدئه اجماعاً كما سبق وقلنا، وهذا ما حدا بعمر بن الخطاب يومئذ الى القول: ان بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها .

وتضيف بعض الروايات الى قوله هذا: من عاد الى مثلها فاقتلوه .

وخبر السقيفة وبيعة الخليفة الاول تناولها معسكرا السنة والشيعه بالسلب والايجاب وخير ما يقال فيها: انه لولا شدة عمر بن الخطاب وأخذ البيعة لأبي بكر، واستجابة علي بن أبي طالب، وعدم استجابته لتحريض أبي سفيان حرصاً على الاسلام وجمعاً لكلمة المسلمين. لولا ذلك لوقعت الفتنة واندلعت نيران القبلية، ونزوات الجاهلية، وقضي على الرسالة عقب وفاة الرسول .

ونعود ونسأل متى واين حصل «الاجماع»؟ وأصبح دليلاً من أدلة الأحكام سواء باختيار خلفاء الامة، ام باستنباط الحكم الشرعي الذي لا يوجد عليه دليل من الكتاب والسنة؟؟ (١)

الائمة المأخوذ بأقوالهم لم يجمعوا على «الاجماع» ووقعه فعلاً.
وحتى الامة لم تجمع على الائمة اجماعاً عاماً.

هناك اربعة مذاهب لاهل السنة، ومذهبان للشيعه فإذا يقول ائمة هذه المذاهب بـ «الاجماع» الذي هو الدليل الثالث من ادلة الاحكام في الاسلام؟؟

لقد شغلت فكرة «الاجماع» حيزاً كبيراً من الفكر الاسلامي، وبحث المسلمون هذه الفكرة بحثاً وافياً مع انها لم تتحقق اطلاقاً، ولكنها بالرغم من عدم تحقيقها قد شغلت مكاناً ممتازاً من مجامع المسلمين.(٢)

وقد سبق القول ان هناك عديداً من المذاهب الاسلامية نشأت في القرون الثلاثة الأولى للهجرة وقد اشتهر وانتشر في البلاد الاسلامية منها مذهب ابي حنيفة والشافعي، ومالك وابن حنبل، والاوزاعي، وداوود الظاهري، والطبري، وسفيان الثوري. وابن المبارك، وابي يعلى، وعبد الرحمن بن أبي ليلى، وسفيان بن عيينة، والليث بن سعد، وداوود بن علي، وابي ثور، وجعفر الصادق، وزيد بن علي وغيرهم.

كل هؤلاء الائمة اجتهدوا مخلصين، وفسروا متدبرين، وحدثوا صادقين، ورووا محققين، وقاسوا، واستحسنوا واستنبطوا أحكام الدين، لكنهم اختلفوا في كثير من اجتهاداتهم في الفروع، وبعض الأصول، وجاء بعدهم من استغل هذا الخلاف، واستثمر

(١) تخلف عن مبايعة ابي بكر في السقيفة بنو هاشم وسعد بن عباد الانصاري وابو سفيان والزبير بن العوام وعتبة بن ابي لهب، وسلمان الفارسي والمقداد بن عمرو، وابوذر الغفاري، وعمار بن ياسر، والبراء بن عازب، وابي بن كعب.

ولكن جلال الدين السيوطي يورد في كتابه تاريخ الخلفاء عن ابن سعد والحاكم والبيهقي عن ابي سعيد الخدري ان ابا بكر لما بايعه المهاجرون والانصار صعد المنبر ونظر في وجوه الناس فلم ير الزبير فدعا به فقال: قلت ابن عمه رسول الله وجواربه اردت ان تشق عصا المسلمين فقال: لانترب عليك ثم قام فبايعه. ثم نظر في وجوه القوم فلم ير علياً فدعا به فجاء فقال: قلت ابن عم رسول الله وختنه على ابنته اردت ان تشق عصا المسلمين فقال: لانترب عليك فبايعه

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام للدكتور علي سامي النشار ج ١ ص ٥٧

هذا الاختلاف، وهذا التباين في الأحكام، مدفوعاً بعوامل سياسية او نزعات مذهبية او شعوبية خدمة لسلطان، او حقداً على الاسلام وكيداً للمسلمين، وضرباً لوحدهم وتزقيقاً لكلمتهم، فاذا بنا نرى الخلاف والاختلاف في التفسير والرواية، والحديث والخبر، والاجتهاد، فما هو «واجب» عند زيد هو «جائز» عند عمرو، وما هو «مستحب» عند هذا، هو «مستكره» عند ذاك، فأين هو «الاجماع» المنشود؟؟

وحتى ائمتنا الذين اجتمع الامة واجتمعت عليهم مختلفون فيما بينهم في الكثير من الامور الشرعية. والاجتهادات المتعددة!!

فأبو حنيفة مثلاً يرى ان الحكم الاموي غير شرعي، ولم يتخرج عن مناصرة زيد بن علي حين خرج على بني أمية، كما كان يرى نفس الرأي في بني العباس، وكان يحض الناس على مناصرة ابراهيم الامام وأخيه محمد المعروف بالنفس الزكية، وكان يقول: ماقاتل احد علياً الا وعلي اولى بالحق منه.

ومالك بن أنس لم يؤيد بني أمية، ولا بني العباس، كابي حنيفة، ولأنه يرى ان نظاميها ملكي كسروي بعيد عن شورى الاسلام، ولكنه يرى الخلفاء الراشدين ثلاثة، وليسوا اربعة، وان علي بن ابي طالب واحد من الصحابة^(١)

. وكان يذكر عثمان وعلياً وطلحة والزبير ويقول: والله ما فتلتوا الا على الشريد الاعفر، أي على متاع الدنيا لا على الدين.

والشافعي يرى ان الامامة - الخلافة - في قريش، ويرى ان كل قريشي غلب على الخلافة فهو خليفة^(٢) ولقد مات بمصر بسبب ماناله من الضرب المبرح من المتعصبين للمذهب مالك.

واحمد بن حنبل يرى الامامة في قريش ويرى أمامة ولد العباس، ويقر خلافة الراشدين، ويقف عند علي متحفظاً فيقول: ووقف قوم عند عثمان^(٣)

(١) اسلام بلا مذاهب للدكتور مصطفى الشكعة

(٢) طبقات الشافعية ص ١٧

(٣) اسلام بلا مذاهب. للدكتور الشكعة.

فالائمة الذين اجمعت «الجماعة» عليهم مختلفون في الخلافة، وفي الخلفاء الراشدين مختلفون في الاموين والعباسيين والهاشميين، مختلفون في الاصول فمنهم من يرى الاخذ بالقياس، ومنهم من لا يرى ذلك بل يرى القياس باطلاً في الدين، و«الرأي» مثله بل أبطل منه (٤)

واخرج ابن عساكر عن ابي هريرة قال: كنا معاشر اصحاب رسول الله ونحن متوافرون - نقول: افضل هذه الامة بعد نبيها ابو بكر، ثم عمر، ثم عثمان ونسكت (٥) وروي البخاري عن ابن عمر قال: كنا نخبر بين الناس ايام الرسول فنخير ابا بكر، ثم عمر، ثم عثمان وزاد الطبراني على هذا الحديث في الكبير: فيعلم بذلك النبي فلا ينكره (٦) (السيوطي ص ٥٣)

روى عبد الوارث بن سعيد (٧) قال: قدمت مكة فالفيت بها ابا حنيفة فقلت له: ماتقول في رجل باع بيعاً وشرط شرطاً؟ فقال: البيع باطل والشرط باطل!!
فأتيت ابن ابي ليلى فسألته عن ذلك فقال: «البيع جائز والشرط باطل!!»
فأتيت ابن شبرمة فسألته عن ذلك. فقال: البيع جائز والشرط جائز. فقلت في نفسي: سبحان الله، ثلاثة من فقهاء العراق لا يتفقون على مسألة!! فعدت الى ابي حنيفة فاخبرته بما قال صاحبه. فقال: ما أدري ما قاله لك، حدثني عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال: نهى رسول الله عن بيع وشرط فالبيع باطل والشرط باطل.
فعدت الى ابن ابي ليلى فاخبرته بما قال صاحبه فقال: ما أدري ما قاله لك؟
حدثني هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة، قالت: امرني رسول الله ان اشتري بريرة فاعتقها، البيع جائز والشرط باطل (٨)

قال: فعدت الى ابن شبرمة فاخبرته بما قال صاحبه. فقال: ما أدري ما قاله لك؟

(٤) المستصفى للغزالي. والرسالة للشافعي، والعدة للطبري

(٥) السيوطي تاريخ الخلفاء ص ٥٣

(٦) المصدر السابق ص ٥٣

(٧) في بعض النسخ الليث بن سعد

(٨) رواه البخاري في باب الشرط في الولاية

حدثني مسعر بن كدام عن محارب بن دثار عن جابر قال: بعث النبي صلى الله عليه وسلم بغيراً، وشرط لي حملانه الى المدينة فالبيع جائز، والشرط جائز^(٩)

وذكر ابن الهيثم ان الاوزاعي قال: مالكم لاترفعون الايدي عند الركوع والرفع منه؟ فقال أي ابو حنيفة لانه لم يصح عن رسول الله فقال الاوزاعي: كيف لم يصح؟ وقد حدثني الزهري، عن سالم، عن أبيه ابن عمر ان رسول الله كان يرفع يديه اذا افتتح الصلاة، وعند الركوع، والرفع منه. فقال ابو حنيفة: حدثنا حماد عن ابراهيم (أي النخعي) عن علقمة، والاسود عن عبد الله بن مسعود، ان النبي كان لا يرفع يديه الا عند افتتاح الصلاة، ثم لا يعود.

فقال الاوزاعي: أحدثك عن الزهري عن سالم عن أبيه، وتقول: حدثني حماد عن ابراهيم، فقال ابو حنيفة: كان حماد افقه من سالم، وعلقمة ليس دون بن عمر في الفقه، وان كان لابن عمر فضل صحبته، فالاسود له فضل كبير

وهذه الاحاديث تنافي ما عليه المسلمون من ان الراشدين أربعة

كما ان هناك اختلافاً في صفات الباري

وبعض الائمة يحرم الغناء والالخان، ويأمر بـ الآلات، ويروي في ذلك حديثاً غاية في الطرافة وهو قول النبي: انما نبعث بكسر الطبل! ولكن الرسول الكريم سيمع الغناء والالخان من نساء المدينة، نساء الاوس والخزرج عندما خرجن لاستقباله مهاجراً من مكة الى يثرب ضاربات بالدفوف منشدات «طلع البدر علينا» فلم يزجرهن ولم يأمرهن بكسر دفوفهن ومزاهرهن، وهو المبعوث بكسر الطبل على قول احد الائمة!! فأين هو «الاجماع»؟؟ وكل مسلم يعلم، ويدرك، ويؤمن، ويعتقد ان مصدرى التشريع في الاسلام هما الكتاب والسنة الصحيحة، ولكن اضيف اليها، «الاجماع» ويضيف البعض الاخر الى هذه المصادر الثلاثة مصدراً رابعاً هو «القياس» وبعضهم يضيف «الرأي» وآخرون يضيفون «العقل» فأين «الاجماع»؟؟

(٩) كتاب الانصاف للبطلوني ص ٧٠ و ٧١

ويرى غير هؤلاء اضافة «الاستحسان»
كما أوصل آخرون مصادر التشريع الى ثمانية: وهي الكتاب - السنة - اجماع
الصحابة - فتوى الصحابي - الاستحسان - العرف - الاجماع - القياس .
وهناك من أوصلها الى سبعة عشر مصدراً مضيفاً الى المصادر والادلة السابقة اجماع
الائمة اجماع اهل المدينة، أقوال الصحابة - المصالح المرسله - الاستصحاب،
الاستصلاح - البراءة الاصلية - العوائد - اجماع اهل الكوفة، اجماع الخلفاء - الأخذ
بالاخف - سد الذرائع - فأين «الاجماع»؟؟
وحتى في «الاجماع» كدليل شرعي كان الخلاف كبيراً، والافتراق متسعاً، فالمالكية
يرون أن «الاجماع» الذي يصلح لأن يكون دليلاً من دلائل الأحكام والتشريع هو «اجماع»
اهل المدينة وحدهم لانها بلد التشريع .
وقال قوم: باجماع اهل الحرمين: مكة والمدينة، والمصريين: الكوفة والبصرة
وقال آخرون: اجماع أهل الحل والعقد .
ويرى فريق: ان اجماع التابعين كاجماع الصحابة .
ويرى اتباع داوود الظاهري عدم الأخذ باجماع التابعين ولو كانوا من أهل المدينة!!
وقال الشافعي: ان «الاجماع» المعتبر هو اجماع العلماء في البلدان كلها في
الضرورات، ووافقه الليث بن سعد الأمدي، وابن حزم الاندلسي، والغزالي(١)
وأنكر الغزالي على الصحابة حجية القول لأنهم غير معصومين من الخطأ والسهو(٢)
وجاء عن احمد بن حنبل قوله: من ادعى «الاجماع» فهو كاذب(٣)
ويرى احمد بن حنبل ايضاً: ان «الرأي» و «القياس» باطلان، ويخالف بذلك الائمة
الثلاثة ويقول: ان اصحاب الرأي والقياس مبتدعة ضلال(٤)

(١) المستصفى للغزالي

(٢) وقد بدعه الشوكاني في البدر الطالع ج ٢ ص ٢٦٠

(٣) تاريخ التشريع الاسلامي

(٤) طبقات الحنابلة لابن تميم الحنبلي ٣١/١

ويقول النظام : ان «الاجماع» ليس بحجة في الشرع ، وكذلك القياس في الاحكام الشرعية^(٥)

وبعد . . . مارأى الشاعر الفقيه المكزون؟؟ في هذه الآراء المتضاربة والأمور المستحدثة ، والاختلافات الحادة ، التي بلغت درجة التكفير والتبديع ، والتضليل ، وأقلها التخطيء ، او التخطئة!!

المكزون يرى في «القياس» و «الرأي» مايراه الامام احمد بن حنبل ، ولكنه لايقول : ان القائلين بهما مبتدعة ضلال كما يرى ابن حنبل ، بل ينسبهم الى الخطأ فيقول :

- ١ - وربما أخطأ من حاولوا «بالرأي» برهاناً ، ومن «قاسوا»^(٦)
- ٢ - زعموا ان كل من اعمل «الرأي» وأخطأ به ينال الشوايا وعلى ذا ، فكل مجتهد أخطأ بعين الخطأ اصاب الصوابا
- ٣ - حث الركاب بنا فالقوم قد وقفوا دون الحمى ، وعلى ضال الفضا عكفوا ظنوا سراب الفلا ماءً فمال بهم عن مورد الرى في الوعساء فاعتسفوا وأوهبوا الناس رشداً في الضلال وكم قالوا ، فمانوا فلما ان دعوتهم الى «القياس» ابانوا العجز واعترفوا^(٧)

ويقول :

واستعملوا «الرأي» فيما لايجال له فيه ، فباءوا ببعد عن تعمقه وحاولوا الدين بالدين ، فأذهلهم أدنى تفاصيله عن فصل مجمله

(٥) الملك والنحل للشهرستاني

(٦) مخطوطة الاسكوريال

(٧) وهذا البيت الاخير ورد في لزوميات المعري وعلى هذا الوجه

قالوا ، فمانوا فلما ان حدودهم الى القياس ابانوا العجز ، واعترفوا

ويعرض المكزون بهذا الخلافات التي شوهت جمال الاسلام ونالت من قدسية الرسالة، وكمال التشريع، فتعددت المذاهب، وتباينت الطرق والمسالك مع ان السبيل الى الله واحد، والشرع واحد.

اذا كان شرع الله في الدين واحداً وعن منتهى التفريق فيه نهى الرُّسل فان سبيل الحق للناس واحد وما الغي الا في متابعة السبيل

ويقول:

قل لمن رام للشرعة اتماماً أبا لنقص يستتم الكمال؟؟
أم بفكر لا يستقر على حال، يرينا عين اليقين.. محال

واذا كان «الرأي» حكماً شخصياً، و«الاجتهاد» تأويلاً فردياً، و«القياس» برهاناً بالمقارنة، وإذا كان بعض اهل «الاجماع» «قاس» وبعضهم «اجتهد» وآخر اعتمد «الرأي» وغيره جمع بين «الرأي» و«القياس» فأين «الاجماع»؟؟

وربما بلغ الامر ببعضهم اعتداداً برأيه، وتبجحاً بمذهبيته، وانقياداً لعصبيته، وتحدياً للآخرين ان لا يشارك في حوار، ولا يدخل في جدال، ولا يرى لغيره حق التعبير عن آرائه وافكاره، وقد اشار المكزون الى هذا النفر من الناس بقوله:

قالوا: لنا قول ما أردنا وما لكم فيه أن تقولوا!!
ومن بحق أحق منا ومدعانا لنا الدليل!!
وفي خطانا لنا ثواب والله فينا بنا الفعول!!

وفي هذه الثلاثية اشارة الى المجتهد، وضمان ثوابه في خطئه وصوابه، والى القول بالقدر!!

ان «الاجماع» هو «شورى» الامة التي نص عليها الكتاب الكريم، وهي العاصم من الضياع والتشتت، واختلاف الآراء، وتعدد السبل.

ان الشورى جامعة للكلمة، لامة للشعث، راثبة للصدع، ناظمة للشيت محقة للآمال، معزة للكيان، موحدة للأهداف، وهذا مادعا اليه هذا الشاعر، وحض عليه المصلحون في كل زمان ومكان.

ولكن هذه الشورى، أو هذا «الاجماع» لم يتحقق على صعيد «الواقع» وان ادعته «جماعة» فانه «اجماع جماعة» لا اجماع امة.

ونختم هذا البحث المسهب برأى صريح للمكزون:

قالوا الدليل على ان الرشاد لهم وان حزبهم الحزب القليل، وفي ولو تنكر اظهارة لقدرته فليعتبر منصف برهانهم ليرى	«اجماعهم» ان من ناواهم غاوي كهدف التقية كل منهم آوي بما روه، أبانوا الطعن في الراوي اي الفريقين في اسر الهوى هاوي

العقل والنقل

يقول المكزون:

بني العقل هبوا لأمر عجاب ولكن للعقل عنه نشوز

فتتان كان - ولا يزال - لهما شأنهما وأثرهما في الفكر الاسلامي . فئة « النقل والحرفية والتقليد ، واخضاع العقل لسلطان النقل . وفئة العقل والتحرر من الحرفية والتقليد ، واحكام سيطرة العقل على النقل .

والاسلام بضوابطه العامة ، وكيالاته النازمة متطور باتجاه الحياة الأفضل سعياً الى الأكمل .

وقاعدة : لا اجتهاد مع وجود النص التي تعتمدها فئة النقل والحرفية هي قاعدة صحيحة لاماراة فيها ، ولا جدل ، ولكنها مشروطة ضمناً بأن يكون النص من الكتاب الكريم ، والحديث الصحيح ، ولكن ماشأن تلك الأحاديث والنصوص التي لم تثبت صحتها ولا تنطبق على القواعد العامة التي تنظم المجتمع الاسلامي؟؟ هل نعتبرها « نصاً » لاجتهاد معه؟؟ وهي كثيرة تتجاوز الألوف عدداً!!

ان الحد من سلطان العقل ، وسد باب الاجتهاد جراً على الفكر الاسلامي التخلف والجمود ، واصاباه بالشلل!!

لقد كرم الله العقل ، وحض عليه كثيراً في كتابه ، لعلكم تعقلون ، لقوم يعقلون ، لعلكم تفكرون ، أفلا يتفكرون؟؟ ياأولي الألباب ، لأولي الالباب ، لعلهم يفقهون ، أفلا يفقهون!! لأولي الأبصار ، ياأولي الابصار ، أولي الذكر ، لعلهم يتذكرون ، لقوم يتذكرون ، ام على قلوب أفاها؟؟

فلو حكمت الأمة العقل كما نصت عليه هذه الآيات لما تفرقت كلمتها ، وتششت

وحدثها، وكفر بعضها بعضاً، واستجاز بعضها قتل بعض بفعل مذهبية ضيقة، وتقليد لا ينفذ اليه نور العقل، وجود على حرفية لاتقر حركية الحياة، ونقل لانعرف - احياناً - صحته من زيفه .

ولئن كانت قاعدة: «لا اجتهاد مع وجود النص يعتمدھا الحرفيون التقليديون ويرون انها تدعم النقل - كل النقل - فان قاعدة: تغير الاحكام بتغير الزمان تدعم حكم العقل . واذا رجعنا الى ناسخ القرآن ومنسوخه ادركنا ان الاسلام نهج متطور في الحياة، وحركية تأبى الجمود، وتدعو الى التجديد . . ماننسخ من آية، او ننسها، نأت بخير منها(١) فاذا كان نسخ بعض الاحكام «الآيات» وقع خلال ٢٣ عاماً وهي مدة نزول الاحكام - نزول القرآن - فما بالك بأحاديث واخبار وآثار مر عليها قرابة ١٤ قرناً وظلت محتفظة بقدسية مفروضة مع انها وضعت لزمان ومكان، هذا اذا لم يكن أدخلها «الوضا عون» لتحقيق اغراض سياسية، أو دينية، او مذهبية او قبلية، او شعوبية!!

ألم يقل الرسول الكريم لاصحابه: انتم ادرى بشؤون دنياكم، وهو المشرع الأول لتأتي الاحكام وفق مقتضيات الزمن، وحاجة المسلمين؟؟
الم يسأل معاذ بن جبل عندما وجهه والياً على اليمن بماذا تقضي؟؟ فأجاب بها في كتاب الله، وبما قضى به رسوله، قال: فان لم تجد، قال: أقضي برأئي، فقال الرسول: الحمد لله الذي وفق رسول رسول.

والقضاء بـ «الرأي» هو تحكيم العقل في القضايا، والاحتكام اليه في غياب «النص» ومراعاة روح الزمان والمكان، وهذا ماندعوه: بتقدير ظروف الحادثة .

هذا الخليفة عمر بن الخطاب يلجئه الظرف لأن يطور الشرع، ويستعمل العقل مع وجود «النص» فيقول على مسمع من الصحابة وعموم المسلمين: متعتان كانتا على عهد رسول الله، واني محرمهما عليكم .

ألم يمنع قطع يد السارق عام المجاعة مع وجود «النص» لما تعرض له الناس من الضر والفاقة والجوع؟؟

(١) راجع تفسير هذه الآية في الجلالين، وفي مجمع البيان للطبرسي، وفي تفسير النسفي .

ألم يحل دون توزيع الاراضي الزراعية على الفاتحين في البلاد المفتوحة مراعاة لمشاعر المغلوبين؟؟

وهذا ابو حنيفة مؤسس مدرسة «الرأي» في العراق هذه المدرسة التي تقوم اركانها على تحكيم العقل، والاعتماد عليه، وتضييق دائرة «النقل» لما داخله من «الوضع» وطراً عليه من الشك، ولارباطه باهل المدينة وبيئة الحجاز المحدودة، وبعدها عن الحضارة، وتأثرها بالبداوة^(٢)

والى القراء امثلة من «النقل» التي تشكك العلماء فيها لعدم اطمئنان العقل اليها.
١ - روى البخاري عن ابي هريرة ان ملك الموت نزل ليقبض روح موسى فصكه، فقفا عينه فرجع الملك الى الله قائلاً: ارسلني الى عبد لا يريد الموت، فقفا عيني، فرد الله عليه عينه وقال: ارجع وقل له: ليضع يده على جلد ثور وله بكل شعرة غطتها يده عمر سنة^(١) وتقدم ايراد هذا الحديث.

واليد كما سبق وقلنا تغطي الوفاً من الشعر وعمر موسى معروف.
٢ - ويروي ايضاً بسنده عن ام المؤمنين عائشة: ان النبي مكث كذا وكذا لاياتي أهله، ويخيل اليه أنه يأتي الى ان قال: يا عائشة ان الله افاتني في امر استفتيته فيه، أتاني رجلان فقال احدهما: مابال الرجل؟؟ فقال الثاني: مطبوب، أي مسحور، فقال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن اعصم اليهودي، فشفيت.

هذه الرواية تشير الى ان النبي أصيب بفقدان الذاكرة، أو مرض الفصام، وإذا كان الامر كذلك فما هو حال الوحي خلال هذه المدة التي فقد بها النبي ذاكرته على ذمة الرواية، ومامقدار الثقة بالوحي الذي انزل عليه خلالها؟؟

اننا لنكرم قدر رسول المسلمين، وخاتم النبيين عن هذا الافك الميين
٣ - يقول ابن حزم: اذا ولغ كلب في الاناء، كلب صيد، او غيره، صغيراً، أم

(١) البخاري ج ٤ ص ١٦٤ وتقدم ذكر هذا الحديث

(٢) المحلى ١٠٩/١ لابن حزم الاندلسي

كثيراً، فيجب اهراق مافيه كائناً ماكان، ثم يغسل بالماء سبع مرات ولا بدّ، أولاًنّ بالماء مع لتراب ولا بدّ، وذلك الماء الذي يطهر به الاناء طاهر حلال.

ولكن اذا اكل الكلب في الاناء، ولم يبلغ فيه، او اذا ادخل فيه رجله، أو ذنبه، أو وقع بكله فيه لم يلزم غسل الاناء، ولا هرق مافيه، وهو طاهر حلال كله، كما كان.

وكذلك اذا ولغ الكلب في بقعة من الارض. او في يد انسان، او في مالا يسمى اناء فلا يلزم غسل شيء من ذلك، ولا هرق مافيه.

وتعليّل ابن حزم هذا وارد في كتابه «المحلّ» ١/١١١ كما يلي: الماء الذي يغسل فيه الاناء طاهر لأنه لم يأت «نص» باجتنابه، ولا شريعة الا ما أخبرنا به عليه السلام. (٣)

٤ - وجاء لأبي داود واستاذ ابن حزم، ورئيس المذهب الظاهري، وهو اصفهاني سنة ٢٧٠ هـ قوله: بول كل حيوان ونجوه سواء أكل لحمه ام لم يוכל فهو طاهر حاشا بول الانسان ونجوه فيها نجسان!! (٣)

وجاء عن ابن عباس (حبر الامة) ان الشمس تنخس، وتضرب لشرق وترمى بالثلج من ملائكة موكلون بذلك وروى هذا ابو يعلى والطبراني وجاء في «مجمع الزوائد» وورد عند ابن كثير في تفسيره ص ٧٤ (٤)

ولقد تهكم المعري بأسلوبه الساخر اللاذع بهذا الحديث المفترى

لقد كذبوا حتى على الشمس انها تهان اذا جاء الشروق وتضرب

وروى أبو هريرة: اذا نودي للصلاة أدبر الشيطان وله... (٥)

وروي عنه حديث: اذا سقط الذباب في اناء احدكم فليغمسه كلّهُ. الخ

ونسوق ايضاً نماذج من «النقل» اوردها رضي الدين الطبرسي من اعلام القرن

السادس الهجري:

(٣) المحل ١٦٩ - عمر فروخ ١٣١

(٤) اعضاء على السنة المحمدية ص ٢٢٧

(٥) اخرج الشيخان راجع البخاري ص ج

١ - قال ابو عبد الله - والمقصود به جعفر الصادق -: من أكل سبع ورقات من الهندباء يوم الجمعة قبل الصلاة دخل الجنة!! (٦)

قلنا: اذن فالحيوانات اسرع من الناس الى دخول الجنة لانها تتغذى بالاعشاب ومنها الهندباء، وفي كل ايام الاسبوع، وللحيوانات صلاحها، وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم.

٢ - قال الباقر: ان رسول الله شكى الى ربه وجع ظهره فأمره ان يأكل اللحم بالبر، يعني الهريسة (٧)

٣ - قال النبي: نزل جبريل فأمرني بأكل الهريسة لاشد بها ظهري، وأقوى على عادة ربي (٨)

٤ - جاء في كتاب «الجامع» لابي جعفر الاشعري عن الرضا قوله: ما بعث الله نبياً الا وفي يده سفر جلة

٥ - عن علي عن النبي من اكل لقمة من البطيخ كتب الله له سبعين الف حسنة، ومحا عنه سبعين الف سيئة. ورفع له سبعين الف درجة (٩)

قلنا: اذن اكل البطيخ يجتزيء به الانسان عن القيام بكل المفترضات.

ولما كان اصحاب الرسول كلهم عدول، او اهل عدل عند كل المسلمين. وكان الائمة من سلالة علي وفاطمة كلهم معصومين او اهل عصمة عند جمهور كبير من المسلمين، فان على المؤمنين بهذه العدالة وهذه العصمة ان يعلموا ان هذه الاحاديث لاتليق بعدالة اولئك وعصمة هؤلاء.

ونمسك القلم عن الاسترسال في ايراد هذه الاباطيل - الاضاحيك - الترهات، وهي اكثر من أن تحصى، واوسع من ان تستقصى، جاء بها «النقل» المنفلت من رقابة «العقل» والتقليد الأعمى، لا يقبلها عقل صريح ولا يؤيدها علم صحيح.

وهذا ماحدا بشاعرنا المكزون الى القول:

بني العقل هبوا لامر عجاب ولكن للعقل عنه نشوز
ويقول:

(٦) مكارم الاخلاق للطبرسي ص ١٧٧ مؤسسة الاعلى - لبنان

(٧) (٨) المصدر السابق ص ١٦٣ ص ١٧٢ ص ١٨٤

غيري لموثق عهد حبك ينكث
ويغر غر «الناقلين» ينشره
ويقول والشاهد في البيت الاخير:

ليس وصف الفضل فضلاً
وكذا بالعلم لا يوصف
وغبي الناس من يروي
ويقول:

العقل في جوهره واحد
مثل شعاع الشمس في بدرها
وصدق الشاعر ان أغبي الناس من يروي شيئاً لم يستين صحته من زيفه، ولم
يستضيء بنور العقل يهتدي به من ظلام الجهل.

وقال المعري:
جاءت أحاديث ان صحت فان لها
فشاور العقل، واترك غيره هدرأ
وقال:

اما في الناس من رجل لبيب
وجدت اباك مفترياً حديثاً
يميز بين ايمان وكفر؟
وانت على مقص الشيخ تفري

وأخيراً قال المعري:

لوقال ذئب غضاً بعثت لامة
من عند ربي، قال بعضهم: نعم!!!

المكزون وعلم الكلام

علم الكلام، أو علم أصول الدين^(١) أو علم النظر والاستدلال، أو الفقه الأكبر^(٢) أو علم التوحيد والصفات^(٣) هو علم لاثبات العقائد على الغير. لقد توصل علماء الاسلام الى علم يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق، ولم يرضوا ان يكونوا محتاجين معه الى علم آخر أصلاً.

علم قيل فيه: انه يوضح الحجة، ويلزم المعاندين باقامة الحجة عليهم. ويدور النظر فيه على محض العقل في التحسين والتقيح. والاحالة والتصحيح، والايجاب والتجوز، والاقتدار والتعديل، والتجوير والتوحيد، والتفكير.

ولقد قام الحنابلة بحملة ضد علم الكلام بدأها احمد بن حنبل، فقد أعلن في المناظرة التي جرت بينه وبين ابن ابي دؤاد في حضرة المعتصم قائلاً: لست انا صاحب كلام، وانما مذهبي الحديث.

كذلك ينسب اليه انه قال: لا يفلح صاحب كلام ابداً، ولا يرى أحد نظراً في الكلام الا وفي قلبه دغل^(٤)

ومن ذم علم الكلام ابو عمر بن عبد البر ٣٦٣ هـ^(٥) وعبد الله الهروي^(٦) ٤٨١ هـ وموفق الدين بن قدامة المقدسي ٦٢٠ هـ^(٧)

وجاء ابو الحسن الاشعري في اوائل من رد على الحنابلة في ذمهم على الكلام^(٨)

(١) الكشف للتهانوي

(٢) ابو حنيفة

(٣) مجمع السلوك.

(٤) طبقات المعتزلة لاحمد بن يحيى المرتضى ص ١٢٥

(٥) جامع بيان العلم لابن عبد البر

(٦) في كتابه ذم علم الكلام.

(٧) تحريم النظر في كتب اهل الكلام.

(٨) في رسالته استحسان الحوض في علم الكلام.

فقال: ان طائفة من الناس جعلوا الجهل راس مالمهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا الى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فتش عن أصول الدين، ونسبوه الى الضلال، وزعموا ان الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعرض، والالوان والاكوان، والجزء والطفرة، وصفات الباري بدعة وضلالة. . الخ

ولقد أطلق علماء المسلمين على كل مايفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية اسم «علم الفقه» .

وعلى معرفة العقائد من أدلتها اسم «علم الكلام» .

وعلى معرفة اصول الادلة اجمالاً في افادتها الأحكام اسم «اصول الفقه» .

ولقد عرف المشتغلون بعلم الكلام بالمتكلمين.

ويروى عن مالك بن أنس ١٧٩ هـ انه قال: اياكم والبدع!! قيل: وما البدع يا ابا عبد الله؟؟ قال: اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته، وكلامه، وعلمه وقدرته، ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان.

وروى عن ابي حنيفة المتوفى سنة ١٥٠ هـ انه قال: لعن الله عمرو بن عبيد فانه فتح للناس الطريق الى الكلام فيما لايعنيهم!!

ومن قول مالك بن أنس ايضاً: الكلام في الدين اكرهه، ولم يزل اهل بلدنا يقصد المدينة - يكرهونه، وينهون عنه، نحو الكلام في رأيي جهم^(١) والقدر وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام الا ماكان تحته عمل.

فالكلام اذن مقابل العمل، والمتكلمون قوم يقولون في امور ليس تحتها عمل فكلامهم نظري لفظي لايتعلق به فعل، انه انشاءات ذهنية بخلاف اقوال الفقهاء الباحثين في الاحكام الشرعية العملية.

ولعل من أولى الدوافع لايجاد علم الكلام لدى المسلمين هو انتشار البدع والشبه،

(١) يقصد جهم بن صفوان.

والتشكيك بما عليه المسلمون وجاء به الاسلام من الفطرة، واليسر والبساطة والتسليم في امور الدين، وذلك من بعض الحاقدين على الاسلام، العاملين على الكيد له، والانتقاص من كماله.

كما ان انتشار منطق ارسطو، وفلسفة اليونان، واستخدام اهل البدع لهذا السلاح - سلاح المنطق والفلسفة - بعد حركة الترجمة ألجأ علماء المسلمين الى تعزيز مكانة هذا العلم - علم الكلام - للدفاع عن العقيدة، والابتعاد عن المنطق اليوناني، ولكن علم الكلام انتهى الى الفلسفة كما انتهى اليها التصوف.

واذا رجعنا الى ماحفظه لنا التاريخ نجد ان هناك على الحدود السورية العراقية قامت اربع مدارس اثنتان للنساطرة السريان^(١) وهما مدرسة نصيبين الاولى، ومدرسة الرها، واثنتان لليعاقبة^(٢) وهما مدرسة رأس العين، ومدرسة قنسرين وكلها تعني باللاهوت المسيحي والفلسفة والبحث في طبيعة السيد المسيح.

كما ان الدولة الفارسية سمحت للنساطرة باعادة مدرسة نصيبين الثانية بعد ان اغلقت الدولة البيزنطية مدرسة الرها، كما سمحت لهم ايضاً بافتتاح مدرسة جنديسابور في خوزستان.

وهذه المدارس استطاعت المسيحية ان تحصن عقائدها بالفلسفة، ولما انتشرت المناظرات بين المسيحية والاسلام حول الكثير من القضايا العقائدية والفكرية وجد المسلمون انفسهم ضعافاً تجاه المنطق الفلسفي الذي يتحلى به علماء المسيحية لان روايات

(١) النساطرة نسبة الى نسطوريوس ٤٥١ م القائل بان في السيد المسيح طبيعتين، واقتنمين في شخص واحد، وان لاهوت السيد المسيح لبس الناسوت، وان الناسوت صار هيكلًا لللاهوت، وان مريم لا يجوز ان تدعى ام الله، بل ام المسيح الاله، لانها لم تلد اللاهوت بل ولدت شخصاً هو آله وانسان معاً.

وقد هب قورلس الاسكندري وعقد مجمع مسكوني في افسس عام ٤٣١ م وحرم الاساقفة نسطورس وتعاليمه، وعزلوه من منصبه.

وعقد بطريرك انطاكية مجمعاً مسكونياً في افسس ايضاً وحرم قورلس واصحابه. وانفصلت الكنيسة الشرقية الارثوذكسية عن الكنيسة الغربية سنة ١٠٥٤ ايام ميخائيل كيرولاس بطريرك القسطنطينية.

(٢) هم اتباع يعقوب البرادعي اسقف الرها ٥٤١ - ٥٧٨ م واليه تنسب طائفة اليعاقبة وهم المونوفيزيون السريان

«النقل» لانقيص الحجة على الخصم، ولا توصله للاقناع والافتناع.

وعلم الكلام الذي ابتكره المسلمون لم يكفهم في هذا المجال، فاضطروا الى ترجمة المنطق اليوناني ودراسته، والعمل به، فنشأ جيل من الفلاسفة أخذ على نفسه الدفاع عن العقائد الاسلامية، ونخص بهم المعتزلة الذين اغنوا الاسلام بما قدموه من كتب، وعززوا شأنه بما حققوه من غلبة على خصومهم بعد ان استخدموا منطق ارسطو وبراهينه واقبيسته. ولذلك نجد منطق ارسطو يسيطر على كل فكر المكزون وشعره في حين «لانجده يستعمل علم الكلام، بل يذمه كما ذمه ابن حنبل، وابن عبد البر، والهروي، وموفق الدين بن قدامة المقدسي.

يقول المكزون:

أغبى السورى من لا يرى نفسه تخصه^(١) الا برأى العوام
وأبعد الخلق عن الحق من يحاول الحق يعلم الكلام

فالمكزون كفقيه يدافع عن العقائد الاسلامية ضد السكوك والبدع لم يستعمل علم الكلام في دفاعه، ولم يقره، بل أنكره، ونذد به، واعتبر مستعمليه أبعد الخلق عن الحق. ولكنه يعتمد في الحجة والبرهان بعد الكتاب والسنة على المنطق الارسطي وربما جاء هذا الاعتماد على المنطق من أثر وتأثير الافلاطونية الحديثة على فلاسفة المسلمين وهو واحد منهم، لا بل في طليعتهم.

وفي المسائل الاعتقادية، وصفات الباري يرتفع عن مصاف المنطقيين، الذين يعتمدون المقدمات المنطقية للوصول الى النتيجة وهي اليقين الناتج عن البرهان كما يجانب جدل المتكلمين وانشاءاتهم الذهنية فيأتي بما يقصر عنه هؤلاء ويعجز عنه أولئك، ويلحق كل صفات الكمال بالخالق بتجريدته من كل وصف فيقول:

(١) في كل النسخ جاءت «تخصه» بالخاء الفوقية بعدها صاد ونرى انها «تخصه» بالخاء المهملة يليها ضاد معجمة

إذا وصف العشاق معنى جمالكم فتجريدته عن كل وصف له وصفي
وإن عبروا باللفظ عنه، فأنسي أقول: معيد اللطف جل عن اللطف
وإن عرفوه بالأسامي، فأنسا به للأسامي والكنى تم لي عرفي

ومع انه يلتقي مع أحمد بن حنبل وأصحابه في ذم علم الكلام، فانه ينفرد عنهم
بالاعتماد على المنطق الارسطي الذي انقسم فيه علماء المسلمين الى قسمين: فمنكر يحرم
الاشتغال فيه، وراغب يعتمد عليه في حجاجه.
وللتدليل على اشتغال المكزون بمنطق ارسطو واعتماده عليه، وتبحره في خفاياه،
نوصيه على دقائقه نقدم للقراء احدى قصائده التي تعتبر بحق متناً في علم المنطق، وغيره
من علوم ذلك العصر.

ولا يفوتن القارئ، ولا يغربن عن ذهنه ان استخدام المكزون لمبادئ العلوم من
منطق ورياضيات، وطبيعة وهيئة انها يحملها اسراراً ورموزاً صوفية، وهذه خصيصة ينفرد
بها هذا الشاعر العالم العارف الفقيه.
ان كل مصطلح علمي عنده يستبطن رمزاً صوفياً، ولا يستظهره الا العالمون
بمصطلحات وخفايا تلك الرموز.

يقول المكزون:

آ- في المنطق

- ١- هب منطقي سمعك يا وهب وعج به يبدو لك العجب
- ٢- واستشعر العلم بشعري، فمن شرحي له في خطبي خطب
- ٣- لأنه لازم تضمنه دلالة طابقتها اللب
- ٤- تصوري تصديق اهل النهى لذا بديهي لهم كسب
- ٥- وحد رسمي في مثالي له مقدم في البدو لا يصبو

يختص عن عين به قلب
على الوري يقضي به الندب
فمن مقولاتي هو الضرب
ممتنع عن عرض ينبو
منه بسر سهله صعب
فيه الماء والمشب
فعلي، وفي انفعل الرب
ضوعي، ففي ايجابه السلب
جزء لما خوله الحب
عكساً نقيضاً صدقه كذب

٦- وفيه برهاني عياناً فلا
٧- وقولي الشارح لي حجة
٨- فكل ماصح منقوله
٩- فواجب الممكن من جوهري
١٠- ونوع جنسي فصله خصيني
١١- لأن ابني في مدى الدهر للعالم
١٢- وكل مالي فمضاف الى
١٣- وكل عمول على غير مؤ
١٤- وكل جزئي فكله
١٥- لذا قياسي طرده منتج

ب في الهندسة والهيئة:

دائرة شكل لها القطب
به محيط مني الترب
مشرقه يبدو لك الغرب
هواه ناز النور لا تحبو
مأمني به القلب
به المدى نقطته الحقب
في بعض كل منزل رحب
اليسرى، وفي الوصل والحب

١٦- ونقطتي شكل لخط غدا
١٧- والفلك الاطلس لي مركز
١٨- وفوق تحتي لي امام ورا
١٩- وتحت تربى ماء بحر على
٢٠- بسائط مفروض تركيبها التاسع
٢١- وعرض منافي عمقه طوله
٢٢- فعنه ماضاق الملا والخلا
٢٣- وفي يميني اليمن، واليسر في

ج في اللغة والحساب

- ٢٤- ونحوي العرب من كل اعجام،
 ٢٥- اسم لمعنى فعله حرفه
 ٢٦- ثلثيه مظهر تربيعه
 ٢٧- وفي حساب الحرف من اول
 ٢٨- وكل معتل صحيح به
 ٢٩- وجمعه السالم من كل تكسير
 ٣٠- ثلث رأى مبتدئي عاتب
 ٣١- وجبر كسري ضم فتح به
 ٣٢- فتعم لي وصف وبش الفتى
- وفيه تلحن العرب
 بجزره رفع به التَضْبُ
 المضمر في زاوية جنب
 التزييع ثلثت هو الحسب
 إذا غدا السقم بدا الطب
 له في القسمة الضرب
 لم يشنه عن خبري النعتب
 قابلي في وفقها الحب
 من ماله من مشري شرب

د- في الحساب أيضاً

- ٣٣- لأن من مالي ما بالربى
 ٣٤- بالعدد الكامل لما بدا
 ٣٥- وصار مالاً وهو فرد بلا
 ٣٦- وارتفع الزائد في زائد
 ٣٧- فأخر الاسبوع من شهره
 ٣٨- فخذ حديثي عن قديمي بلا
- اخرجه في شعبه يربو
 تمت له في الدائر الخجب
 جذر، ولا مال له كعب
 بداية، وهو لها عقب
 اول آمن أمه العرب
 شوب بما زوره الخب

هـ أغراض متفرقة:

- ٣٩- فلي شراب عذبه مالح له شراب ملحه عذب
٤٠- والبذع من حالي اني به الصادى، وعني يصدر المركب
٤١- ولي محل في ثراه الشرى ماحله محل، ولا جذب
- ٤٢- مارامه الرامى بسهم ولا في الرأس منه غمد العضب
٤٣- فظله للناس مأوى وللأنعام فيه الماء والعشب
٤٤- لم يعد فيه أسد حذّه الا أراه حتفه الكلب
٤٥- فيه زفيري محرق مورك به يكون الجذب والخصب
٤٦- تصعيده تقطير مافي الحشا وطله ماتهطل السحب
٤٧- فاجنح الى سلمى تفز سالماً مما على حربي جنى الحرب
٤٨- من واجد كرباً على حبه عن قلبه لأفرج الكرب
٤٩- وشارب من آجن لم ينل رياً، وقد اجهده الشرب
٥٠- ومحسن في قوله ظاهراً وليس في باطنه لب
٥١- ومدعي القرب الى ربه ومنه للبعد بدا القرب
٥٢- كمستسن الزور أو رافض السنة، مقرون به السب
٥٣- يقول ابراهيم لي والد وهو بأصنام العدى صب

وهكذا تمضي هذه القصيدة العجيبة الغريبة حافلة بمبادئ العلوم، مشحونة بالرموز، مملوءة بالغرائب، شامسة بتلك المعاني التي لا يستطيع تذليلها، وبيان اسقاطاتها، الا قلة قليلة، وقليلة جداً من المختصين.

المنتظر والرجعة

يقول المكزون:

دحية والنيلة من عننها من آدم حتى الامام «المنتظر»

ودحية بن خليفة الكلبي قيل ان جبريل تمثل للنبي في صورته، والامام «المنتظر» هو محمد بن الحسن الامام الثاني عشر «منتظر» الشيعة الامامية الاثني عشرية الذي سيملا الارض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً.

ماذا يقول التاريخ؟؟

ليست دعوى «المنتظر» والدعوة اليها، والايمان بها مقصورة ومحصورة بالشيعة الاثني عشرية كما يظن ويدعي البعض، ولكنها دعوى ودعوة، وفكرة وعقيدة، قديمة في التاريخ. ظهرت هذه الفكرة - أول مظهرت - في التاريخ عند اليهود كما جاء في التوراة كتابهم المقدس، ايام الاستعباد والتشريد والنفي والسبي الى بابل، وهدم هيكلهم، وتعطيل مقدساتهم، والحاق ضروب العسف والاضطهاد بهم، فتطلعوا الى المسيح «المنتظر» وبشر كهانهم واحبارهم بمجيء «المخلص» الذي يرفع عنهم ذل الاسترقاق، ويزيل عن أعناقهم نير العبودية، ويجرزهم من أسرهم المهين، ويعيد اجماد ملوك اسرائيل، وشريعة أنبيائهم، كما قالوا بـ «رجعة» «الياهو» الذي رفع الى السماء ليملأ الارض عدلاً^(٢) وقالوا: أن «اخنوخ» - ادريس - رفع الى السماء وسيعود، وأخنوخ قبل مولد المسيح ٣٣٨٢ سنة، كما قالوا: ان هرون سيرجع.

وجاء في سفر اشعيا الاصحاح الحادي عشر مايلى:

ويخرج قضيب من جذع «يَسَى»^(٣) وينبعث غصن من أصوله، ويحل عليه روح

(٢) سفر التكوين ٥ - ٢٤ وسفر الملوك ٢ - ١

(٣) يَسَى: احد اجداد المسيح

الرب، روح الحكمة والفهم، روح الثورة والقوة، روح المعرفة، ومخافة الرب، ولذلك تكون في مخافة الرب، ولا يقضي بحسب نظر عينيه، ولا يحكم بحسب سمع أذنيه،

بل يقضي بالعدل للمساكين، ويحكم بالانصاف للبايسين في الأرض، ويضرب الأرض بقضيب فمه، ويحثث المياققين بنفخة من شفثيه، ويكون البر منطقة متنيه، والأمانة منطقة حقويه، فيسكن الذئب مع الخروف، ويربض النمر مع الجدي والعجل، والشبل والمسمن معاً، وصبي صغير يسوقها، والبقرة والدبة يرعيان وتربض اولادهما معاً، والاسد كالبقر يأكل تبناً، ويلعب الرضيع على سرب الصل، ويمد الفطيم يده في جحر الافعوان، ويكون في ذلك اليوم ان أصل «يسى» القائم راية للشعوب اياه تطلب الامم، ويكون محله مجدداً، ويكون في ذلك اليوم أن السيد يعيد يده ليقنتي بقية شعبه التي بقيت من آشور، ومن مصر، ومن فتزوس، ومن كوش، ومن عيلام، ومن شنعار، ومن حماه، ومن جزائر البحر.

وفي هذا القول تشابه كبير، وتطابق بين أقوال «البعض» في «المنتظر» وأوصاف أعماله، وماتتظر الأرض على يده.

وهكذا نرى ان هذا الشعب المضطهد من كل الشعوب، وعلى مرور أجيال وأجيال قد كثر لديه «المنتظرون» وتعدد في خياله «المخلصون» والذين سيرجعون. كثر أولئك بقدر ما كثر كوارثه، وتعددت نكباته ومآسيه.

وفي أنجيل متى جاء في الاصحاح الثالث:

وفي تلك الأيام جاء يوحنا المعمدان يكرز في برية اليهودية قائلاً: توبوا لانه قد اقترب ملكوت السماوات، فان هذا الذي قيل عنه باشعيا النبي القائل: صوت صارح في البرية أعدوا طريق الرب، اصنعوا سبله مستقيمة.

ثم يقول بنفس الاصحاح: يا أولاد الافاعي من أراكم أن تهربوا من الغضب الآتي فاصنعوا ثاراً تليق بالتوبة، ولا تفكروا ان تقولوا في نفوسكم لنا ابراهيم أب، لاني أقول لكم: ان الله قادر ان يقيم من هذه الحجارة اولاداً لابراهيم، والآن وقد وضعت الفأس على أصل الشجرة فكل شجرة لاتصنع ثمراً جيداً تقطع وتلقى في النار، انا أعمدكم بهاء

للتوبة، ولكن «الذي» يأتي من بعدي هو أقوى مني، الذي لست أهلاً ان أحلّ حذاءه، هو سيعمدكم بروح القدس ونار، الذي رفشه في يده، وسينقي بيده، ويجمع قمحه الى المخزن، واما التين فيحرقه بنار لا تطفأ.

وجاء هذا القول في انجيل مرقس، كما ورد في انجيل لوقا في الاصحاح الثالث، وكذلك في انجيل يوحنا مع الزيادة في الاصحاح الأول.

ورؤيا يوحنا اللاهوتي «تندرج في باب التبشير والبشارة بـ «الذي سيأتي» والذي هو الألف والياء، او البداية والنهاية.

وفي الاسلام بشر السفينانيون بـ «السفاني» «المنتظر» بعدما ازال المروانيون حكمهم، وادالوا ملكهم، ولعل اول من قال بذلك هو خالد بن يزيد بن معاوية ليجمع الناس حوله بعد ان غلبه مروان بن الحكم على الملك وتزوج أمه.

وقال الكيسانية برجوع محمد بن الحنفية وفي ذلك يقول شاعرهم كثير عزة:

الا ان الائمة من قريش	أهالي البيت اربعة سواء
علي، والثلاثة من بنيه	هم الاسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط ايمان وبر	وسبط غيبته كربلاء
وسبط لا يذوق الموت حتى	يقود الخيل يقدمها اللواء
تغيب لا يرام له مكان	برضوى عنده غسل وماء

كما قالت الجارودية برجعة محمد بن عبد الله الامام.

وزعم القحطانيون ان لهم «مهدياً» عندما غلبوا على أمرهم، واستجاب لهم العصية، ولعل المهلب بن ابي صفرة أعلن ذلك في ثورته عام ١٠٢ هـ.

وهذا ابن خلدون على تشدده على الشيعة يورد في مقدمته مانصه:

اعلم ان من المشهور بين الكافة والعامه من أهل الاسلام على مر الأعصار.

انه لا بدّ في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت يؤيد الدين ويظهر العدل،

ويتبعه المسلمون، ويسمي بـ «المهدي» ثم يقول:

ان جماعة من الائمة خرجوا أحاديث «المهدي» منهم الترمذي، وأبو داؤود، والبزاز وابن ماجه، والحاكم، والطبراني وأبو يعلى الموصلي، وأسندوها الى جماعة من الصحابة منهم علي بن ابي طالب، وابن عمر، وطلحة وابن مسعود، وابو هريرة، وأنس، وابو سعيد الخدري، وام حبيبة، وام سلمة، وثوبان، وقرّة بن أبياس، وعلي الهلالي. وعبد الله بن الحارث،

ثم يورد الأحاديث الواردة في «المهدي» معنعة، ثم يعقب على ذلك بنقضها، والتشكيك بروايتها ورواتها بالتضعيف حيناً، وبالجرح والنفي أحياناً. ثم يتناول القائلين بـ «المهدي» من الصوفية فيقول: انهم شاركوا «الامامية» و «الرافضة» في الحلول، والوحدة، والقول بحلول الألوهية، والابدال، والقطب، والنقباء، وليس الخرقه.

وكما يرى القارئ ان ابن خلدون يناقض اراءه، فهو يرى ان الكافة والعامة من أهل الاسلام يؤمنون بمجيء رجل من اهل البيت في آخر الزمان يؤيد الدين، ويظهر العدل، ويتبعه المسلمون، ثم يعدّد الأئمة الذين خرجوا الأحاديث في «المهدي» ثم نراه أخيراً يخرج على كل هؤلاء الأئمة بنقض آرائهم وأحاديثهم؟ والتشكيك فيها. ولا يكتفي بالخروج على هؤلاء الأئمة وتوجيههم بتضعيف أحاديثهم بل يربط آراء الصوفية القائلين بـ «المهدي» بالحلول، وتجسيد الاله، والوحدة، والابدال، والقطب، والنقباء، وحتى لبس الخرقه.

واكثر من تكلم من المتصوفة في هذا الباب - باب الفاطمي المنتظر - ابن عربي في كتابه «عنقاء مغرب» وابن قسي في كتابه «خلع النعلين» وعبد الحق بن سبعين، وتلميذه ابن ابي واصل.

وجاء في كتاب الفتاوى الحديثة لابن حجر الهيتمي عن ابي جعفر الاسكافي عن النبي: من كذب بالدجال فقد كفر ومن كذب بالمهدي فقد كفر^(١)

(١) الامام المنتظر للسيد محمد الكاظمي القزويني ص ٦٠

هذه نظرية «المنتظر» في اليهودية والمسيحية، وعند بعض رجالات الاسلام، والكثير من الفرق والفئات المتعددة، فماذا يقول العلم؟؟
تختلف نظرية علماء النفس والاجتماع في هذا الموضوع عن نظرية الاديان اختلافاً كلياً، وجوهرياً، ويخرجونها من حكم الغيب، وعالم الآمال والعواطف الى حكم المنطق والعقل والواقع.

فالعقل المعاصر، ومن خلال علم النفس الاجتماعي يرى ان هذه «التوقعات» والتصورات الغيبية مصدرها الكبت، والحرمين، والشعور بالغبن والدونية، والفراغ، والظلم سواء على مستوى الفرد، او الجماعة، فيلجأ «المحرومون» الى «التعويض» عن الاخفاق العام الذي أصابهم بتصور «منقذ» لهم من «واقعهم» المرير، الى «متوقعهم» المنتظر، ليرد اليهم اعتبارهم الانساني والاجتماعي، ويعوضهم عما فقدوه من الآمال، ويملا نفوسهم بالرجاء، ويحدد لنفوسهم ماضعته من العزاء، فتستعيد هذه النفوس نشاطها، وتسترجع ايمانها بالحياة، وتخصب امانيتها بعد جذب وذبول. فتتابع مسيرة الحياة بقوة وعزيمة وايان.

ويلحق العقل المعاصر هذه التصورات «باحلام اليقظة» التي ينعم بها الحالم بالمتعة والسعادة، والهناء والنعمة والأمل. ويعتبر كل ذلك ليس الاخداعاً وهروباً من الواقع. ولكن بالوقت ذاته يقرر علماء النفس الاجتماعي ان هذه «التصورات» تؤدي خدمة جلي، وتسبغ نعمة كبرى على الانسان الذي لم تؤهله ظروفه وامكاناته للانتصار على الحياة، والتغلب على صعابها، ولم تمكنه من التمتع بملذاتها فيستسلم الى هذه الأحلام اللاذعة!! وعلى هذا فكل أمل يراود الانسان، وكل رجاء يتوقعه في غده القريب أو البعيد هو بمثابة «منتظر» يعيش بنعمة «انتظاره» وقد تتحقق بعض «التوقعات» اذا كانت في عالم الممكنات.

وفكرة «الثالي» الذي يحكم العالم هي فكرة شاعت عند الساميين منذ القدم، كما قالت بذلك الزاردينه، وان الصراع بين الخير والشر ينتهي الى انتصار الخير حيث المساواة والعدالة والرفاه لجميع الناس.

وعلى هذا يظهر لنا وبشكل واضح من تتبع التاريخ ان هناك فريقين من الناس بالنسبة الى هذه القضية - قضية المنتظر والانتظار - فريق الحاكمين المترفين ذوي السلطة والنعمة والسلطان والرفعة، والشأن فهؤلاء لم يعطنا التاريخ أي مثال وأي دليل على ان لهم «منتظراً» يحمي آمالهم، ويكون أحلامهم، ويبعث فيهم الرجاء لأن كل ذلك متاح لهم ومحقق لديهم.

وفريق المحكومين المحرومين من متع الحياة، ولذا تذ السلطة، المغلوبين على أمرهم، المنبوذين في مجتمعاتهم، والمبعدين عن الحكم، والمشاركة في هناءة العيش ومتارفة، فهؤلاء يتوقعون «منقذاً» ويتنظرون «مخلصاً» لينقذهم مما هم فيه، ويخلصهم من واقعهم، و «يعوضهم» مآفاتهم، فيستسلمون لهذه التصورات.

ولقد تفنن شعراء الأحزاب والفئات في الاسلام في «المهدي المنتظر» وتوزعوا بين مؤمن به، وجاحد له، وهاجم عليه، ومنافع عنه، ومادح له، وقادح فيه، ومشنع عليه، ومبشر به، حتى خرج الأمر الى التهاجي والملاحاة شأن الكثير من قضايا الخلاف والاختلاف.

ولولا خوف الاطالة لاوردنا الكثير من هذه الأقوال.

والمكزون كمسلم شيعي اثني عشري يذكر في شعره منتظر آل محمد الذي يملأ الارض قسطاً وعدلاً.

وللمكزون اشارات للرجعة والرجعى كما ذكرنا في مطلع هذا البحث ومنها:

قلت: فالتوبة تمحو ذلتي	قال: للأوبة في الرجعى تنهى
وسأبدي حجتي بالغة	بنداء ظاهر من حجتي
وله ايضاً والشاهد في البيت الرابع:	

لارحت للآمال منك مبلغاً	ان كان لي في قصيد غيرك مبتغى
ومتى لقول سواك اضحى مصغياً	سمعي، فقلبي عن رشادك قد صفا

يامن به ولهي ومن حبي له وسبواه وجهي للتوجه ما ابتغى
عجل بصبري فيك «رجعة» كرتي لأذيق كأس الموت مهجة من بغى
ولقد هزمت الناكثين لبيعتي لما عقرت بحبيهم جلاً رغا!!

وفي البيت الاخير اشارة الى طلحة والزبير وحرب الجمل المشهورة في التاريخ^(١).
وليس من البعيد القول: ان «الرجعى» التي اشار اليها المكزون هي الرجعى الواردة
في القرآن ان الى ربك الرجعى

(١) يقول الفقهاء: ان الباغي على الامام الحق، والخارج عليه بشبهة، او بغير شبهة هو فاسق، فهل الذين خرجوا على علي
من كبار الصحابة يدخلون تحت هذا الحكم؟

التقية واسبابها

التقية لغة : مصدر تقي يتقى تقاءً وتقية : استتر به ليصونه من الأعداء ، واصطلاحاً : اتخذت هذه اللفظة معناها الاصطلاحي ولأول مرة في العصر الأموي وفي عهد معاوية بن أبي سفيان على وجه التحديد عندما نازع الخليفة الراشد علي بن أبي طالب أمر الخلافة . جمع معاوية حوله فئة من مؤيديه والعاملين برأيه ، وتحت امرته منهم النعمان بن بشير ، ويزيد بن شجرة وعبد الرحمن بن قباث ، وزهير بن مكحول ، ومسلم بن عقبة ، وسفيان بن عوف ، وبسر بن ارطاة ، والضحاك بن قيس ، وسليمان بن عوف الغامدي ، وأمدهم بالرجال والسلاح ، ووزعهم على اطراف خلافة علي بن ابي طالب ، وزودهم بتعليقاته بأن يقتلوا انصار علي ومواليه . وكل من يعترف به خليفة .

ومن تعليقاته لسليمان بن عوف الغامدي : اني موجهك في جيش كثيف ذي اداة وجلادة ، فاقتل كل من لقيته ممن ليس على رأيك ، واخرب كل مامررت به من القرى واحرب الأموال فان حربها أوجع للقلوب^(١)

بهذا الشعار: اقتل ، اأخرب ، احرب توزع أولئك الاعوان فأغار بسر على المدينة واحرق عدداً من دورها وقتل طفلين لعبد الله بن العباس^(٢)

واغار الضحاك بن قيس الفهري على اعراب الكوفة ، وعلى قوافل الحجاج وقتل العبد الصالح عمرو بن عيسى بن مسعود ابن اخي عبد الله بن مسعود صاحب رسول الله .

واغار النعمان بن بشير على عين التمر في العراق .

واغار سليمان بن عوف الغامدي على الانبار

ولقد أشار علي في احدى خطبه الى ما ارتكبه سليمان من الجرائم .

(١) ابن أبي الحديد شرح نهج البلاغة ١ - ص ١٤٤

(٢) ابن حجر في الاصابة

خاطب اهل العراق بقوله : هذا اخو غامد قد بلغت خيله الانبار، وازال خيولكم عن مسالحها، ولقد بلغني ان الرجل منهم يدخل على المرأة المسلمة والاخرى المعاهدة فينتزع حجلها وقلبها (٢) وقلائدها ورعاثها (٣) لا تمتنع عنه الا بالاسترجاع والانسرحام.

وجاءت أفاعيل زياد بن سمية والي معاوية على العراق. واعقب ذلك مقتل حجر بن عدي واصحابه، وقطع رأس عمرو بن الحمق، وقطع يدي ورجلي ولسان رشيد الهجري كما فعل ذلك بجويرية بن مسهر العبدى.

وعرف التاريخ القتل صبراً وحنقاً وشنقاً وحرقاً وقطع الايدي والارجل، وسمل العيون، وصلم الاذان، واستلال اللسنة.

وهناك فاجعة كربلاء وموقعة الحرة، واستباحة المدينة.

وجاء العباسيون ولم يكونوا بأقل من سابقهم تشدداً على الهاشميين وانصارهم من هنا. من هذه الافاعيل جاءت التقية.

فالتقية هي وليدة الظلم والخوف والرعب، وريبة الجور والاعتساف.

المتقون يظهرون - نتيجة الخوف والرعب - غير مايطنون، ويبطنون غير مايظهرون.

التقية ليست عاراً للمتقي، ولكنها عار وشنار وسبة على المتقي منه.

التقية حجة للمحكوم على حاكميه، وللمظلوم على ظالميه.

وتأخذ التقية مع الايام صفة «التمذهب» كما هو الحال عند ذرية اسماعيل بن جعفر الصادق حيث اعتبر اتباعهم ان هناك ائمة كشف، وائمة ستر، وماكان الكشف والستر الا نتيجة الرعب والخوف والملاحقة والتبع.

فاذا وجدنا عند بعض شعراء الشيعة اشارات ودلالات على هذه «التقية» فلا يعني هذا انها بدعة في الدين، او شعار يمس بقدسية الشريعة، وانما يعني سلوكاً مفروضاً على المظلوم من الظالم، والمحكوم من الحاكم، وعلى المضهد من مضطهديه.

والمكزون كشاعر من شعراء الشيعة اشار بعض الاشارة الى «التقية» الصوفية، وتعني حفظ اسرار القوم، وصونها عن غير اهلها.

(٢) سوارها (٣) قرطها

قالوا: تحدث بالصريح من الحديث بغير رمز
فأجبتهم هل عاقل يرمي الكنوز بغير حرز

قالوا: أشر رمزا الى معنى الهوى	ان لم تكن بصريحه متلفظا
قلت: اختياري فيه غادري به	مستودعا ولسره مستحفظا
مازلت انكر بعد عرفان الهوى	عند الوشاة على الهوى عرفاني
وأبين عن وفي بهم ولها به	حتى كتمت الحب عن كئامي
ودنت كما دان الدعاة لحسنها	بخلع التقى فيها، وليس التقية
فلذا ادعيت لك التقى، وخلصت في	لبي هواك من الغرام تقبيني ^(١)

ويقول المتصوفة: ان القرآن الكريم أشار في كثير من الآيات الى «التقية» وحض عليها:

١ - قال: يا بني لاتقصص رؤياك على اخوتك فيكيدوا لك كيدا^(٢).

٢ - ابعثوا احذكم بورقكم هذا الى المدينة فلينظر أيها أذكى طعاما. فليأتكم برزق منه وليتلف ولا يشعرن بكم احدا .. انهم ان يظهروا عليكم يرجوكم او يعيدوكم في ملتهم ولن تفلحوا اذن ابدا^(٣)
وجاء للسهر وروي القليل قوله:

وارحنا للعاشقين تكلفوا ستر المحبة والهوى فضاح
بالسر ان باحوا تباح دماؤهم وكذا دماء البائحين تباح

(١) ديوان المكزون تحقيق ونشر الدكتور اسعد علي، وخطوطة الظاهرية والاسكوريال

(٢) سورة يوسف.

ولقد أبيح دمه، ودم الحلاج والنسيمي وغيرهم.

ويقول المكزون أيضاً:

أُكشِفَ حَلاً سَتره في النَهي شرط
وأعرب اعجام الكتاب لأكمه
واستر ما في كشفه اتسع الخط
عدا فهمه عن خطه الشكل والنقط

قالوا اكشف الحال المغطى
فأجبت من عقل الجواب
فالمشاهد فيه خط
بأن ستر الحال شرط
يحدث عن سواك سواي زوراً
واكتم عنك ما حدثت صدقاً
لأنني لم أجِد مثلي كَـتوماً
لسرك أن أرى الكتمان حقاً

ومن هذا التبع التاريخي يظهر ان هناك نوعين من التقية:

الاول: هي التقية السياسية خوفاً من القتل والتمثيل واصطفاء الاموال، وهي «التزام اضطراري» فرضتها ظروف القهر والسحق، والرعب على «المتقين» بعد انقسام المسلمين الى معسكرين يتنازعان السلطة، وطغيان احد المعسكرين على المعسكر الثاني، وهي «مذهب سياسي» له ضحايا من الافراد والجماعات عبر التاريخ الاسلامي.

والثاني: هي التقية الصوفية وهي «مذهب سلوكي»، وضحاياها من الأفراد كالحلاج والسهروردي والنسيمي وهي «التزام اختياري».

آراء ودراسات (١)

العمل الكبير ..

البجالة ...

قرأت الكنوز المخبأة متأنياً، متبعاً أبحاثه، متدرجاً من التاريخ الى التصوف الى الفلسفة فالشعر.

لقد أحسنت التسمية - الكنوز المخبأة - وأجدت الكشف عن هذه الكنوز، وأتقنت أسلوب التأليف والشرح والاستنتاج.

ظل المكزون - على فضله - كما ظل ديوانه - على خطره - مطوين خلف ستار الجهل، ووراء جدار الخوف والاتقاء حتى هبّك الله لهذا الامر فهدمت جدار الخوف، ومسحت غبار الاهیال والنسیان فتألق وجه المكزون، وبرزت أفكاره في الفلسفة والتصوف والشعر، والفقه، والدين، والتوحيد لتثیر العقول، وتحیلي " - سائر، وتأخذ مكانها في الثقافة الاسلامیة الواسعة.

كل هذا كان خبیئاً في زوايا التاريخ، دفیئاً في مطاوي النسیان قصداً وعمداً وجهلاً
یتظر من یفتش عن الحقیقة فكان المكزون كان یعنیک بقوله:

وفي الزوايا خبايا ليس يعرفها ممن تعاطى الخفايا غير فتاش

لقد قمت بعملك هذا بجرأة الكاتب، وشجاعة العالم، وإخلاص المؤمن، وفهم الباحث، وضمیر الحر المخلص للحق والحقیقة و الامة والتاریخ.

لقد أدیت أمانة العلم، ووفیت العهد الذي أخذته الله على العلماء. ان استعراضك

(١) وردت مجموعة من الآراء والدراسات نكتفي هنا ببعضها على أن تنشر البقية كملحق للكتاب.

الفلسفة والفلاسفة، والتصوف والمتصوفة، والشعر والشعراء، وأجراء المقارنات، وإبراز
 الاشياء والنظائر، والقواسم المشتركة، وتحديد نقاط التباعد، والتلاقي بين هذه الآراء
 والنظريات، ان هذا كله يجعل القاريء يدرك بيسر وسهولة موقع المكزون الشاعر -
 الفيلسوف - الفقيه من الفكر الاسلامي الصحيح ويعين محله بين رجيل الفلاسفة
 والمتصوفين من أمثال ابن عربي، وابن الفارض وابن رشد والفارابي، وابن سينا، والحلاج
 والجنيد، والبسطامي، وحتى فلاسفة اليونان كافلاطون، وأرسطو، وسقراط وغيرهم.
 كل ذلك بمنطق العلم، وصحة النقل مما يطمئن اليه الباحث، ويقتنع به حتى
 المكابر والمحتاج.

ان المكزون يتميز بموقفه عن أضرابه من علماء الاسلام وفلاسفتهم في القضايا
 الفكرية والاعتقادية الكبرى كالجبر، والتفويض والاختيار، والتناسخ، والصفات، والمحكم
 والمتشابه، ووحدة الوجود، ومدى ارتباط كل ذلك بالاسلام، أو ابتعاده عنه.
 لقد ناقش هذا الفيلسوف الشاعر هذه المشاكل فأقر بعضها، ورفض كثيراً من
 الشطح والمغالاة ثم جئت أ أنت فدلت على ذلك فظهرت جليلة واضحة مصفاة من
 الغموض واللبس والالتباس.

ان عملك هذا لا يباري فيه، ولا يتكرر له الا واحد من اثنين: جاهل، متزمت،
 قصير النظر، يعيش منطقياً على ذاته، تتجاوز الزمن، لا يسير مع التاريخ باتجاه الحياة، أو
 حاسد يضيق ذرعاً وعطناً بها أعطاك الله فرأى في التكرار للحق والحقيقة ما يطفئ نار
 حسده، ولقد أشرت في مقدمة الجزء الاول الى ذلك، وبلغت بك الرحمة لهذا الجاهل، وهذا
 الحاسد، فهتفت في مقدمة الجزء الثاني: بقول الرسول الكريم العظيم محمد (ص): ربي
 اغفر لقومي فانهم لا يعلمون.

سيبقى عملك هذا مثلاً على جهد الباحثين، ومناًراً يبتدي به من يسلك سبيل
 العاملين المخلصين.

عبد الكريم علي حسن

٢٥ تموز ١٩٧٩

تفكرات المكبأ

قرأت المكزون بين الامارة والشعر والتصوف والفلسفة بجزأيه الاول والثاني ووقفت - أول ما وقفت عند المقدمة التي استعرضت فيها واقع الاسلام والمسلمين وما هم فيه من خلاف واختلاف، وما في أفكارنا من جمود وركود، وتورد الاسباب، وتقيم عليها الحجة والدليل، وتدعو الى تجاوز الاخطاء، والتغلب على المعوقات.

تحدثت في هذه الدراسة الموسعة الغنية عن المكزون وتاريخه وأدبه وأفكاره، وتجري المقارنة بينه وبين من سبقه من متصوفة الاسلام وفلاسفتهم، وأين يلتقي معهم، وأين يختلف، في السياسة، والزهد، والشعر، والتصوف، والفقه، والرمز، والتوحيد، كما تستعرض التناسخ، والقول بالصفات، ووحدة الوجود، وآراء الفرق الاسلامية في هذه القضايا الفكرية والعقائدية.

ان هذا الكتاب بمثابة معرض عام لأفكار وآراء ونظريات علماء الاسلام وغير الاسلام: نسفته فكراً، وأبرزته بياناً يقنع الباحث العالم، ويشد اليه الاديب المتفوق. ولا أغالي اذا قلت: أنك أنت الذي كشفت كل الكشف عن عظمة المكزون من جميع نواحيه، وأنصفته من التاريخ الذي أهمله، وكم أهمل التاريخ من أشخاص، وغمط من حقوق، وتجننى على حقيقة. ولم تنقصك الشجاعة في الحكم على من ولي أمور المسلمين بغير حق، وقاد الأمور في غير طريقها القويم.

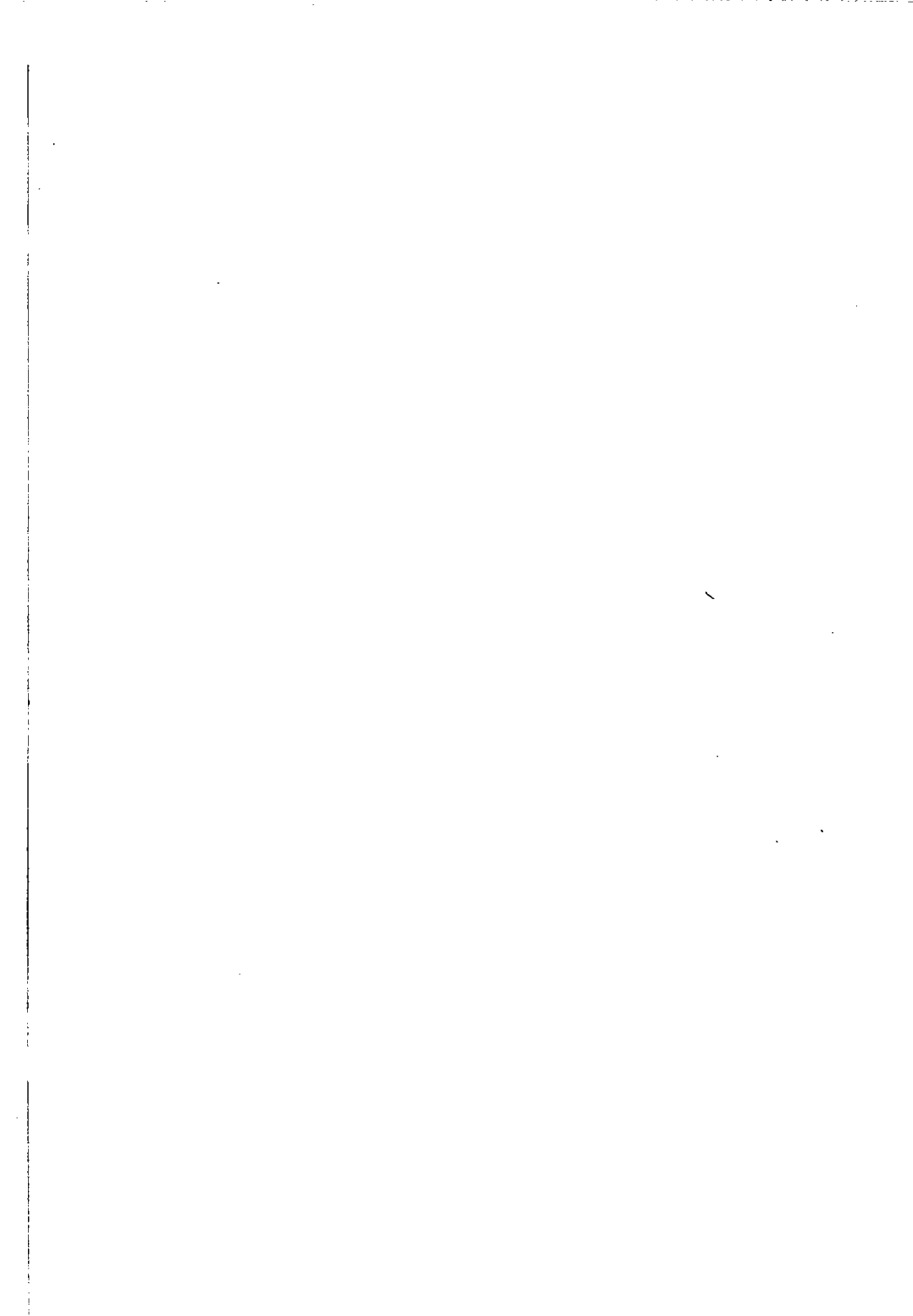
لقد ظهر المكزون - ويحق - عملاقاً فكراً، وفقياً، وشاعراً. وأسوقاً من منظور اسلامي صحيح.

لقد قدمت لامتك في عملك هذا ما يثبت لها رسوخ القدم في الفكر، والثقافة، والعزوبة والاسلام.

ان الكنوز المخبأة مرجع علمي، وأديبي وفكري نحن بأمس الحاجة اليه، ولم يكن بالامكان الحصول عليه قبل اخراج هذا الكثر من تراثنا الغني واننا لتطلع بشوق ولهفة الى الاجزاء الباقية. ٥ أيلول ١٩٧٩ بدر سلمان حسن

الفهرس

١٠٨	الفلاسفة اليونانيون	٥	مقدمة الأستاذ عبد المعين الملوحي
١١٨	إله سقراط		ثورة على السلبيات.
١١٨	إله ابن سينا	١٤	د. محمد الحاج علي
١١٩	إله أفلاطون	٢١	نون المكزون. د. عمر موسى باشا
١٢٠	تدبير الكون عند ارسطو	٢٥	المقدمة
١٢٤	إله الفارابي	٣٥	مدخل
١٢٥	العودة إلى المكزون	٤٠	مقدمة الجزء الأول
١٢٧	الفلسفة العربية	٥٥	مقدمة الجزء الثاني
	العرفان الصوفي عند ابن عربي	٥٨	الإنسان والله
١٣٩	والمكزون	٦٢	الكتب المقدسة
١٤٥	الحوار والحجاج	٦٦	القواسم المشتركة بين الأديان
١٥١	القرآن والسنة في شعره	٦٩	التوراة والعلم
١٥٤	الحديث في شعر المكزون	٧٤	التكوين السومري
١٥٦	تدوين الحديث	٧٥	التكوين البابلي
١٦١	وقفة عند التاريخ والحديث	٧٦	الأساطير الكنعانية
١٧٢	أقوال العلماء في الرواة الكذبة	٧٦	التكوين الهندي
١٧٣	اجتهادات وقواعد	٨٣	الطوفان
١٧٨	الجماعة	٨٤	الطوفان السومري
١٧٩	تعريف الجماعة	٨٥	الطوفان البابلي
١٨٨	الإجماع	٨٨	الطوفان التوراتي
٢٠٠	العقل والنقل	٩١	المقارنة بين السابق واللاحق
٢٠٦	المكزون وعلم الكلام	٩٤	المفارقات
٢١٤	المنتظر والرجعة	٩٨	إله التوراة
٢٢١	التقية وأسبابها	١٠١	الالهة في التاريخ
٢٢٣	آراء ودراسات	١٠٦	الحضارة اليونانية



الخطأ والتصويب

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
١٠٧	٧	بدوراً	بذوراً
١٠٩	١٢	فلسفة	فلسف
١١٠	٢	صوة	صورة
١١٣	١٠	...	الوجود
١١٤	٨	...	لم يجز
١١٤	١٦	قيضة	فيض
١١٦	١٤	ابن	الآيسن
١١٧	٨	كلا	كل
١١٩	١	من أول الصفحة ١١٩	خمس سطور محلها في
		الصفحة ١١٨ بعد السطر ١٦	
١٢٦	٦	سقطت لفظة « متمثلاً »	بقول المكزون
١٢٧	٤	...	وبعض
١٣٣	١٢	ماالوجود	ماالوجود
١٣٤	١	مستفاد	مستفاداً
١٣٤	١٦	له	تحذف لانها زائدة
١٨٩	٣	و ..	وهي
١٩٠	١٣	أماجنة	ماجنة
١٩١	١١	ولو	ولوا
١٩٢	٢٥	(١)	(٢)
١٩٥	١٢	هذا السطر محله بعد السطر ٩	في ص ١٩٤
١٩٥	١٤	ب ...	بكسر
٢١٠	٨	وصه	غوصه

