

دراسات إسلامية

— ٣ —

شخصيات قلقة في الإسلام

دراسات

ألف بينها وترجمها

عبد الرحمن بدوي

العدد ٣٠

الناشر
مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا — القاهرة

١٩٤٦

دراسات إسلامية

- ٣ -

شخصيات قلقة في الإسلام

دراسات

ألف بينها وترجمها

محمد الرحمن بدوي

الناشر
مكتبة النهضة المصرية

٩ شارع عدلي باشا — القاهرة

١٩٤٦

تنبيه

الأبحاث الثلاثة الواردة في هذا الكتاب هي :

- (١) لوى ماسينيون^(١) : « سلمان الفارسي والبواكير الروحية للإسلام في إيران »
(نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ٧ ، باريس سنة ١٩٣٤) .

Louis Massignon : *Salmàn Pàk et les premices spirituelles de l'Islam iranien* (Publications de la Société des Etudes Iraniennes, n.7, Paris 1934)

- (٢) لوى ماسينيون : « دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة : حالة الخلاج ، الشهيد الصوفي في الإسلام » ، في مجلة : « الله حي » ، عدد رقم ٤ سنة ١٩٤٥

Louis Massignon "Etude sur une courbe personnelle de vie : le cas de Hallâj, martyr mystique de l'Islam," in *Dieu Vivant*, n. 4, 1945

- (٣) هنري كوربان : « السهروردي الحلبي (المتوفى سنة ١٩١١ م) ، مؤسس المذهب الإشرافي » ، (نشرات جماعة الدراسات الإيرانية ، رقم ١٦ ، باريس سنة ١٩٣٩) .

Henry Corbin : *Suhrawardi d, Alep (t1191), fondateur de la doctrine illuminative (ishráqi)* (Publications de la Société des Etudes Iraniennes, n. 19, paris 1939)

- (٤) السهروردي : « رسالة أصوات أجنحة جبرائيل » ، ترجم نصها الفارسي إلى العربية باول كروس Paul Kraus ، وترجمنا نحن شرحها الفارسي وفصلاً من مقدمة لباول كروس وهنري كوربان اللذين نشرها في « المجلة الآسيوية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ، ص ١ — ٨٢ .

Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit avec une introduction et des notes par H. corbin et P. Kraus, in *Journal Asiatique*

(١) مع التعديلات والزيادات التي تفضل الأستاذ ماسينيون تقديمها لنا بمناسبة هذه الترجمة لدراسيته هاتين .

تصدير عام

آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام ممثلةً في أولئك الذين أشاعوا فيها سورة التوتّر الحىّ ، مُعْرِضِينَ عن الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالتناقضات . وهم في هذا كله لم يكونوا معبرين عن أنفسهم الخصبه وحدها بقدر ما كانوا يتجسّدون نوازعَ عامّة يسرى تيارُها العنيف في الأمة المؤمنة كلها ، وفي الطبقات المتوثبة منها على وجه التخصيص . ومن هنا فإن في الحديث عن هذه الشخصيات نفسها لرضاً للزعات المشتركة في طوائف كاملة شاعرة بنفسها في تلك المِلّة .

والدين الحىّ الحقُّ هو ذلك المتحقق في الشعور المتجدّد المتطورّ للأمة المؤمنة به ؛ وآية خِصْبِهِ في تلك الصور المتعدّدة المتغوّرة التى يتخذها وفقاً للأزمان وتبعاً للطابع العنصرى المركّب في هذه الأمة . ولهذا فكل دين في أصله رمز ، رمز قابل لما لا نهاية له من أنواع التفسير التى قد يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حدّاً التناقض . والدين الذى يقدّم نفسه على أنه ناموس واضح كامل الأجزاء صريح في كل تفصيلاته قد فَضَّ للناس كل ما فيه من مضمون على مرّ الأجيال والأزمان ، هو دين مقضىٌّ عليه بالموت العاجل أو التحجّر السريع ، وكلاهما في نهاية الأمر سواء . وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز ، وبلغ التعدّد مرتبة عالية من الافتراق الرفيع ، كان هذا من أوضح الشواهد على أن هذا الدين حى وخلق بالبقاء . وما النزعات « السُدِّيَّة » أو « السَلَفِيَّة » وما إليها من حركات تحاول أن تأسر نفسها في رِبْقَةِ الرمز بمعناه الظاهر الأوّلَى إلا عِلَلٌ وأزمات نفسية في تاريخ الحياة الروحية لدين ما ؛ وعليه أن يبرأ منها قدر المستطاع حتى يستأنف تطوره الثرىّ في مجال الروحية العليا .

لكن ليس معنى هذا أننا نلعن أمثال هذه الحركات كلّ اللعنة ، بل لا نرى غضاضة في قيامها ، ماذا أقول ! بل نحن ندعو إلى إيجادها في اللحظة التى تكون النزعات انتأويلية المغالية قد استنفدت إمكانياتها في مرحلة ما من تطور الدين ؛ لكن لا على أن تحل محلّ هذه الأخيرة ، بل لتدعوها إلى تأمّل نفسها وما قطعته من مراحل ، ولتزداد من معارضتها ومقاومتها قساوةً وصلابة . فلكى يتحقق ذلك التوتّر الحى الذى بدونه تكون هذه النزعات

المغالية نفسها في خطر الجنوح إلى التجبر في تطورها — إن صح هذا التعبير الذي قد يتبدى على شيء من التناقض — كان لابد من الإصابة بهذه الأمراض المؤقتة . ولهذا فإننا ندعو إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدة توترها حياة غنية للدين الذي تقوم في أحضانه .

وعلى ضوء هذا التقرير لحقيقة الدين الحى نستطيع أن نفهم ونقدّر الدور الأكبر الذي قامت به الشيعة ، إلى جانب السنة ، في تكوين الروحية في الإسلام . فللشيعة أكبر الفضل في إغناء المضمون الروحي للإسلام وإشاعة الحياة الخصبية القوية العنيفة التي وهبت هذا الدين البقاء قوياً غنياً قادراً على إشباع النوازع الروحية للنفوس ، حتى أشدها تمرّداً وقلقاً . ولولا هذا لتجبر في قوالب جامدة ليت شعري ماذا كان سيؤول إليه أمره فيها . ومن الغريب أن الباحثين لم يوجهوا عناية كافية إلى هذه الناحية ، ناحية الدور الروحي في تشكيل مضمون العقيدة ، الذي قامت به الشيعة ؛ والعلّة في هذا أن الجانب السياسى في الشيعة هو الذى لفت الأنظار أكثر من بقية الجوانب ، مع أنه ليس إلا واحداً منها ، وقد يكون من أقلّها خطراً من حيث القيمة الذاتية لهذا المذهب ؛ ووجوده بشكل واضح لا يدل مطلقاً على طغيانه على بقية جوانبه ، بل كان نتيجة لطبيعة الصلة بين الدين والدولة في الحضارة العربية ، وفي الإسلام منها بوجه التخصيص : فهما فيه متزاوجان وينبعان من مصدر واحد . ولهذا نميل هنا إلى إطلاق لفظ الشيعة في المقام الأول على التيار الروحي في الإسلام الذى حاول تعمق الرمز الأوّل لهذا الدين وإيجاد قيم روحية مؤوّلّة عن نصوصه الظاهرة في توغل مطلق لمضمونه الباطن ؛ ولا يعيننا بعد في شيء أن يكون الشخص قد اتخذ مستلزماته السياسية مذهباً عملياً له في الحياة العامة . فكل فكرة أو مذهب روحى مستلزماته العملية العامة وأوضاعه الظاهرية ، بيد أن عدم المشاركة فيها لا يقتضى مطلقاً عدم انتساب الشخص إلى هذا المذهب وتلك الفكرة .

والشخصيات الثلاث التى نقدمها هنا ترجمة لصور حياتهم وآرائهم تمثل هذا التيار أفضل تمثيل . فأولها ، وهو سلمان الفارسى ، شخصية غامضة في كل شيء : في نفسية صاحبها وما اضطرب فيها من أزمت روحية تعوزنا الوثائق الكافية ، ويا للأسف الشديد ، من أجل تحديدها وبيان مداها وتأثيرها في الوسط الروحي الذى ستبتناه ؛ وفي الدور الخطير الذى

قامت به إلى جانب النبي والإسلام بسبيل تكوين مضمونه الروحي الأول ، وهو دور يشوقنا أن نعرفه بقدر ما عُنِيَ تقريباً على كل أثر له في النصوص الباقية التي بين أيدينا ؛ ثم في الحياة الخصبية الغريبة التي حَيَّها بعد وفاة الرسول في الأمة الناشئة ، وتلك التي حَيَّها بعد مماته في الأمة الإسلامية كلها . وإذا كان الأستاذ ماسينيون قد كشف في بحثه المترجم هنا شيئاً من جوانب هذا الغموض ، فإن التقويم الروحي الدقيق لهذه الشخصية لا يزال مفتوحاً كله أمام الباحثين . فلقد كانت عنايته متجهة إلى الوقائع التاريخية أكثر من الكشف عن المعاني الروحية التي تتضمنها تلك الوقائع .

وسلمان ، هذا الفارسي الأول ، كان إيذاناً قوياً بالدور الأعظم الذي سيقوم به جنسه في تكوين الحياة الروحية في الإسلام ، ونقول الدور : « الأعظم » ، وكان الأخرى بنا أن نقول الدور الأوحد ، إذ الواقع أن تلك الحياة الروحية تكاد أن تدين بكل شيء فيها لهذا الجنس الآري المتعدّد الجوانب الخصب المملكات ، ومن هنا قامت النزعة الشيعية على يديه ، بالمعنى الذي حدّدناه آنفاً ، لأنه وحده ، من بين العناصر التي دخلت الإسلام ، هو القادر على إيجادها . ولهذا كان طبيعياً أن تكون الشخصيتان الأخريان من الفرس . أما أحدهما ، وهو الخلاج ، فقد كان الشهيد الأكبر الذي قدّم دمه فداءً لهذا التيار الروحي ، وكان بأقواله وأفعاله أقوى شخصية تجسّدت هذه النزعة وقدّستها بتلك الضريبة المجيدة التي لا بد لكل مذهب ممتاز أن يدفعها ثمناً لسموه . والأخرى ، وهي شخصية السهروردي المقتول ، قد تنبّهت خصوصاً إلى أصولها العنصرية ، فشأت أن تتصل مباشرة بالينابيع الإيرانية الأولى تستلهمها المقومات الجهورية لتكوين المضمون الروحي للعقيدة ذات المصدر العنصري الأجنبي ؛ حتى جاء توكيداً كاملاً في ناحيتين : الطابع العنصري الفارسي والروحانية الشرقية . ولهذا جاء النموذج الأعلى « للشرق » بالمعنى العميق الدقيق ، لأنه هو الذي أقام « النزعة الإنسانية » في الحضارة العربية ، مستمدّة من أصولها الحقيقية ، أعنى الشرقية الخالصة .

فهرس الكتاب

صفحة

تصدير عام ج — ٨

سلمان الفارسي والبواكير الرومية

للمؤلف في ابراه

للوى ماسينيون

استهلال : ٣ — ٦

المدائن والكوفة (٣ — ٤) ، كيف يدرس سلمان (٤ — ٦)

١ — خلاصة السيرة التقليدية ، عرض وتمحيص لنظرية هوروفنس النقدية ... ٧ — ١٢

٢ — تحليل «خبر سلمان» الخاص بإسلامه ... ١٣ — ١٦

حديث «سلمان منا أهل البيت» ... ١٦ — ٢٠

العبارة «كريد ونكرديد» ... ٢٠ — ٢٢

٣ — وفاة سلمان بالمدائن ؛ دعوى مجيئه العراق حليفاً لبنى عبد القيس ... ٢١ — ٢٩

الإستاد السلمي (لنقابات الحرف وبعض الطرق الدينية) ... ٢٩ — ٣١

٤ — الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يختص بالوحى ؛ دوره فيما بعد مع

على — نظرات الغنوصية الشيعية فى السين ، بإزاء الميم والعين ... ٣٢ — ٤٢

خاتمة ... ٤٢ — ٤٦

٥ — ملحق رقم ١ : خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق الأغلاة المسماة ٥٠ — ٥٨

« السلمانية » أو « السينية » ... ٤٧ — ٥٠

ملحق رقم ٢ : إشارات إلى المصادر : ...

١ — تصنيف المصادر ... ٥٤ — ٥١

ب — كتب باللغات الشرقية ... ٥٤ — ٥٧

ج — كتب باللغات الأوربية ... ٥٧ — ٥٨

المنحى الشففى لجاة الحلاج

سهربر الصوفية فى الاسلام

للى ماسينون

صفحة

فكرة المنحى الشففى ٦١ — ٦٣

الحلاج : ٦٣ — ٧٨

مولده وتنشئته (٦٣ — ٥٤) ؛ زواجه (٦٥) ؛ حجته الأولى (٦٤) —
 (٦٥) ؛ عودته إلى الأهواز وبدء وعظه (٦٦ — ٦٧) ؛ الرحلة إلى خراسان
 والعود إلى الأهواز ثم الإقامة ببغداد ؛ (٦٧) الحجة الثانية (٦٧) ؛ رحلته
 الكبيرة الثانية (٦٨) ؛ الحجة الثالثة والأخيرة (٦٨ — ٦٩) ؛ تطوره الروحى
 بعد هذه الحجة (٦٩ — ٧٠) ؛ حملة ابن داود ونجاة الحلاج منها (٧٠) ؛
 أتباع الحلاج (٧١) ؛ إثارة قضية الحلاج مرة أخرى والقبض عليه (٧١) —
 (٧٢) ؛ كيف يصور الحلاج رسالته (٧٢ — ٧٥) ؛ محاكمة الحلاج (٧٥) —
 (٧٧) ؛ إعدامه (٧٧ — ٧٨)

أشخاص مأساة الحلاج : ٧٨ — ٨٠

حامد بن العباس (٧٨ — ٧٨) ؛ مؤنس الفحل (٧٩) ؛ القاضى أبو عمر (٨٠)
 الخليفة المقتدر (٨٠) ؛ الوزير ابن عيسى (٨٠)

شهود هذه المأساة : ٨٠ — ٨٣

عبسى الدينورى وأبو العباس بن عبد العزيز والعطوفى القارىء والقلائسى وقتاد
 وأبو الحسن البخى وإبراهيم بن فاثك وهىكل (٨٠ — ٨١) ؛ ابن عطاء
 (٨١) ؛ الشبلى (٨١ — ٨٢) ؛ ابن خفيف (٨٢) ؛ نصر القشورى الحاجب
 (٨٢) ؛ الحلاج فى جلالة الاستشهاد (٨٢ — ٨٣)

منحنى حياة الحلاج ٨٣ — ٩١

فى حياته (٨٣ — ٨٤) ؛ بعد مماته (٨٤ — ٨٨) : خطوط الأسانيد الحلاجية
 (٨٥ — ٨٧) ؛ العطار والحلاج (٨٦) ؛ الحلاج عند الأتراك (٨٦ — ٨٧) ؛
 المدارس الكلامية والحلاج (٨٧ — ٨٨) ؛ السهروردى وابن سبعين فى
 نظرها إلى الحلاج (٨٨) ؛ أسطورة الحلاج الشعبية (٨٨) ؛ حافظ الشيرازى
 والحلاج (٨٩) ، النموذج الصوفى للحلاج (٨٩ — ٩١) الحلاج
 والمسيح (٩١)

السهروردي المقتول مؤسس المذهب الإسماعيلي

لهنري كوربان

صفحة

استهلال	٩٥ — ٩٦
١ — حياته ومؤلفاته	٩٦ — ١٠٣
٢ — المقالات الميتافيزيقية والمقالات في صورة أمثال	١٠٤ — ١١٤
٣ — التوحيد	١١٤ — ١٣٢
ظاهرة التفسير (١١٥ — ١١٦) ؛ الحكاية والأمثال (١١٧ — ١١٩) ؛ درجات الحكمة النظرية (١١٩ — ١٢٠) ؛ مراتب التوحيد (١٢١ — ١٢٢) ؛ الصلة بين السهروردي والحلاج (١٢٢ — ١٣٠) الغربية الغربية ؛ (١٢٥ — ١٢٧) ؛ الاتحاد الصوفي (١٢٧ — ١٢٨) ؛ القلب (١٢٨ — ١٢٩) ...	
مأساة السهروردي	١٣٠ — ١٣٢
مراجع	١٣٣ — ١٣٥

رسالة «أصوات أجنحة جبرائيل»

للسهروردي

استهلال	١٣٦ — ١٣٩
ترجمة الرسالة وشرحها	١٤٠ — ١٥٦

سلمان الفارسی
والبواکیر الروحیة للإسلام
فی ایران

استهلال

المداين والكوفة ؛ كيف بدرسى سلمان

على الشاطئ الشرقى من نهر دجلة ، وفي خصلة من منعطفاته وهو ينحدر صوب بغداد ، ينبثق دفعةً واحدة على ارتفاع ثلاثين متراً القبو الوحيد الباقي من قصر طيشفون ، وهي العاصمة التي بلغت من العمر ألف سنة ، وكانت وريثة بابل : وهذا القبو هو «طاق كسرى» ؛ ثم لا يلبث المرء أن يكتشف ناحية الشمال الشرقى بعد قرية حذيفة^(١) قبراً صغيراً رابضاً تحت قدميها ، هو قبر سلمان الطاهر ، سلمان باك^(٢) . وقد قامت بعثة ألمانية بحفائر في هذه المنطقة العامرة بالأطلال ؛ ومررت أنا إلى جوار المنطقة ثلاث مرات في السنوات ١٩٠٧ ، ١٩٠٨ ، ١٩٢٧ ؛ وأثار دهشتي ما هنالك من تباين تاريخي بين هذين الأثرين : القبو العالى والقبر المطور ، فتلمست الوسائل إلى البحث عن أسطورة سلمان وشخصيته الحقيقية ، بحثاً أودّ اليوم أن أعرض عليكم اتجاهه العام ، وأن أسجل نتائجه الأولى^(٣) .

يطلق على المدينتين الشقيقتين : طيشفون في الشرق وسلوقية في الغرب ، اسم واحد في تاريخ الإسلام ، هو المدائن . وهاتان المدينتان قد ورثتا منذ ألفي سنة المدينتين الكلدانيتين : أوبى وأكشاك . والباحثون حتى اليوم كما بين اشتريك^(٤) لم يوجهوا عناية كافية إلى أهمية الاستيلاء على المدائن سنة ١٥ هـ = ٦٣٦ م بالنسبة إلى الدولة الإسلامية الناشئة . فلقد كانت عاصمة الشرق الفارسي كله ، وكانت تعدل في حضارتها منافستها البيزنطية ، أعنى القسطنطينية التي لم يستول عليها المسلمون إلا بعد ذلك بثنائية قرون . وكان لها — وهي في هذا تشبه القسطنطينية ورومة — سبع ضواحي : في الغرب دَرَزِجَان وبَهْرَسِر وجُنْدِيسَابُور (كوكه ، في ناحية مُظَلَم سابات) المتصلة بنهر الملك — ، وفي الشرق أَسْفَانِبَر ورومية . ومن

(١) اسم أحد صحابة الرسول وصديق لسلمان ، وقد دفن هناك (واسمها في لغة أهلها الآن : مُحَدَيْثَه)

(٢) [« باك » كلمة فارسية معناها : الطاهر] .

(٣) محاضرة أُلقيت على « جامعة الدراسات الإيرانية » (متحف جيميه) Société des études

Iraniennes (Musée Guimet) في ٣٠ مايو سنة ١٩٣٣ .

(٤) في « دائرة المعارف الإسلامية » سنة ١٩٢٨ ، ج ٣ ص ٨٠ — ص ٨٧ .

المحتمل كذلك نونيفاذ وكُرْدفاذ . وكانت أيضاً رأس الجسر الوحيد صوب فارس وآسيا العليا ، والمركز الإداري للإمبراطورية الساسانية ، والوطن الرئيسى للهجرة الفهلوية القديمة ، والمركز الدينى للبطارقة النسطوريين والمناويين ولرؤساء الجالية اليهودية ، والعاصمة المالية والعلمية لبلاد الشرق ؛ والنقود التى كانت تضرب فيها كانت تحمل مجرد اسم « بابا » أو « الباب »^(١) ، كما أن استانبول ستدعى من بعدها باسم « الباب العالى » العثمانى ، وكذلك كانت بابل قبلها ، سالفها المندثرة ، تدعى بهذا الاسم : « بابل » أى « باب (الله) » .

ومن ثم صارت المدائن « باب » الأُمجاد الفارسية فى نظر غزاتها العرب الذين ظلوا مخلصين لجوهم الأصلى ، فاعتصموا بمعسكرهم فى الكوفة ، على حافة الصحراء ؛ وكان لابد من مرور أكثر من مائة عام قبل أن تندثر المدائن نتيجة لإنشاء بغداد ؛ وفى خلال تلك الفترة كانت تغذى الكوفة بصناعاتها وطرائق تفكيرها فضلاً عن كنوزها ومحصولاتها ، مما كان يصل إلى القبائل العربية فى الكوفة بإرسالها « الموالى » من الفرس وقد صاروا مسلمين . وسلمان ، الذى كان أول فارسى اعتنق الإسلام ، يروى عنه أنه عاد إلى المدائن ليموت فيها ، حيث قبره المتواضع يذكر الزوار الشيعة القادمين للدعاء والتبرُّك بمصيره المزدوج ، أعنى كونه أول مؤمن (فارسى) وأول مبشِّر بالزعة الروحية فى الإسلام ، كأنه « الباب » ، حتى إن إخلاصه فى صحبة الرسول قد جعله خليفاً — فى الإسلام الناشئ — بأن يناديه زائر قبره قائلاً : « اسأَل الله الذى خَصَّكَ بصدق الدين ... أن يُحييَنى حياتَكَ ويُمتِنى مماتَكَ . إنكَ لم تَنكُ عَهْداً »^(٢) .

وتاريخ القرن الأول الهجرى لم يتضح بعد إلا على نحو ناقص ، فالتسلسل التاريخى فيه ينطوى على كثير من المتناقضات — خصوصاً فى السنتين ٣٦ ، ٣٧ — التى يحول الفقر فى المصادر الأجنبية المستقلة دون حلِّها . وإذا ما انتقلنا إلى دراسة التراجم ، كما هى فى الحال هنا بالنسبة إلى سلمان ، وجدناها تتحلل بين أيدينا كما يتحلل الكتيب إلى ذرات من الرمل الدقيق ؛

(١) والصليب الحقيقى « عندالمسيحيين » وهو الذى أخذ من القدس ، قد بقى فيها غنيمة طوال خمس عشرة سنة (٦١٤ — ٦٢٩) .

(٢) دعوة الزوار كما يروىها المجلسى فى « بحار الأنوار » ج ٢١ ص ٢٩٩ س ٣٦ — س ٣٧ .

فما هي إلا حكايات متناثرة هزيلة ، وأحاديث تنسب إلى هذا الشاهد المباشر أو ذاك بسلسلة من « الأسانيد » المتفاوتة في الثقة ؛ ومضمونها ينطوى غالباً ، تحت مظهر ساذج ، على تحريفات مقصودة وعلى أشياء مستمدة من الأساطير الشعبية ، ولا نملك ، كما لاحظ قلهووزن ، أى مقياس ثابت نستطيع اتباعه (ما دمنا لا نملك مصدراً رئيسياً نتخذه دليلاً في بيان درجة الثقة به) — بل نضطر إلى الالتجاء إلى بعض المناهج غير المباشرة للتقريب .

ولقد انتفع قلهووزن وجولدتسبير ولامانس بالتوزيع الجغرافي للأحاديث فيما بين مدرسة المدينة ومدرسة العراق ومدرسة الشام ، مقدرين درجة الثقة بكل منها وفقاً للأهمية السياسية التي يوليها كل منها للحوادث التي توردها لنا . كما أن كيتاني وليثى دلاقيدا وبول قد طبقوا المنهج عينه ، مع فروق دقيقة شخصية فيما بينهم .

وهذا التوزيع الجغرافي للأحاديث الذي أوحى به ابن سعد يلوح أنه يدعو إلى تقسيم المدرسة العراقية : فإن البصرة قد تميزت من الكوفة في عهد مبكر جداً . أما فيما يتصل بالتوزيع السياسي للأحاديث بين ماهو في جانب الأمويين وماهو في جانب الهاشمين — وهو توزيع لا يقوم إلا بطريقة عامة إجمالية بالنسبة إلى قرن واحد (السنوات من ٣٧ إلى ١٣٢هـ) — فإن في الالتجاء إلى فحص الأحاديث من حيث الفرق والمذاهب المبتدعة ما يسمح بتبين مراحل فيه ، وذلك بتقسيمها إلى أحاديث سُنِّية (أولاً عند المرجئة) ، وأحاديث زيدية وأحاديث لبقية الفرق الإمامية . وهذه الطوائف الثلاث متمايزة كل التمايز ؛ فالأحاديث السنية تستمر في نماء ، بطريقة تكاد تكون غير مشعور بها ، حتى بعد القرن الثالث ، بفضل دخول عناصر أجنبية فيها ؛ بينما الأحاديث الزيدية ، ثم على الخصوص الأحاديث الإمامية ، تغلق مجاميعها منذ الجيل الأول لأشيعائها ؛ إنها « مغلقة » ، فهي إذاً تبين حدّاً للانتهاء بالنسبة إلى أحاديثها المشتركة ، وحدّاً للابتداء بالنسبة إلى بعض أحاديثها الخاصة : وسنرى بيان هذا فيما يتعلق منها بسلمان .

أما فيما يتصل بالمدرسة العراقية في الكوفة ، وهي التي تعنينا هنا خصوصاً ، وتضمّ كل المحدثين الزيدية والإمامية ، فيمكن الرجوع إلى ما قبل العصر الذي بلغناه عن طريق المقياس الخاص بالفرق والمذاهب المبتدعة — والوصول إلى العصر الأوّل لسيادة بيوتات العرب في

هذا المصر من الجند الصاخين (السنوات من ١٤ إلى ٣٧ هـ) : وذلك بتقسيم الرواة تبعاً لقبائلهم وأحلافهم مما لم يستطع الإسلام القضاء عليه في الحال ، وحيث اندمج الموالي منذ أول الأمر ؛ وعلى هذا النحو استطعنا أن نبرز الدور الذي قام به بنو عبد القيس في وضع سيرة سلمان .

وعندنا أن الأسطورة التي حيكت حول سلمان تتضمن عناصر قديمة تُمكن دراسة الفرق المبتدعة من ناحية ، والأحلاف القبليّة من ناحية أخرى ، أن تفصلها وتؤرّخها ، مما يُبطل في نقط عديدة النقد الجارح الذي قام به هوروفتس ، ويدعو إلى تأييد الصحة التاريخية لشخصية سلمان .

موجز البحث

- ١ - خلاصة السيرة التقليدية لسلمان ؛ عرض وتمحيص لنظرية هوروفنس النقدية .
- ٢ - تحليل « خبر سلمان » الخاص بإسلامه ؛ تحليل الحديث : « سلمان منا أهل البيت » ؛ — تحليل العبارة « كرديد ونكرديد » .
- ٣ - وفاة سلمان بالمدائن ؛ — دعوى مجيئه العراق حليفاً لبني عبد القيس ؛ الإسناد السلماي .
- ٤ - الدور التاريخي لسلمان مع النبي فيما يختص بالوحي ؛ دوره فيما بعد مع علي — نظرات الفنوصية الشيعية في السين بإزاء الميم والعين — خاتمة .
- ٥ - ملحقات : ١ - خمسة نصوص غير منشورة خاصة بالفرق المغالية المسماة « السلمانية » أو « السينية » ؛ ٢ - إشارات إلى المصادر .

١

خلاصة السيرة التقليدية ؛ عرصه وتمحيص لنظرية هوروفنس النقدية .

جرى أهل السنة والشيعه معاً على عدّ سلمان الفارسي ، من بين كبار الصحابة ، ذا مكانة خاصة : فهو أحد الثلاثة السابقين إلى الإسلام من غير العرب ، وهم سلمان الفارسي ، وصُهب الرومي ، وبلال الحبشي ؛ والصورة التقليدية لهذا « العجمي » ذات ملامح بارزة الرسوم . ولد في فارس ، وجذبته إلى المسيحية نزعة إلى الزهد حادة ، وتنقل وهو لا يزال في موجة الشباب ، من شيخ إلى شيخ ومن مدينة إلى مدينة ، مستهدفاً للنفي والرق ؛ وكل هذا ليس فقط من أجل أن يظفر بطريقة في الحياة أشد قساوة ، وبتوحيد خالص من نوع ما يبحث عنه الخنفاء^(١) ، بل وأيضاً للاتصال برسول من رسل الله وصِفَ له ووجده أخيراً في محمد ، الذي قرّبه إليه ؛ وهو الذي أشار عليه بحرب الخندق ، وبقى بعد موته صاحب الصدوق لآل البيت ، أعنى لأتباع عليّ ، والمدافع عن حقوقهم المشروعة المهضومة إلى أن توفي بالمدائن في العراق .

ويلوح من أول وهلة أن الوثائق الخاصة بحياته غير متجانسة . فتمت أولاً رواية طويلة متصلة تروى سيرته ، وخبر عن إسلامه . وبعد هذا لا نجد عن بقية حياته غير معالم نادرة متباعدة تدور حول مسألتين جوهريتين : وثيقة صلته بأهل البيت (حديث : « سلمان منا أهل البيت ») ودفاعه السياسي عن أحقية عليّ (قوله : « كرديد ونكرديد ») . وإذا أمعنا

(١) والمقدسي (« البدء » ، ج ٥ ، ص ١٢٧) يعدّه منهم .

النظر برزت لنا مشا كل أخرى ، أشار إليها من قبل كثير من المؤلفين المسلمين ، وبخاصة من الشيعة ، وحاولوا حلّها على نحو ظاهر التلفيق . بينا نجد كليان هيوار من ناحية أخرى ينشر سنة ١٩٠٩ — ١٩١٣ ثلاث روايات لخبر سلمان ، انتهى منها إلى القول بعدم صحته من الناحية التاريخية ، بيد أنه أيّد الخبر القائل بوجود سلمان في غزوة الخندق . وفي سنة ١٩٢٢ حاول هوروفتس في رسالة موجزة مركّزة حادة ، أن يثبت أن أسطورة سلمان ليست إلا خرافة تولّدت عن بحث اشتقاقى يتعلق باللفظ « خندق » ؛ وبدا في هذا من أشياع النظرية التي قال بها ما كس مُلّر الذي حاول اكتشاف أصل الخرافات في «مرض اللغة» . فيرى هوروفتس أن الاسم «سلمان» وجد في البدء في الأثبات غير الدقيقة التي وضعها المدافعون عن الإسلام وسجلوا فيها أسماء «الشهود الكتائبين» ، من يهود ونصارى آمنوا برسالة النبي في أولها . وهذا الاسم المنسوب إلى فارسى بطريقة غامضة ، قد أفاد في تزويق حكاية غزوة الخندق ؛ وكلمة «خندق» — العربية منذ زمان قديم ، ولكنها من أصل إيراني ، وتدل على حيلة حرية يقال إن منشأها فارسى — أوحى بالفكرة التي جعلت من سلمان «الفارسى» هذا ، الذى لم يكن يعرف عنه شيء ، مهندساً فارسياً ، ومزدكياً اعتنق الإسلام ، ومستشاراً خاصاً لمحمد ، وعن هذا الطريق صار مهيباً لأن يسجل في الثبّت الشيعى بأسماء أول المدافعين الأوّل عن الهاشميين . وابتداء من هذا الفرض ، لم ير هوروفتس في بقية التفاصيل الخاصة بسيرة سلمان غير نتائج عن هذه الخرافة المتولدة عن الاشتقاق ؛ فإن ذكر من بين من شاركوا في عملية المؤاخاة [بين المهاجرين والأنصار] ، فما هذا إلا لتأييد كونه أحد الصحابة ؛ وإذا ذكر على أنه من بين الحاربيين في العراق : في القادسية والمدائن والكوفة وبلنّجر ، فما ذلك إلا بوصفه فارسياً . أما فيما يتصل بصلته الوثيقة بآل البيت ، وتبنيّه فيهم كما يشهد بذلك مقدار ما كان يصرف له من عطاء من بيت المال في عهد عمر ، وتدخله في جانب على سنة ١١هـ — فذلك إضافات شيعية للصورة الاشتقاقية الأولى . ولا شيء ثابتٌ إذاً في كل هذه السيرة غير اسم «سلمان» ، وهو حرف عربى ، واسم معروف ^(١) ، اخترعت

(١) يقال إن الرسول أطلقه عليه . — «يوم سلمان» عند العرب في الجاهلية سمي بهذا الاسم لبئر لمجر بين الكوفة والبصرة (ياقوت ، «معجم البلدان» نشرة فستفلد ج ٣ ص ١٢١) ؛ وهذا الاسم يطلق على بطون يمنية في قبائل مراد وهمدان وحى في نجران (الهمدان ، «وصف جزيرة العرب» ، تحت المادة) ؛ وكان الشاعر ابن سلمان أحد الأبناء (المستعمرين الفرس) في اليمن . ويذكر على الأقل أربعة من الصحابة وثلاثة من التابعين بهذا الاسم . — قارن أيضاً اسم أحد الأديرة المسيحية بالقرب من دمشق .

له أولاً كنية^(١) (دون تقدير أن المولى ربما لاحق له فيها) ثم أضيف إليه من بعد ذلك اسم فارسى يسبقه ؛ والفارس الذين أسلموا هم الذين اخترعوا بخيالهم كل تلك التفاصيل .

ولنبداً نحن بإيراد بعض الاعتراضات العامة على هذا النقد التاريخى ذى النزعة الاسمية :
أولاً : إن التفسير الخرافى ، أو بالأحرى الغنوصى ، لشخصية ما ، لا يستبدل بواقعة إنسانية حقيقية شبحاً متأخراً غير حقيقى — ، بل هو يعبر عن حاجة اجتماعية إلى التفسير الكلى ، وعن رد فعلٍ غالباً ما يكون شبه مباشر ، عصرى للواقعة الإنسانية التى تدعو إليه ؛ والتعبير المتناقض الذى يحاوله هذا التفسير ليس بطبعه باطلاً غير مقبول ؛

ثانياً : إن الخرافة القائمة على الاشتقاق لا يمكن أن تنشأ ، فى حضارة ما ، إلا فى مرحلة معلومة من مراحل التطور النحوى ، وصورة سلمان قد وضعت فى الإسلام العربى قبل هذه المرحلة .

ثالثاً : من الصحيح أن أسطورة سلمان قد نمت وحُفِظت خصوصاً بفضل عناية المسلمين الفرس ؛ لكنها تكونت وتحددت فى صورة عربية أولاً فى الكوفة ، ولم تفرض نفسها شيئاً فشيئاً على العناية الشعبية الإيرانية إلا لأن ذكرى هذا المولى العجمى من صحابة الرسول قد بقيت ؛ أى أن صورة سلمان لم تخرج بواسطة الاندفاع اللاشعورى للانتقام الشعبى العنصرى عند الفرس .

ولننتقل الآن إلى التفاصيل .

لم يستطع نقد هوروفنس — لعل — أن يتجه إلى التنافر الجوهرى بين هذا المزيج : «سلمان + الفارسى» : بين اسم عربى (ذى صبغة آرامية) ونسبة إيرانية ؛ وهذا من الغرابة الظاهرة بحيث لا يمكن أن يكون هذا المزيج قد صنع فى عهد متقدم .

وبينا نجد أن بقية « الشاهدين » على نبوة الرسول ، كتابيين وغير كتابيين ، ممن عنى الإخباريون بذكرهم حول شخصية النبى : بحيرا سرجيوس^(٢) ، وتميم الدارى وغيرهما — يبدون محوطين بالغموض فى صور باهته مشكوك فيها ، نرى أن لدينا سلسلتين ثابتتين

(١) أبو عبد الله .

(٢) ف . ناو ، فى « موزيون » ، ج ٤٣ (سنة ١٩٣٠) — ص ٢٣٧ — ص ٢٤٠

تضعان صورة سلمان في الإطار التاريخي للمشاجرات (بين الصحابة)^(١) : قدم المناقشات بين فرق الشيعة في الكوفة حول دوره الديني عند الرسول وعلى ، — ومحاولة ازدواج^(٢) شخصيته (مما وافق عليه البخاري وأنكره ابن هبّان) بين « سلمان الجُهَنّي الإصفهاني » وهو رواية سُئِي من مدرسة المدينة ، وسلمان (القُرطبي الإصفهاني) المتصل بالأوساط الشيعية في مدرسة الكوفة والمدائن . أضف إلى هذا — على سبيل التذكرة — المطالب التي تقدم بها منذ مستهل القرن الثالث الهجري أعقاب مزعمون لأخي^(٣) أو لبنات^(٤) سلمان — وقدم الزيارات إلى قبره في المدائن .

وفي مقابل هذا نرى ، كما سنعرف بعد ، أن نقد هوروفتس يلوح مقنعا في كثير من النقاط التفصيلية .

وقد استأنف ايثانوف — ونحن ندين له بمعرفة « أم الكتاب » ، وفيه تحتل الأسطورة الغنوصية لسلمان مكانة خاصة — فرض هوروفتس (دون أن يكون في هذا متأثراً به)

(١) راجع العكبري ، في كتابي « مجموعة نصوص » *Recueil* سنة ١٩٢٩ ، ص ٢٢٠ س ١٢ ، حيث يجب ، تبعاً للقرآن (٤ : ٦٨) أن نقرأ : شجر ، لا سخر . قارن : ابن تيمية ، « منهاج أهل السنة » ج ٣ ص ١٩ .

(٢) يوسف المِزبُي ، « تهذيب الكمال » ص ١١٢٩ ؛ ابن حجر ، « الإصابة » تحت رقم ٣٧٧٩ الخزرجي ، « الخلاصة » تحت المادة .

(٣) مابنداذ ، رئيس قبيلة بني فروخ (أبونعيم) ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة ديدرنج Dedering (ص ٤) ؛ وفي عهد المأمون ، أظهر خلفه في الجيل الرابع ، سبط غسان بن زاذان ، ورقة مزورة بإعفائه من الحراج (منسوخة عن المعاهدة النجرانية : أبو نعيم ، الكتاب السابق ، ص ٥٢ « نفس الرحمن » لحسين ابن محمد التقى الطبرسي النوري ، ص ٤٤ — ص ٤٥) ، وكان يعيش في أرژن بالقرب من كازرون (راجع « فارسنامه ناصري » ج ٢ ص ٢٤٩ ، ص ٢٨٨ ، الذي يجعل الصوفي أبا اسحاق كازروني المتوفي سنة ٤٢٦ هـ من أوائل المسلمين من بين هذه الأسرة التي ظلت مزدكية) . — وفيما يتعلق بالنسبة الروحية لمؤيد سلمانى ، راجع حمداني : « مجلة الجمعية الآسيوية الملكية » *JRAS* سنة ١٩٣٢ ص ١٢٩ .

(٤) ابنتان في مصر وواحدة في أصفهان متزوجة ؛ تبعاً لقطن بن ابراهيم (المتوفي سنة ٢٦١) الذي عرف أيضاً عن طريق وهب ، ابن حفيد « ابن سلمان ، عبد الله » ، عهداً مزيفاً بالمكاتبة (الخطيب البغدادي ، « تاريخ بغداد » طبعة القاهرة ، ج ١ ص ١٧٠ ؛ وفي سنة ٥٣٠ هـ ادعى واعظ في أسعد آباد أنه من صلب سلمان (« نفس الرحمن » للطبرسي النوري ص ١٤٢) على زعم أن سلمان تزوج من مولاة كندية (بقرية ، كما في طبقات ابن سعد ، نشرة سخاو ؛ أو صفوة ، كما يقول الششتري) . — لكن الأخبار القديمة ، وعليها جرى القلندرية ، تقول إن سلمان مات ليس فقط دون أن يتزوج ، بل وأيضاً وهو عار عن شهوة الجنس (« نفس الرحمن » ص ١٤٣) .

الخاص بالصبغة الإيرانية لتلك الأسطورة ، لكن على صورة أكثر تنوعاً وأدعى إلى القبول ؛ فالأمر لم يعد يتعلق باختراع منذ البدء ، بل بتعديلات ، ليست شعوبية عنصرية ، بل دينية ذات أصل مانوي .

ولنوضح هذا . ليس من الممكن أن نعزو اختراع صورة سلمان لتأثير حضارى فارسى ، فى الكوفة التى لم تبدأ شوارعها تأخذ أسماء إيرانية إلا فى سنة ١٣٢ هـ لما أن غزاها جيش العباسيين الخراسانى ؛ والثورتان اللتان قام بهما الموالى فى سنة ٤٣ هـ وسنة ٦٧ هـ بالكوفة كانتا أيضاً ذواتى طابع عربى (يجب ألا ننسى أن اللغة الفارسية لم تبث فى صورة أدبية وفضل الشعوبية إلا فى القرن الثالث) . بيد أن إسلام الحراء ، وهم حاميات فارسية (أصبحت عربية فى الحيرة واليمن) ، فى سنة ١٤ وسنة ١٧ هـ ، واستيطانهم الكوفة والبصرة (وربما المدائن أيضاً) وتقويتهم بالموالى من أبناء السبايا الفارسية اللاتى أُخذن فى عين التمر وجُلّوا (من سنة ١٢ إلى سنة ١٧ هـ) ، حينما يصبحون شبابا ، نقول إن هؤلاء كونوا وسطاً هجيناً ، فى الكوفة خصوصاً ، وفى هذا الوسط حدث غليان فكرى هو ما يسمى باسم الغنوص^(١) ، كان نتيجة للاتصال بالإسلام الناشئ المجدّد للتوحيد الذى جاء به إبراهيم ، مثلما حدث للمسيحية الناشئة فى بلاد الجليل . وإذا كان الغنوص قد ولد فى المسيحية من أصول سامرية ويونانية ، فقد نشأ فى الإسلام عن أصول مانوية ، أعنى آرامية وإيرانية . وفى كلتا الحالتين لم تكن المسألة مسألة محاولة توفيق عقلى بين فلسفة العلوم وبين اللاهوت — فذلك شئ متأخر — لكنها مسألة الإيمان الحارّ بعقيدة جديدة تقوم على الخوارق من جانب وسط ذى حضارة عريقة يتأمل الكون المحسوس — تحت ضوء عقائده الجديدة — من خلال المنشور المضى لأساطيره القديمة^(٢) .

(١) اقترح بلوشيه Blochet (« مجلة الدراسات الشرقية » RSO ج ٢) هذا اللفظ : غنوص gnose للدلالة على كل المذاهب المستورة الفارسية الإسلامية ؛ لكن الأولى تحديد مدلوله .
(٢) من ذا الذى كان فى الكوفة بمثابة « دوسيئوس » بالنسبة إلى هذا المبشر الأول ؟ يمكن أن يتجه التفكير إلى رشيد الحجرى ؛ بيد أننا لا نعلم عنه إلا الشيء الضئيل ، ولا يرتبط بسلمان إلا بإسناد واحد ، ودوره كباب (عند النصيرية) . والعناصر ذات الطابع الإبرانى الواضح فى أسطورة سلمان جاءت متأخرة : الأعياد الشمسية (نوروز ، مهرجان : عند النصيرية) ، والأيام السعيدة المشتومة فى الشهر الشمسى (« نفس الرحمن » ، ص ١٣٦) .

وليس المجال هنا مجال بيان تكوين هذا الغنوص الإسلامي ، ولا عرض الدور الأساسي الذي قامت به الشيعة في هذا التكوين ، أو توضيح ما أخذته السنة عنه بطريقة مستورة — من العقل الأول إلى النور المحمدي — إنما نريد هنا أن نسجل ، مع ايقانوف ، هذه الحقيقة وهي أن بعضا من ملامح يزدان [إله الخير في المانوية] ومن الإنسان الأول عند المانوية الشرقية ، قد انعكس على صورة سلمان التاريخية ، في ذلك الوسط الهجين الجراء الكوفة الذين علمهم أحلا فُهم العرب — من تميم وعبد القيس — كيف يعرفون سلمان ويحبونه .

تحليل « خبر سلمان » الخاص بابن سنان

« خبر سلمان » حديث مفرد الطول إن قورن بنظائره مما يتصل بغيره من الصحابة ؛ وهو قديم ، فحوالى سنة ١٥٠ — ١٧٥ هـ كان معروفا بسبع أو ثمانى روايات مختلفة : رواية أبى إسحق السبعى (المتوفى سنة ١٢٧ هـ ، وقد رمزنا له بالحرف : ا) وإسماعيل السدّى (المتوفى سنة ١٢٧ — ورمزه : ب) وعبيد المَكْتَب (المتوفى سنة ١٤٠ هـ؟ — ورمزه : ح) ، وابن إسحق (المتوفى سنة ١٥٠ هـ — ورمزه : د) ، وعبد الملك الخثعمى (المتوفى سنة ١٨٠ هـ — ورمزه : هـ) ، وسيار العَنَزى (المتوفى سنة ١٩٩ هـ — ورمزه : و) ، وعلى بن مَهْزِيَار (المتوفى سنة ٢١٠ — ورمزه : ز) ^(١) .

سلمان أصله من فارس من أسرة نبيلة من أساورة فارس (ا ، ب) ^(٢) أو من دهاقين سجى بالقرب من إصفهان (ح ، د ، و) ؛ ولد فى رامهرْمُز (فى قول عوف الأعرابى المتوفى سنة ١٤٦ هـ) ^(٣) أو فى أرزن قرب كازرون ، ونشأ على دين المزدكية ^(٤) باسم مابه بن بودخشان (فى قول ابن منده) ^(٥) أو روزبه ابن مَرْزُبَان ^(٦) — ثم اعتنق المسيحية بعد رحلة أو زيارة أو صيد (مع أحد الأمراء : ب) ، سمع فى أثنائها إما تراثيل فى إحدى الكنائس

(١) ١ . حافظ الأصفهاني ورقة رقم ١٧٥ (الرواية أصلية؟) (وابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٥٨ (موسعة؛ ترجمة هيوارق ١ ص ٨ — ١٠) ؛ ب . الطبرى ، تفسير القرآن ، ج ١ ص ٢٤٤ ؛ ترجمة هيوارق ١ ص ٥ — ٩ ؛ ج . أبو نعيم ، « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة ديدرنج ، ٥٠ والمزى ، الموضع المذكور — د . الخطيب البغدادي ، تاريخ بغداد ، ج ١ ص ١٦٤ — ص ١٦٩ ؛ اختلاف فى الرواية عند الحسين الطبرى النورى ، « نفس الرحمن » ص ١٢ ؛ ترجمة هيوارق ١ ص ٣ — ٨ — هـ . رواه التلعكبرى ، وورد فى « نفس الرحمن » ص ٢٤ — و . رواه ابن منده ، وورد فى : أبو نعيم : « ذكر أخبار أصفهان » ٥٠ — ٥١ ، والمزى ، الموضع المذكور — ز . مقتبسات واردة فى ابن بابويه « الغيبة » ٩٦ — ٩٩ .

- (٢) أساورة سابور (الطبرى ج ١ ص ١٧٧٩) .
 (٣) حافظ الإصفهاني : « سير الأسلاف » مخطوطة باريس برقم ٢٠١٢ ورقة ٧٥ ب — ١٧٧
 (٤) أو كان موحداً منذ ميلاده بمعجزة إلهية (ثورننج Thorning ص ٨٦) .
 (٥) المزى : الموضع المذكور .
 (٦) عند النصيرية ؛ وابن بابويه يذكر هذا الاسم (« صباح الخير » ؛ « ماهيه » = « شهرأ سعيداً ») .

أو مواعظ راهب في كهف^(١)، فأعجب بها. وعزم على أن يحيا حياة ديرانية، وأن يتمتع عن اللحوم التي يذبحها المزدكية^(٢) (أو التي تذبح بعد تعذيبها، ح) وعن الخمر — فهاجر وتنقل من مدينة إلى مدينة نازلاً عند شيوخ الزهد. وهذه المدن هي إما: مدينة مجهولة وحص والقدس (أ)، أو: دمشق والموصل ونصيبين وعمورية (د، هـ)، أو: أنطاكية والإسكندرية (ز). ثم غادر المدينة الأخيرة لما أن علم بقرب ظهور نبي «في أرض تيماء» (أ). بيد أن أدلاءه في الطريق وكانوا من الأعراب (أ)؛ ويحدد هـ و د فيقولان إنهم من بني كلب (خانوه و باعوه عبداً، إما في وادي القرى أولاً (إلى يهودى: د) أو من بعد في يثرب (قبل أو بعد السنة الأولى للهجرة) إلى يهودى من بني قريظة (عثمان بن الأشهل)^(٣) أو إلى امرأة (بعد هذا اليهودى) من قبيلة جُهيْنة (ب) أو سُلَيْم (ح) أو من الأنصار (خالصة، ابنة أحد أحلاف بني نجار)، قام بحراسة أعنابها^(٤). فلما سمع بمحمد ذهب إليه، إما في مكة: دلته امرأة عجوز من أصفهان^(٥)، أو في قُبَاء (قرب المدينة). فتعرّف فيه العلامات الشخصية الثلاث التي كان يبحث عنها: رفضه الصدقة لنفسه (كان لا يستخدم لما كُله الخاص ما يُتصدق به لغذاء جماعته)، قبول الهدايا الشخصية لما كُله الخاص، ووجود خاتم النبوة عليه، وهو قطعة لحم ناتئة على غُضروف الكتف الأيمن — وتنتهى هذه الرواية بالمسكابة: أُعْتِقَ سلمان نظير غرس ثلثائة وَدِيَّةٍ من النخل لسيده وأربعين أوقية من الذهب؛ واشترك في دفع هذه القدية إخوانه في الدين الجديد (قدم منها سعد بن عباد ٦٠ ودية).

فإذا قارنا روايات هذا الخبر السبع هذه وجدنا أن بعض التعديلات الخفيفة، البارعة، تكفي لتبديل بعض الأخبار، مع بقاء الإطار العام سليماً في مجموعته؛ — فسر

(١) لم يذكر هنا لفظ «فارقليط»: وهذه صياغة قديمة جديدة بالتسجيل. وأكل أستاذاه الأول للصدقة سرّاً يذكرنا بتورميذا Turmeda.

(٢) يدهش هيوار من هذه الواقعة، ولكنه ينسب بهذا أن الإسلام قد وضع هذه القاعدة، وبول Buhl يذكر ذلك، منذ دخوله البحرين (أبو يوسف، «الحراج»، ترجمة فاينان Fagnan، ص ١٩٨ — ص ٢٠٠؛ «طبقات» ابن سعد ج ١ ق ٢ ص ١٩ س ٨).

(٣) أبو نعيم: «ذكر أخبار أصفهان» ص ٥٢.

(٤) الكازرونى (المتوفى سنة ٧٥٨، ورد في «المنتقى»: «أورده «نفس الرحمن»، ٢٣)؛ تورنتج، ٨٧؛ والحصبى يقول عنها إنها يهودية ملعونة، «نفس الرحمن» ص ٢٣.

(٥) أبو نعيم، ٧٦.

مشايخ سلمان في الزهد (وعدهم يزيد من ثلاثة إلى عشرة) قصد به تارة إلى أن يكون بمثابة ترتيب تصاعدي يفضي بسلمان إلى أن يكون على اتصال مباشر بوصى المسيح أو بالمسيح نفسه (في تجليه له في المدينة) — وطوراً إلى ملء الفترة (من ٢٥٠ إلى ٥٠٠ سنة) ما بين المسيح ومحمد، مما يجعل من سلمان معمرًا معاصراً لكليهما. وإذا كان قد حدث حقاً أن أحد الأرقاء (رقيق؛ أوقى) ^(١)، قدّم إلى النبي هدية، فإنها إما أن تكون نتيجة بيع خطب محتطب أو دراهم مقصودة أو تمر ملتقط. ومسألة نجاة روح آخر مشايخ سلمان من الزهاد قد أبدى الشدّي والخمعي رأيهما فيها بالإيجاب، بينما أجاب عنها السبيعي سلماً (١). — والعنصر المشترك الوحيد الذي بقي كما هو في كل الروايات (بغض النظر عن مسألة خاتم النبوة)، هو التعارض بين الهدية والصدقة. وهو تعارض شائق لقدمه، وفضلاً عن هذا فلم له ليس شيئاً آخر غير صورة أولية للاعتراضات الخاصة بالزهد مما وجهه أبو ذرّ [العقاري] ضد عثمان؛ وعلى كل حال فهذا التعارض يجعل المعنى «العقاري» الذي كانت الكلمة «صدقة» قد اتخذته فعلاً أيام عثمان وفي الدعاوى التي أثّرت بين آل علي ^(٢)؛ مما ضايق كثيراً من الشراح الشيعة ^(٣).

وبعد إعتاق سلمان، كيف أمكن ضمه، وهو غير عربي، إلى الجماعة الناشئة في المدينة؟ ما دام قد أعتقته جماعة، فكان يجب أن يكون مُعتقاً لجميع الذين ساهموا في هذا العمل؛ ومع هذا فقد عرف فيما بعد على أنه مُعتق شخصي ^(٤) للنبي. وحلاً لهذه الصعوبة،

(١) «نفس الرحمن» ١٧، ٢٢.

(٢) الهدية (وخصوصاً النية) شيء نبيل، أما الصدقة فشيء دنيء. ثم إن اللفظ «صدقة» قد اتخذ المعنى غير السوي وهو «رأس مال عقاري للأسرة». والصدقة المشتركة لآل علي قد أثارت كثيراً من المنازعات والقضايا في سنة ٩٠ هـ (ابن عساكر ج ٥ ص ٤٦٠) وسنة ١١٣ هـ (الطبري عن سنة ١٢١؛ راجع الكشي ص ١٨٨؛ لامانس Lammens: «فاطمة» Fatima ص ١٠٠ تعليق ٤ و ص ١١١ تعليق ١)، فضلاً عما حدث بالنسبة إلى فدك؛ وكان لدخل آل علي، منذ القرن الثالث، أربعة موارد: ٧ حيطان (بساتين) بالمدينة (وقف أهلي)، ٤ إقطاعات (ياقوت، معجم البلدان) ج ٣ ص ٩٠٦، ٤ (ص ١٠٣٩)، والعطاء من بيت المال، والهبات التي يقوم عليها الصيارفة (وأنا بسبيل تحضير بحث في هذا). (٤) الكليني: «الكافي» ص ١٤٩ — ص ١٥٠؛ «نفس الرحمن» ص ١٠ — ١١؛ راجع أيضاً كيتاني، ج ٥ ص ٢٨٩؛ ابن طائوس، «الطرائف» ص ٧٩. وقارن السورة رقم ٣٦: آية ٢٠.

(٤) فيما يتصل «بالولاء»، راجع لامانس: «معاوية» Moawia، ج ١ ص ٢٥٦ — ص ٢٥٧، «الاستيعاب» ج ٢ ص ٤٣٧.

جعلوه يشارك بالمدينة في عملية «المؤاخاة» التي أُوحي فيها — قبل بدر — بين المهاجرين ، واحداً بعد واحد ، و بين مضيفيهم من الأنصار . فلمن صار « أخاً » ؟

١ — لأبي الدرداء عويمر الأنصاري^(١) ، أو لحذيفة وهو مهاجر حليف للأنصار قد اختار الأنصار^(٢) ، وفي كلتا الحالتين يكون سلمان قد عُُدَّ من بين المهاجرين ويكون قد عرف الرسول في مكة قبل السنة الأولى للهجرة ، اللهم إلا إذا كان للفظ «مهاجر» ها هنا ، بالنسبة إلى هذا الأجنبي ، المعنى المعروف في جنوب الجزيرة : « من صار من أهل المُدُن » (هنا ، هجر = مدينة ؛ — ولا أجروْ على التفكير هنا في الكلمة السريانية : مَهْجَر = متخذ للإسلام^(٣) —) ؟

٢ — لأحد المهاجرين : أبي ذر الغفاري^(٤) أو مقداد حليف بنى زهرة^(٥) ؟ وعلى هذا يكون سلمان قد وضع في نطاق قبيلة جهينة بالمدينة ، وقد كان فيها عبداً .

وهذا الاختلاف لا يقتضى بالضرورة ، كما ظن هوروفتس ، أن سلمان لم يشترك في عملية المؤاخاة ؛ فالزُّهري الذي يشايعه هوروفتس هنا في هذه المسألة ، كان عاملاً مأجوراً للأُمويين ، وكان يهمه أن يضع من قيمة شاهد يمجّده الثأرون من الشيعة ، وذلك بتأخير تاريخ إسلامه إلى ما بعد موقعة بدر ، وإطالة وقت إعتاقه بحيث يدخله مباشرة ضمن الجماعة على أنه مُعتق للنبي ، وذلك في سنة ٥ هجرية .

مَرِبْتُ « سَلْمَانُ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ »

تقوم فكرة وثيقة صلة سلمان بالنبي وأهل بيته — إبان حياة سلمان — على هذا الحديث : « سَلْمَانٌ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ »^(٦) ، إلى جانب بعض حكايات ليست بذات أهمية .

(١) رأى أهل السنة (البخاري) . « طبقات » ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦٠ .

(٢) ابن عينة (« طبقات » ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦٠) .

(٣) حرفياً : « صار ابن هاجر » : ف . ناو : العرب المسيحيون سنة ١٩٣٣ ص ١٢٩ —
F. Nau : Les arabes chrétiens ١٣٢ ص

(٤) رأى كتب الباقية ، ورأى الكليني .

(٥) رأى الفلاة والإسماعيلية (« نفس الرحمن » ، ٨٦) .

(٦) أهل البيت في سورة ٣٢ : آية ٣٣ = زوجات الرسول (لامانس ، « فاطمة » ٩٩) ؛ لكن في النصيلة ، آل = أهل = ذرية ؛ وفيما يختص بالصدقة التي كانوا يعيشون منها ، أهل البيت = مائة من الأفراد تقريباً : الزوجات والعبيد ، ولكن أيضاً آله ومواليه الحرّرين .

وهذا الحديث يرويه المحدثون من أهل السنة على أن الرسول نطق به سنة ٥ هـ أثناء غزوة الخندق ؛ وذلك أن الرسول قد أنهى المنافسة بين المهاجرين والأنصار ، وقد تنازعا سلمان ، بأن ألحقه بمواليه الشخصيين (ومعنى هذا أنه لم يكن بعد مولى له ؟) . والحديث يقوم على رواية واحدة لراوٍ من المدينة هو كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف اليشكري (توفي سنة ٨٠ هـ) ولم يعترف به (« ويقال ») ابن هشام والواقدي بوضوح^(١) . والمناسبة التي أتى بها ابن كثير غير كافية ، فهي تعلّة متخيلة للتخفيف من معنى هذه الكلمة المشهورة . والحق أننا لو عينا بجمع الاقتباسات الأقدم عهداً ، لشاهدنا أن هذه الكلمة مأخوذة عن عبارة مسهبة تلخص شمائل سلمان في أربعة فروع ، وهي عبارة لا يمكن أن تكون قد قيلت إلا بعد موت سلمان ، ووضعت على لسان أحد الأئمة : على أو باقر . وها هي ذى :

(١) سلمان « امرؤ منا وإلينا أهل البيت : (٢) ومن لكم بمثل لقمان الحكيم ! (وفي روايات نادرة يستبدل بها : (٢) وكان بجرّاً لا ينزف ولا يدرك ما عنده) ؛ (٣) عِلِمَ العلم الأول والعلم الآخر (في بعض الروايات : أدرك علم الأولين والآخرين) (ويوجد بدلا منها أحياناً : (٣) أدرك علم الأول وعلم الآخر — أو (٣) وقرأ الكتاب الأول والكتاب الآخر ؛ (٤) واللجنة تشاق إليه كل يوم خمس مرات »^(٢) .

والحديث له هنا تمام معناه وقوته : فالمسألة هنا مسألة تقويم ما فعله سلمان ، بنوع من من التبتى ، الشخصى لا القبلى ، أو بالأحرى بنوع من التنصيب والتولية ، ونعنى بما فعله ما كتبه من توجيهات مذهبية أو تنبؤات منسوبة إليه ، أو أقوال شفوية تتعلق بالتفسير . والحديث على هذه الصورة المركبة (ويجب ألا ننظر أن الصورة الأبسط لعبارة ما هي الأحق بأن تكون الأقدم) — نجده عند دهاق بن مزاحم الهلالى (المتوفى سنة ١٠٥ هـ : ١ + ٢ + ٣)^(٣) وعند أبي حرب ، ابن القاضي أبي الأسود الدؤلى (بنفس المقدار) وكذلك عند ابن جريج (المتوفى سنة ١٥٠ هـ وأبى البختري : ١ + ٢ + ٣)^(٤) . هذا فضلاً عن الشيعة : المعتدلين :

(١) ابن هشام ، ذكره السهيلي ، ج ٢ ص ١٩١ ؛ « نفس الرحمن » ، ٣٦ .

(٢) أضيف هنا (٤) ، وهو لا يوجد إلا في « سياحت نامه » لأوليا شلي (أورده تورتنيج ، ٨٧)

لأن ١ + ٢ + ٤ = النص التقليدي لصيغ النقابات .

(٣) أورده الدهاق عن نزال بن صبره الهلالى (المزي ، الموضع المذكور ؛ قبل أبي حرب) .

(٤) ابن سعد ج ٤ ق ١ ص ٦١ ؛ حافظ الأصفهاني ، ورقة رقم ١٧٧ .

زرارة (المتوفى سنة ١٤٨ : ٣ + ٢ + ١ ، وفي صورة مشروحة عند الخثعمي المتوفى سنة ١٨٠) ،
 وحريز (٣) وإبراهيم الثقفى (المتوفى سنة ٢٨٣ ، كما ورد في كتاب « الفارات » : ٢ + ١) ؛
 والمتطرفين : الفضل (المتوفى سنة ١٧٠ : ٢ + ٣) والبرقى (المتوفى سنة ٢١٠ ، ٢ + ١ + ٢) .
 وهم يذكرون جميعاً أنهم نقلوه عن أصبغ (١ + ٢ + ٣) والحارث (١ + ٢ + ٣)^(١) .
 وكل اختلاف فى الروايات هنا مصبوغ بغرض خاص ذى مدلول مذهبي . — فمثلاً :
 (٣) « العلم الأول والآخر » = الماضى + المستقبل — ، أو تنزيل + تأويل ، ولكن
 « علم الأوائل والأواخر » = الأخطاء القديمة (الإسرائيلية) والأمثال الحمدية ، — « علم
 الأول والآخر » = علم محمد وعلى (المعنى السينى) فى رأى حريز والفضل . — (٢)
 « بحر لا ينفد » يشرحها الفضل تبعاً للآية ٢٦ من سورة « لقمان » مما يوحى بأن سلمان
 يهيم على سبعة نقباء ، بدلاً من أن يكون أحدهم . — وتبعاً لمفيد (٢ + ١ + ٢) يضع
 البرقى فى النهاية مكان الإشارة إلى لقمان شرحاً يحتمل أن يكون خطأً (٢ : « سلسل
 يمنح الحكمة ويؤتى البرهان »^(٢)) . وهذه الوفرة التى ظهرت منذ مستهل القرن الثانى تدل
 على أن هذه العبارة الكاملة لا يمكن أن تكون متأخرة عن السنوات ٥١ — ٦٠ للهجرة .
 وما دام سلمان قد جُعِلَ أحد « أهل البيت » بوصفه مولى ، فقد قيل إن اسمه مذکور
 من بينهم فى ديوان العطاء أيام عمر ، فسجّل على أنه يتناول من ٤٠٠٠ إلى ٦٠٠٠ درهم^(٣) ،
 — وهو رقم استثنائى ، لأن سلمان لم يشهد موقعة بدر ، ولهذا فإن لهو ورفس الحق فى تجميع
 هذه الحجة الزائفة .

بيد أن كتب الفِرَق تقدم لنا ، بطريقة مستقلة ، إدعاءً غريباً . فنذ سنة ١٢٨ هـ أخذت
 الصيغة « أنت منّا أهل البيت » التى تعبر عن تبنى النبی لسلمان ، قيمة دينية لا شك فيها
 بدليل أن المطالب بالخلافة العباسى ، إبراهيم ، قد استخدمها بجد : حينما خَوَّلَ أبا مسلم
 [الخراسانى] المشهور (مولاه منذ سنة ١٢٤) فوق كل طبقات عمّاله ، تفويضاً كاملاً فى

(١) الكشى ، ٨ ، ١١ ؛ « نفس الرحمن » ، ٢٤ ، ٥٢ (راجع الاسترأبادى ، ٩٤ — ٩٥) ،
 ٥٠ — ٥١ ، ٥٢ ، ٥٣ .

(٢) كلة قالها النبي : « نفس الرحمن » ٥٠ — ٥١ ، ٣٠ : « السلسل = جعفر الماء » .

(٣) فى قول الحسن البصرى (كذا !) ، من طريق هشام بن حسان (« طبقات » ابن سعد ، ج ٤

كل سلطاته الشخصية^(١)؛ كما يشعل باسمه الثورة المطالبة بالخلافة في خراسان ، في يوم الفطر (فطر = نطق = انقضاء السكوت والسر ، عند أهل السر والحقيقة) . وهذا التفويض هو الذى خول لأبى مسلم من بعد بالمطالبة ، لا بالإمامة ، ولكن بدور « السّين »^(٢) . — وهذا الدور العالى ، دور السين ، أى دور النقيب الموحى إليه ، هو الذى إدعاه أبو الخطاب — وكان لقبه في البدء « مولى بنى هاشم »^(٣) — في سنة ١٣٨ هـ بالكوفة ، قائلاً إن الإمام جعفر اعترف له به ، متخذاً صيغة أخرى — مُدَشَّنَةً له — غنوصية ، يُزعم أن محمداً استخدمها متحدثاً عن سلمان^(٤)؛ وقد أنكر الخطابية أن يكون آل على قد قدر لهم قدراً سابقاً أن يكونوا أئمة بمجرد كونهم من نسله ، وقالوا إن الاختيار الإلهى بالتبني الروحي هو وحده المعتبر ، وعلى هذا لقبوا سلمان ، لا بلقب « محمّدى » وإنما بلقب « ابن الإسلام »^(٥) ، كما لقبوا خليفته أبا الخطاب بلقب : « أبو إسماعيل »^(٦) .

وبدون أن تتخذ الفرض الذى قال به أحمد أغا أوغلى خاصاً بالجماعة السرية المعارضة لأهل السنة التى يقال إن سلمان كوّنّها من بعض الفرس الذين اعتنقوا الإسلام — وهى نظرية فى تماثل مع نظرية سيف (وقد أخذها فريد ليندر وأحمد أمين) وتتصل بالمؤامرة ضد أهل السنة التى دبرها ابن سبأ ، أحد اليهود اليمنيين — يجب أن نصرّح بأنه منذ نهاية القرن الأول كانت لتلك العبارة الخاصة بسلمان (« سلمان منا أهل البيت »)^(٧) قيمة دينية لدى المتأمرين الشيعة ، بمعنى أنها تفترض مشاركة سلمان فى الوحي المنزل على النبيّ ، وهى

(١) الطبرى ج ٢ ص ١٩٣٩ ، (قارن ص ١٩١٦ ، وتحت سنة ١٢٩ هـ)؛ المقرئى ، « النزاع » ، ص ٥٠ . قارن الكشى ، ١٣٦ ، القاضى نغان ، « الدعائم » ج ٢ ص ٢١٠ ، و « مجلة فينا لمعرفة الشرق » WZKM ج ٤ ص ٢٢٦ س ٥ .

(٢) أنظر بعد ص ٣٩ .

(٣) الذهبي « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٦٤ س ٦ — ٧ وفى نهاية الصفحة .

(٤) أنظر بعد الملحق رقم ١ .

(٥) النوبختي : « فرق الشيعة » ، ٣٩ ؛ ابن منده (أورده المزى) ؛ « نفس الرحمن » ، ٣٣ . قال له جبريل : « أنت منا » . راجع سورة ٥ : آية ٢١ .

(٦) قارن ص ٢٧ تعليق رقم ٢ ؛ هنا « أبو » يقصده « أبو » الإمام السابع ، إسماعيل بن جعفر (المقداد ، أورده الكشى ص ٢٠٨) . وعلى العكس نجد ابن القداح « سيتناه » ابن إسماعيل .

(٧) فسر ابن العربى هذه الصيغة تفسيراً يقوم على التقدير السابق من الله لهذا الأمر (« الفتوحات » ف ٢٩ ، ج ١ ص ٢١٩) : غفرت ذنوب سلمان مقدماً .

قيمة لا تزال محتفظة بها حتى اليوم لدى الإسماعيلية والنقابات الحرفية : فيها ربط وثيق بين سلمان وبين النبي في وقت نزول القرآن .

العبارة « كريد و نكرديد »

هذه عبارة تُعزى إلى سلمان ، نسبتها إليه الأحاديث الزيدية والأحاديث الإمامية والإسماعيلية معاً ، وهي لهذا سابقة في ظهورها على السنوات ١١٣ — ١٢١ هـ . ذلك أن سلمان — فيما يروون — لما رأى أن القوم تسرعوا في انتخاب أبي بكر في بيعة السقيفة ، قال متأسفاً — في شيء من التحفظ الزيدى — أمام شهود : « علمتم وما علمتم » (بالفارسية : كريد و نكرديد) ، وهي كلمة كثيرة الغموض . فهل كانت الصيغة الأصلية لهذه العبارة فارسية ؟ من غير الواضح أن يكون سلمان قد استعاد في المدينة وفي سنة ١١ هـ لفته الأصلية كما يُرعى إليه سمع جمع من العرب ، بينما نجد من المقبول أن يكون الحراء من الشيعة في البصرة أو الكوفة بعد هذا بعشرين سنة قد أشاعوا هذه العبارة في صيغتها الفارسية .

والواقع أنها تظهر أولاً على صورة قديمة (فصيحة أو عامية) عند أحد البصريين وهو أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدي الجوني (المتوفى سنة ١٢٨ هـ ؛ وهو شيخ الضبى الشيعى المتوفى سنة ١٧٨ هـ) وأوردها المدائنى (المتوفى سنة ٢١٥ هـ ؛ في البلاذرى)^(١) : « كرداذ و نا كرداذ » . وفي نفس الوقت تقريباً نراها في صيغة عربية « أصبتم وأخطأتم » في مصدرين زيديين من اللطيف أنهما أولجا فيها زيادات متباينة : حبيب بن أبي ثابت (المتوفى سنة ١١٩ : وأورده ابن شبه المتوفى سنة ٢٦٢ : أصبتم ذا السن منكم ولكنكم أخطأتم أهل بيت نبيكم) وجريز بن المغيرة (وهو غير معروف ، ولكن فضله محمد بن قدامة الجوهري المتوفى سنة ٢٣٧ في كتابه « السقيفة ») : أصبتم الخيرة وأخطأتم المعدن^(٢) .

(١) البلاذرى : « الأنساب » ، مخطوطة باريس رقم ٦٠٦٨ ، ورقة ٣٨٧ ب . قارن « خرشاذ » بدلا من « خرشيد » أورده رتر ، في الضميمة إلى نشرته لكتاب « الفرق » للتوبختي ، ص ٩ س ١٠ (پاول كروس) ؛ والصيغة المزوجة راوندى وريوندى .

(٢) « طبقات » ابن سعد ج ٦ ص ٢٢٣ ؛ ابن أبي الحديد ، « شرح نهج البلاغة » ج ١ ص ١٣٢ س ٩ من أسفل ، وقارن ذلك بما ورد في ص ١٣١ س ٣ من أسفل من الكتاب نفسه ، ج ٢ ص ١٧ و ج ٤ ص ٢٢٥ .

ولنلاحظ أن حبيباً هذا قد نقل إلى سيف روايات رجلين من الحمراء هما ماهان وسفيان .
ثم نجدها من بعد عند الإمامية الذين أقرّوا بها — ولعل ذلك لأسباب من المجادلات
والمناظرات الزيدية — منذ أبان بن تغلب (المتوفى سنة ١٤١) على الصورة الفارسية الفصيحة
(مثل الإسماعيلية) : « كريد و نكرديد » (بالعربية : « فعلتم ولم تفعلوا = أسلمتم
وما أسلمتم »)^(١)؛ وهم يحولون معناها بلطف وفقاً لتأويل (سجله « الشافي » للسيد المرتضى)^(٢)
يرجع إلى منحولين قديمين جداً هما « خطبة » سلمان و « الكتاب » المنسوب إلى سُلَيْم بن
قيس^(٣) : شارحين بهذا الصيغة العربية القديمة (الزيدية) : « أصبتم وأخطأتم » ، (أى أنكم
أبتعتم مثل السوء ، مثل بنى إسرائيل الذين ثاروا على هارون^(٤) وحِدثتم عن المثل الأعلى ،
وهو أمر نبيكم بأن منعتم الإمامة من أهل بيته) .

أما الشروح الزيدية ، وهى أدعى إلى القبول ، فنقول : شرح جرير (وهو أقرب أن يكون
جارودياً) : « أصبتم الخيرة وأخطأتم المعدن » . وشرح حبيب (وهو أقرب إلى البُتْرية) :
« أصبتم ذا لسن منكم وأخطأتم أهل بيت نبيكم » . وهذه العبارة التى استخدمتها الزيدية
يجب أن تكون أقدم لأنها متبوعة ، عند الجوفى وحبيب والمرتضى ، بفكرة عن البركة ذات
أصل شعبي : « لو وليتموها عليّاً لأكلتم من فوقكم ومن تحت أقدامكم »^(٥) .

ولنلاحظ أن العبارة^(٦) لا تدل على أن سلمان قد احتج علناً فى سنة ١١ هـ ، وأنه خلق

(١) الطبرسى ، « الاحتجاج » ، ٤٣ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٤٩ .

(٢) الطبرسى ، الكتاب نفسه ، ص ٤٤ ، « نفس الرحمن » ص ١٤٩ — ص ١٥٠ .

(٣) الكشكى ، ص ١٤ سن ١٥ ؛ الطبرسى ، الكتاب نفسه ٤٩ ، ٦٢ ؛ السيد الآملى ،

« الكشكول » (« نفس الرحمن » ص ١٤٩) ؛ شهاب الدين شاه الإسماعيل ، نشره إيشانوف
(« الرسالة ص ٤٩) .

(٤) تطبيق للآية ٣٠ من السورة ٢٠ على .

(٥) الطبرسى ، « الاحتجاج » ص ٦٢ .

(٦) أوردهادى ساسى (« الدروز » ج ٢ ، ١٤٣) De Sacy وهيوار (ترجمة المقدسى ، « البدء »

ج ٥ ص ٢٠١) خطأ . وبعض الكلمات الفارسية الأخرى مثل غير (السيعى) ، خشاب (الهدى)
جرج أمد (ثابت) يبدو أنها صادرة عن نفس الوسط فى الحمراء والدروز ينسبون إلى سلمان هذه العبارة
« كرديو بكرديدا وحق مَيزه بريددا (ميره يردى) . تفسيرها بالعربية : علمتم (كذا) ففعلتم حتى
غلبم صاحب الأمر وتشبهتم بأوليائه وادعيتهم ما ليس لكم بحق » (« رسالة التنزيه إلى جماعة الموحدين » ؛
راجع البهاء العالمى : « الكشكول » (أورده النورى « نفس الرحمن » ص ١٤٩) .

رأسه وانتضى سيفه (وهو قول الإمامية) ؛ ولكنها تدل — على خلاف ما يقوله هوروفنس — على أنه قبل اليعقوبي بقرن ونصف كانت الروايات العراقية تؤكد أن سلمان قد أثار مشكلة الإمامية الشرعية أثناء انتخاب أبي بكر . ولعل هذا جرى في دائرة صغيرة جداً ؛ وسكوت المصادر عن ذكر هذا لا يدل على شيء ؛ فالمعاصرون لا يعلمون عن شئون الدولة إلا ما تقدمه لهم البيانات الرسمية المموّهة ، ولا بد من انتظار نشر التصريحات الشخصية للشهود فيما بعد ، حتى تتيسر معرفة الحقيقة .

وفاته سلمانه بالمرائن ؛ دعوى مجيئه العراق وليفاً لبني عبد القيس

نقل ابن عبد البر (المتوفى سنة ٤٦٣ هـ) عن الشَّعْبِي (المتوفى سنة ١٠٣ هـ) الخبر التالي :
« توفي سلمان في عُليّة لأبي قرّة الكندي بالمداين »^(١). وهذا التفصيل الدقيق يمكن أن يكون صحيحاً. وقد خلف لنا أبو قرّة الكندي ، قاضي الكوفة سنة ١٧ هـ ، عن طريق ابن عمرو (وكان لا يزال حياً سنة ٨٣ هـ) طائفة من الأخبار عن سلمان تكون أهم مصدر كندى (قبل زادهان) ، ويدعى رواية آل أبي قرّة^(٢).

وعلى كل حال فقد أقيم قبر سلمان في المدائن منذ أن سمحت أول هدنة تلت الاضطهاد الذي عاناه الشيعة ، وهي التي مضت مدتها بين سنة ٢٠٤ وسنة ٢٣٢ هـ ، بأن يقيموا قبوراً لعلى والحسين . ذكر ذلك ابن شيبة السدوسي (المتوفى سنة ٢٦٢ هـ)^(٣) من الزيدية . وذكره أيضاً المقدسي في القرن الرابع ؛ وزاره الخطيب [البغدادى] وياقوت^(٤) . ونحن حتى الآن بإزاء طائفتين من الزوّار : بعض النقابات السنية في بغداد (الحلاقين والماشطين والحجّامين والجرّاحين) يأتون سنوياً في النصف من شعبان (منذ القرن السابع) — ثم أفراد من الشيعة يأتون في أوقات مختلفة في عودتهم من النجف وكر بلاء^(٥) . وكانت المدائن لا تزال في القرن السابع قرية من الفلاحين لا يسكنها إلا شيعة متحمسون (لم يكن يسمح للنساء بالخروج إلا بعد مغيب الشمس)^(٦) . وكذلك كان شأنها في القرن الرابع لما كانت هذه المدينة مركز الإسحاقية ، إحدى الفرق المغالية^(٧) . بل وأيضاً قبل ذلك في القرن الثاني ، لأن

-
- (١) « الاستيعاب » (على هامش « الإصابة » لابن حجر) ج ٢ ص ٦١ ؛ قارن الجاحظ ، « البيان والتبيين » ج ١ ص ١١ ص ١٣ .
(٢) ابن خنبل ج ٥ ص ٢٤٣ .
(٣) « تاريخ بغداد » للخطيب البغدادي ، ج ١ ص ١٦٤ ، ٣٧٤ ؛ خزائن الكتب الجغرافية العربية BGA بإشراف دى خويه ج ٧ ص ٣٢١ .
(٤) المقدسي ، ١٣٠ ؛ تاريخ بغداد ج ١ ص ١٦٣ ؛ ياقوت : « معجم البلدان » ج ٦ ص ٤٤٧ .
(٥) سار وهرتسفلد ، « رحلة أثرية في منطقة الفرات والدجلة » ج ٢ ص ٥٨ .
(٦) القزويني : « عجائب المخلوقات » ج ٢ ص ٣٠٢ — ص ٣٠٣ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٦٤ ، (بموجب مختصر باكوى) .
(٧) « تاريخ بغداد » ، ج ٦ ص ٣٧٨ .

النوبختي يقرر لنا أن جميع من في المدائن كانوا من غلاة الشيعة ، وذلك في حديثه عن قيام فرقة الحارثية من بينهم ، وهي من الغلاة (قبل سنة ١٢٧ هـ)^(١) ، ولها أحاديث خاصة بسلمان^(٢) . ولو عدنا القهقري أكثر ، للاحظنا أن ساباط ، وهي ضاحية في غرب المدائن ، كانت بعد سنة ٣٧ هـ منفي وملجأ لأحد الغلاة وهو عبد الله بن وهب الهمداني (= ابن سبأ المشهور)^(٣) . وكل هذا يدعونا إلى القول بوجود إغراء لقبر موجود فيها من قبل يزوره الناس ، أولى من القول بأن هذا المكان كان مهبطاً لتلقى هذا القبر بالتبجيل والازدهار بافتراض وجوده فيه افتراضاً تعسفياً .

أما المشاهد الأخرى لسلمان في دامغان وقهاب (في الشمال الشرق من أصفهان) وسدود والقدس فهي محض افتراضات تعسفية ، ولا تظهر إلا في القرن السادس^(٤) .

وتاريخ وفاة سلمان غير معروف : « في نهاية خلافة عمر » ؛ أو « في خلافة عثمان » (الواقدي ، ابن سعد) لأنه « أقام بالكوفة في خلافة عثمان » (ابن شعبة) . وفي القرن الثالث حدد جامعو الأحاديث السنية تاريخ وفاته بسنة ٣٦ هـ^(٥) (قاسم بن سلام الأزدي المتوفى سنة ٢٢٤ ؛ أبو عبيدة زنجويه (= مخلص) المتوفى حوالي سنة ٢٣٠ ؛ خليفة العصفوري المتوفى سنة ٢٤٠ ؛ قارن عبد الباقي بن قاني المتوفى سنة ٣٥١) ، لأن شهوده هزيمة بلنجر في سنة ٣٢ هـ^(٦) قد وضعت حد الابتداء لتاريخ وفاته . والبعض تقدموا

(١) النوبختي « فرق الشيعة » ص ٢٩ .

(٢) نقله ابن مؤسس المذهب ، يحيى بن الحارث إلى محمد بن إسحق البلخي (ابن أبي الدنيا ، « هواتف الجان » ، أوردته « نفس الرحمن » ١١٠ : « راجع تاريخ بغداد » ج ١٠ ص ٩٠ ، والذهبي « ميزان الاعتدال » ج ٣ ص ٢٤) .

(٣) النوبختي : « فرق الشيعة » ، ١٩ .

(٤) مخطوطة إيفانوف في السبع عشرة والثلاثين حرفاً (بالفارسية) ؛ ياقوت « معجم البلدان » ج ٢ ص ١٧٠ ؛ زكي باشا ، الموضع المشار إليه (في آخر البحث) ؛ كاله في « الحوليات الفلسطينية » Kahle : *Palästina Jarbuch* سنة ١٩١٠ ص ٧٩ — ص ٨٠ (اندثر الآن حسب ما يقوله الدكتور ل . أ . ماير L. A. Mayer .

(٥) الزري ، الكتاب المذكور ؛ ابن تفرى بردى ، مخطوطة باريس رقم ١٥٥١ ، ورقة ٤٠ ؛ « تاريخ بغداد » ج ١ ص ١٧١ . وفيما يتصل بتاريخ الوفاة سنة ٣٣ هـ ، راجع أبا نعم والبندنجي ؛ وبما قبل سنة ٢٢ هـ ، راجع ابن قتيبة .

(٦) هوروفتس ينكر ذلك ؛ قائلاً إنه لا بد وأن يكون خلط بينه وبين سمييه ، سلمان بن أبي ربيعة .

بتاريخ وفاته إلى سنة ٣٣ هـ لأن ابن مسعود ، المتوفى سنة ٣٤ هـ ، قد دخل على سلمان عند الموت هو وسعد (بن مالك = أبو سعيد الخدري) .

وإذا رجعنا إلى المصادر نجد أن آخر البيانات التاريخية الخاصة بسلمان تتعلق بالسنوات ١٤ إلى ١٧ هـ . وقد أوضح هوروفتس كيف أن مضمونها نفسه مشكوك فيه : دوره رائداً للجيش^(١) ، ومفاوضته مع سكان المدائن من أجل أن يسلموا ، ثم قيادته الهجوم عابراً الدجلة ساجحاً ، واختياره المكان الذي ستقام فيه الكوفة ، وتولية عمر له على المدائن^(٢) . لكننا سنرى أنه يلوح أنه جاء العراق في تلك السنوات . فإن معاذ بن جبل المتوفى سنة ١٨ هـ يذكر سلمان على أنه كان لا يزال حياً^(٣) . لهذا أميل إلى القول بأنه مات في المدائن فيما بين سنة ٢٠ هـ وسنة ٢٨ هـ .

والأخبار حول موته مشكلة : فهي تروى أنه دعا بمسك وقال لزوجته انضحيه حول فراشي^(٤) وحيث أهل القبور ، وطلب أن يترك وحده ، وأن تترك الأبواب مفتوحة على مصاريعها : وكأنه في انتظار رؤود مستورين . وهنا تقف الروايات السنية . أما الروايات الشيعية فهي منذ أقدمها عهداً تذكر بالتحديد أن هؤلاء ليسوا ملائكة ، وإنما هو على أنقل بمعجزة من المدينة كما يعينه في ساعاته الأخيرة ؛ وهذه الأسطورة التي تضايق منها الخليفة المستنصر^(٥) يلوح أنها قديمة ولعلها ظهرت مبكراً .

وفما عدا هذه الاحتمالات المؤيدة لكون سلمان قد توفي بالمدائن ، لا يحدد الرواة شيئاً

(١) وكان ترجان هذا الجيش هلال الهجري (الطبري ج ١ ص ٢٢٢٥ ؛ أنظر بعد) .

(٢) لاشك في أن « والى المدائن والوجوة » (الحارث أبا مروان الأول في سنة ٣٤ ، وسعد بن مسعود في سنة ٣٦ هـ) كان آنذاك حذيفة ، وكان مجرد محصل للضرائب (البلاذري ، « فتوح البلدان » ج ٢ ص ٢٨١) ، وتجادل معه سلمان بشأن أسماء من لعنهم النبي (ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧) ؛ وحذيفة ، وقد كان من غير شك شيعياً (قارن أبناءه الثلاثة) ، قد قبل هذا المنصب تقية ، كما فعل سعيد بن نمران لما أن أصبح قاضياً من قبل عبد الله بن الزبير .

(٣) ابن حنبل ج ٥ ص ٢٤٣ ؛ ابن سعد ، ج ٤ ق ١ ، ص ٦١ .

(٤) هذا المسك كان من غنائه في بلنجر ، أو بالأحرى في جالولاء (سنة ١٧ هـ) . قارن

بهذا تحته .

(٥) ابن سعد ج ٤ ق ٢ ص ٦٦ ؛ فيما يتصل بفصل على له ، راجع غزن بن جبريل التبريزي (المتوفى حوالي سنة ٦٥٥) في « المناقب » ، ص ١١٣ — ص ١٢١ ؛ معصوم على شاه ، « الطرائق » ج ٢ ص ٥ .

فما يتصل بمجىء سليمان العراق وحياته به ، بعد مغادرته المدينة . بيد أن نقد الأسانيد المرتبطة بسلمان — وهو النقد الذى سنعرض له فيما بعد بمناسبة ذكر المراجع — يفيدنا ليس فقط فى تصنيف الأحاديث إلى فرق حينما يؤيد مضمونها ذلك ، مما يسمح غالباً بتأريخها ، بل وأيضاً فى جعلها تتجه ، فى أوساط الكوفة ، نحو مصادر رئيسية ثلاثة أو أربعة . وعلى هذا النحو يتراءى لنا ، تحت طبقة الأحاديث التى تنقسم وفقاً للفرق ، بعد سنة ١٠٠ هـ ، طبقة أخرى أولية يلوح فيها أن الأحاديث تنقسم ، فيما يتعلق بالحالة التى نحن بصدددها ، وفقاً للقبائل والأحلاف العربية . وفى غزوى أن أتحدث فى موضع آخر^(١) عن نتائج تحقيقاتى الخاصة ببقاء الأحلاف بين سكان الكوفة العرب ، خصوصاً عند الشيعة . وأجتزئ بالإشارة هنا إلى أنه ليس فقط فى البصرة ، التى حدث فيها هذا الأمر سنة ٣٦ هـ ، بل وأيضاً وقبل هذا بسنوات ، فى الكوفة ، نقول إنه يظهر أنه فى الكوفة كذلك أظهرت قبيلة عبد القيس من بنى ربيعة اعتناقها لمذهب الشيعة ، على نحوٍ سنحدده فيما بعد .

ومن هنا فمن الشائق كل التشويق أن نسجل أنه بالابتداء من حلقة أسانيد كوفية موثوق بها ، أعنى من سِمَاك بن حرب البكرى الذهل (المتوفى سنة ١٢٣ هـ)^(٢) يمكن الوصول إلى سلمان وبنى عبد القيس ، مارتين بثلاثة رواة أو أربعة منهم زيد بن صُوحان العبدى (المتوفى سنة ٣٦ هـ)^(٣) ، أحد رؤوس المعارضة الشيعية الأول أيام عثمان هو وأخوه صعصعة ؛ وقد جعل سلمان زيداً يؤم الصلاة بدلاً منه فى فصيلة من فصائل الجيش فى العراق^(٤) (تبعاً لما يقوله نعمان بن حميد البكرى ؛ والواقع أن سلمان لأنه كان مولى وغير عربى لم يكن له حق إمامة الصلاة ، على الرغم من أنه كان حجة فى المسائل الشرعية ؛ وقد قال هذا لابن أبى قرة^(٥) ؛ ومن ناحية أخرى نرى أن زيداً ، إظهاراً لحبه ، كما يقول غيلان بن جرير الأزدى المَعُولَى (المتوفى سنة ١٢٩ هـ ؛ ذكره ابن شيبه المتوفى سنة ٢٦٢)

(١) فى «أمشاج مسيرو» *Mélanges Maspero* ، نشره المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة .

(٢) ابن سعد ج ٦ ص ٨٢ ، ص ١٢٥ .

(٣) هذا الإسناد هو إسناد قصة سلمان عند ابن رهبان والحاكم (ابن حجر ، «تهذيب التهذيب»

ج ٤ ص ١٣٩) .

(٤) ابن سعد ، ج ٦ ص ٨٥ .

(٥) ابن سعد ، ج ٤ ص ٦٥ .

قد اتخذ لنفسه كنية «أبي سلمان»^(١). وهذه المسألة ، إذا أضيفت إلى السابقة ، يلوح لي أنها تدل على أنه قد وقع حقيقةً حلفٌ بين سلمان وزيد بن صُوحان أحد رؤساء بني عبد القيس^(٢). ولهذا فإني أفترض أن سلمان ، وقد فقد إقطاعه بالمدينة^(٣) لما صودرت صدقة أهل البيت لحساب بيت المال ، قد شاء ضمان أمانه الشخصى ، شأنه شأن كل الذين اعتنقوا الإسلام من غير العرب ، وذلك بأن يصبح حليفاً لبني عبد القيس الذين تبعهم إلى العراق . وثمت من الأمور ما يقوى هذا الفرض ، حينما ندرس مركز بني عبد القيس الخاص . فقد كانوا أقاموا بالبحرين وُعُمان (هكذا)^(٤) ، أعنى في الأحساء الحالية ؛ فحى ذيل^(٥) ، من زيد ، احتلَّ إقليم الخطَّ (أى القَطِيف والمُعَيَّر) الذى كان حصنه ، جُواناء — وكان فيه أول مسجد جامع بنى بعد مسجد المدينة — قد حوَّصر في حروب الرِّدة^(٦) . وإلى جوارهم كان بنو عبد القيس الذين في هَجَرَ (= المُشَقَّر ، واليوم تدعى هفوف) عاصمة البحرين ، قد صاروا خاضعين لإمارة حبان ، من تميم ، ومن حى سَعْد ، وكان «ملكهم» ، زهرة ، قد اقتادهم إلى غزو العراق في سنة ١٢ هـ . وليس من المصادفة أن نجد اسم زهرة على رأس الطلائع في القادسية إلى جانب اسم سلمان فيما يتصل بغزو بهر سير ، وإلى جانب اسم زيد فيما يتعلق بغزو جلولا^(٧) . وأكثر من هذا أن حمراء سياه في البصرة من الفرس ، والديلم في الكوفة قد خضعوا وعملوا لحلفهم^(٨) المشهور مع حى سعد من تميم (وهو حى زهرة) . ولما كانت أحياء أخرى من تميم ، مثل دارم ، ذوى نزعة ضد الفرس ، فيمكن الظن أنه إذا

(١) «الإصابة» ج ١ ص ٥٨٣ ؛ «تاريخ بغداد» ج ٨ ص ٤٣٩ .

(٢) راجع الصلة بين «الولاء» و «الكنية» عند سعيد «أبو فاختة» ، مولى أم هانئ (الإسترايادى ، ص ٧٧) . ولإنكاره عند زيد ، أطلق عليه اسم «أبو عائشة» (كذا : بسبب الرسالة التى أرسلتها إليه عائشة في سنة ٣٦ هـ) .

(٣) ناصر خسرو ، أورده ل. ب. ج . براون في «التاريخ الأدبي لبلاد الفرس» ج ٢ ص ٢٢٩
E. G. Browne : *Lit. hist. of Persia*

(٤) راجع ما يقوله جرومن في «دائرة المعارف الإسلامية» ج ٢ ص ٩٩٩ .

(٥) الذيل (الجوهري أورده السويدي في «النباتك» تحت المادة) أو الدليل (ابن قتيبة «المعارف» ٣١) ؛ أو عجل (ابن سعد ج ٤ ص ٨٤ ؛ فستفشد ، ألواح الأنساب : *Genealog Tabel* : قبيلة المستنير أحد الغلاة المتوفى سنة ١٢٠ هـ) .

(٦) ياقوت «معجم البلدان» ج ٤ ص ٥٤١ ، ج ٣ ص ٤٥٣ ، ١٣٦ .

(٧) الطبرى ، أظن فهرست تاريخه تحت المادة ؛ كيتانى ، عن سنة ١٦ هـ .

(٨) البلاذرى : «فتوح البلدان» ، تحت المادة .

كان الحمراء قد عقدوا حلفاً مع زهرة ، فما ذلك إلا للمؤاخاة مع أتباعهم بنى عبد القيس ، خصوصاً حتى ذيل (من زيد) الذى تأثر بطابع فارسى بلغ من القوة حداً جعل معاوية والقرشيين فى سنة ٣٣ يطعنون فيهم على أنهم مهجنون بالفرس^(١). وفى أول تقسيم لمعسكر الكوفة فى سنة ١٧ هـ إلى سبعة أقسام ، وضعت الحمراء فى نفس السبع الذى وضع فيه بنو عبد القيس . ونضيف إلى هذا كله ملاحظتين : الأولى أن مسجد بنى عبد القيس يقع^(٢) فى حى يمانى همدان (الذين حلّ بنى عبد القيس فى القتال سنة ١٤ هـ) لما أن فصلت البحرين وعمان ، وهما مواطن بنى عبد القيس ، من الحجاز فى سنة ٤١ هـ وضُمّت إلى البصرة^(٣)، حيث استطاعت هذه القبيلة أن تتركز وكانت ظاهرة القوة^(٤)، تاركة الكوفة منذ ذلك الحين (وعلى هذا فإن الأحاديث الكوفية التى تجمع بين سلمان وبنى عبد القيس هى قديمة) ؛ والثانية أن بنى همدان ، الذين خلفهم فى الكوفة حول مسجدهم ، قد صاروا مثلهم شيعة متحمسين من بعد ؛ وكان لحى حظلة ، من تميم ، الذى عقد حلفاً هو الآخر سنة ١٦ هـ مع الطبقات الدنيا الفارسية فى الزط وسياججة ، نقول كان لحى حظلة قبل سنة ٢٢ هـ سيد هو صبيغ بن عسل^(٥) الذى عاقبه الخليفة عمر لأنه أشاع تفسيراً خاصاً لسورة «الذاريات» (وهى إحدى السور المفضلة عند مفسرى الشيعة المتأخرين) ؛ وكذلك كان على رأسهم بعد هذا بقليل ضابى بن الحارث الذى اضطهده الخليفة عثمان .

-
- (١) الطبرى ج ١ ص ٢٩١٤ ؛ وراجع الكتاب نفسه ج ١ ص ٣١٤٨ (شتائم شبث التيمي)
 (١) راجع بحثى فى «أمشاج مسيرو» عن الأصل القبلى (لا الإدارى الحكومى ، كما اعتقد لامانس) لهذه التفسيرات . وكان هذا المسجد بالقرب من دار عبده الجلى ، الذى سيصير من بعد كيسانياً (الطبرى ، ج ٢ ص ٦٥٧) ؛ الدينورى ؛ طبعة القاهرة ص ١١٥ .
 (٢) أبو نعيم ج ١ ص ٢٩ .
 (٣) أحياء عبد القيس : ذيل ، وعجل وعمرو كانت تكون «العمور» («العقد الفريد» ج ٢ ص ٤٥) التى عقد لواؤها لابن سبأ الهمدانى فى موقعة الجبل (الطبرى ج ١ ص ٣١٨١) .
 (٤) أرى أن جولد تسهر كان مغالياً فى تحفظاته الخاصة بهذه الحالة الأولى — ذات الأهمية الخاصة — لتفسير قرآنى مفروض فقد كان هذا من التأويل الشخصى ؛ قارن ما يقوله ابن حجر فى «الإصابة» ج ٢ ص ١٩٨ — ١٩٩ ، وابن تيمية فى «المتهاج» ج ٣ ص ٢٣٦ ، بالمصادر التى ذكرها جولد تسهر («دراسات إسلامية» ج ٢ ص ٨٢ Muham. Studien و «أنجاهات تفسير القرآن» ص ٥٥ تعليق) .
 وكتانى («الحوليات» ج ٤ ص ٥٣٩ Annali dell, Islam) وقد خدعته قراءة ابن عبد الحكم (مخطوطة باريس رقم ١٦٨٧ ، ٢٢٩ ؛ ضبيع) — لم يستطع معرفة من هو .

فيكون الظاهر إذاً مما قلناه أن سلمان ، وهو ابن أحد الأساورة (أى الفرسان) الفرس كما يروى السبيعي ، قد عقد حلفاً مع بنى عبد القيس ، وبفضل تلميذه زيد بن صوحان استطاع أن يضمهم ، هم وحلفاءهم من الحمراء ، إلى آرائه الخاصة بأحقية على . وإذا كان لنا أن نصدق ما يرويه الواقدي ، فإن صعصعة بن صوحان قد قال منذ سنة ٣٣ هـ أمام معاوية بالنظرية الشيعية التي تجعل من إمامة آدم وإمامة على (« العين » ، « الصامت ») شيئاً واحداً ، فكان حينئذ أحد الأفراد الذين قدرُوا مقام على الحقيقي في ذلك الحين^(٢) ؛ وسنعود إلى هذه المسألة بعد .

وهاك ثبثاً بالذين رووا عن سلمان ممن كانوا من بنى عبد القيس (رواته المباشرين) : زيد بن صوحان ؛ ومولاه أبو مُسْلِم ؛ وعبد الرحمن بن مسعود ، صديق زيد^(٦) وقد أقام بالمدائن ، وكان بها قوم استوطنوها من بنى عبد القيس . كذلك نرى أخيراً أن الرواية الخاصة بإسلام زعيم بنى عبد القيس ، جارود بن المنذر^(٣) ، تنسب الفضل في هذا إلى سلمان وكان ذلك في المدينة وابن جارود ، وهو المنذر ، قد ولّاه على إمارة فارس (إِصْطَخْر) التي استوطنتها واستقرت بها قبيلته منذ سنة ١٩ هـ ، مما يقوّى احتمال وجود رابطة بين بنى عبد القيس وسلمان « الفارسي » .

الرسائل السلطانية (انقلابات الحرف وبعض الطرق الريفية)

نحن هنا بإزاء ناحيتين خليقتين بالاعتبار في أسطورة سلمان ؛ وأقدمهما وأبعدها في

(١) الواقدي في الطبري ، ج ١ ص ٢٩١٧ — ص ٢٩١٩ (خاصاً بسورة البقرة ، آية ٣٢) ؛ راجع في « الاستيعاب » (ج ٢ ص ١٩٧) المدح الغريب المنسوب إلى عمر ، حين قال : « أنت منا » بعد أن سمع درس تفسير من صعصعة ؛ كما أن عمر قد والى أخاه زيدا (ابن سعد ج ٦ ص ٨٥) ؛ راجع الكشي ٤٦ والدور الذي قام به منذ سنة ١٨ في الكوفة قبضة العباسي مع حجر ، وسيقتل قبضة في سبيل تشيعة لعل سنة ٥١ هـ . وأنا أعتقد أن نص صعصعة صحيح لأن جويدى M. A. Guidi قد نبه إلى نظرية غلاة الأمويين (« مجلة الدراسات المرقية » RSO سنة ١٩٣٢ ص ٢٧٥ — ٢٨٤ ؛ قارن الميرزى ، « النزاع » ص ٢٩ ؛ ابن زنب ، « الغيبة » ص ١٧ — ص ١٨) الذين رفعوا مرتبة الخليفة فوق مرتبة النبي ، منذ مستهل القرن الثاني .

(٢) « تاريخ بغداد » ج ٧ ص ٥٣ ؛ ج ١٠ ص ٢٠٥ ؛ ج ١٤ ص ٧٣ (السماعى ، ورقة ٣٥٦ ب) .

(٣) « نفس الرحمن » ٥٠ ؛ « الإصابة » رقم ١٠٤٢ — ١٠٤٣ . وابنه سيسبه مصعب في سنة ١٨ (الطبري عن السنة المذكورة ؛ راجع في رستا قباز) وكان من حى جذيمة ، أخى حى بكر الذى منه ابن نصير .

الأهمية هي الناحية الخاصة بالحرف .

وظهور إسناد سلمانى لدى بعض الطرق الدينية السنية ، القادرية والبكتاشية والنقشبندية ليس إلا ظاهرة عرضية^(١) ؛ فهي ترجع إلى ما قبل القرن السادس ، وقد نشأت عن استعارة — يتفاوت التصريح بوجودها — من الإسناد النسبى (لا الصوفى) للسهروردية الذى زعم رأسهم ، ابن عمّوية السهروردى (المتوفى حوالى سنة ٥٥٠ هـ) تلميذ الزنجانى ، أنه بكرى ، وذلك أنه السبط السابع لعبد الرحمن (المتوفى سنة ١٢٦ هـ) بن القاسم بن محمد بن أبى بكر : وأبوه ، القاسم (المتوفى سنة ١٠٨ هـ) يقال إنه كان تلميذاً لسلمان ، وهذا كان تلميذاً لأبى بكر (هكذا !) . والقاسم ، وهو راوية معروف ومعترف به من السنة والشيعية على السواء ، كان — عن طريق ابنته أم فروة — جدّاً للإمام جعفر (الصادق) . فإذا عرفنا إلى أى مدى شارك أبوه محمد (المتوفى سنة ٣٧ هـ) فى قتل عثمان ، لم نفهم لماذا تعلقت هذه الطريقة السنية بمثل هذا الإسناد^(٢) ، الذى لم ينسب إليها إلا نادراً ، والذى رأى المشتري ما فيه من عدم احتمال .

أما فى النقابات ، فإن الإسناد السلمانى — وإليه ترجع كل النقابات — يبدو أكثر أهمية ، وفى مظهر مطبوع بطابع من الماسونية الساذجية . ذلك أنه من بين الطبقات الحضارية التى استعادها الإسلام ، بعد أن مرت المرحلة الأولى — مرحلة فلاح الأرض بواسطة أكّارين مقيمين فى الأراضى ، ومسحها وتسجيلها — نجد مرحلة الصناعات والحرف فى القرية (الفخار ، والثياب ، الخ) التى لا تزال نجد فيها حتى الآن آثاراً باقية عن عصر ما قبل الإسلام جنباً إلى جنب مع العناصر الأخرى الحديثة ، وبخاصة فى فارس . والدخول فى جماعة أصحاب الحرف المسلمين فى الشرق ، من مصر حتى الهند ، كان يقوم كله — إلى ما قبل غزو الآلات

(١) يقال إن زاهداً سنياً واحداً كان تلميذه : حبيب الراعى ، وهو شخصية غريبة (المجوىرى ، الترجمة ص ٩٠ ؛ أهو من يقصده ابن حزم ص ٢٤٧) . ويوسف الهمداني سيستشهد فيما بعد بسلمان (كزبرلى زاده إلك متصوفة ، ٧٨) .

(٢) السنوسى : « السلسبيل » (المخطوطة الفارسية ص ١١٨ ؛ ترجمة كولا Colas ص ٤٧ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩٤ : قارن كولا ص ٩٣ بنسب السهروردية فى أول كتاب عوارف المعارف ج ١ ص ١) ديون وكوبولانى Depont Coppolani ٩٢ ، ٥٢٢ ، ٥٣٤ ؛ برون وروز . Brown - Rose ١٦٨ ؛ معصوم على شاه ، « الطرائق » ، ج ٢ ص ٦ .

المعاصرة والنظام النقابي الأوربي — على مجموعة من الشعائر الرمزية ، واستمر هذا أكثر من ستة قرون على أقل تقدير ، فهو يقوم على « الفتوة » ، التي رسمت قواعدها في صيغ شيعية عربية وفارسية وتركية (وأقدمها من سنة ٦٩٠ هـ قد كتب باللغة التركية الأذرية) وفيها تسيطر شخصية سلمان على كل شخصية أخرى . فهو الشيخ الأكبر لكل النقابات ، ورابع « مشدود »^(١) ؛ وهو الذي وكل إليه أمر شدّ الصحابة (شدّ الفتوة) فخلق رؤوسهم مبتدئاً بالحسن والحسين . والكتب التي فيها هذه الشعائر ، تقول إن جبريل هو الذي أحضر الموصي والمسنن إلى محمد وحلق رأسه ، في حجة الوداع ، وحينئذ حلق النبي رأس علي ، وهذا بدوره حلق رأس سلمان وألقي إليه وظيفة الشد . وسلمان ، رابع المشدودين الأربعة ، قد شدّ ١٧ (أو ٣٣) أو ٥٧^(٢) من الأسطوانات مؤسسي النقابات الإسلامية .

وهذه الأسطورة ترتب المشدودين الأربعة وفقاً لترتيب يربط هذه الأسطورة بالميمية ، أو على وجه أدق بالقرامطة ، أولى من ربطها بالإسماعيلية (لأنها لا تقول بأن جبريل هو سلمان) . وهي تدل على عمق الدعاية القرمطية في الإسلام وانتشارها ، كما نعتقد أيضاً أنها تبين ما كان هنالك من إخلاص مستمر لذكرى سلمان الشعبية في صميم الأمة الإسلامية وبغض النظر عن كل تأثير للشيعية ، سلمان شفيع الصنائع^(٣) لأنهم مثله من الموالى الذين اعتنقوا الإسلام^(٤) .

وهو الأول في ثبت « الأبدال » وبعده فيه عمرو بن أمية الصّخري وبلال الحبشي وبُرَيْدة الأسلمي ، الخ^(٥) .

(١) تورننج Thorning ١٥٩ ، ٢٢٦ . وكذلك في « الفتوة » للإمارة للخليفة الناصر .

(٢) خاكي خراساني ، « ديوان » ، مقدمة إيفانوف Ivanow ص ١٢ .

(٣) سنرى فيما بعد أن الاسم الغنوصي « سين » قد أطلقه غلاة الشيعة على سلمان ؛ بيد أننا نجد أن غلاة الأمويين ، أعني اليزيدية ، الذين كشف مكيلنجلو جويدي عن ميولهم الغنوصية على نحو شائق مفيد — كانوا أيضاً يطلقون اسم « السين » ، مضافاً إلى لقب « بير المشايخ » (سيد أو شفيع الصنائع) على الحسن البصري ؛ مما يعود بنا إلى ما قبل سنة ٥٣٥ بكثير ، لما أن ظهرت « الفتوة » في التاريخ .

(٤) ومن هنا ازدهرت « باقة من الأساطير » لم يظفر بمثلها صحابي آخر (كيتاني ، ج ٨ ص ١٩٤)

(٥) الجاحظ : « رسالة الترييع والتدوير » ؛ « كتاب الفتوة » ، مخطوطة باريس برقم ١٣٧٦

الدور التاريخي لسلماحه مع النبي فيما يختص بالوصى ، دوره فيما بعد مع علي —

نظرات الخصوصية الشيعية في السبعين ، بازاء الميم والعين .

بينا أنه منذ مستهل القرن الثاني وجدت صيغتان سلمايتان إحداهما تتصل باعتزاء سلمان إلى النبي (عند الكيسانية) والأخرى بالتلقين (عند الخطائية) ؛ لهما من القيمة الدينية ما يشهد بمدى التأثير الروحي الذي أحدثته حجة سلمان في حالة النبي العقلية ، من وجهة نظر هذه الفرق .

فنحن نعلم (سورة يونس : ٩٤ : « فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ ... » ؛ وسورة الرعد : ٤٣ : « ويقول الذين كفروا لست مُرسلاً ... » ، الخ) أن النبي قد دُعي إلى أن يقارن بين ما أنزل إليه وبين ما أتت به كتب اليهود والنصارى . فإذا بحثنا في التفاسير عن أسماء مستشاريه في التفسير لم نجد إلى جانب يهوديين اعتنقا الإسلام ها موضع للثمة ، غير أسماء عابرة غير واضحة ، ثم سلمان ؛ وهذا على جانب كبير من الأهمية .

لقد بدأ « التأويل » عند الشيعة . وعلم التفسير إنما ولد في العراق ، والكوفة خاصة . فبعد التفسير المنسوب إلى ابن عباس^(١) — والذي لم يبق لنا منه شيء موثوق بصحته — نجد تفسير الضحّاك بن مزاحم (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) في خمس روايات . وإنا لنرى الضحّاك هذا ، الذي وجدنا من قبل أنه كان يعترف باعتزاء سلمان إلى النبي ، يفسّر الآية ١٠٥ من سورة النحل (« ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشرٌ ... ») قائلاً إن « الأعمى » ،

(١) الروايات السنية متناقضة (راجع جولد تسهر : « اتجاهات تفسير القرآن » ص ٧٨ Goldziher *Richtungen der islam...*) . ويجب ألا ننسى أن الدور التاريخي الفريد الذي لعبه ابن عباس قد دعاه إلى حماية ابن سبأ وإلى النجاة لنفسه بفضل جدلي الكيساني سنة ٦٧ هـ . وأقدم روايات تفسيره وهي التي قال بها كل من الكرامية (ابن أبي الحديد : « شرح نهج البلاغة » ج ١ ص ١٧٦ . وراجع كتابي : « بحث في أصول المصطلح الصوفي » ص ٢٣٧) والشيعة ، ونقلها الكلبي وابنه هشام ، نقول إن هذه الرواية من عمل مؤلف شيعي على جانب كبير من الأهمية هو أبو صالح بازان ، مولى أم هانئ (التي توفي عندها على ، والتي يقال إن رشيد ارتحل إليها ؛ وكانت تحتفظ بآثار من أخيها ، خصوصاً الكرسي الذي وجد في سنة ٦٧ هـ) وحبيب بن أبي ثابت (الذي روى عن علي من طريق عاصم بن ضمرة : الخرجي ص ١٥٤) عده من الكذابين (« دروزن » بالفارسية . الذهبي : « ميزان الاعتدال » ج ١ ص ١٣٨) .

أستاذ محمد « غير العربي » الوارد في هذه الآية يقصد به سلمان^(١) ، (وقال بهذا من بعد البيضاوى ، وتاريخ إسلام سلمان غير موثوق به إلى حد يضطر أنصار هذا التفسير إلى عد هذه الآية مدنية والمفروض أنها مكية) . فكأن الضحّاك كان يعتقد إذاً أن سلمان أعان النبي على معرفة الكتب الدينية السابقة على ما أنزل إليه . وهذا محتمل جداً من الناحية التاريخية ؛ وفي هذه الحالة يكون سلمان قد شهد نشوء أول تأويل مما نجد في القرآن نفسه بعض تبشير منه خليقة بالنظر عند من يظنون أن محمداً قد أراد أن يشارك بشخصه في الأحوال الوجدانية النموذجية للأنبياء السابقين وذلك بقصها وروايتها (طه : ٣٠ ، التحريم : ٤ ، ١٠ = تبشير مذهب الشيعة) .

فهل لم يكن لسلمان من دور أكثر من هذا مع الرسول ؟ قالت الإسماعيلية من بعد إن سلمان هو في الواقع الذى حمل القرآن كله إلى محمد ، وإن « الملك جبريل » لم يكن إلا الاسم الذى أطلق على سلمان بوصفه حامل هذه الرسالة الإلهية^(٢) . فعندهم أن التنزيل القرآنى من عند الله ، وهم لا يقولون بمثل ما يزعمه الكندى المزعوم من أن سرجيوس بحيرا واليهوديين : كعب الأحبار وعبد الله بن سلام قد شاركا في وضع القرآن ، وما إلى ذلك من فروض تفترض التزييف . فإن الإسماعيلية مسلمون ، غير أنهم يتصورون الوحي على نحو خاص فيه يستبدل بإملاء ملكٍ خفىّ تعليمًا ينتقل من نفس إلى نفس ، نقله بأمر الله إلى النبي صاحبه (سلمان) . والأحاديث التى يستعينونها في هذا موضوعه ، ونظريتهم هذه تدخل في عداد النظرات الغنوصية في السين ، مما سنراه عما قليل .

والصلات الشخصية الممكن قيامها تاريخياً بين سلمان والرسول تنحصر فيما يلي :

(١) مما رواه ابن اسحق عن مصدر سنيٍّ غير معروف أن سلمان كان أحد الصحابة الستة عشر الذين شاركوا لما بلغوا المدينة في المؤاخاة ، وأحد موالى النبي السبعة عشر (ولكنه أعق من بعد) : مما يثير هذه المسألة الشائكة كل التشويق ، أعنى مسألة صدقة النبي ، ومسألة عدد الحيطان (البساتين) التى كان يتعيش منها أهل بيت الرسول في المدينة وأسماء

(١) الطبرى ، « التفسير » ج ١٤ ص ١١١ ، أبو حيان ، ج ٥ ص ٥٣٦ .

(٢) إيشانوف : « إسماعيليات » ص ٣٤ ، ٧٤ : *Ivanow : Ismailitica* ؛ والنصيرية يشيرون إلى

هذا المذهب (مخطوط باريس رقم ٦١٨٢ ورقة ١٥ ب) ؛ وكذلك القائلون بألوهية على .

المتفعين بها : ومن حائط (بستان) مَيْتَب أخذت الودى التى اشترى بها (هى والذهب)
عق سلمان ^(١) .

وأخيراً فإن سلمان له المقام الثانى فى ثبت الأربعة والثلاثين من أهل الصُفَّة الذين ذكرهم
وجمعهم فى القرن الرابع ، السُّلمى ^(٢) مؤرخ الصوفية ؛ بيد أن معظم مؤلفى الصوفية يتحاشون
ذكره ، على الرغم من أنه كان أحد مشاهير الزُّهاد من بين الصحابة .

(ب) ومما يقوله : الزيدية إن سلمان اختاره النبى واحداً من « النجباء » الاثنى
(أو الأربعة) عشر (ويمكن أن يكون الزيدية قد وضعوهم معارضةً لعشرة المبشرين بالجنة
عند أهل السُّنة) ^(٣) . بل إنه عُدَّ أحد أصحابه الأربعة (هو وعلى وأبى ذر ومِقْدَاد) الذين
أمر الله النبى بتفضيلهم (فيما يرويه بُرَيْدة) ^(٤) ، وثالث الثلاثة المختارين الذين « تشتاق
إليهم الجنة » (بعد على وعَمَّار) ^(٥) . وهذه التبشير لتمجيده تمثل كل ما استطاعت الزيدية
الناشئة قبوله من تمجيد الشيعة له ، هذا التمجيد الذى لا بد أن يكون قد بدأ قبل سنة
١١٣ إلى سنة ١٢١ هـ .

(ح) ومما يذهب إليه الإمامية المعتدلة أن سلمان ، أحد الحواريين الثلاثة (هو
ومقداد وأبى ذر) ^(٦) للنبى ، قد كان موضع سرّه ومستشاره المفضّل ، وقد هيا له اعتزائه
الاستثنائى لأهل البيت أن يقوم بنفس الدور بعد موت النبى مع خليفته . الشرعى ، على ،

(١) الكشّى ، ١٢ ؛ ياقوت ج ٤ ص ٧١٢ ؛ « نفس الرحمن » ، ١٧ . وكانت ميثب فى أرض
بنى نذير ، وهى إما أن يكون أحد بنى نذير ، وهو مشيرق ، قد قدمها إلى النبى ، أو أنها صودرت مع
غيرها فى سنة ٤ هـ ، حينما قسمها كلها النبى بين أتباعه ورجلين من الأنصار سهل بن حنيف وأبى دجانة
(« نفس الرحمن » ٢٤) .

(٢) الهجویری ، ترجمة نيكولسون ، ٤٥ .

(٣) الصفدى ، « الوافى بالوفيات » ، نشره رتر ج ١ ص ٨٩ ؛ المزى ، مخطوطة باريس برقم
٢٠٩١ ، ورقة ٤ ب ؛ (مخطوطة ليدن برقم ١٩٧١ ، ورقة رقم ٢٧٥ ؛ راجع التكميلات الأربع عشرة
فى الكشّى ، ٧٨) ؛ الطبرانى ، « الأعياد » ، ١٧١ ، الطاووسى « الطرائف » ١٦٢ .

(٤) المزى ، مخطوطة ٢٠٨٩ ، ورقة ١٢٩٩ .

(٥) المزى ، مخطوطة ٢٠٩١ ، ٤ ب ؛ السراج ، « اللع » ، ٦٤ ؛ بل وأيضاً الترمذى ، ج ٤
ص ٣٣ (فسنسك Wensinck) . أول صورة لأهل الأعراف (سورة ٧ : ٤٤ : وهذا يفترض أن الكلمة
« يطمعون » تقرأ بصيغه المبني للجهول « ويطمعون ») .

(٦) الكشّى ، ٦ .

وقد حمله النبي سرّاً هو وخمسة من الصحابة ، على أن يظهروا ولاءهم لعلي^(١) . والاحتمال التاريخي لهذه المسألة ضعيف ، لأنها تكرار لا فائدة منه للمبايعة العلنية في غدير خُمّ (وهي التي أنكرها الزيدية ، ولكن قال بها أهل السنة ، مع التقليل من أهميتها)^(٢) التي ترمى إلى نفس الغاية ، بيد أن الإسماعيلية تزلزل هذه الصعوبة بقولها إن ما حدث في غدير خُمّ كان عملاً مفاجئاً .

فماذا آل إليه دور سلمان بعد موت النبي ؟ سؤال لا يثار عند الزيدية ، الذين يقتصرون على عدّه أحد الصحابة السبعة (أو الثمانية) القائلين بالشورى وقت بيعة السقيفة المتسرّعة^(٣) . أما عند الإمامية فعلى العكس من هذا : تزداد أهمية رسالة سلمان : فهو الناصح المفضل الذي خلفه النبي لعليّ ، فيجب أن يعلمّ المسلمين أن يعرفوا في عليّ الإمام الشرعيّ لهم : سرّاً ، بتلقين المؤمنين بالمذهب الناشئ (الشيعة) ، وعلمناً ، بالتنديد بما حدث من اغتصاب للخلافة . ثم كان أحد الخُلصين المحتجين (على عدم إسناد الخلافة إلى عليّ) الذين دفنوا مع عليّ فاطمة ليلاً (رواه زرارة المتوفى سنة ١٤٨ ، وأحد « الأركان » الأربعة المتأهبين^(٤) لتقلد السيف (في سبيل الدفاع عن عليّ) (رواه هشام بن الحكم المتوفى سنة ١٩٩)^(٥) ، وأحد الثلاثة الذين تقلدوا سيوفهم فعلاً (هو والمقداد ، والزيبر^(٦)) — ولكن هذا خان — كما رواه زرارة) . وكان أول هؤلاء منزلةً ، هكذا يقول أصحاب مذهب الإمامية (فما عدا ابن بشير الأسدي ويونس اليقطيني ، فقد فضّلوا مقداد)^(٧) فيما يتعلق بهؤلاء المبشرين بأصحاب « القائم » بأمر الله .

ومثل هذه المطالبة بالعدالة ، باستعمال السيف ، من جانب أفرادٍ ، لم تكن من شأن أحد من الشيعة قبل حُجّر (سنة ٥١ هـ) ، أو بالأحرى يحيى بن أم الطويل الثمالي الأزدي

(١) عبده الجدلي ، أوردته الإسترأبادي ، ٢١٧ .

(٢) ابن عساكر ج ٤ ص ١٦٦ ؛ « مولى » معناها هنا في العبارة المشهورة التي قالها النبي ، وصي مشرف على موالٍ .

(٣) ابن أبي الحديد ، « شرح النهج » ج ١ ص ١٧٤ ، ١٣٢ .

(٤) الكشي ، ٤ .

(٥) الملطي ، « التنبيه » مخطوطة فارسية ، ٤٥ .

(٦) الكشي ٨٨ : أصل شيعي لقبه التقليدي : « حوارى » .

(٧) الكشي ، ٧ ؛ والحلى يحتاج على هذا (نفس الرحمن ، ١٤٨) .

الذى أظهر بهذا « فتوة » سنة ٨٣ هـ^(١). لهذا يبدو أن التاريخ عند الإمامية يرتكب هنا خطأ تاريخياً بتصويره سلمان مستعملاً سيفه (في مثل هذه المواضع).

وفي تأملات الإمامية في رسالة سلمان يفترضون صحة القول بأن روح « التأويل » ، التي تفتح لنا معنى الكتاب ، تمتاز من الروح (جبريل) التي نزلته على محمد^(٢)؛ وأنها أعلى منها^(٣)؛ فإنها « روح الأمر » الواردة في القرآن ، وهي نوع من الفيض الإلهي يحقق تدريجياً مقاصد الله الخفية ؛ وسلمان إحدى وسائلها ، وعلاها الآلية (أسباب : راجع سورة الحج : ١٥ : « من كان يظن .. » ، الخ)^(٤) لدى الرسول ولدى عليّ معاً . وهذه الروح التي تنفذ الأوامر الإلهية تفسر قواعد هذه الأوامر الثابتة كهؤلاء الذين تختارهم وسائل لها ؛ وبينما استعمال التنزيل لا يسمح بمكافئة أحد غير فتنة الملاحدة ، نجد روح التأويل تسمح بتمييز نفاق المنافقين ، وأسرار الأفتدة ، وفي كل جيل بتعرف أولئك الذين يتجسدون الممثلين الثابتين للدراما الإنسانية لطاعة الله ، وأولئك الذين يعترفون « بالإمام » الشرعي ومن ينكرونه ، دورة بعد دورة . وهذه النظرية القائلة بدوام التصميم التاريخي ، وبالعود الدوري للنماذج الكتابية الدينية (وهي التي يظن النوبختي أنها مأخوذة عن كتب جابر بن حيان ، أخذتها عنها فرقة الحارثية قبل سنة ١٢٧ هـ)^(٥) ، قد ظهرت منذ سنة ٣٣ هـ ، حينما أعلن صعصعة بن صوحان أن الإمام ، وقد كان في البدء آدم ، يجب أن يُتعرّف آئذ في علي^(٦) — وقبل سنة ١٠٠ هـ حينما أكد المغيرة أن المنكر الأول ، وقد كان في البدء إبليس (التمرد على آدم : وبهذا يمثل سجود الملائكة « بميثاق »^(٧) على ، ونفوس الناس

(١) الكشي ، ٨٢ .

(٢) الشهرستاني ج ٢ ص ٢٥ ؛ كيتاني ج ٩ ص ٥١٨ (عمار) ؛ جولدسبير ، « دراسات إسلامية » *Muham. Studien* ج ٢ ص ١١٢ (جابر) ؛ قارن الملطي ، ٤٣ .

(٣) الصفار ، البصائر ، الفصل التاسع ؛ الكليني ، « الكافي » .

(٤) كلمة « سبب » ، عند الشيعة الأولين ، مهمة : ابن عبد ربه ، « العقد » ج ١ ص ٢٨٩ (وفيه سبب = منادى ، في رأى هشام بن الحكم ، أورده الكشي ، ١٧٠) ؛ وذلك بعد سنة ٨١ هـ (أبو سهل النوبختي ، « التنبية » ، أورده ابن بابويه « الغيبة » ص ٥٦ س ٣ ، ص ٥٤ س ٤ ، ص ٥٣ س ٢٦ ؛ النوبختي ، « فرق الشيعة » ص ٢٥ س ٧ : وقارن به ص ٨٤ س ٣) .

(٥) النوبختي ، الكتاب المذكور ، ٣٥ ، ٣١ .

(٦) الطبري ج ١ ص ٢٩١٧ — ص ٢٩١٩ (راجع ما قلناه من قبل) .

(٧) صيغة البيعة عند المتأخرين من أنصار علي تسمى « ميثاق الله » (مثلاً فيما يتصل بزید) في سنة ١٢٠ هـ : البلاذري ، « الأنساب » ورقة ٦٧٢ ؛ قارن السورة ٤٨ : ١٠) .

بالملائكة) ، كان يدعى في حياة على باسم عُمر (والثاني أبو بكر والثالث عثمان) ^(١) ؛ مما يقتضى أن نكمل نحن هذا فنقول — على سبيل التوازي — (وهذا ما سيفعله الإسماعيلية بعد سنة ١٥٠ هـ) : أول المؤمنين ، وقد كان في البدء روح الأمر (متمثلة أو غير متمثلة في جبريل) ، كان يدعى في حياة على باسم سلمان (والثاني هو المقداد والثالث أبو ذر) ^(٢) ؛ وهكذا نرى أنه منذ بداية القرن الثاني أُدِّجَت شخصية سلمان التاريخية في النموذج الإلهي الأعلى الذي تجسده زمنًا ، والذي سيمى من بعد باسم «سلسل» ^(٣) ، أو بأول حرف منه «السين» . ونعتقد نحن أن أبا الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨ هـ) هو الذي أدرك في تلك الفترة رسالة سلمان بكل قوتها : وهو لا يجعله هو نفسه روح الأمر مباشرة ، إنما يوحد بينه وبينها تدريجياً بعملية رفع روحى ، وبهذا يرفعه إلى مرتبة الألوهية فوق مرتبة «الإمام» ، وهذا عنده خماس (أعنى من خمسة أشخاص) : محمد ، على ، فاطمة ، الحسن ، الحسين ؛ وفي هذا شاهد خماس المباهلة ^(٤) . وسلمان هو «سلسلة» المسجد الأقصى الخاصة وهى التى عندها يُقسم الناس ، وذلك فى مذهب الدوروز ^(٥) ، وهذه السلسلة هى التى يُسلك فيها المعبّدون فى الجحيم (سورة الحاقة : ٣٢ : «ثم فى سِلْسِلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ» ؛ إخوان الصفا ، «الرسائل» ج ٤ ص ١٩٠) والآية المذكورة تنتهى بالفعل : «سلك» ، والحروف س ، ل ، ك = ١١٠ = على ، وهو لغز «مسائل السين» («باكورة» ، ٨) .

ومنذ ذلك الحين اتخذ سلمان فى الغنوص الشيعى صورته النهائية ؛ فهو «الحلقة المفقودة» الضرورية بين محمد وعلى ؛ وسيبذل رجال الدين المغالون قصارى براعتهم لصياغة الصلات المتبادلة بين النماذج الروحية الثلاثة المناظرة لهؤلاء الأشخاص التاريخيين : «العين» (= على) ، «الميم» (= محمد) ، «السين» (= سلمان) .

(١) الأشعرى ج ١ ص ١٠٧ ؛ الشهرستانى ج ٢ ، ١٣ — ١٤ .

(٢) ابن الجوزى : «تليس لإبليس» ، ١١٤ .

(٣) يلوح أن اللفظ «سلسل» قد تكون عن الكلمة «سلسلة» الواردة فى القرآن سورة

٦٩ : ٣٢ ، وصيغت فى صيغة المذكركىما يكون حساب الحروف س + ل + س + ل = ١٨٠

= س + ل + م + ن .

(٤) راجع ماسنقوله بعد .

(٥) حمزة : «كشف الحقائق» ، نمرة زيبولد ، كتب الدوروز : Seybold : Drusenschrift

وخلق بنا أن نبين الأفعال الخاصة بكل واحد من هذه العناصر الثلاثة ، قبل دراسة مواقفهم تبعاً لما يتخيل من تركيبات لأسبقيتهم .

ولنذكر أولاً أنه — على العكس مما تدعيه كتب الفرق السنية — لم توجد فرقة شيعية مغالية ادعت بأن أحد هذه النماذج الثلاثة يمكن أن يكون الله بجوهره ، فعند جميع الغلاة أن الله لا يمكن معرفته في ذاته وهو فوق كل وصف وحد ، إنما الأمر هنا أمر تأليه بالمشاركة ؛ ونوع هذه المشاركة يختلف وفقاً للنموذج الذي تفضله الفرقة .

« والعين » ، وهو النموذج الأول « للإمام » (آدم في مسألة السجود ، وعلى في غدير خم) ، يترجّع في الوسط ، ساكناً صامتاً (« الصامت ») ، مستوراً عتيداً مثل أمر الله ، وهو يهيمن دائماً على الكون ، على هيئة شخص واحد غالباً ، وأحياناً على هيئة خمس لرئيس القانون الإلهي . وهو « المعنى » ^(١) الذي يضع الله في مركز الجماعة ؛ والحجاب المستور الذي يكشف عن حضرة خفية ؛ وهو الجذر الدائم لرسالة « الإمامة » ، وأصلها الإلهي الخالد ، ويخلط فيما بعد بينه وبين الهوى المصوّرة ^(٢) ، والجسد المتوارث للجنس المختار للإمامة (أهل الاصطفائية ؛ بنو الصاد) ^(٣) ؛ وهو الجرثومة التي تنتقل من ذكر إلى ذكر على مرّ الأجيال . ولكي يموت المرء على الإسلام الصحيح ، فمن الضروري الاعتراف به ومحبة في تجليات ظهوره المتقطعة المتواترة هذه ، التي تبدو بطريقة دورية كعود الهلال (« عودة العُرْجُون ») ، الذي ينظم وحده الأعمال الشرعية (من صوم ورجوع وعدة الإيلاء) ^(٤) ويُحيي مثله بالتلبية والتهليل ^(٥) .

(١) تظهر هذه الكلمة في النصوص الجعفرية : موسى السواق (ورد في مخطوطة باريس رقم ١٤٥٠ ورقة رقم ١٢٨ ب .

(٢) أبو سهل النونجي ، « التنبيه » (أورده ابن بابويه ، « الفقيه » ٥٤ ، س ٢ — ١١ ؛ ٥٥ س ٢٢ : راجع « الفهرست » ص ١٧٦ س ٢٤) .

(٣) أذني « الباكورة » ، ٦٤ ؛ « العقيدة الحلبية » ، ٢٢٢ . القرآن سورة ٣ : ٣٠ .

(٤) القرآن ٣٦ : ٣٩ ، وأذني « الباكورة » ، ٨٠ ، ابن تيمية ، « مجموع الرسائل الكبرى »

ج ٢ ص ١٥٧ .

(٥) فيما يتصل بالهلال منظوراً إليه كعلامة على الغفران والتجديد الخالق ، يلاحظ أنه عند النصيرية ، فاطمة هي « ليلة الفطر » وعلى « سهف » (س + ه + ف = « سيد هلال الفطر » ، الطبراني ، « مجموع الأعياد » ، ١٤٩ ، ١٥٦ ، ١٣٢) ، قارن بهذا عيد الكبور عند اليهود ؛ وفي أيام =

« والميم » ، وهو النموذج الأول للنبي (خصوصاً لمحمد) ، متغير وناطق ، ودعوته تنشر ، ظافرةً ، الأوامر الإلهية . وهو لهذا يعين تشخُّص العين ويسميه (سواء أكان واحداً أم خماساً) وهو « الاسم »^(١) الذى به يدعو المؤمنون الله ؛ والميم — شأنها شأن صيغة العلم التى تدعو الفكرة للعقل (دون أن تتدخل فى فهمها) — نقول إن الميم هى « حاجز » يجب اجتيازها ، لأنها تحجب .

« السين » ، وهو النموذج الأول « للأسباب » ، وهى الروابط المخارقة التى يمكن أن تربط بين السماء والأرض (قارن ، سورة الحج : ١٥ : « من كان يَظُنُّ أن لن ينصره الله فى الدنيا والآخرة فليمددْ بسببِ إلى السماء ثم ليقطعْ فليَنظُرْ هل يذهبُ كيدُه ما يغيظُ ») — خصوصاً أسباب سلمان — وهو ، أعنى السين ، سبب الشدِّ والتلقين ، تدعو إلى سبيل الله بالحسنى والإقناع ، كما أن نداء^(٢) المؤذن يذكى القلب بالصلاة . وهو « الباب » الذى يدخل منه « النور الشَّعْشَعَانِى » ، ومنه يتصل المؤمن بالحضرة الإلهية ، ويحقق عمل الله ، ينفخ الروح مولداً الأبدان ومعلماً النفوس^(٣) ؛ « وهو المقدرة » التى تمنح « الوجود » .

ومن هذا كله تنشأ تصورات ثلاثة مختلفة للفعل الإلهى فى الأمة الإسلامية :

فعند السينية هو حلول الروح ، بفيض من الله يلهم السين ، وعن طريقه يشرق

= اضطهادات أهل يزنطة ، كان الاحتفال بالهلال وفقاً للتمود (روش — ها — شنا ، ٢٥) يعلن بهذه الكلمات : « داوود ملك إسرائيل حى وقيام » (دانون ، « دراسات عن السبت » *Danon Etudes sabbatiennes* ، سنة ١٩١٠ ص ١٢) . وعند الحلاج ، سنة « فاطر » (= ٢٩٠ هـ) هى سنة التجديد الاجتماعى ، كما عند القرامطة ؛ وعند تلاميذه ، سنة ٣٠٩ (= شين + طاء [شيطان] عكس طاسين : ومن هنا اسم مجموع مؤلفاته) التى قتل فيها ، هى سنة التجلى الأعلى للعشق (نور كاسرقى المتوفى سنة ٦٨٩ : اسماعيل حق ، « روح البيان » ج ٢ ص ٤٧٠) ، كما أنها عند الفاطميين سنة انتصار العدل (ابن الوليد ، « الدامغ » ، ج ٢ ، ٢٣ — ٢٤ ، والشلمغانى يقول إنها سنة ٣٩٠ + ٤٠) ؛ لأنها فى القرآن (سورة ١٨ : ٢٤) سنة استيقاظ أهل الكهف السبعة (إخوان الصفا ، ج ٤ ، ١٠٧ ، ٢٧٩) .

(١) حجاب الاسم ، نشر العلم على الجمهور لا الخاصة .

(٢) الطبرانى ، « مجموع الأعياد » ، ٤٨ .

(٣) ابن تيمية ج ٢ ص ١٩٨ ؛ الأذنى ، ١٧ . قارن بهذا لقمان منظوراً إليه على أنه الواعظ المعلم (سورة لقمان : ١٢) . وفى الحج يرمز إلى سلمان « بالمشر الحرام » الذى يضىء فى ليلة الزردلفة (الأذنى « الباكورة » ، ٣١) . وسلمان أيضاً هو الذى يقبض الأرواح = ابن ملجم (الأذنى ، الكتاب المذكور ، ١٨ = ابن حزم ج ٤ ص ١٨٨ .

ويقدّس ويرفع تدريجياً حتى درجة التجلّي « الملاكى » كلّ النفوس المؤمنة ، حتى العين والميم .

وعند العينية هو تغييب مُعْجَز لشخص « الإمام » ، وقد أُبعد بطريقة خفية (دون تحويل وتجلّي) لتمثيل سلطان الله الأعلى (على هيئة شبح) ، العين ، هنالك تُدْخِلُ العينُ العبارة الخالقة الخاصة بالميم في الصياغة اللامادية المتعلقة بالسين الذى يوحى إلى مريديه بأوامره . وعند الميمية هو التجلّي التدريجى ، والنمو بالقوة الذاتية لصاحب دعوة مفصح عن الشريعة ، أى الميم (الصورة المادية للروح) التى تطبع أوامرها في القابلية المطلقة للعين ، وتأمّر بتنظيم العالم عن طريق تشخصات ثانوية (= السين) .

والآن فلنأتِ بإيجازٍ على أسماء الفرق ، مبينين صلات الأسبقية بين العين والميم والسين ، بواسطة رموز رياضية : = ، < ، > ؛ رامزين للنماذج الثلاثة بالحروف : ع ، م ، س (من بين الخمسة عشر تركيباً الممكن قيامها نظرياً خاصة بالأسبقية واللاحقية والمساواة ، لم ينظر ، فيما يبدو ، إلا في السنة التالية) :

(١ - ٣) عينية (أول ما نشأ من هذه الفرق ، وقد اتخذوا القول بالتقدير السابق لنسل على من القول بأحدار النبي من صلب إبراهيم ؛ وعندهم السَّبِّيَّةُ ، ثم الكيسانية الذين يبدو أنهم يقولون : الإمام (= ابن الحنفية)^(١) < الوكيل (= المختار) < السادن (= حَوْشَب البُرْثُمى ؛ راجع الطبرى ج ٢ ص ٧٠٦) ؛

وعند المفضل الجعفى (المتوفى سنة ١٧٠ تقريباً)^(٢) ع (= الرب ، خُحاس) < م

(١) عند جابر المزعوم (كتاب « الحسين » ، نقله إلى بول كروس) أن الكيسانية قد قالوا : صامت (= ابن الحنفية ، وهو إمام في حياة على) < ناطق (= على ، وهو مجرد ني) .
(٢) الشهرستانى ج ٢ ص ١٧ . والمفضل وابنه محمد ينظر إليهما الغلاة على أن لهما منزلة « الباب » = السين . وفي أحدهما قيل هذان البتان لأبى الغمر الثمالي الديكى (حوالى سنة ١٩٠ : مخطوطة باريس ٦١٨٢ ورقة ٥ ب وما يتلوهما) :

أنا أبصرتُ ديكَ العرش في صورة إنسى

أنا أبصرتُ رَبِّي قاعداً في حى مُجْعَفسى

(ابن ماكوله ، مخطوطة الاسكوريال برقم ١٦٤٦ ، ورقة ٥٨ ب ، وبرقم ١٦٤٧ ورقة ٣٠٨ ب ؛ ومخطوطة برلين . Berl. Wetzl . ج ٢ ، ٣٣٤ ، ورقة ١٥٨ ب ؛ وأنا مدين بنقل النص الكامل لزميلى أنتونيا ومتنوخ Antuna et Mittwoch ، وقد ورد مبتوراً في السمعاني : « الأنساب » ، ٤٠٥ ب .) =

(= نبى) < س (= رسول) ، — ؛ وهذا ما تزيده الأعلىائية بشكها فى أمانة الميم والسين (فعند ابن جمهور الغرابى أن جبريل أخطأ ؛ أو أن سلمان خان فيما يزعم بشار ، — والشلمغانى الذى يقول إن س = ميكائيل)^(١) ؛

وعند الخمسة (الشريعى والجبرى)^(٢) : ع = م (خماس) < س (خماس) ؛ وعند مؤهلة على^(٣) : ع (= الرب) < س = م (خماس : سلمان هو الأول ومحمد الثالث من بين الخمسة فى ثانى الأدوار السبعة) .

(٤) السينية^(٤) : عند أبى الخطاب (المتوفى سنة ١٣٨)^(٥) : س (تصبح : ملك ، ثم : إله) > م (= نبى) = ع (= إمام : خماس : أو سباع ، عند معمر الذى أراد أن يسوى بين خماس المبالهه فأضاف إليهم سلفيهم المباشرين : أبوطالب وعبد الله)^(٦) . — ولغة الحلاج تتضمن ألفاظاً سينية ، وتقول : س < م (انظر « أخبار الحلاج » ٣٣ تابع 33 bis)^(٧) .

(٥) الميمية (هذا الميل يظهر أولاً عند المغيرة والمستنير فى صورة أولية ؛ ثم يتحدد فى سنة ١٤١ هـ عند الراوندية :^(٨) ، الذين يقولون : م (= الرب : محمد ، ثم عباس ... ثم

والسين هى فعلا دبك العرش (الأذن) ، « الباكورة » ، ٤٠ ، ١٣ ؛ مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٢٧ ب) ، لأنه أول من سلم على الإمام بالتهليل و « أنت أنت » : ابن سنان ، مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ، ١٢٩ ب . وهو إذاً المؤذن (قارن ص ٤٢ تعليق ١) .
(١) الحنشى فى : الملطى « التنبيه » ، ٢٩٦ ؛ ابن الأثير ، « الكامل » ج ٨ ص ١٠١ ، ١٧٨ ؛ وانظر بعد الملحق رقم ١ .

(٢) الأشعرى ، ج ١ ص ١٥ ؛ الاسترأباضى ، ٢٢٥ .
(٣) مينورسكى فى « مجلة العالم الإسلامى » RMM ج ٤٠ ، ٢٤ Minorski .
(٤) قارن به دور الخضر مع موسى ووصيه ، ودور آصف مع النبي سليمان ، كما وردا فى القرآن (القمى ، « تفسير القرآن » ، ٣٩٩) .
(٥) هو التاريخ الذى حدده الكشى ، ١٩١ .

(٦) النونجى : « فرق الشيعة » ٤٠ وأبو حاتم الرازى « الزنا » ، ٩٠٩ . وإنا لنشاهد أن السبعة « أسباب » (أو « وُصفاء » ، كما يقول الطبرى ج ٢ ص ١٦١٩ ؛ ثم أئمة) كانوا موجودين معاً قبل أن يكونوا متتابعين (كما فى مذهب الإسماعيلية) ، كالأشأن تماماً فى الاثنى عشر (من النبلاء ، ثم الدعاة ؛ ثم الأئمة : المهريستانى ج ٢ ص ٢٨) .

(٧) راجع كتابى « مجموعة نصوص لم تنشر » Recueil ٢٤١ تعليق رقم ٢ وأسطورة أسد ارزن قد نقلت من سلمان إلى الحلاج (« نفس الرحمن » ٢٨ ؛ كتابى « عذاب الحلاج » Passion ص ٤١٨) .
(٨) الطبرى ، عن سنة ١٤١ هـ ؛ المقدسى ، « البدء » ، ج ٥ ص ١٣٨ .

المنصور) < ع (= عثمان بن نهيك) < س (هيثم بن معاوية = جبريل) . — :
وعند الكميلية : س = يساوى سلسلة الأبدال^(١) ؛ — ثم عند الإسماعيلية من أتباع
ميمون القداح : م (= سابق ، عمود) < ع (= تالي ، أساس) < س (= الحدود
الثلاثة : وهم ثمانية عند الدرور) . والمسعودي يذكر بعض الشيعة الميمية . وابتداءً من
التستري صار كثير من الصوفية السنية من الميمية^(٢) .

والتركيب السادس ، ع = م = س وتطلق عليه النصيرية أنه إبليس^(٣) ، لأنه
ينتهي بالقول بالهوية بين ثلاث وظائف لا متجانسة ، وضع ثلاثة أسماء حسنى منها (بدلاً
من خمسة الأسماء الحسنى للخمسة شهود في المباهلة) ، — نقول إن هذا التركيب قد ترك
مع ذلك آثاراً عند النصيرية أنفسهم^(٤) ؛ وثمت من الأسباب ما يدعو إلى القول بأنه يعود
إلى عمر بن الفرات (المتوفى سنة ٢٠٣ هـ) .

هائمة

ما أتينا به هنا من أنباء جمعناها^(٥) كفيل بأن يقدم طائفة من الظنون الواضحة التي
تؤيد كون سلمان شخصية تاريخية وجدت حقاً . أما ازدهار الأساطير حول إسلامه ،
والتمجيد الديني للدور الذي قام به ، من جانب الشيعة المغالية فلم يحدثا إلا بعد فترة اختار
وتأمل عادية .

فهل في وسعنا الآن أن نضع المسألة في وضع أقرب إلى الدقة ؟ أما فيما يتعلق بالتأثير

(١) وفيهم يأخذ سلمان مكان بلال لما أن سقط (الجاحظ إحدى عشرة رسالة ، ٩٨ « الحيوان »
ج ٢ ص ٩٨ س ١٥) .

(٢) جعفر بن منصور : « تأويل الزكاة » ، مخطوطة لندن رقم ١٩٧١ ص ٩٧ ؛ كتابي « مجموعة
نصوص لم تنشر » ص ١٠٣ .

(٣) مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ٤٤ ب ، ١٨٢ ؛ وهي بدعة مستنكرة هي وعكسها أي
بدعة شنبويه (= عمر ، عند الحصري : « الهداية » ص ١٣ : وهو اثني ، لأنه يفرق بين الاسم والمعنى ؛
راجع أيضاً مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة : ١٥٨ ب) .

(٤) صيغة الحروف : ع م س (قارن سورة ٤٢ ، آية ١ ، ١٧) : وقارن « سفر يسرا » ؟
[كان النصيرية يعتقدون أن الحروف الخمسة المذكورة في أول سورة « محمد » معناها : ع م س حق ، ،
وبهذا يغزون تركيب الحروف في الآية للوصول إلى مذهبهم . ويشبه هذا نظرية اليهود في كتب القبالة فيما
يتصل « سفر يسرا »] .

(٥) في الصفحات من هذا البحث : ص ١٠ ، س ١ — س ١٠ : ص ١٨ — ١٩ ، ٢٧ ؛
قارن ص ٥٢ تعليق ٤ .

الشخصى الذى لا بد أنه كان له ، فلا نستطيع إلا أن نضرب فى أودية الحُدُس والفروض : دوره فى تحديد بعض الشعائر مثل الاستبراء^(١) وتخميس الصلاة^(٢) ؛ — وفى استعمال « التأويل الشخصى » فى التفسير ، مما نجده عند ابن مسعود والمقداد^(٣) . ولنلاحظ أنه طالما كان القرآن غير مجموع ، فإن الآيات كانت لا تطفو فى الذاكرة إلا مرتبطة بهذه الشخصية أو تلك ، مُبَجَّلَةً أو مُبَغَضَةً ، فإسرائيل فى القرآن كان يبدو على هيئة مجموعة من الأمثلة المتحققة فى تطبيقاتها على أحوال الرسول ، من أصدقائه وخصومه ؛ وقد تكونت شعيرة « التصلية »^(٤) مرتبطة بالآية ٨٤ من سورة الشعراء (« واجعل لى لسانَ صِدْقٍ فى الآخرين ») ، وهى شعيرة منيئة بدعوى الإمامة الشيعية (كما صَلَّيتَ على إبراهيم وآله — « الآل » ليس « الأمة »)^(٥) . وفى السنوات ١ إلى ١٠ فى المدينة ، قبل تحديد الحجّ حول الكعبة ، كان من المحتمل أن التهليل كان يقال أمام الرسول ، ويمكن أيضاً أن يكون التهويس البدوى الموجود الآن كان يقام حوله هو ، مما سيقصر فيما بعد على الطواف بمكة . وسلمان قد كوّن على الأقل قارئاً هو قرّع الصَّيِّ (المتوفى سنة ٣٢ هـ)^(٦) .

وليس ثمت ما يمنع من الظن أن النبی قد كانت له صفوة من الصحابة الموثوق بهم ، إلى جانب مساعديه السياسيين الكبار ، ومحالفين من أصحاب المنافع ومن المشكوك فيهم ،

(١) ابن حنبل ، ج ٥ ص ٤٣٧ — ص ٤٣٩ ؛ ومن الغريب أن الخوارج يعترفون بسلمان على أنه راوى هذه الشعيرة (الجبطلی ، « قناطر الخيرات » ج ١ ص ٣٢٦) .

(٢) إن الربط بين الخمسة أشخاص فى المباهلة وبين الأوقات الخمسة للصلاة كل يوم (= الأسماء الحسنى عند الغلاة) يرجع تاريخه إلى أبى الخطاب على الأقل ، ونحن نجد نفس التبت لدى الإسحاقية (تاريخ بغداد ج ٦ ص ٣٨٠ س ١٨) والنصيرية (الأذنى ، « الباكورة » ، ١٢ ، قارن مخطوطة باريس برقم ٥١٨٨ ورقة ١٨١ ، والكشّى ، ٩٣ ، ٩٥ ، فيما يختص بالواحد وخمسين ركعة ، وقارن أبوالمعالی ، ١٦٢ ، جويارد ، ١١٥ ، ديسو ، Dussaud ، ٨٧) . وللعدد خمسة دور كبير عند المانوية . (٣) ابن البطريق ، ١٧٨ ، الطبرى ج ١ ، ١٣٠٠ . وتبعاً لهذا التأويل الشخصى ، المأخوذ عن تأويل النبی (ومن هنا تفسير للقول الغريب : « السنة لا تسخ بالقرآن ») ، يلقب يونس البقطنى الإمام رضا بقلب « الطاغوت » لما أن هادن المعتصب للخلافة (الاستراباذى ، ٣٨٠) (قارن الاعتداء الذى وقع على الحسن فى المدائن من الغلاة ، لا من الخوارج : النوبختى ، ٢١) .

(٤) ابن تيمية ، « منهاج أهل السنة » ، ج ٤ ص ٦٥ — ص ٦٩ ، السيوطى ، التسبيح فى التصلية (مخطوطة تيمور) ؛ أبو نعيم ، ١٣١ .

(٥) قارن سورة آل عمران ، آية ٣٠ ؛ والنزماشرى ، أورده الاستراباذى ص ٢٨٥ .

(٦) الطبرى ج ١ ص ١١٣ ، ٢٨٩٧ .

وكانوا أعز إلى قلبه من المؤامرات الدبلوماسية في بيت أزواجه ، وأنه كان يؤثر من بعد خديجة وزيد وأكثر منهما حذيفة وسلمان . وكان ثمت إلى جانب من شاركوا النبي إيمانه القوى بأنحداره من صلب إبراهيم ورسالته مبشراً ونذيراً نفر من الزهاد المشتاقين إلى العدل كانوا ينتظرون بلهفة انتصار « القائم »^(١) أعنى الحاكم المهتدى « بالروح » الذى سيقضى أخيراً على أكل الصدقات ويشق قلوب المنافقين .

وفي يوم مشهود — هكذا يروى الشيعة — شهد سلمان المباهلة (٤ شوال سنة ١٠ هـ = ٦٣١/١/١٥)^(٢) : فى المدينة عند مقبرة البقيع قرب الكتيب الأحمر^(٣) ، دعا النبي ، وهو أمام وفد بنى بلحارث المسيحيين^(٤) من نجران^(٥) ، هؤلاء إلى المباهلة (سورة آل عمران : ٥٤ : « فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ : تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ ، وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ، ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ ») . ولهذا المحاكمة ، التى فيها إظهاره الوحيد لإخلاصه المطلق ، جمع النبي « أهله » ، « الخمسة » الذين دثرهم بدثاره وهم (عده) حفيديه وابنته وزوجها ، رهائن على إيمانه برسالته النبوية . ومنذ

(١) سورة آل عمران ، آية ١٦ .

(٢) والمباهلة ، وهى عبد للشعبة قديم (البيروني « الآثار الباقية » ص ٣٣٢) قد أوجدت شعيرة خاصة بفقه الشيعة ، يقصد منها الحمل على الاعتراف ، عند الشيعة طبعاً ؛ وهى بهذا تقضى على النقية (الكليني ، « الكافي » ، غير مرقوم الصفحات ؛ الاسترأباذى ٤٧) . (= عبد التجلي) .

(٣) إشارة إلى موسى (الكتيب الأحمر : ل . ١٠ . ماير « المجلة الدورية » (كل ثلاثة أشهر) لقسم الآثار القديمة بفلسطين » ج ٢ ص ٢٩ . Z.A. Mayer : Quart. Dept. Antiq. Palestime . (= غمامة سينا) : « إذا نشأت سحابة بيضاء صافية مبرقة مرعدة قاموا إليها يبتهلون ويتضرعون ويقولون قد مر على بنا فى السحاب » (الملطي ، الموضع المذكور ، ٣١ ، ٣٢ ؛ فارن ابن قتيبة ، « عيون الأخبار » ج ٢ ص ٢٨٣) . ويبدو أن هذه « الموسويات » ليست من مصدر يهودى .

(٤) ونحن نعلم أن أهل نجران رفضوا الدخول فى المباهلة ، خوفاً لا اقتناعاً ، ووقعوا مصالحة تقضى عليهم بدفع الجزية مع بقائهم نصارى ؛ وهو اتفاق كان — قبل اتفاق آيلة وأذرج — أول « تسليم » من المسيحية للإسلام (كيتانى ، ج ٢ ص ٣٥٠ — ٣٥٣ ، لامانس ، فاطمة ، ٩٧ تعليق ٣ ، البلاذرى ، « الفتوح » ، الأغانى ٢ ج ١٠ ص ١٣٦ — ١٣٧ ، المجلسى « بحار الأنوار » ، ج ٩ ص ٤٩ — ٥٢) .

(٥) كانت هذه القبيلة ، وهى من مذحج ، فى حلف مع قبيلة همدان . ويتراءى للمرء أن ثمت تراطفاً بين هذا الحلف وبين الزعة الشيعية المتحسة التى أبداهها بنو همدان ، الذين سلموا لعل بدون قتال فى أيام النبي ، فيما بعد وأصرروا عليها ؛ فإما أنهم شاركوا فى اتفاقية المباهلة ، وإما بالأحرى كان من شأن رفض بنى بلحارث الدخول فى المباهلة (وقتل روح بن زرارة الحارثى ، ولا يعرف تاريخه ، أورده الهمداني ، « صفة جزيرة العرب » تحت المادة) أنه أدى إلى فضم عرى الحلف وإسلام بنى همدان .

ذلك الحين استحال عند بعض صحابة النبي ما كانوا يحملون من مودة نحو الخمسة إلى حب عبادة^(١)، فقد قدسوا آل على لأن قرابتهم الدموية المتفاوتة^(٢) في قربها من النبي قد تحولت بنوع من الشعيرة العلنية (المباهلة) نقلت إليهم كل أملهم في العدل بعد موت النبي؛ وفريق آخر أبغضهم ناقلين إلى آل على تأثرهم^(٣) بموتهم الكفار الذين قتلوا في بدر بأمر من الرسول بيد على. فلما حدث أن قبض النبي، وهو «أعظم مصيبة»^(٤) كما يكتب في شواهد القبور، كان على سلمان أن يحدد معتقداته ويؤكد كدها، فبدأ في العراق عند بني عبد القيس حركة أحقية على بالخلافة، قبل أن يبدأ أبوذر وعمار^(٥). ولم يكن على على بينة من المصير المحزن الذي ستسببه له خلافته للنبي في الأمة الإسلامية، إلا تدريجياً، فكما لاحظ^(٦) النظام، لم يتخذ على موقف صاحب حق إلهي إلا حين واجه الخوارج الثائرين الذين قتلوه في سنة «الميم»، سنة ٤٠ هـ. وازداد هذا الشعور وضوحاً عند ابنه الثاني وخليفته، الحسين، الذي أخذ على عاتقه كل هذا المصير، وغدا ليقتل في سبيل العدل بكر بلاء^(٧): سنة ٦٠ هـ، سنة «السين»^(٨).

- (١) رأينا منذ قليل الرابطة بين الخمسة الأشخاص وبين الصلوات الخمس؛ قارن أيضاً طريقة الفلندرية في ذكر الخمسة («السنوسي»، «السلسبيل»، ٣٢، ١٦٠). وأمام مثل هذا التجديد والعبادة، تكون اعتراضات لامانس (في «معاوية» ص ٣٦) لا أساس لها بعد.
- (٢) من الواضح أن محمداً لم يواخ بين نفسه وبين على، في المؤاخاة بالمدينة (وقد بين سارا زان Sarasin، وفقاً لما يقوله ابن سعد ج ٣ ص ١٤، أن علياً قد أوى بينه وبين سهل بن حنيف). لكن من الواضح أيضاً أكثر من هذا أن محمداً، «يتيم أبي طالب» (ابن حنبل، ج ١ ص ٣١٢؛ قارنه بما في سورة الضحى: ٦، سورة البلد: ١٥)، وهو الذي أخذ عنده ابن من يدين له النبي بالكثير، قد كان على بالنسبة إليه أكثر من أخ، حتى قبل أن يزوجه فاطمة.
- (٣) ابن أبي الحديد، «شرح التهجد» ج ٣ ص ٢٨٣ (و ج ١ ص ٣٦٢ — ص ٣٦٩)؛ المقرئزي «التزاع» ص ١٢ — ص ٢٠.
- (٤) أو «رزية»: ثبت، «ثبت تاريخي بالنقوش العربية» ج ١ ص ٥٢ (من سنة ١٨٦)، ٧٩ (من سنة ١٩٩)، ١٠٧ (من سنة ٢٠٥) الخ؛ و ص ٢٦٠ (من سنة ٢٣٤) G. Wiet: *reper.*
- (٥) *Chron. épigr. arabe*؛ وقارن هذا بحديث ابن عباس (ابن أبي الحديد، «شرح التهجد»، ج ١ ص ١٣٣) وأشعار حسان بن ثابت (المقدسي، «البدء» ج ٥ ص ٦٩) وعيد «الأربعاء ما يدور».
- (٦) في سنة ٢١، حسبما يروي الجاحظ (ابن أبي الحديد، «شرح التهجد» ج ١ ص ١٢٣).
- (٧) الموقف الذي ألهمه في التهرؤان (ابن أبي الحديد، «شرح التهجد» ج ٢ ص ٤٨).
- (٨) إخوان الصفا، ج ٤ ص ١١٨.
- (٩) أو الصاد (في الحساب المغربي، وفيه س = ٣٠٠).

وكان سلمان قد توفي قبلهما ، بيد أن هذه الرغبة في العدل في الدنيا ، وهي التي بذر سلمان بذورها ، وتحولت إلى مذهب الشيعة ، قد استحالت في الإسلام شوقاً إلى الحياة الأبدية . وإخلاص الشيعة لقضية الإمامة والمهدى المنتظر — وصوفية النزعة إلى الزهد ، كل هذا نجده ، إذا ارتفعنا إلى الأصول الأولى ، في سلمان . والقول المشهور الذي فاه به الإمام جعفر الصادق وأصبح عند أهل السنة فيما بعد من بين الأحاديث النبوية لا ينطبق على أحد خيراً مما ينطبق على هذا الأعجمي الذي أتى إلى الإسلام من بعيد ، ونعني بهذا القول قوله : « بدأ الإسلام غريباً ، فسيعود غريباً كما بدأ ، فطوبى للغرباء من أمة محمد ^(١) » أى أن الإسلام بدأ غريباً مهاجراً (في المدينة) وسيصير غريباً مهاجراً (في الكوفة ، أو القدس ^(٢)) ، قبلته الأولى والأخيرة) كما بدأ ؛ وطوبى لمن سيغتربون من أمة محمد (كي يتفقدوا القائم) : وهي دعوة شيعية إلى البطولة الدنيوية ، — وقد زاد المحاسبي أحد الصوفية (المتوفى سنة ٢٤٣ هـ) عليه بتأويل روى فقال : « فطوبى للغرباء ، من أمة محمد صلى الله عليه وسلم ، فهم المنفردون بدينهم (أى الذين اعتكفوا وانقطعوا لله وحده) » ^(٣) .

(١) ابن زينب النعماني ، « الغيبة » ، ١٧٤ — ١٧٥ ؛ لإخوان الصفا ، ج ٤ ، ٢٧٩ ؛ ابن الوليد ، « الدامغ » ، مخطوطة حمداني ج ٢ ص ٥٠٢ . والرسالة الحنبلية التي كتبها ابن رجب ، وطبعت في « المجموع » الوهابي لابن رميح ، القاهرة (المنار) ٣١١ — ٣٢٨ .

(٢) دور الهجرة عند الإسماعيلية ؛ (في أرض همدان (جلازر ، *Glaser : Peterm. Mitteil.* سنة ١٨٨٤) ؛ قارن لإخوان الصفا ج ٤ ص ١٩١ س ١٦ (الهجرة إلى بيوت ناطقة) ؛ ابن أبي الحديد ، ج ٣ ص ٢١٥ — ص ٢١٦ .

(٣) ورد في كتابي « مجموع نصوص لم تنشر » ص ١٩ *Recueil* (وراجع كتابنا « مبحث » *Essai* ص ١١٧) .

ملحق رقم ١ — صفحة نصوص غير منشورة خاصة بالفروق الفهرية المسماة

« السلمانية » أو « السيفية »

١ — أبو حاتم الرازي (حوالي سنة ٣٢٢ هـ = ٩٣٤ م) في « كتاب الزنا » ، فصل في إفرق الشيعة ، ورقة رقم ٩٠٧ :

وَمِنْ الغُلاة : السلمانية : وهم الذين قالوا بنبوة سلمان الفارسي ؛ وقوم قالوا بالهَيْتَةِ^(١) — تعالى الله علواً كبيراً ؛ فمنهم من وقف عليه ؛ ومنهم من قال بغيره بعده^(٢) . وقال (الذين يؤمنون بنبوته في قول الله عز وجل : « واسأل مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا » [سورة الزخرف : ٤٤] قالوا إنما هو سلمان^(٣) » أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا ؛ وإنما كانت الكتابة في المصحف : الميم ملصقة بالنون بلا ألف ، وهو سلمان ، كما كتبوا لقمن^(٤) ، عثمان — بلا ألف . وغلا فيه قوم حتى فَضَّوْهُ^(٥) على أمير المؤمنين عليٍّ صلوات الله عليه .

٢ — صيغة نذر سلمان عند الخطائية والناوسية :

(١) الرواية المختصرة ، لعنبة (لعله الناووسي الذي بهذا الاسم والذي ذكره الكشي في « كتاب معرفة أخبار الرجال » ، طبعة بومباي ص ١٨٨) :

(١) الأشعري ، « مقالات الإسلاميين » ج ١ ص ١٣ .
(٢) ونفس التصنيف فيما يتعلق بالفروق الإمامية ، فهم ينقسمون عند موت كل إمام إلى « واقفية » و « قطعية » .

(٣) الواقع أن هذا التفسير قديم ، ويرتبط بتفسير الآية ١٠٥ من سورة النحل (الأعجمي = سلمان) ؛ لكنه لا يقوم على هذا الخطأ التحوي الفاحش ، بل يتصور كتابة سلمان هكذا « سامن » بدون ألف ، كيلا يحتوي هذا الاسم إلا على حروف نوارية ، س + ل + م + ن ، وهذا يساوي ١٨٠ في الحساب العددي لأبجد ، كالحال تماماً في س + ل + س + ل = ١٨٠ (« سلسل » هو الاسم الفنوصي لسلمان) . وهذه المتساوية ، التي اخترعت حوالي سنة ١٣٨ هـ ، تدل على أن ألف المد لم تكن قد عم استعمالها بعد في الكتابة بالكوفة .

(٤) والصلة القديمة بين شخصي لقمان وسلمان لا ترجع إلى الكتابة وحدها (راجع ما قلناه قبل ص ٣٩ تعليق ٣) .

(٥) هذا قول السنية ، يعارضون العينية .

« قال لى أبو عبدالله (جعفر الصادق) عليه السلام : أى شىء سمعت من أبى الخطاب؟^(١) قال : سمعته يقول إنك وضعت يدك على صدره وقلت له : « عه ولا تنس » وإنك تعلم الغيب وإنك قلت له هو عيّنة علمنا وموضع سرنا ، أمينٌ على أحيائنا وأمواتنا » .

(ب) الرواية الطويلة للخصيبى الثّصيرى (عنوان كتابه غير ظاهر : أورده الطبرسى النورى ، « نفّس الرحمن » ، طبع حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ ، الباب الخامس ، ص ٥٣ [غير مرقوم الصفحات] —) :

(قال جعفر لأبى الخطاب) : يا محمد ! أخطبك بما خاطب به جدى رسولُ الله صلى الله عليه وسلم سلمانٌ وقد دخل عليه عند أم أيمن ، فرحّب به وقَرّب به ، وقال : أصبحت يا سلمان عيّنة علمنا ومعدن سرنا ، ومجمع أمرنا ونهينا ، ومؤدّب المؤمنين بآدابنا . أنت والله الباب الذى يؤهّ علمنا ، وفيك ينبأ علم التأويل والتزيل وباطن السرّ وسرّ السرّ . فبوركت أولاً وآخرأ ، وظاهراً وباطناً ، وحياً وميتاً^(٢) . فقال رسول الله هذا القول لسلمان وقتله أنا لك يا محمد » .

٣ — دور سلمان مع الخمسة ، كما يشرحه بشار الشعيرى (المتوفى حوالى سنة ١٨٠ هـ)^(٣) :
أورده الكشى ، الكتاب المذكور ، ص ٢٥٣ عن مصدر لم يذكره ، لعله مرّازم المدائنى المتوفى حوالى سنة ٢١٠ هـ ؛ ونقله أبو جعفر الطوسى فى « الاختيار » ، وأبو على الرازى فى « التوضيح » ، الإسترازابدى : « المنهج » ص ٦٨ :

« مقالة بشار (هـ) مقالة العلّياوية : يقولون إن علياً عليه السلام ربّ وظهر بالعلوية الهاشمية وأظهروا به عبده ورسوله بالمحمدية . ووافق أصحاب أبى الخطاب فى أربعة أشخاص : علىّ وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلام ، وأن معنى الأشخاص الثلاثة ، فاطمة والحسن والحسين ، تليّس ، وفى الحقيقة شخص علىّ ، لأنه أول هذه الأشخاص فى الإمامة والكثرة . وأنكروا شخص محمد عليه السلام ، وزعموا أن محمداً عبداً وعلياً ربّاً ، وأقاموا محمداً مقام

(١) قارن تنصيب باقر الجابر عند النصيرية (« مجموع الأعياد » ، ورقة ٣ ب ؛ وقارن النبى فى المعراج ، أورده ابن عساكر ج ٥ ص ٨٥ ؛ ابن الجوزى ، « دفع الشبه » ص ٢٦) .
(٢) التوازى مع « أحيائنا وأمواتنا » فى الرواية الأولى يجعلنا نفكر فى وجود مصدر مشترك لكليهما .
(٣) روى عن المفضل الجعفى ، ذكره الخصيبى فى « الهداية » ، ٣٤٣ .

ما أقامت^(١) الخمسة سلمان وجعلوه^(٢) (أى سلمان) رسولاً لمحمد صلوات الله عليه . فوافقهم (أى بشار) فى الإباحات والتعطيل والتناسخ . والعلياوية سمتها الخمسة « عليائية » وزعموا أن بشار الشعيرى لما أنكر ربوبية محمد وجعلها فى على ، وجعل محمداً عبد على وأنكر رسالة سلمان ، مُسخ فى صورة الطير يقال له عُليا ، يكون فى البحر^(٣) ؛ فلذلك سموهم العليائية .

٤ — نقد مذهب السينية^(٤) : أورده « كتاب الماجد » المنسوب إلى جابر الأزدي (بين سنة ٢٩٠ هـ إلى سنة ٣٣٠ هـ) ، مخطوطة بارس رقم ٥٩٠٩ ، أرسله إلى بول كروس وهو بسبيل نشره :

(ورقة ١٦٨) [إن الماجد هو الذى قد بلغ بنفسه وكده من العلم إلى منزلة الناطقين ، فصار ناطقاً^(٥) ملاحظاً (= يتلقى بوحى) للضامت (= العين)^(٦) ، وصارت منزلته من الضامت منزلة السين من الميم ، وذلك على رأى أصحاب العين ، لا على رأى أصحاب السين . وأما على رأى أصحاب السين ، فكمنزلة العين من السين ، على الخلاف الذى يقتضيه اختلاف المذهبين س ٨ — س ١١] . مختار رسائل جابر بن حيان ، غنى بتصحيحها ونشرها ب . كراوس ، القاهرة ١٣٥٤ هـ = سنة ١٩٣٥ م ، ص ١١٨ .

(ورقم ٦٨ ب) : « ... وذلك أنهم لما رأوا الظلم فى الميم ظاهراً قالوا : إن ما فيه من أجزاء النور الظاهرة والمتضاعفة ليس له من ذاته ، لأن الذات الواحدة الطبيعية لا يكون منها فعلاَن متضادان . فقالوا « إن السين تُمدّها » لما رأوا من قلة تلك الأجزاء الظلمانية فى السين . وذلك أن جزءها الظلمانى لا حركة له ، فهو فيها خفى جداً ، لأنه مشابه فى الصورة

-
- (١) عند ابن الفبائرى (« الرد على الغلاة » ، أورده الاسترأبازى ، ٢٢٥) التخسيس هو القول بأن سلمان الفارسى والمقداد وعمار وأبا ذر وعمرو بن أمية الضمرى يهيمنون على نظام الكون .
- (٢) إذا كان يقول بأنه هو جبريل ، فهذا مذهب الغراية .
- (٣) قارن أبا الجارود الذى تحول إلى سرفهوب ، وهو وحش بحرى (الكشى ، ١٥٠) .
- (٤) استعملنا هذه الكلمة بدلاً من عبارة « أصحاب السين » الواردة فى النص قارن : سلسلية فى كتاب « إخراج ما فى القوة إلى الفعل » للمؤلف نفسه . والسين أحد الأسماء الغنوصية لسلمان ؛ والحرف الظلمانى الوحيد فى اسمه هو ألف المد الأوسط ؛ بينما الحرف الظلمانى للميم (الاسم الغنوصى لمحمد) وهو الدال النهائية ، مشكول .
- (٥) هذا الناطق هو « الماجد » الذى تبحث هذه الرسالة فى فضائله .
- (٦) العين هى الاسم الغنوصى لملى .

لأعظم الأنوار قدراً ، وهي الهمزة الفاعلة للحروف^(١) التي هي العين الأولى ، وهي البسيط الأول لأجل الاختراع والنطق الشريف الفاضل « [نشرة كروس ص ١٢٠ س ٤ — س ١٠] .
(ورقة رقم ٦٩) = « ... وأما السين التي صار بمنزلتها من الميم ، فإن السين لأجل طول الصحبة والمجاورة لم يجوز أن تكون كالماجد ، بل كان حرفها الظلماني وسطاً خفياً ساكناً ، ولا تبين فيه حركة بته في شيء من أحواله وحيث ما وقع من المواضع . ولذلك صار جنساً واحداً عَجْمِيّاً ... »^(٢) [نشرة كروس ص ١٢٣ س ٢ — س ٥] .
٥ — أحمد بن علي النجاشي (المتوفى سنة ٤٥٠ هـ) . « الفهرست » (أورده الإستراباذي ، « المنهج » ص ٢٣٤) :

« علي بن العباس الجراذيني — رُمي بالغلو وُعْزِمَ عليه ... له كتاب الآداب والمروءات وكتاب الرد على السلمانية (في الأصل المطبوع : السليمانية) ، طائفة من الغلاة . أخبرنا الحسين بن عبد الله (= ابن الغضائري ، المتوفى سنة ٤١١ هـ) عن ابن أبي رافع عن محمد يعقوب (= الكُكَلْنِي ، من الرى ، توفى سنة ٣٢٨ هـ) ، عن محمد بن الحسن الطائفي الرازي (المتوفى حوالى سنة ٢٨٥ هـ)^(٣) .

ملحق رقم ٢ — اشارات الى المصادر

أول ثَبَتَ بالمصادر الخاصة بسلمان بشكل واسع قد ظهر في : كيتاني ، « حوليات الإسلام » ، ص ٨٠٧ — ٤١٨ *Caetani : Annali dell'Islam* ؛ قارن « تاريخيات

(١) فيما يتصل بالهمزة كحرف فاعل في مقابل الألف كحرف ساكن ، انظر للمؤلف نفسه « كتاب التصريف (ورقة ١٢٩ ب) ، « والرحمة » ، « السر المكنون » : وابن عربي ، « الفتوحات المكية » ، ج ١ ص ١٢١ .

(٢) « عجمي » أي لا يمكن النطق به في العربية (إشارة إلى الأصل الفارسي « العجمي » لسلمان) ، = يجب أن ينقطع (ولكن الألف لا نقطة لها) . ولعل هذا مأخوذ عن السلمانية الواقفية الذين أشرنا إليهم من قبل : ليس لسلمان الفارسي خلفاء .

ومذهب العينية عند النصيرية يقول ، على العكس من هذا إن : روح الميم من نور الذات (هنا = العين) وجسده من نور فطره بأمر مولاه وخلق (المخلوق : أي الميم) من صعود ذلك النور روح السين (النشاني ، « الناظرة » ، مخطوطة باريس برقم ١٤٥٠ ورقة ١٤٤ ب) : ولهذا فإن مذهب السينية يوصف بصفة الإلحاد (الموضع نفسه ، ورقة ١٩٩) .

(٣) وعلى هذا يكون الجراذيني هذا قد توفى حوالى سنة ٢٤٠ هـ ، مما يجعلنا نؤرخ فرقة السلمانية هذه بالثلث الأول من القرن الثالث .

ج ١ ص ٣٨٣ Chronographia . وأغلب الثبت يحتوى على مصادر سنية لا شيعية ، ولم يحسب حساب ما ورد فيه إلا بطريقة جزئية فى الصفحات التى كتبها عن سلمان .

١ - تصنيف المصادر

١ - الرواة المباشرون

هناك ثَبَّتَ يحوى ٣٥ اسماً ، وضعه المِزِّي (ورد فى « تهذيب الكمال » ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٨٩ ، ورقة ٢٩٦ ب) . يمكن أن يضاف إليهم قدر عشرة آخرين . ويلاحظ من ناحية أخرى أن مثل هذا الثبت قد يخدع به الإنسان . فإنه بالنسبة إلى حديث ما ، لا يعد اسم الراوى الأول صحيحاً إلا إذا كان الإسناد صحيحاً . ونحن نجد أن المزيين من واضعى الأحاديث ، وقد كانوا على علم بتواعد النقد الشكلى ، قد بذلوا جهدهم فى « صنع » أسانيدهم بحيث يجب بادىء ذى بدء أن لا نشق فى الأسانيد المطابقة للقواعد التى ترجع إلى راوٍ أول « مشهور » (مثل أبى هريرة بالنسبة إلى الرسول ، زاذان أو النهدي بالنسبة إلى سلمان) ، وفى مقابل هذا يجب أن نتأمل بعناية فى الرواة الضائعين الذين ينزلون سهواً فى الإسناد . حينما يفحص الإسناد حتى آخر حدوده ، تتوقف ، صاعدين فى سلسلة الرواة ، عند أول راوٍ نعرف أنه كتب (على الرغم من التويه الفقهي بأن هذه رواية شفوية) مجموعة أو كتاباً (معروفاً أو يمكن تبين أنه كذلك من التوجيه غير المزيّف لسلاسل الإسناد الثانوية ، أو على أنه مصدر لحديث مُرْسَل) . وسيراً على هذه الطريقة فصلتُ أسماء الرواة المذكورين فى هذا البحث — وعن هذا السبيل استطعت تمييز الروايات المختلفة الخاصة « بخبر سلمان » ، — وفيما يتصل ببقية حياته تراءى لى تصنيف المصادر كما يلى :

١ — قبل سنة ٨٠ هـ . رواية تجمعهم روابط القبيلة ، مثل مجموعة عبد القيس — حمراء ، التى ميزناها آنفاً ص ١٦ — وتتضمن ثُرْوَان بن مِلْحَان (روى عن عَمَّار وحذيفة . ورد اسمه مقلوباً فى ابن سعد)^(١) ، وأبا قدامة نعمان البكرى ، وأبا الظبيان ، وغنهم أخذ سماء ابن حرب . ويمكن أن يضاف إليهم أيضاً أبو عمران الجونى وحبيب بن أبى ثابت .

(١) الزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ٢ ب ؛ « طبقات » ابن سعد ج ٦ ، ٨٥ ، ١٥١ .

ب — بعد سنة ٨٠ هـ ، رواية تجمعهم روابط المذهب ، فمثلاً :

أولاً — الكيسانية القدماء المتألفون مع المرجئة : إسناد أبي الطُّفَيْلِ عامر بن واثلة الليثي^(١) < سَلَمُ بن الصلت العبدي^(٢) < عُبَيْدُ الْمُكْتَب . وإسناد أبي عثمان النهدي^(٣) ، وإسناد أبي سعيد الخدري < أبو سلمة ابنُ ابنِ عوف < طارق بن شهاب الأحمسي^(٤) ، الذي ربما يخفى أخذه عن منحول قديم ، هو « صحيفة الوصي » ،

ثانياً : الزيدية إسناد أبي وقاص < السُّدِّي والثُّعَالِي < شريك (المتوفى سنة ١٧٧) إسناد ابن بُرَيْدة < أبو ربيعة < حسن بن صالح (المتوفى سنة ١٦٩) . إسناد زاذان الكندي < عطاء أو أبو هاشم ، أو ابن رستم < قيس بن ربيع (المتوفى سنة ١٦٥) . إسناد آل أبي قُرَّة الكندي وعندهم أخذ أهل السنة كذلك . إسناد عبد الله بن مُلَيْل < كُثَيْبُ النَّوَّاء وسالم بن أبي حفصة^(٥) .

ثالثاً : فيما يتعلق بالإمامية ، نشاهد أن نقاط الربط بين الأسانيد « المرقعة » من الصعب إدراكها . وكل ما نستطيع هو أن نقول إنه بعد سنة ٣٧ هـ ، تكونت جماعة تدعو إلى أحقية عليّ في الخلافة « بالكوفة » ، عند صعصعة ، منها أُسْبَغُ وَحْجَرُ وَهْبَةُ العُرْنَى والحارث الهمداني^(٦) وخصوصاً رُشَيْدُ الهَجَرِي الذي أذاع أحاديث تنبؤية جمعت وكتبت (ولعل ذلك في « صحيفة الوصي ») .

(١) طبقات ابن سعد ، ج ٦ ، ٤٢ ؛ البلاذري ، مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ، ورقة ٦٩٤ ب ، فيما يتعلق بزوجة ابنه ؛ البغدادي « الفرق بين الفرق » ، ص ٣٦ .

(٢) أبو نعيم ، « ذكر أخبار أصفهان » ج ١ ص ٥٠ ؛ لم يذكره ابن سعد ، ج ٤ ق ١ ص ٦٣ ، ولا ابن حنبل ج ٥ ص ٤٤٤ .

(٣) ١٢ سنة مئة (ابن سعد ، ج ٧ ق ١ ص ٦٩) . صديق مختار (الطبري ج ٢ ، ٢٤٠ ؛ الإصابة ج ٣ ، ٩٨) .

(٤) أفاض في ذكر تفاصيل عن سلمان (ابن سعد ج ٦ ، ٤٣ ؛ الإصابة ج ٤٢٢٦) تحت رقم ٤٢٢٦ ؛ قارن ابن حنبل ج ٣ ، ٤٤ .

(٥) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ١ ، ٤٤٥ — المزى ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٩١ ، ج ٢ — ابن سعد ، ج ٦ ، ١٢٤ — ابن سعد ج ٦ ، ١٠٢ — المزى ، الكتاب المذكور ، ج ٤

(٦) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ج ١ ، ٣٣٩ ؛ الخطيب ، « تاريخ بغداد » ج ٨ ، ٢٧٤ — ٢٧٧ .

٢ - المصادر المكتوبة

(١) منحولات إلى علي :

- ١ - « صحيفة الوصي » ، التي كان عند عُمارَة العبدى (المتوفى سنة ١٤٣ هـ)^(١) نسخة منها - ويقال إن ابن سبأ (= ابن وهب)^(٢) أذاع منها رواية مُعْرِضة .
- ٢ - خُطَب عليّ (مجموعة ربما تكون هي نفس الكتاب السابق)^(٣) ، تتضمن نصوصاً قديمة ، حتى في نشرة الشريف الرضى)^(٤)

- (١) الذهبي ، « ميزان الاعتدال » ، ٢ ، ٢٤٦ (قارن ابن حنبل ، ٣ ، ٧٣) .
- (٢) هو ليفي دلافيدا الذي أثبت هذه الهوية بين ابن سبأ وابن وهب ، معتمداً على البلاذري (مخطوطة باريس برقم ٦٠٦٨ ورقة ١٥٤٠ ؛ وليس ١٥٤٢) ؛ وهي مسألة مهمة (في بحث له بمجلة الدراسات الشرقية RSO ، ٦٠ (سنة ١٩١٣) ص ٤٩٥) .
- (٣) المشكلة الخاصة بتحرير « خطب علي » ليست مجرد مشكلة المصادر التي أخذ عنها هذا التحرير الذي قام به الشريف الرضى ، حوالى سنة ٤٠٣ هـ (بعنوان « نهج البلاغة ») ، إلى جانب القطع ذات الأخلاق الوعظية الخطائية ، المحفوظة في تحريرات ابراهيم بن الحكم الفزارى (المتوفى حوالى سنة ١٩٠ ؛ كنتورى ، ٢٠٦) وأبى عبيدة (الجاحظ ، « البياض والتبيين » ، ٢ ، ٢٤ - ٢٧) ، والمدائني (« الفهرست » ، ١٠٢) ، وهي تتضمن فقرات ذات أهداف سياسية ومذهبية دينية . والتحرير الزيدى الذي وضعه ابن عقده (المتوفى سنة ٣٣٣ هـ) يقول إنه يرجع إلى زيد الجهني (المتوفى سنة ٨٤) ، من طريق أبى مَخْنَف (الطوسي) ، ص ١٤٨ ؛ قارن العلبي ، في « طبقات » ابن سعد ، ج ٦ ص ٢٣٣ ؛ والكشكى (ص ٢٢٤) يروى أن الإمام زيد قد درس « كتب علي » . ولا شك في أنه كانت توجد مجموعة سابقة على انشقاق الفرق فيما بين سنة ١١٣ و سنة ١٥٠ هـ ، لأن هذه الخطب محفوظة أيضاً عند الإسماعيلية (نشرة القاضي النعماني ؛ قارن إيشانوف ، دليل كتب الإسماعيلية Ivanow : Guide to Ism. Lit تحت رقم ٧٢ = ٧٣ وفقاً لتصحيح كروس في « مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ، ص ٤٨٧) واقتبس منها في الكتب المنسوبة إلى جابر وعند النصيرية (« أنا مهلك عاد وثمود » ، وهي كلمة اتهم الصولى الحلاج بأنه سرقها ، وتوجد في مخطوطة بارس برقم ٥١٨٨ ، ورقة ٩٤ ؛ قارن عريب القرطبي ، ١٠٥) . وعلى وجه التخصيص الخطبة الخاصة بالقائم (ابن أبى الحديد ، شرح النهج ج ٢ ص ٥٣٤) تاريخها قبل سنة ١٣٠ هـ ، لأنها تحتوي على اللفظ « عسيب » بمعنى رمزي يفترض الشاعران زرارَة (المتوفى سنة ١٤٨ ، الجاحظ « الحيوان » ، ٧ ، ٣٩) ومعدان السيمطى (المتوفى بعد سنة ١٦٩ ؛ الجاحظ ، « الحيوان » ، ٢ ص ٩٨) يفترضان أنه معروف . فخطب عليّ كانت إذاً منذ ذلك الوقت أحد الكتب المتداولة كل التداول عند الشيعة (قارن الكشكى ، ١٣٨) .
- (٤) وبعد تحديد الكتب المنحولة إلى علي ، يجب تعيين المجال الذي أفسح لسلامان في كتب الباقية (لأحد الجالرين ؛ النصوص المعروفة بنصوص بني حرام ؛ ومنها فقرات عند الحارثية والنصيرية : الذهبي « ميزان الاعتدال » ، ٣ ، ١٩١ ؛ النونجي ، ٣١) وكتب الجعفرية (فرق النواسية والخطائية والفضلية)

(ب) منحولات منسوبة إلى سلمان :

(١) « خطبة (إلى حذيفة) »^(١) : تنبؤات : بمأساة كربلاء مأخوذة عن الحادث نفسه . وتجهل موت زيد ، وتنسباً باستشهاد النفس الزكية « بين الركن والمقام » قبل وقوع الحادث^(٢) ، وتشرح بالعربية العبارة : « كريد ونكرديد » ، وتقارن عصيان بنى إسرائيل باستمرار لأنبيائهم بالاضطهادات التي يلقاها آل على من جانب الأمويين ، وتلج في تعيين الكوفة على أنها « دار الهجرة » النهائية للإسلام . — وهذا يجعلنا نؤرخها في السنوات ١٠٠ إلى ١٢٠ هـ .

٢ — « خبر الجاثليق »^(٣) أقصوصة ساذجة نالت تقديراً كبيراً ، تروى أن أجد جاثليقي الروم أتى إلى المدينة في خلافة أبي بكر ، لتمجيد « تأويل » غلى .

٣ — « إنجيل سلمان » ، رسالة مانوية مستورة ، مفقودة ويا للأسف . ذكرها البيروني^(٤) .

٤ — « رواية سلمان » ، مجموعة مصنوعة ، أذيعت بعنوان « كتاب سليم بن قيس الهلالي »^(٥) وتشير إلى مؤلف خيالي . ورد ذكرها منذ سنة ١٨٠ تقريباً . واستخدمت^(٦) في منحول آخر ، وهو « تفسير » القرآن للفُرات بن أحنف الكوفي (كنتوري ، ١٣٠ . استراباذي ، ٢٥٨ . « نفس الرحمن » ، ٤٤) . وأداعها حسين بن سعيد الأهوازي (المتوفى سنة ٢٥٠ هـ ؛ الخَوَنْصَرِي ، ٥١١) .

ب — كتب باللغات السُرفية:

إلى جانب المصادر المذكورة آنفاً عند الكلام عن « خبر سلمان » ، يوجد : « سَبْعُ المَجَادَلَات » (سبع مجادلات لسلمان) ، وهو مصدر عربي خطّابي ، مفقود

-
- (١) الكشي ١٣ — ١٦ ؛ ويوجد اختلاف أورده « نفس الرحمن » ، ٦٧ .
 (٢) وقد أشار إليه أحد الكيسانية الأول (الكشي ، ٦٤ ؛ وقارن ص ٧٧ من الكتاب نفسه)
 (٣) الطوسي ، ١٥٨ (من طريق شريك) ؛ « نفس الرحمن » ، ١٢٥ — ١٣٢ .
 (٤) « الآثار الباقية » ، تحت المادة ؛ قارن الشهرستاني ، ج ١ ، ص ٩ — ١٣ (نقده ابن تيمية « منهاج أهل السنة » ، ج ٣ ، ص ٢٠٩ ، قارن أمير داماد ، « الرواشح » ، ص ١٣٩) .
 (٥) الفهرست ، ٢١٩ ، الطوسي ، ١٦٢ ، ابن أبي الحديد ، ج ٣ ، ١٥٥ ، الاستراباذي ، ١٧٢ ، الكنتوري ، ٤٤٦ .
 (٦) من طريق نصر بن مزاحم (المتوفى سنة ٢١١ هـ) .

لكتاب « أم الكتاب » للإسماعلية في پامير ، درسها إيقانوف (« مجلة الدراسات الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ — ص ٤٨٢) .

على بن عباس الجراذيني (المتوفى سنة ٢٤٠ هـ) : « الرد على السَّلمانية » (مفقود) .
على ابن مَهْزِيَار (المتوفى سنة ٢٥٠ هـ) : « حديث بدو إسلام سلمان الفارسي » (الطوسي ، ٢٣٢ . مفقود . ومنه اقتباسات في ابن بابويه : « الغيبة » ص ٩٦ — ص ٩٩) .

الكشي : « معرفة أخبار الرجال » ، ص ٤ — ص ١٦ .
ابن بابويه (المتوفى سنة ٣٨١) : « أخبار سلمان » (الإسترا باذی ، ٣٠٨ . مفقود) .
أبو نعيم الإصْفَهَانِي (المتوفى سنة ٤٣٠) : « ذكر أخبار إصفهان » ، نشرة دِندرنج Dederling سنة ١٩٣١ ج ١ ص ١٣ ، ص ٤٨ — ص ٥٧ ، ص ٧٦ — ص ٧٧ .

أبو العلاء المعري (المتوفى سنة ٤٤٩) ، « رسالة الغفران » ص ١٦٩ .
إسماعيل بن محمد حافظ الإصْفَهَانِي (المتوفى سنة ٥٣٥) : « سِير السلف » ، مخطوطة باريس برقم ٢٠١٢ ، ورقات ٧٥ ب — ٧٧ أ .

ابن أبي الحديد (المتوفى سنة ٦٤٣ هـ) : « شرح نهج البلاغة » ، ١ ص ١٣١ ، ج ٢ ص ١٧ ، ج ٣ ص ١٧ ، ج ٤ ص ٢٢٣ — ٢٢٦ .

يوسف المِزِّي (المتوفى سنة ٧٤٢) : « تهذيب الكمال » ، مخطوطة باريس برقم ٢٠٨٩ ، ورقات ٢٩٦ ب — ٢٩٩ أ .

حمد الله مستوفى (المتوفى بعد سنة ٧٤٠ هـ) : « تاريخ جُزَيْدَة » ، ٢٢٧ ، ٨٣٥ (في قزوين) ، ٨٤٦ .

ابن حجر (المتوفى سنة ٨٥٢ هـ) : « الإصابة » ج ٢ ص ٦٢ — ص ٦٣ (برقم ٣٣٥٧) .
عيسى بندنيجي (المتوفى بعد سنة ١٠٩٢) : « جامع الأنوار » ، مخطوطة فارسية ، ص ٨٥ — ص ٩١ .

المجلسي : « بحار الأنوار » ، ٢١ ص ٢٩٩ .

(فضلاً عن الاقتباسات الصغيرة المشار إليها في « حوليات » كيتانى *Annali dell' Islam*)

وأخيراً كتابان حديثان :

حسين بن محمد تقى الطبرسى النورى (ولد سنة ١٢٥٤ هـ = سنة ١٨٣٨ م وتوفى سنة ١٣٢٠ هـ = سنة ١٩٠٣ م) : « نَفْسُ الرَّحْمَنِ » ، طبع حجر بطهران سنة ١٢٨٥ هـ = سنة ١٨٦٨ م ، فى ١٦٧ صفحة غير مرقومة ، وهو مجموع مهم ، لم يعرفه كيتانى ، وذكره رتر Ritter وبلج Billig ؛ ومن الغريب أنه لا يذكر من بين مصادره أية رسالة عن سلمان . وهاك ثبثاً بفصوله السبعة عشر : ١ - (ص ٥) فى كيفية إسلامه ، ٢ - (ص ٢٩) فى أنه من أهل البيت ، ٣ - (ص ٣٧) فى مقامه ... عند الأئمة ، ٤ - فيما أنزل فيه ... من الآيات البينات (ص ٤٥) ، ٥ - (ص ٥٠) فى غزارة علمه وحكمته ، ٦ - (ص ٦٠) فى أنه كان يخبر عن الغيب ، ٧ - (ص ٧٥) فى أنه كان مُحَدِّثاً عن مَلَك ، ٨ - (ص ٧٨) فى أن الجنة مشتاقة إليه ، ٩ - (ص ٨٦) فى بعض ما أظهر له من كرامات ، ١٠ - (ص ٩٠) فى نُبَذ من طرائف فضائله ، ١١ - (ص ٩٤) فى نبذ ... مما رواه عن النبي والوصى ، ١٢ - (ص ١٣٢) فى كلماته وحكمه ، ١٣ - (ص ١٤٠) فى زهده ؛ ١٤ - (ص ١٤٢) فى زوجاته وأولاده ؛ ١٥ - (ص ١٤٦) فى ماله بعد وفاة النبي ؛ ١٦ - (ص ١٥٤) فى كيفية وفاته ؛ ١٧ - (ص ١٦١) فى ... زيارته .

معصوم على شاه (المتوفى سنة ١٣٣٧ هـ = سنة ١٩١٨ م) : « تاريخ الحقائق » ، طبع حجر بطهران ، سنة ١٣١٨ هـ ، ج ٢ ص ٢ - ص ٧ - نبذة موجزة جيدة ، فيها عرض نقدى على هيئة ٧ مطالب للمسائل المختلف عليها فى أخبار حياة سلمان كما يرويها القدماء : تاريخ إسلامه ، المؤاخاة ، اعتزائه إلى أهل البيت ، مجيؤه العراق ، تاريخ وفاته ، ذريته ، إسناد السهروردية .

س . محمد على ، الملقب « بالباب » (المتوفى سنة ١٨٥٠ م) : ذكر « زيارة سلمان » للشيخ أحمد الإحسانى ، بشرح س . كاظم رشتى .

وبهاء الله كتب « لمدح سلمان » (ورد في « الألواح » ، مخطوطة باريس ، الملحق
الفارسي برقم ١٧٥٤) .

ح - كتب باللغات الأوروبية :

لم يتوسع در بلو D'Herbelot (١٦٩٧ م ، ص ٧٨٦ من طبعة سنة ١٧٧٦) ،
ولا كوسان دي پرسيفال Caussin de Perceval ولا اشپرنجر Sprenger في دراسة
حياة سلمان .

١٨٩٢ . أحمد بك أجا أوغلي ، في « أعمال المؤتمر الدولي التاسع للمستشرقين » المنعقد
في لندن ، ج ٢ ص ٥٠٨ — ص ٥٠٩ .

١٨٩٩ . ر . ديسو في رسالته عن النصيرية *Dussaud: Histoire et religion*
des Nosairis .

١٩٠٩ و ١٩١٣ . كليمان هوار « سلمان الفارسي » (القسم الأول في « أمشاج دارنبور »
٢٩٧ — ٣١٠ *Mélanges Derembourg* ، القسم الثاني في « الكتاب السنوي لمدرسة
الدراسات العليا » باريس ص ١ — ١٦ *Annuaire* Cl. Huart : "Selmân du Fârs"
de l'Ecole des Hautes Etudes .

١٩١٣ . ه . تورننج : « دراسات حول معرفة النقابات في الإسلام » (المكتبة
التركية ، المجلد رقم ١٦) ص ٣٣ — ص ٣٧ ، ص ٨٥ — ص ٩٠ *H. Thorning: Beiträge*
zur Kenntnis des islamischen Vereinswesens (Turk. Bibl.)

١٩١٨ . كيتاني : « حوليات الإسلام » ج ٢ ، ص ١٤٧٠ ، ج ٤ ص ١٦٢ ، ج ٨
ص ٣٩٩ — ص ٤١٩ *Caetani Annali dell'Islam* .

١٩٢٠ . سارو هرتسفلد : « رحلة أثرية في منطقة الفرات والدجلة » ، ج ٢ ص ٥٨
وما يتلوها ص ٢٦٢ تعليق *Sarre und Herzfeld: Archäologische Reise in Euphrat und Tigrisgebiet* .

١٩٢٢ . كيتاني : « تاريخيات إسلامية » ج ١ ص ٣٨٣ *Chronographia Islamica*

- ١٩٢٢ . ف . ايقانوف : « إسماعيليات » (في « مذكرات الجمعية الآسيوية في البنغال »
 ٨٠ ، ص ١ — ٧٦) ، صفحات : ٤ ، ١١ — ١٢ ، ٢٧ ، ٣٣ — ٣٥ ، ٤٠ ، ٥٦ ،
 V. Jvanow : *Ismailitica* (ap. Mem. ٧٥ ، ٧٤ ، ٧٠ ، (٥٩ ، ٥٦) تعليق ٦٥ ، ٦٤
As. Soc. Bengal .
- ١٩٢٥ . ج . ليثي دلافيدا ، في : « دائرة المعارف الإسلامية » ج ٥ ص ١٢٤ —
 ص ١٢٥ .
- ١٩٢٩ . أحمد زكي باشا : « قبر سلمان الفارسي » في « مضبطة المعهد المصري »
Bull. de l'Institut d'Egypte (بالفرنسية بعنوان : « Le tombeau de Salman
 Farsi ») .
- ١٩٣٢ . ف . ايقانوف : « تعليقات خاصة بأم الكتاب » في « مجلة الدراسات
 الإسلامية » REI سنة ١٩٣٢ ص ٤١٩ — ص ٤٨٢ .

المنحنى الشخصى لحياة الحلاج
شهيد الصوفية فى الإسلام

فكرة « المنحنى الشخصى لحياة ما » قد احتلت حديثاً فى علم النفس الاجتماعى مكانة خاصة . فالفلسفة الشخصية (من رونقيه فى الغرب حتى محمد إقبال فى الهند) قد ميزت ، فى المجموع ، وحدات ذاتية مولدة ، وفقاً لأنواع التفاضل الشخصى . وعلى علم الاجتماع ، إن شاء أن يكون مُستَقْصى الأطراف حقاً ، أن يتمكن من تحديد عقلية وسط إنسانى ما بطريقة تجريبية على أساس إجراء عملية تكامل بين المتفاضلات الفردية ، وذلك بجمع منحنيات المصائر الشخصية التى توضع موضع الملاحظة : وهذا هو ما حاولته الأنسة ج . تيون G. Tillion لما أن رسمت السبعائة منحنى لسبعائة فرد حى من قبيلة الشاوية فى أوراس ، وهم أيت عبد الرحمن^(١) بعد أن قامت بتحقيقات عن كل فردٍ فردٍ من هؤلاء . والمنحنيات الشخصية ، لو أخذت بنفسها منفردة ووصفت بطريقة إكلينيكية ، لتزيد من إيضاح أنواع السلوك الإنسانى أكثر مما تفعله التحديدات ذات المكونات المتغيرة للقيم الجمعية سواء أكانت رغبات أم فضائل . وفى إثر جالتون Galton ، قام بوايه Poyer فاقترح تصنيف منحنيات الحياة بطريقة تخطيطية تبعاً لنقطتها الرئيسية : الانحرافات والعود على بدء والعقد فى مصيرها ، ثم الأحداث والأزمات وتعرفات الماضى فى مخاطرهما ، مما يسمح لنا أيضاً بتصنيف المواقف الدرامية ، وهى تقتصر ، منذ كتاب « الشعر » لأرسطو ، على عدد قليل من النماذج (٣٦ ، فى نظرية پولتى Polti) كما بين جوتسى Gozzi وجيته ، وهذا يفترض مقدماً وضع « طويقا » للخيال .

ولتركيب مثل هذا المنحنى لا بد من أن نختار ، بالنسبة إلى كل فرد ، محور التشخص الذى اختاره لنفسه . ولتذكر ، بهذه المناسبة ، مراحل تكوين فكرة « الشخصية » التى تظهر أولاً على هيئة قناع زمنى يسمح بالمشاركة فى وثن معبود ، ثم بمثابة دور يشابه نموذجاً ، وأخيراً كشعور دائم بشركة نهائية مع المجموع ، بفضل اسم شخصى لدين ما . وهذا التطور قد وصفه موس Mauss من حيث مظاهره الخارجية ، من الناحية القانونية ؛ وبينه مار Marr

[« أيت » أو أيت ، أت ، أث : لفظة بربرية تضاف إلى الأسماء بمعنى « بنوكذا » ، فهى فى العربية بنو ، أولاد ، وتستخدم عند ثلاث طوائف بربرية : عند جرجرة فى الجزائر (مثل أيت بنى ، أيت أرتن) وفى مراكش عند بربر منطقة الأطلس الأوسط (أيت أنا ، أيت عياش) ، وكذلك عند بربر سوس وويد ذرعه (أيت بوعمرت) . راجع دائرة المعارف الإسلامية E I تحت مادة Ait] .

من الناحية النحوية ، مع درجات تملك الشخص المتكلم للفعل في الجملة بطريقة تدريجية .
ونحن نشعر تجريبياً ، من حيث الباطن ، بتشخصنا حين نحب :

« كانت لقلبي أهواء مفرقة فاستُجمعت ، مُدِّ رأيتك العينُ ، أهواؤى »
(الحلاج)

وفي الحب الصوفي يكتمل هذا التحقق الموحد ، وهذا النماء للشخصية من باطن : وذلك بواسطة نذر الإنسان نفسه (لله) ، بهذا الاصطفاء الذى فيه تهبط « قوى النفس الثلاثة » حريتها النهائية ، بالممارسة لهذا الديالكتيك الدرامى الذى يجعلنا نشق نطاق العالم المكانى الزمانى للرموز كما نلحق ونستشعر ونتذوق « حضرة » موحدة يجب أن نقيمها فى ذاتها شيئاً فشيئاً قدر ما تتحقق ؛ لأن الثالث المرفوع لا ينطبق بعد فى العشق ؛ فالآخر لم يعد بعدُ فيه اللا — أنا ، خصوصاً حينما يستحيل عشق الآخر إلى عشق الله .

وليس ثمت ما يمنع من تصور تركيب تخطيطى ، وتخييل مجمل هندسى يرسم منحى مصير ، تكون إحداثياته السينية هى الأزمنة ، وإحداثياته الصادية هى تغيرات القيم المختارة . وعند رجال الإحصاء والتأمين يشاهد أن منحنيات نتاج القيم وضروب النشاط الإنسانى (المراحل الأسرية ، التنقلات ، المهنة فى الحياة سواء أكانت سياسية أم غير سياسية) هى على هيئة منحنيات بشكل نواقيس ، تبدأ من الميلاد وتنتهى بالموت . ولكن حينما يشيع فى الجهود الحيوى عشق كبير ، فإن المنحنى يصير منحنياً^(١) جيئياً صاعداً ، هو خط مقارب^(٢) ترسمه كمية متجهة مستقيمة فى صعودها . أضف إلى هذا أنه حينما يكون هذا العشق دينياً يهدف إلى غاية مفروض أنها عالية على الكون ، فإن منحنى المصير فى الحياة الدنيا يسمح بإسقاط على الآخرة ، فيحدث إسقاط من الكمية المتجهة المستقيمة على دورته (قارن جهاز قلب الاتجاه عند بوسلييه) ، وتُسقط الحياة الفانية للشخص على الدورة السنوية المستمرة الخاصة بالطقوس الدينية فى الأمة ، أعنى الجماعة الدينية التى تقضت فيها تلك الحياة .

ولنلاحظ — عابرين — أن منحنى الحياة النموذجية فى المسيحية ، ألا وهى حياة

(١) [المنحنى الجيبي هو المنحنى الذى تكون فيه الإحداثيات الصادية متناسبة مع جيب الإحداثيات السينية] .

(٢) [الخط المقارب هو الذى يقترب شيئاً فشيئاً من منحى معلوم دون أن يلاقيه مطلقاً ، فى نطاق مسافة نهائية] .

المسيح ، لا تحتل في الإسقاط غير النصف (الأول) للدورة الشمسية السنوية ، بينما النصف الثاني يسجل حياة المسيح بعد مماته هو وكنيسته من الصعود إلى عيد الميلاد . أما هنا في الإسلام — ما دمتنا بصدد الحديث عن مسلم — فإن الأعياد المقدسة لا تشغل غير النصف (الثاني) من الدورة القمرية السنوية ، من المعراج حتى عاشوراء ؛ لكن مولد النبي يقع في النصف الأول ، وعند الشيعة تملأ أعياد الأئمة الاثني عشر الدورة كلها . ومن غير المعقول هندسياً أن نُسقط منحني حياةٍ على نصفى الدورة المصوّرة لتخليدها ، بأن نجتاز منحني الحياة هذا في كلا الاتجاهين ، وذلك لأن الزمان ليس له غير اتجاه واحد . والواقع في غالب الأحيان أن إسقاط منحني حياة قديس أو مثاله على الدورة الطقوسية للملته ينحصر في نقطة واحدة ، هي يوم ذكرى وفاته . بيد أنه يستطيع أن يظفر — بعد الموت — بنقاط أخرى ؛ وذلك بالثام^(١) نقاط الإسقاط لحيات أخرى مقدسة ، التثامها على الدورة . وهذه الطريقة في التركيب التخطيطي تسمح بالموازنة — بنظرة واحدة — بين مختلف أنواع الموجودات وتصنيفها ، دون أن يهب هذا الموجزُ الرسمى الجميل أية دقة رياضية إلى إيقاعاتها . إنما يسمح بوضع صورة إجمالية موجزة لتاريخ حياة الشخص موضوع الدراسة .

وها هو ذا الآن عرض لحالة الحلاج ، وفقاً لهذه المعلومات : تاريخ حياته منذ ألف سنة ، ومنحني حياته كما يرتسم في الإسلام منذ القرن الذي فيه بلغت الخلافة أوجها في بغداد وهو القرن الذي يدعى « نهضة الإسلام » — نقول : منذ ذلك القرن حتى اليوم .

ولد الحلاج (= حُسَيْن بن منصور) في سنة ٢٤٤ هـ = ٨٥٧ م تقريباً ، وتوفي سنة ٣٠٩ هـ = ٩٢٢ م . ومسقط رأسه تور في الشمال الشرقي من البيضاء ، في مقاطعة فار بإيران . وكانت البيضاء مكاناً أوغلاً في العروبة ، وفيها ولد النحوي الكبير سيبويه ؛ ولقد كانت معسكراً صغيراً على الطريق الحربي الممتد من البصرة إلى خراسان ، يقيم به موال بني الحارث يمنيون . وأبوه — ولعله كان يشتغل بصناعة الحُلج — قد ارتحل للعمل في منطقة النسيج الممتدة من تُسْتَرَحْتي واسط (على الدّجلة) ، وهي مدينة أسسها العرب ، فيها نسى الطفل لفته الفارسية تماماً . وكانت واسط معظمها من أهل السنة ، وعلى مذهب ابن

(١) [اللاثام osculation هو نوع من التماس بين الخطوط أو المستويات أو السطوح بواسطة التجاور].

حنبل (مع وجود أقلية من الشيعة الغلاة في ظاهر الريف ، بالقرب من الفلاحين الآراميين) ، ومركزاً لمدرسة مشهورة من القراء ؛ فقرأ الطفل القرآن حتى سن الثانية عشرة إلى أن حفظه ، وصار من الحفاظ ؛ لكنه سرعان ما راح يبحث عن المعنى الرمزي الذي يرفع دعاء الروح إلى الله .

ولما كانت اللغة العربية لا تكتب منها إلا الحروف الساكنة ، وبالتالي لا يمكن النطق بها قبل تكوين الجملة ، فإن هذا من شأنه أن يرغم التعلم على التفكير المنطقي ، وأن يجعله قادراً على التعبير عن التصورات الكلية ، كما يجعله أيضاً قابلاً للاقتناع عن طريقها . إنها لغة القرآن الذي نشد فيه الحلاج منذ نعومة أظفاره تذوق حقائق الإيمان ، وستكون لغة مكاشفاته الصوفية ، بالرغم من أن اللهجة التي يتكلم بها أهل بلده (إن لم تكن أيضاً لغة أبويه) كانت لهجة إيرانية . وفي اعتقاد المسلم أن اللغة العربية تعبر عن كلام الله بصورة دقيقة (فالقرآن عنده تلاوة « غير مخلوقة » ، أي قديمة ، وحروفه ، مفصلة ، تعبر عن أفكار إلهية) . فيجب على المؤمن إذاً أن يصل إلى « استبطان » صلواته العربية ، إلى تحقيقها في ذاته . والإسلام هو قبل كل شيء « شهادة » بأن لا إله إلا الله ، رب إبراهيم ، الرحمن الرحيم ؛ وقد توسم الحلاج منذ وقت مبكر أن التوحيد لا يكون حقاً إلا إذا كانت صيغته هي تلك التي نطق بها الله نفسه (« لأتح من الأزل » كما يقول الأنصاري) ، تلك التي فاه بها شاهد القدام (= الروح) . وقد قال فيما بعد : « قول بسم الله منك ، بمنزلة : كُنْ منه » ؛ « حقيقة المحبة قيامك مع محبوبك بخلق أوصافك والانصاف باتصافه » . فيلوح إذاً أنه قد استشر وهو يصلي بالعربية أول نسمة للاتحاد الشخص ، وأحس بالغيرة العاشقة لله ؛ وقد ورد في الأحاديث : « لا شخص أغير من الحق » ، — إحساساً سيألم له صامتاً صابراً . ومن كلامه : لما سُئِلَ عن المريد من هو فقال : « هو الرامي بأول قصده إلى الله تعالى ، ولا يُعرج حتى يصل » . وكان يقول : « من لاحظ الأعمال حُجِبَ عن المعمول له ؛ ومن لاحظ المعمول له حُجِبَ عن رؤية الأعمال » .

وبعد أن اختار سهلاً التستري على مجلٍ ليقراً عليه ويتعلم التصوف على يديه ، تركه وهو في العشرين وارتحل إلى البصرة حيث كان الموالى الحارثية في البيضاء قد تحالفوا مع بني المهلب الأزديين ، وذلك ليتلقى خِزقة الصوفية من يد عمرو المكي . ولقد كانت الجماعة

الإسلامية الأولى تقوم في المدينة على هيئة أخوة روحية بين المؤمنين حلت محلّ عصبية القبيلة والأسرة. والتصوف هو استعادة هذه الحياة المشتركة لأصحاب خيرهم المشترك وصلواتهم الجماعية يسلكان بالجماعة كلها إلى الله، وذلك بالافتداء بمحمد، وكذلك ببقية الأنبياء (وهذه نزعة كلية). وفي نفس الوقت الذي ارتدى فيه الخرقه، تزوج بأمّ الحسين، بنت أبي يعقوب الأقطع البصرى، ولم يتزوج غيرها واستمر زواجهما موفقاً حتى النهاية، فأثمر ثلاثة أبناء وبناتاً واحدة، على الأقل، وكان يكفل لهؤلاء معاشهم بفضل صهره وهو كرنباى. وهذا الزواج الذى أثار غيرة عمرو المكي قد جعل الحلاج يقيم في البصرة، في حى تميم من قبيلة بنى مجاشع التى كان الكرنبايون من مواليهم؛ كما كانوا سياسياً حلفاء للفتنة الزيدية التى أثارها الزنج (وكان العهد عهد حروب الأرقاء)، وتأثروا بعض التأثير بالبدعة الشيعية المغالية (السرية) التى جاءت بها الخمسة. ويظهر أن دخوله في هذه القبيلة كان الأصل فيما اشتهر عنه دائماً بأنه نزاع إلى الثورة (ومن هنا كان القبض عليه للمرة الأولى في ديرى)، بل وأنه متأمر شيعى. والحق أن الحلاج قد احتفظ من هذه المعاشرة لتلك القبيلة بتعبيرات ذات مظهر شيعى في دفاعه عن مذهبه ودعوته، بيد أنه استمر يعيش في البصرة بين أسرته عيشة الزهد المتحمّس ذى النزعة السنية دائماً: فكان يصوم رمضان كله دائماً، وكان في يوم عيد الفطر يلبس السواد ويقول: «هذا لباس من يردّ عليه عمله» («أخبار الحلاج» رقم ٢٤): وهو موقف نفسى عريب، ونوع من الدلال في الخشوع لله.

ولما أن استمرت الخصومة بين شيخه (المكى) وبين صهره (الأقطع) وقد صبر عليها مدة طويلة اتباعاً لنصيحة الجنيد الصوفى المشهور، وكان الحلاج قد ذهب لاستشارته في بغداد — أعنته الأمر فارتحل إلى مكة. ويلوح أن هذا الرحيل كان في نفس الوقت الذى أخذت فيه فتنة الزنج وقضى عليها فيه نهائياً، مما أكّد عند الحلاج هذا اليقين وهو أن وحدة الأمة الإسلامية لا يمكن أن تتم عن طريق الحرب الدنيوية، لكن عن طريق الصلوات والتضحيات في حياة الزهد والمجاهدة. فوصل مكة لأداء فريضة الحج لأول مرة. (وليلاحظ أن الحج الشرعى هو الفرض الوحيد في الشريعة الإسلامية، الذى تجوز فيه النيابة، أى أن ينوب إنسان عن آخر في أدائه). وهناك نذر نفسه بالبقاء عاماً (للعمرة) في حرم البيت العتيق، وهو في حالة صوم وصمت دائمين، اقتداء بمریم التى فعلت هذا — حسبما يقوله

القرآن — استعداداً لميلاد كلمة الله فيها . وهذه الخلوة هي رجاء عذب يتذوقه المرء من الذوق الباطن ، وهي وحدة في صمت ، فمن شأنها أن تعين على تكوين كلمة جوهريّة في قلب الزاهد العابد . قال : « لو أُلقي مما في قلبي ذرة على جبال الأرض لذابت » ؛ وقال (من الرَّمَل) :

« جُبِلَتْ رَوْحُكَ فِي رَوْحِي كَمَا يُجْبَلُ الْعَنْبَرُ بِالْمَسْكِ الْفَتَقِ
أَوْ الْحَمْرَةُ بِالْمَاءِ الزَّلَالِ » وقال أيضاً (من الخفيف) :

« وَتُحِلُّ الضَّمِيرَ جَوْفَ فَوَادِي كَحُلُولِ الْأَرْوَاحِ فِي الْأَبْدَانِ »

وهي كلمات وجدية وعبارات شوقية إلهية ، كان الصوفية يسعون للانفراد بنعمتها ويحرمون تكرارها أمام الجمهور ؛ لأن آفة الصوفية أنهم يغلقون على أنفسهم وحدها حجرة الحضرة الإلهية (والشبلي سيستجوب الحلاج وهو مصلوب صارخاً بالآية القرآنية الرهيبة ١٥ : ٧٠ ، التي تحكي قول أهل سدوم للوط : « (قَالُوا :) أَوَلَمْ لَمْ نَنْهَكَ عَنِ الْعَالَمِينَ ؟! ») ، ذلك لأن الشرع الإسلامي يحرص على أن يبقى الله بمنأى عن أن تناله العقول والأبصار . هنالك انقطعت الصلة بين عمرو المسكي وتلميذه القديم . والحلاج من ناحيته أخذ نفسه بالمجاهدة الشديدة ، مختاراً من بين الطرق أشقها (الأصعب ، بالتلفيق بين أصعب المجاهدات والرياضات عند مختلف الطرق) . وإذا بالمريدين يفدون إليه ، وهم الذين سينعمهم في قصائده بنعت : « أَحِبَّائِي وَخِلَائِي » ؛ ولعله كتب لهؤلاء رواياته السبع وعشرين التي قصد بها إلى جمهور محدود من الزاهدين ، وتحتوى على أحاديث قدسية .

ولما عاد من مكة إلى الأهواز ، بدأ الوعظ في الناس ، مما أثار حفيظة الصوفية عليه ، فنبذ خرقة الصوفية كيما يتكلم بحرية مع أبناء الدنيا ، وبخاصة إلى الكتاب ورجال الأعمال ، وهم جمهور مثقف غير أنه كليل الحد مَيَّال للشكوك . والبعض من هؤلاء — وهذا البعض بين سُنَّين من أصل آرامي وإيراني ، وبين نصارى دخلوا الإسلام وتخرّجوا في المدارس النسطورية بدير قُتْنَا وتقلدوا منصب الوزارة في بغداد (قناية بن وهب بن الجراح) — نقول إن البعض من هؤلاء قد أصبحوا واستمروا من أنصار الحلاج ؛ والبعض الآخر ، بين معتزلة وشيعية — وهؤلاء الأخيرون كانوا من كبار موظفي الخراج (ابن الفرات ، ابن تَوَبَّحْت) — قد أثاروا شغب العامة ضد الحلاج ، واتهموه بالشعبذة والاحتتيال بالمعجزات الزائفة (نثر الأعدية والدراهم على الفقراء) . وابتداء دعوة الحلاج على هذا النحو الذي يدين له باسمه (حلاج

الأسرار) هو منهج للاستبطان الصوفي الكلّي ؛ فهو ينشد ويريد أن يجد كل إنسان الله في أعماق نفسه ، داخلاً كرهينة في ضرورة الاعتراف عند الآخرين ؛ وكان يتجنب انتقاد التسميات المميزة بين الفرق الدينية الموحدة ، لنزعة ضد قدرية فيه (لأنه يرى في هذا ما يفترض اختيار الشخص للفرقة التي يتبعها لأنه « حكم أنه اختار ذلك لنفسه ، وهذا مذهب القدرية » « أخبار الحلاج » رقم ٤٥) ؛ ويريد بالناس العود إلى الأساس الأول ، مصدر الأفكار العليا ومصدر كل فهم (« الصيهور ») ؛ وما أشكال الشعائر وضروبها إلا وسائط يجب تجاوزها إلى الحقيقة الإلهية التي تنطوى عليها . وهو لا يتردد في استخدام مصطلحات الخصوم سواء من المعتزلة (مثل : شكر ، عدل) والشيعية (مثل : عين ، ميم ، سين) كما يضعها في نصابها ويسمو بها . ولم يعد يستخدم الحجاج المعتزلي ، بل القياس الهليني .

ونبذُ الخرقه ، وتمزيق المُرَقعة معناه التخلي عن طريقة الاستسرار والتجرد بالنفس عارية أمام الملام مستهدفاً بها إلى الاتهام والأحقاد . قال الحلاج : « إذا استولى الحق على قلب أخلاه عن غيره ، وإذا لازم أحداً أفناه عن سواه ، وإذا أحبَّ عبداً حثَّ عباده بالعداوة عليه ، حتى يتقرب العبد مقبلاً عليه » (« أخبار الحلاج » ، رقم ٣٦) . « دعوى العلم (بالله) جهل ؛ توالى الخدمة سقوط الحُرمة ؛ الاحتراز من حربه جنون ؛ الاعتزاز بصلحه حماقة » (« أخبار الحلاج » رقم ١٤) . وقال (من السريع) : « تقيك نفسى السوء من حاكم » (« ديوان الحلاج » ، ٣٤) . وكتب الحلاج كتاباً يقول فيه : « أوصيك أن لا تغترَّ بالله ، ولا تياس منه ؛ ولا ترغب في محبته ، ولا ترض أن تكون غيرَ مُحِبٍّ ؛ ولا تُقَلِّ بِإثباته ولا تَمَلِ إلى نفيه (حين يختفى) ؛ وإياك والتوحيد (أى أن تعلنه بنفسك) » (« أخبار الحلاج » رقم ٤١) . ثم ارتحل إلى خراسان ، شأنه شأن كثير من البصريين ، واستمر يدعو ويعظ في الجاليات العربية في شرق إيران (طالقان) وهو يبت دعوته في المدن ، ويقيم على الحدود ويرابط مع المرابطين في الثغور . وبعد خمس سنوات يعود إلى الأهواز ، وبفضل ما لقيه من سند رسمى (الوزير حمد القنائى) أتى يقيم بأهله في بغداد ، مع جمع من أعيان الأهواز (وقد نقلت دار الطراز ، التي كانت تنسج فيها كسوة الكعبة ، من تُسَتَّر إلى بغداد) .

وعاد إلى مكة حاجاً للمرة الثانية : (مع أربعمائة من تلاميذه) وهنا اتهمه بعض أصدقائه القدماء من الصوفية بالقيام بأعمال سحرية وبالاتصال بالجن .

ومن ثم استأنف أسفاره فقام برحلة كبيرة ثانية أبعد من الأولى ، في منطقة خارج نطاق شفاعة محمد ، في بلاد كفار الهند ومانوية وبوذية التركستان ؛ فوصلها بطريق البحر ، وصعد في نهر السند ، وذهب من مُلتان إلى كشمير ، ومضى في طريقه صاعداً ناحية الشمال الشرقي حتى طُرْفان (ماسين) مع القوافل الأهوازية التي كانت تحمل إلى تلك الأصقاع الديباج المنسوج في طراز تستر ، وتعود منها إلى بغداد بالورق الصيني الجميل (المعروف بورق ساسيو) الذي سيطر عليه تلاميذُ الحلاج مؤلفاته . لقد كان الحلاج يفكر في الإنسانية كلها — عبر الأمة الإسلامية — كما يلقنها هذا الشوق الغريب إلى الله ، الشوق الصابر الرصين ، الشوق إلى أن يكون معشوقاً بواسطة تبريره لولايته ، وهو الذي سيكون طابعه المميز من ذلك الحين . ولما سمع ذات يوم صوت أبواق رأس السنة في نهاوند ، قال : « أى شيء هذا ؟ فقلت (ابن فاتك) : يوم النيروز . فتأوه وقال : متى نُنَوِّرُ ؟ ! » ؛ وهى عبارة جاء أحد تلاميذه بعد ثلاث عشرة سنة فذكره بها أثناء صلبه الذى استمر ثلاثة أيام ، وأضاف إلى هذا متهكماً : « أيها الشيخ ! هل أُتَحِفْتُ (أى تلقيت هدايا رأس السنة) . قال : بلى ! أُتَحِفْتُ بالكشف واليقين ، وأنا مما اتُحِفْتُ به خَجِلٌ ، غير أننى تعجَّلتُ الفرح » (« أخبار الحلاج » رقم ٢٢ ؛ وينسبون إليه أنه قال وهو مصلوب ، الآية ١٧ من سورة الشورى : يَسْتَعْجِلُ بها الذين لا يؤمنون بها ، والذين آمنوا مُشْفِقُونَ منها ويعلمون أنها الحق ») .

ومن هنالك عاد إلى مكة حاجاً للمرة الثالثة والأخيرة . والمعروف أن جوهر الحج هو في الوقوف بعرفة ثم التضحية منها . وفي حَجَّة الوداع حين الإكمال لم يأت النبي على كل حكمة الحج المنجية ، فإن الحج يفيض بالغفران على الناس أجمعين ، لا على المسلمين وحدهم . وهذا هو ما أدركه الشيعة فوضعوا بعد الإكمال مشعر غدير خُم ، حيث نقل محمدٌ رمز الشفاعة ، أعنى هذا الحجر الأسود الصامت ، إلى حجر حى هو الإمام . ومن هنا فإن الحلاج يعتقد أن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقلياً في نفوسنا صورة الكعبة كما نجد « من » أقامها ، وأن نحطّم معبد بدننا كما نبلغ « من » جاء إليه ليتحدث إلى بنى الإنسان . وفي أثناء هذه الحجة الأخيرة (حوالى سنة ٢٩٠ هـ = ٩٠٢ م) وقف الحلاج بعرفة — حيث يذكر المرء أسماء جميع من يحبهم حتى يغفر لهم — وصاح صيحة الجميع : « كَبَيْك ! » وسأل الله أن يزيده فقراً ، ويجعل الناس تنكره وتنبذه حتى يكون الله وحده هو الذى يشكر نفسه بنفسه خلال

شفقتي الحلاج . ونحن نعلم أهمية الوقفة وركبتها عند الحجاج ؛ فكما يقول المثل المغربي ، إن هاتين الركبتين القصيرتين هما « زوج حمامات تؤام يشربوا مرة ويغتبوا عاما » ، لأنهما صلاة النحر (« التعريف » ، أى الوقوف بعرفات) لجميع الأجابة الغائبين الذين نذكر حينئذ أسمائهم ؛ قال الحلاج (من البسيط) : « تُهْدَى الأضاحى وأُهدى مهجتي ودمي » (« الديوان » ، ٥١) .

ولما أفل من مكة عائداً إلى بغداد ، صرّح برغبته في أن يموت كافراً بشريعة الإسلام ، يموت من أجل الجميع (« ملامتي » صار « فتى ») . وأقام في بيته كعبة مصغرة ، وفي الليل كان يصلي عند القبور (قبر ابن حنبل) ، وفي النهار يظلّ يلقي على قارعة الطريق في العاصمة بالأقوال الغريبة : فكان يصيح في الأسواق وهو في حالة من الجذبة والطرب : « يا أهل الإسلام ! أغثوني . فليس (أى الله) يتركني ونفسي فأنسَ بها ، وليس يأخذني من نفسي فأستريح منها ، وهذا دلالٌ لا أطيعه » (« أخبار الحلاج » رقم ٣٨) . ثم أراد دعوة المؤمنين إلى القضاء على هذا العار ، عار إنسان يجرؤ على القول بأنه اتحد بالألوهية ، بأن يقتلوه ، فصاح بهم في جامع المنصور : « اعلموا أن الله تعالى أباح لكم دمي فاقتلوني ... اقتلوني تؤجروا وأسترح ... ليس في الدنيا للمسلمين شغلٌ أهمُّ من قتلي ... » (وفي بعض النسخ يزاد : وتكونوا أتم مجاهدين وأنا شهيد » (« أخبار الحلاج » رقم ٥٠) وقال (من الوافر) : « على دين الصليب يكون موتى ... (فلما سئل ما معنى هذا قال :) أن تُقتل هذه الملعونة ، وأشار إلى نفسه » (« أخبار الحلاج رقم ٥٢ »)^(١) .

فأثارت هذه الأقوال شعور العامة مما هزّ الأوساط المثقفة ، خصوصاً بسبب رسائله ذات الاتجاه المذهبي الديني والتي لا بد أن يكون الحلاج قد كتبها من قبل عن موضوعات شائكة كانت موضع الخلاف والجدل بين الشيعة ، مثل تقدير نبوة محمد تقديراً سابقاً ،

(١) [لتوضيح هذا نورد ما ورد بعد في « أخبار الحلاج » نقلاً عن « لطائف المنن » للشعراني (طبعة مصر سنة ١٣٢١ ج ٢ ، ص ٨٤ : « وقد كان الشيخ أبو العباس المرسى رضى الله تعالى عنه يقول : أكره من الفقهاء خصلتين : قولهم بكفر الحلاج ، وقولهم بموت الحضرة عليه الصلاة والسلام . أما الحلاج فلم يثبت عنه ما يوجب القتل . وما نقل عنه يصح تأويله نحو قوله : « على دين الصليب يكون موتى » ، ومراحده أنه يموت على دين نفسه ، فإنه هو الصليب ، وكأنه قال : أنا أموت على دين الإسلام ، وأشار إلى أنه يموت مصلوباً . وكذلك كان »] .

وعدم اكتمال رسالته النبوية . ومن ناحية أخرى كان ثمت فقيه سُني ظاهري هو محمد بن داوود ، وكان أيضاً شاعراً ، وكاتباً عن نظرية الحب الجنسي الطاهر ، وقال إنه حرّم على نفسه كل إشباع جنسي « إبقاءً على وُدّه » . لم يستطع ابن داوود هذا أن يحتمل ادعاء الحلاج الاتحاد الصوفي بالله ؛ فاستغل مركزه قاضياً في محكمة كبير القضاة ببغداد ، ورفع أمر الحلاج إلى المحكمة ، طالباً الحكم بقتله . بيد أن اقتراحه هذا ، وقد وقع عليه آخرون ، اصطدم بمعارضة قاضٍ آخر ، شافعيٍّ ، هو ابن سُريّج الذي قال إن مثل هذا الإلهام الصوفي لا يدخل في اختصاص الحاكم الشرعية ، مما أنقذ الحلاج . وفي تلك الفترة روت مدرسة النحويين البصريين (السيرافي ، والفَسَوِي) رواية عدائية مضمونها أن الحلاج قد أجاب بإجابة مشهورة أنارت الكثير من التفسيرات ، فيقال إنه لما وصل جامع المنصور ، استجوبه صديقه الشلبي ، — وهو شاعر صوفي ، كانت حلقة سامعيه تحت قبة الشعراء — فأجابه الحلاج وقد أخفى عينيه نصف إخفاء بطرف كُمة ، : « أنا الحق » ، أي : « أنا الحق الخالق » ، أي « أنا هو الله » : وهو قول فيه رائحة التجديف ، يشرحه من بعد في رابعيته^(١) الجميلة :

يا سِرَّ سِرٍّ يَدِقُّ حتى يخفي على وهم كل حيٍّ

وهاك شذرة من بعض دعواته : « أنا بما وجدتُ من روائح نسيم حُبك (الخطاب لله) وعواطر قربك ، أستحققر الراسيات ، وأستخف الأراضين والسموات وبحقك لو بعتَ مني الجنة بلمحة من وقتي ، أو بطرفة من أحرّ أنفاسي لما اشتريتها . ولو عرضتَ عليّ النار بما فيها من ألوان عذابك لا ستهوتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني . فاعفُ عن الخلق ولا تعفُ عني ، وارحمهم ولا ترحنني . فلا أخاصمك لنفسي ، ولا أسألك بحقّي » (أخبار الحلاج برقم ٤٤) .

ولقد أحيا الحلاج في قلوب الكثيرين — بفضل حميته المليئة بالمفارقات — الرغبة في الإصلاح الأخلاقي الشامل للجماعة الإسلامية في شخص رئيسها وأشخاص أفرادها على السواء ؛

يخفي على وهم كل حيٍّ
لكل شيء بكل شيء
وعظم شكّي وفرط عيٍّ
فما اعتذارى إذأً إلى ؟!

(١) [تكملة الأبيات : يا سِرَّ سِرٍّ يَدِقُّ حتى
وظاهرها باطناً تجلي
إن اعتذارى إليك جهلٌ
يا جملة الكل لست غيبي

وأقنع كثيراً من المؤمنين بالفائدة الاجتماعية التي تجني من الصلوات ونصائح الأولياء من الأبدال (وهم الأقطاب الروحيون للعالم) ورئيسهم المحبوب، رئيسهم في كل فترة، والشاهد الحالى أعنى «القطب». ويقول الإصطخري إن كثيراً من عليّة القوم رأوا حينئذ في الحلاج أنه هو ذلك الرئيس المحبوب للملهم، مثل: الوزراء من أقرباء أو حلفاء على بن عيسى ومحمد القنّائى (كنعمان، والدّولابى، وابن أبى البغل، ومحمد بن عبد الحميد)، والأمرءاء (الحسين بن حمدان، نصر القشورى)، وولاة الأمصار (مثل أبى بكر الماذرائى؛ ونجّح الطولونى؛ وبعض السامانيين مثل أخى صعلوك وسيمجور والحسين المروروذى والبلعى قرأتكين)، والملوك (= الدهاقين: الساوى، المدائنى)، والأشراف الهاشميين: أبو بكر الربعى، هيكى، أحمد ابن عباس الزينبى). وكانت لهم معه مراسلات فيها هداية روحية مما هيأ له الخوض في السياسة العامة؛ ولا بد أن يكون الحلاج قد أهدى في تلك الفترة رسائله عن السياسة وواجبات الوزراء إلى الحسين بن حمدان ونصر وابن عيسى. ولقد قامت في ذلك الحين بين العلماء رغبة عامة في إصلاح الأداة الإدارية، وطالبوا بإقامة حكومة إسلامية حقاً، وزارة تحكم بالعدل بين الناس، خصوصاً في مسائل الخراج والضرائب (ضد مفسد عمال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الورائى)؛ وخلافة شاعرة بمسئوليات وظيفتها أمام الله، مما يجعل الله يرضى عن قيام المسلمين بفروض دينهم (من صلاة وحج وجهاد). وكان الأمل معقوداً على الحلاج في العمل في هذا السبيل، في الوقت الذى توقع فيه الحلاج قرب مصادرة حريته من جانب أعدائه أو أصدقائه، فطمح إلى الاختفاء في بلده الأصلي ومسقط رأسه.

وفي سنة ٢٩٦ هـ = سنة ٩٠٨ م انفجرت المؤامرة الإصلاحية التي دبرها أهل السنة الداعون إلى الإصلاح، وأقاموا خلافة «حنبلية برهبارية» استمرت يوماً واحداً، هي خلافة ابن المعتز؛ لكنها أخفقت، لأنها لم تستطع الحصول على الأموال من الممولين اليهود في القصر وقد كانوا متواطئين مع عمّال الخراج الشيعة من خصوم الحكم الورائى؛ فأعيدت الخلافة إلى المقتدر، وكان غلاماً صغيراً، مع وزير جديد ماهر في الخراج ومن الشيعة، هو ابن الفُرات. وأدى البحث عن الأمير الحسين بن حمدان، وكان هارباً، إلى اكتشاف الحلاج مستشاره المقرّب: فأمر الوزير (ابن الفرات) بمراقبته. ثم لما أن أخفقت أيضاً محاولة لإقامة وزارة سنّية (قام بها القنّائيون)، أصدر الوزير أمراً بالقبض على أتباع الحلاج والحلاج نفسه.

فقبض على أربعة ، ونجا الحلاج هو والكرنبائي ، وذهبا يَخْتَفِيَانِ في بلدة سوس بالأهواز ، وهي مدينة حنبلية . وبعد ثلاث سنوات من تفتيشات الشرطة عنه بقيادة أحد الخونة ، وبتعصيد كراهية أحد السنين وهو حامد ، عامل واسط ، قبض على الحلاج وحبسه به إلى بغداد حيث ابتدأت قضيته النهائية التي استمرت تسع سنوات .

وهذه المرحلة النهائية هي أيضاً الحنة الحاسمة في تاريخ رسالته . وهالك بإيجاز التسلسل الخارجي للوقائع : في سنة ٣٠١ هـ = سنة ٩١٣ م جاء وزير جديد هو ابن عيسى القناني ، وكان أحد أعضاء وزارته وهو حمد القناني ، ابن عمه ، حلاجياً صريحاً ، فأفسد القضية مؤقتاً ، ومنع كبير القضاة من النظر فيها أخذاً بالفتوى الشافعية التي أصدرها ابن سُرَيْج ؛ وأطلق سراح تلاميذ الحلاج . وكل ما استطاع خصومه الظفر به هو عرضه مصلوباً ثلاثة أيام ، بحجة كاذبة هي أنه « داعي القرامطة » (وهي حجة تخيلها مدير الشرطة ، مؤنس الفحل ، كيداً للوزير نفسه) . ثم حُبِسَ في دار السلطان ، ولكن سُحِحَ له بأن يعظ المسجونين ، وبالمثل في حضرة الخليفة (وقد شفاه الحلاجُ ، في نهاية سنة ٣٠٣ هـ مِنْ أُرْزَمَةِ حَمَى ، وفي سنة ٣٠٥ «أحيا» بَبْغَاءَ ولى العهد الراضى محمد بن جعفر المقتدر)^(١) ؛ فأثار هذا حسد المعتزلة فروجوا في القصر رسالة للأوارجي تصف « شعبذة » الحلاج وحيله السحرية .

بيد أن ابن الفرات الشيعي ، لم يحسر في أثناء وزارته الثانية (٣٠٤ — ٣٠٦) أن يعيد فتح باب القضية من جديد ، خوفاً من والده الخليفة . واستطاع الحلاج وهو في حبسه أن يكتب مؤلفاته الأخيرة ؛ وأحدها ، وقد أنقذه ابن عطاء سنة ٣٠٩ ، وهو « طاسين الأزل » — يبين لنا المرحلة الأخيرة من تطور فكر الحلاج وهو بسبيل تحقيق تضحيته واستشهاده شيئاً فشيئاً . وإن رغبته الأساسية في توحيد طرق العبادة عند بني الإنسان ، في روحها وحقيقتها ، لتصطدم بالعقبة الكبرى ، ونعني بها خبث الناس المنافق ، وهو في هذه الرسالة يكشف عن أصلهم الملائكي ، وعنوانها الكامل هو : « طاسين الأزل والالتباس في صحة الدعاوى (الخاصة بالوحدة الإلهية) بعكس المعاني » .

يقول الحلاج إن تمت موجودين قدر لهما أن يشهدا بأن ماهية الله الواحد محجوبة عن

(١) [راجع قصة إحياء البقاء هذه في « صلة تاريخ الطبري » لعريب بن سعد القرطبي ، ص ٩٢ تعليق] .

العقول لا تبلغها ، وهما إبليس إمام الملائكة في السماء ، ومحمد إمام الناس على الأرض ، كلاهما نذير ، الأول بالطبيعة الملائكية الخالصة ، والآخر بالطبيعة الإنسانية الظاهرة ؛ بيد أنهما ، وهما بسبيل إعلان هذه الرسالة ، قد توقفا في منتصف الطريق : فإن حرصهما المصحح وتعلقهما الشديد بالفكرة الخالصة عن الألوهية البسيطة ، وإعلانهما الشهادة لم يكف ليبيان أنه من الواجب تجاوز هذا القدر من أجل الاتحاد الكامل بإرادة الله الموحدّة . وفي «العهد» لم يشأ إبليس احتمال فكرة أن الله المعبود يمكن أن يتخذ الصورة المادية المحقّرة لآدم (وهو الصورة الأولى حينئذٍ للحاكم يوم الحساب) . وفي المعراج ، توقف محمد عند أعتاب الحريق الإلهي ، دون أن يجزؤ على أن «يصير» نار موسى الكبرى ؛ والحلاج وقد تمثل محمداً بفكره يحثه على التقدم والدخول في نار الإرادة الإلهية حتى يفنى فيها ، كما تحترق الفراشة المقدسة ، وأن يفنى نفسه في موضوعه (وهو الله) ؛ ومحمد قد أعاد الحجّ وأقام شعائره ، لكن بقي إتمام الإسلام وذلك برّد القبلة إلى القدس ، وإدخال «الحج في العمرة» ؛ وإذا كان محمد قد وجد وترك الوحدة الإلهية محجوبة ، مطوقة ، ومسورة من كل الجهات بسور الشريعة المانع ، فما هذا إلا مؤقت إلى يوم آتٍ فيه تتجاوز صلوات الأولياء وتضحياتهم عن مكانه على نحو ملائكي ، متجاسرة على الدخول في نزاع مع الرحمن حتى تنظر أخيراً بأن ينتهي الإسلام إلى اجتماع كامل للإنسانية وقد غفرت لها خطاياها . وإبليس بتوقفه الذي ذكرناه قد أثار خطايا الناس ، ومحمد بتوقفه ذلك قد أثار ساعة الحساب وكانت رسالته أن يعلنها . ومع هذا فإن أولهما ، بلعنته التي لا خلاص له منها ، يحثنا على تجاوز تلك الأعتاب ، أعتاب السقوط الأكبر ، حتى نجد العشق ؛ والثاني ، بتأخيره المؤقت ، إنما يحسب حساب زمان تكوين الأولياء الذين ينتظر منهم أن يتجاوزوا الحد الذي وقف عنده ويتقدموه . فكلاهما إذاً بمثابة صوّة وحذّر من طبيعة صافية ، يقوم عند الوصيد الذي تحلق فيه الروح الإلهية فوق الكائنات المقدسة التي تدخلها في الواحد الأحد بحيلة من العشق غير متوقّعة وخارقة على الطبيعة .

وليس معنى هذا أن الحلاج يقرن هنا بين المصير النهائي لإبليس وبين المصير النهائي للنبي ، فإن طرد المنذر بالطبيعة الملائكية (وهي بطبعها منفصلة عن الاتحاد الصوفي) يجب أن يكون في بينونة مع الاصطفاء النهائي للمنذر بالطبيعة الإنسانية (وهي مهياة لهذا الاتحاد) . إن الشيطان قد أبى ، في بدء العالم ، أن يتحد بالأمر الإلهي الذي دعاه إلى السجود لصورة

صورته السابقة (آدم)؛ وأصر بإرادته الخاصة على حُبِّ الألوهية التي لا مشاركة فيها، حبها كما هي حباً يقوم على التأمل الصامت المقصور عليها كما هي في ذاتها؛ عنيداً في الشهادة بهذه الألوهية وفقاً لطبيعته الملائكية، دون أن يجرؤ على الامتثال للبشرى الجديدة، الفيض البسيط للتواضع الإلهي، وهذا التجلي للواحد، التجلي الذي يمثل صورة للواحد سابقة. قال الحلاج (من الهزج):

جحودي فيك تقديس وعقلي فيك تهويس
وما آدم إلّاك ومن في البيت إبليس

إن في الفصل بين الله وبين الخلق الذي شاء أن يظهر فيهم، لقبولاً لقيام التناقض في الله؛ والشیطان الذي بشر الملائكة بالشرية سيبشر الناس بالخطيئة. وهذا التعلق المتجبر بمجالات الألوهية قد ولد في الشيطان كبرياء العاشق الغيور الحسود، مما جعله يحدث ثنائية في الوجود^(١)، ويُغيض الطبيعة الإنسانية ويصير عندها أمير هذه الدنيا، والمضلل الذي يوحى إليها بأن الخير والشر متكافئان في علم الله السابق غير المكثرت لشيء أبداً، حتى إنه ليقول إن هذا العلم الإلهي يحبه في لعنته. وهذه المفارقة التي قُدمت للإسلام على هذه الصورة: صورة شيطان، هو مؤمن موحد يجلب لنفسه العذاب حباً في الألوهية الثابتة التي لا مشاركة فيها — أو ليس هذا بعينه هو المثل الذي احتذاه الحلاج الذي أراد أن يموت ضحية ملعونا، مطروداً من حظيرة الإسلام؟ كلا، فإن الحلاج وقد بقي مخلصاً للشرية والأخلاق سيموت ملعونا، في قبول كامل لمشيئة الله، بينما خدع الشيطان نفسه فأصرّ على الوقوف موقف العاشق المهجور المحتقر، وكان سبب خداعه امتناعه عن الامتثال الواضح النهائي للأمر الإلهي (البقلي).

ويلوح أن الحلاج قد كتب «طاسين الأزل» بمناسبة دعاية كانت تسرى في القصر منذ سنة ٣٠٦ صادرة عن أحد غلاة الشيعة وهو الشافعي، الذي أتى إلى بغداد بصحبة عامل واسط، حامد، الذي كان يستشيريه في كل ما يهمه من أمور، على الرغم من أن حامداً كان

غير راغب في أن يكون الثالث، والحب ليس زوجاً، بل هو ثلاثة في واحد: «أنا الحب والحب المحبوب» ابن أبي الخير، رباعية رقم ١٧، نشرة إيثن (Ethé).

سُنِّيًّا ، لأن صهره أبا الحسين بن بسطام — وهو شيعي — كان تلميذاً مخلصاً كل الإخلاص للشاهنماني . وهذا الأخير كان رجل دسائس ومؤامرات قاسياً عنيفاً ، وكان يقول إن الإيمان والكفر ، والفضيلة والرذيلة ، والنجاة والعذاب كلها تكون أزواجاً من المتقابلات الضرورية ، وكلا الحدين في كل زوج زوج منها ، مقدس مرضي عند الله . وقد حرّض على قتل بعض أكابر القنائين (وبالتالي أنصار الحلاج) في سنة ٣١١ هـ = سنة ٩٢٤ م ، ولا بد أن يكون حامد قد استشاره حين إدانة الحلاج ، ويلوح أنه اقترح في هذا بعض التشديدات الغريبة في تعذيبه .

ولعل بغداد كانت في ذلك الحين أكبر عاصمة في العالم المتمدين ؛ وهناك فيها جرت المحاكمة على منصة مرتفعة — كما حدث بالنسبة إلى جان دارك ، — في قضية الحب الإلهي ، جرت في داخل الإطار الفني الفخم الذي يمثله قصر الخليفة العباسي ، من سنة ٣٠٨ هـ = سنة ٩٢١ م إلى سنة ٣٠٩ هـ = سنة ٩٢٢ م .

وكانت الأزمة المالية قد أدت في سنة ٣٠٦ هـ = سنة ٩١٩ م إلى تشكيل وزارة ائتلافية سُنّية ، دخل فيها حامد ، وهو محصل خراج قاسٍ ، إلى جانب ابن عيسى ، وهو فزويقراطي فاضل . وانتصر ابن عيسى أول الأمر فخفف من قسوة الضرائب بفضل بيان لميزانية الدولة الإسلامية صار مشهوراً بحق ؛ فجاء حامد وأراد صدّ هذا الهجوم بأن أغرى الخليفة بمضاربة مريعة في الخزون من القمح المحتكر ؛ فأجاب ابن عيسى عن هذا بإثارة فتنة شعبية ضد « ميثاق المجاعة » هذا (وفيها أطلق نصر القشوري حبل العمل للحنابلة) . فقامت نقابات الصناعات الصغيرة في بغداد (كما في البصرة ومكة والموصل من قبل) وهاجمت المحتكرين والخازن ، وفتحت السجون (ويقال إن الحلاج رفض الفرار من حبسه) ؛ وارتحل حامد إلى واسط حذراً وفتنة . وبعد بضعة أسابيع استفاد من عودة مؤنس كبير القواد إلى بغداد ، كيما يعود إلى هذه المدينة . وكان مؤنس قد جاء بعد أن أنقذ دولة العباسيين في مصر من الفاطميين في المغرب ، فكان عليه الآن أن يحميها في إيران ضد تهديد الديلميين في الشرق الذين قسموا الإقطاعيات ودخلوا الري بفضل خيانة الوالي أخ صعلوك ، مساعد مؤنس سابقاً ، وكان في حماية نصر وابن عيسى دائماً . فعرض حامد لمؤنس ضرورة

القضاء على أخ صعلوك ، ولما كان هذا أميراً سامانياً فلا بد من مجانبة الوزير الساماني ، وهو البلعمي ، وهو شافعي من أنصار الحلاج (وقد رفض تسليم أتباع الحلاج في سنة ٣٠٩) .
ومثل هذا القلب في الاتجاه السياسي يقتضى التشديد في جباية الضرائب وزيادتها ؛ ولن يوافق الخليفة على هذا إلا إذا تخلى عن ثقته بابن عيسى ونصر القشورى .

فلكى يقضى حامد على كليهما ويبلغ غرضه ، قرر استئناف النظر في قضية الحلاج ، المسنود بهما ؛ ونجح في هذا بفضل شخص ثالث هو أبو بكر بن مجاهد ، شيخ الحفاظ وله كلمة مسموعة ، وصديق للصوفيين : ابن سليم والشبلى ، ولكنه خصم للحلاج . فُنِع ابن عيسى من النظر في قضية الحلاج ؛ ومنع نصر من حراسة شخصه ؛ وكل هذا وُكِّل إلى حامد .

وبدون تفطن ، تظاهر الحنابلة ضد حامد ، ودعوا على هذا الوزير في شوارع بغداد ، من أجل الاحتجاج ضد سياسته المالية ومن أجل إنقاذ الحلاج معاً (وذلك بتحريض من أحد الحنابلة من أنصار الحلاج وهو ابن عطاء) . ولما رفض ابن عيسى وصديقه المؤرخ الشيخ العجوز ، الطبرى ، الالتجاء إلى التمرد والفتنة ، انقلب الحنابلة على الطبرى وحاصروه في بيته .

لقد كسب الوزير حامد المعركة ؛ دُعِيَ للمحافظة على النظام ، فصار في وسعه أن يقدم ابن عطاء للمحاكمة أمام تلك المحكمة التى لم تستطع أن تجد شهادة حاسمة ضد الحلاج ؛ وأنكر ابن عطاء علناً على الوزير — نظراً إلى ظلمه في فرض الضرائب — الحق في أن يقوم مقام الحكم على سلوك « هؤلاء السادة » وهو من ناحية أخرى يؤمن بمعتقداتهم ؛ فأسيئت معاملة ابن عطاء ومات مما أصابه من ضرب . هنالك استطاع حامد أن يتآمر مع القاضى المالكي ، أبى عمر الحمادى ، وهو معروف بتملقه لسلطان القائمين بالأمر ، على الحكم الذى سيصدر بإعدام الحلاج وأسبابه ، وذلك بالاحتجاج بمذهب الحلاج في الاستغناء^(١) عن الحج ليشبه أمره بأمر القرامطة الثائرين الذين أرادوا هدم الكعبة . وقد

(١) [وهو ما زعموه من أنهم وجدوا للحلاج « كتاباً فيه أن الإنسان إذا عجز عن الحج فليعبد إلى غرفة من بيته فيطهرها ويطيها ويطوف بها ويكون كمن حج البيت » (الشراني ، « الطبقات الكبرى » ج ١ ص ١٤ — ص ١٥ ، طبعة صبيح القاهرة ، بدون تاريخ)] .

رفض القاضي الحنفى ابن بهلول الموافقة على حكم ابن عمر، ولكن مساعدته، أبو الحسين الأشتانى قبل مساعدة ابن عمر فى هذا الاتجاه .

وفى الجلسة نطق القاضي أبو عمر، وقد استحثه الوزير، بالحكم فقال : « يا حلال الدم » (ولم يحضر الجلسة أحد من الشافعية) ؛ وقد وجد عبد الله ابن مكرم ، رئيس الشهود المحترفين ، عدداً منهم وافراً وافقوا على الحكم ، بلغ فيما يقال ٨٤ ، وذلك بإضافة فقهاء وقراء إلى أعضاء المحكمة ؛ وكان جزاء ابن مكرم ظفـره بمنصب القضاء — بطريقة شرفية ، أى لا يمارس القضاء فعلاً — فى القاهرة .

وفى اليومين التاليين بذل نصر أمير البلاط ووالدة الخليفة سعيهما لدى الخليفة — وكان مصاباً بالحمى فبدل حكم الإعدام ؛ هنالك لوح حامد أمام الخليفة بشبح ثورة اجتماعية حلاجية وراح يسعى للاتفاق مع كبير القواد مؤنس على الخلاص من المسنودين بصديقه القديم نصر : أخ صعلوك والحلاج .

وفى الغداة والخليفة خارج من مأدبة حافلة أقامها لحاشيته احتفاءً بمؤنس ونصر، وقع الخليفة أمراً بإعدام الحلاج والعفو عن الأمير يوسف بن أبى الساج الذى عيّن والياً للرى (مكان أخ صعلوك المعزول) — وهذا بناء على طلب مؤنس الذى أراد بهذا أن يؤدى لابن أبى الساج نفس الدين ، دين الشرف العسكرى ، الذى جعل نصرأ يدين به (منذ ١٨ سنة) لأخ صعلوك ، ولثائرين كانا ظافرين كريمين فأطلقا سراحهما بعد أن أسراهما . وفى سنة ٣١١ هزم أخ صعلوك وقتل ، وأرسل ابن أبى الساج رأسه إلى الخليفة مع مُفْلِح ، بدون علم نصر ، « بحيث لم يحضر نصر ... إن نصرأ يكره ذاك ... فلهذا كتّمه إياه » .

وفى الثالث والعشرين من ذى القعدة أعلنت الأبواق أن الوزير يتهيأ لتنفيذ إعدام (وهو قرار شدد فيه تحت تأثير شيعى) : فأسلم الحلاج إلى رئيس الشرطة ابن عبد الصمد ؛ واتخذت الشرطة الاحتياطات للحيلولة دون اندلاع ثورة . وفى المساء ظل الحلاج فى حبسه يوطّن نفسه ويشجعها على الاستشهاد ويتوقع لنفسه البعث المجيد (وهو دعاء سجّله إبراهيم ابن فاتك ونقل فى السنة التالية إلى القاضي ابن الحدّاد) .

وفى الرابع وعشرين ، بباب خراسان ، وبحضرة مجلس للشرطة ، وأمام جمع غفير، جيء

بالخلاج وضرب ألف سوط وقطعت يداه ورجلاه وضُلب وهو لا يزال حياً . فكانت الفرصة لاتزال قائمة عند أصدقائه وأعدائه لاستجوابه ، بينما كان الثائرون يُحرِّقون بعض الدكاكين . ولم يأت أمر الخليفة (المعتاد) بالإجهاز عليه إلا عندما وافى المساء . فأجل الإعدام إلى صبيحة الغد حتى يستطيع الوزير حضور النطق بالحكم . وكان حامد قد قال للمقتدر وهو يستحثه على الموافقة على الأمر بالإعدام : « إن أصابك شيء ... فاقتلني » .

بيد أن الروايات العجيبة قد انتشرت طوال تلك الليلة الليلية ؛ ومن الجائز أن حامداً قد وجد من الحكمة أن يخلى نفسه (هو والخليفة) من المسؤولية فدعا الشهود الموافقين على الحكم بصوت عالٍ وكانوا متجمعين أمام المقصلة حول ابن مُكْرَم — وهم الممثلون الخوّلون للأمة الإسلامية ، — وطلب منهم أن يصيحوا قائلين : « نعم ، اقتله ! ففي قتله صلاح المسلمين ، ودمه في رقابنا » (التزرى) . وسقطت رأسه ، وصبّ على جذعه الزيت وأحرق بالنار ، وألقى برماده من أعلى المئذنة في الدجلة (٢٦ مارس سنة ٩٢٢) .

وقد روى بعض الشهود من بعد ذلك أنهم سمعوا من هذا المذبّ الكلمات التالية ، وكانت آخر ما فاه به : « إلهي ! إذا تتودد إلى من يؤذيك ، فكيف لم تتودد إلى من يؤذّي فيك ؟ ! » ، وأعلن شهادة التوحيد الشرعية الإسلامية فقال : « حَسْبُ الواحدِ إفرادُ الواحدِ له » . وهذه الكلمات وغيرها مما استشعرت فيها قلوب الأصدقاء أجوبة مفسّرة لحاله ، لعلها أن تكون صحيحة كل الصحة من الناحية التاريخية ؛ فإنها تحقق ما توقعه دعاؤه في عشيته الأخيرة : « نحن بشواهدك » .

وقتله على هذا النحو يلقى ضوءاً قوياً — من حول هذه الإشراقة الأخيرة — على الدوافع الحقيقية التي دفعت من شاركوا في هذه القضية ، وهي دوافع تحددها حوادث صغيرة وقعت منهم ولكنها تكفي للكشف عن دوائر نفوسهم .

فعلى رأس فريق الخصوم نشاهد الوزير العجوز ، حامد ، وقد عودته وظيفته صاحباً للخراج أن ينظر إلى دفع الضرائب لبيت المال على أنه تخفيض من محصوله من الخراج يفرضه عليه بلاط الخليفة تعسفاً ، وكان هو يجبي هذه الضرائب بحيل بارعة كما ينفق قسماً كبيراً

منها في حفلات يعوزها التهذيب والأناقة ، يقيمها في حاشية من الطلقاء ذوى الثياب المرصعة بألوان التزيين ، كان يقسو عليهم إن شاء له هواه ؛ ولهذا فإن إيمانه الشئى المحدود بقدر ما يتيسر لشريطى عرييد قد جعل عينه ترامق الحلاج منذ عهد طويل ، ساخرة من روحانيته وزهده ومواعظه عن الآخرة وكراماته المزعومة ؛ ولم ير فيه غير ساحر رهيب يجب القضاء عليه بأى ثمن . وقد دفعه خصوصاً إلى هذا الموقف مستشار سره الذى زوّده به صهره الشيعى ، ونعى بهذا المستشار لسره الشلعفانى ، هذا الغنوصى الغريب القاتم ، هذا القاسى الذى لا يزع من الأخلاق وازع لأنه بمعزل عنها ، وقد قدر له هو الآخر أن يقتل بعد ذلك بثلاث عشرة سنة ، لأنه تجاسر على دعوة منافس له أشد خطورة هو ابن روح النوّجختى ، إلى المباهلة . لكن مقتل الحلاج لا يكفي للقضاء على تأثير سحره ، ولذا فإن حامداً ، وقد شاء التحرّز من أن يكون في موضع التهمة (بقتل الحلاج) زعم في نفسه أنه إنما قام بتنفيذ حكم الإعدام في نائر عاص ، تاركاً المسؤولية كلها تقع على عاتق القضاة والشهود ، المسؤولية عن شرعية الحكم بإعدامه لأنه مبتدع خارج عن سنة الدين .

ثم يتلو حامداً رئيس القواد مؤنس ، وهو خصيٌّ من أصل رومى لا تقل سنه عن حامد إلا قليلا . لم يكن مؤنس قد اتخذ موقفاً عدائياً حتى ذلك الحين ضد الحلاج الذى كان يسنده ابنه المتنبئ حسين بن حمدان ، وصديقه نصر كبير رجال القصر . بيد أن هذا القائد الحربى العجوز ، وهو جندى ومأجور قبل كل شيء ، قد تراءى له شيئاً فشيئاً في ولائه الذى أقسم به للخليفة المعتضد ولأبنائه ، وبالتالي للمقتدر ، نوعاً من الأحقية في الظفر براتب وفير يبرّر مقدماً كل اغتصاب « للبهات اللطيفة » لإكمال راتبه وراتب ضباطه . ولذا انفق حينئذ مع الوزير حامد ضد سياسة ابن عيسى التى تقضى بتخفيف أعباء الضرائب وبالتساهل السياسى ، وهى سياسة كان مؤنس قد أيدّها حتى ذلك الحين . ولما كان من الضروري أن يعين ابن أبى الساج مكان أخ صعلوك أميراً على الرى — وكان هذا العمل ضد رغبة نصر — فإن مؤنس كان قد أعطى كلمته لابن أبى الساج ، أظهر قوته بقسوة لنصر ولأتم الخليفة بتركه صديقهما الحلاج لكراهية الوزير العرمة ؛ وابتداء القطيعة بينه وبين أم الخليفة هو الذى أفضى إلى الانقلاب العسكرى الذى وقع في سنة ٣١٧ هـ (= سنة ٩٣٠ م) ، وهى السنة عنها التى نهب القرامطة فيها مكة ، وفيها أتى مؤنس على كل ما في بيت المال .

ثم القاضى أبو عمر ، وهو رجل طموح صبور ، أنيق أريب ، وصل فى هذا الانقلاب إلى مركز قاضى القضاة ، منتهى آماله ؛ افتنَّ فى المَلَق حتى بلغ الغاية ، وبرع فى الجمالة إلى حد يصل نطاق الأسطورة ، شديد الوَلَع بالعمور ، قادر على أن يتحلل من أحكامه السابقة ببساطة تثير الحيرة ؛ قد استعاض عن نقص أدواته فى مذهب مالك من حيث الحديث والقياس باهتمام دقيق بصياغة المسائل الفقهية ؛ ولا بد أن يكون قد امتلأ فخاراً بكونه استطاع أخيراً النجاح فى إنهاء قضية ، مثل هذه صعوبة ، بجل بارع كهذا — فى سبيل « الصالح العام » — وهو بهذا إنما يخدم مرة أخرى انتقام ذوى المكانة الحريصين على مراتبهم .

وأخيراً السلطان الضعيف القلب ، المقتدر — وقد ملَّ من سماع تذكيره بمسئوليته كخليفة أمام الله وأمام شعبه — فانصرف عن ابن عيسى والحلاج ؛ حمله على الشك فى أحقيته فى الخلافة عملاء شيعة بارعون فى التمويه مثل الحسين بن روح النوبختى ؛ وقد عاد ابن الفرات ، وزيره الشيعى الأسبق ، فاستولى عليه بتأثيره وبالذنانير الذهبية التى جعلها تتراءى أمام ناظريه فى جلسة من جلسات التأثير المغناطيسى الحقيقى — لهذا كله فضل المقتدر الانقياد لإلحاحات زنجى مأجور ، رئيس خصيان حريم الخليفة ، وهو مُفْلَح ، وما هو إلا صنعة مأجورة لمُحاسِن ، ابن ابن الفرات ، الذى عمل فى وزارة أبيه الثالثة ؛ ورفض توسلات أمه له وقد ابتهلت إليه أن ينقذ الحلاج . وقد قتل هو الآخر فى مغامرة ، فى حسينية كما قال زيد ؛ مغامرة أوحى بها ابن روح ، هذا الحسين الآخر ، وابن أخى ابن الفرات ، آخر وزرائه .

وفى فريق الأصدقاء شاهد نائب الوزير ، ابن عيسى ، وهو رجل شريف بيد أنه فَطِنٌ مُنْتَهَزٌ للفرص ، حَرَصَ على مركزه الشخصى لما أن تخلى عن حماية حياة الحلاج ، لكنه احتفظ له بعطفه ، لأنه حفظ إحدى رسائل الحلاج فى صندوق ، وأحسن استقبال أحد أنصار الحلاج وهو رئيس شهود القاهرة ، ابن الحدّاد سنة ٣١٠ ؛ ووقف فى طريق ابن مكرم سنة ٣٢١ ، وهو قاضى القاهرة الذى كان عدواً لابن الحداد ، والرئيس السابق لشهود بغداد الذين تحمّلوا مسؤولية دم الحلاج .

ثم بعض الأشخاص الذين يأتون فى المرتبة الثانية ، وكانوا نظارة شاهدوا أدوار العذاب على تفاوت فى العطف على المَعذَّب : عيسى الدينورى (ولعله والد فارس ، أحد أتباع الحلاج) ،

وأبو العباس بن عبد العزيز ، والعطوفى القارى ، والفلانسى ، وقتاد ، وأبو الحسن البلخى المعتزليان ، وعلى وجه التخصيص ابراهيم بن فاتك المقدسى الذى يلوح أنه كان مسجوناً مع الحلاج ، لكنه يبدو فى التقاليد الصوفية الأقدم عهداً فى مظهر كاتب غير شخصى لهذا الشهيد (الحلاج) .

وأحد الهاشميين ، هيكل ، الذى لا نعرف عنه إلا أنه يقال عنه إنه عُدَّ إلى جوار الحلاج .

وأخيراً ، ثلاثة شهود عدول على إخلاص الحلاج فى إيمانه الدينى ، وسيكون لهم تأثير تاريخى على جانب كبير من الخطر : أولاً صديقان مخلصان ، ابن عطاء والشبلى ، ثم تلميذ آمن بالحلاج فى أخريات عمر الحلاج هو ابن خفيف .

أما ابن عطاء الذى أجيب منذ قليل إلى رغبته فى أن يتمتحن كالأنبياء بمحنة الآلام ، فعلم عنه أنه تجلَّد ليشاطر مصير صديقه الذى كان قد كتب إليه رسالتين خليقتين بالإعجاب ؛ وقد زاره فى سجنه خفيةً ، وقيل إيداع مخطوطاته عنده (وقد أودعها هو الآخر عند وصية ، على الأنماطى) ، وبذل جهده فى استثارة جماعة الحنابلة فى سبيله ، وشهد بكل جرأة أمام المحكمة بإيمانها المشترك بالاتحاد الصوفى المباشر بالله ، أصل كل نعمة وكرامة . هنا لك عذبه حرس الوزير الذين اغتاضوا لتعذيبه لهم ، حتى مات مما لقيه من ضربات ، قبل موت الحلاج بخمسة عشرة يوماً ، وهو بهذا قد عجل بعذاب الحلاج وربما زاد بهذا من هذا العذاب .

أما عن الشبلى ، وهو تركى نبيل ، وأمين مساعد سابق فى بلاط الموفق — فنحن نعلم أن انخراطه فى طريق الصوفية (إلى جانب أزمة سياسية فى مصر) قد أفضى به ليس فقط إلى التنازل عن إقطاعه فى دماوند ، بل وأيضاً إلى نبذ دراساته لمذهب مالك التى بدأها فى شبابه بالإسكندرية ، لَمَّا أن تبدَّى أمام الحلاج فى جامع بغداد تحت « قبة الشعراء » ، وكأنه المبشِّر بالبهاء الإلهى الذى يضافى الإشراق على الوجه والصوت ، ومنذ ذلك الحين ، تعلق به ، وأظهر أحوالاً عامة شاذة مقصودة (« جنون » مشعور به ولكنه مُزْمَن ، بينما جنون ابن عطاء كان مؤقتاً وغير مشعور به) يَسَّرَتْ له ألا يُتَّهَمَ مع الحلاج ؛ وقد أنكر حال الحلاج نصف إنكار أثناء محاكمته ، ثم أتى مُسْتَطَار القوَاد ليشاهد عذابه ، مدفوعاً بأولئك الذين كانوا يرجونه (ويقال إنه أُلْقِيَ عليه وَرْدَةٌ ، متحدّياً) . وحاول أن يفهم الحلاج بعد موته الذى لم يستطع ويجرؤ على

مشاركته فيه ، فتأمل في سر التضحية في العشق ، ولقنه من بعد للمريدين ، على طريقته الخاصة ، قائلاً لهم : إن استشهاد الحلاج دُرّة من الجلال الحرّم يجب إخفاؤها ، وليس زاد خلود يوزع على الجميع .

وعن ابن خفيف ، وهو الآخر ممن جعلهم الحلاج يعتقدون الصوفية (كالشبلى) ومن أسرة رفيعة المنزلة جداً في شيراز ، نحن نعرف أنه لم ير الحلاج إلا مرة واحدة في أواخر أيامه ، وهو في سجنه ، شاهده في حالة من الاستسلام المطلق والتفويض لإرادة الله بلغت حدّاً جعله يرجع مقتنعاً كل الاقتناع — على الرغم من الاعتراضات الدينية الكلامية التي أوحى بها إليه مذهبه الأشعري — بأنه إنما شاهد « علماً رانياً » .

وفي القصر كان نصر القشوري ، كبير الحجاب في البلاط ، وهو رومي أسلم وصار حنبلياً ، مخلص وشجاع في خدمته لأسرة الخليفة ، وقد صار حلاجياً (من أنصار الحلاج) هو وكل بيته ؛ واستمر على نزعته هذه حتى بعد موت الحلاج ، وتجراً على الحداد على هذا المعذب ، وظفر من الوزير — على عكس النتائج الشرعية المترتبة على استباحة الدم — بالاعتراف بصحة إسلام تلاميذه وإطلاق سراحهم هم وابنه وابنته (التي استطاعت الزواج) . وفي أعماق حريم الخليفة حيث تجلّى الصمت على صفوف النخيل المرصعة جذوعها بالساج والنحاس حول بركة القصدير المصمتة في بستانها المحاط بالأسوار ، الصمت الذي سكنت إليه أم الخليفة « السيدة » ، وتسمّى شَغَب ، من أصل رومي هي الأخرى ؛ وهي التي ظلت محتفظة طوال سنة كاملة برأس الحلاج في « كنز الرؤوس » الخاص بالقصر ، قبل إرساله (أى الرأس) إلى خراسان ؛ ولا بد أيضاً أن يكون الوقف الذي يَسّر الزيارات إلى « مَصْلَب الحلاج » ، بالقرب من قبر أخيها الأمير غريب الخال ، وكذلك شاهد دعلج ، كلاهما يرجع إليها .

وفي وسط هذا كله ، الحلاج نفسه ، مصلوباً خارجاً عن طوره ، مُظهِراً للجميع من فوق مقصّله في تلك الليلة ، وهو في جال من الوجد تجاوز بيده حدّ الموت ، شخصية المسيح الخالدة كما وصفها القرآن ، وكأنه الصورة المعبّرة المسجّلة فيها « روح الله » ، « وما قتله وما صلبه ... » (القرآن ، النساء : ١٥٦) ، وفقاً للجواب الذي أحمّ أحمداً البلخي المعتزلي ، والذي سيردده — عن حسن اختيار — أبو حامد الغزالي .

ومنحنى الحياة هذا الذى أتينا على وصفه بما تضمنه من عقد رئيسية لأحداثها الدرامية حتى أتاما الموت ، نستطيع الآن أن نرسم له موجزاً مجملأً مستعينين بالوسائل البيانية التى أشرنا إليها فى مستهل هذا البحث .

إن حياة الحلاج فى أسرته وبيته الذى انتقل ثلاث مرات من الأهواز وواسط وآبصرة إلى بغداد ، لتصادف فى خط مستقيم بدون انحناءات ، مع الإخلاص الثابت دائماً من جانب زوجه الوحيدة وأبنائه الأربعة : سليمان ومنصور وحمد ، وبنت . أما فيما يتصل برسائله الدينية ، فإن حَجَّاته الثلاث ، وهى فيها بمثابة نقط تركيزها ، تسير فى خط واحد مع رحلته التبشيريةتين الكبيرتين ، وتَهَيَّ السبيل للمواعظ البغدادية الكبرى ، المتلوة بالحاكمتين (مع الفترة الفاصلة الطويلة فى السجن) وبالاستشهاد . ومن أحوال ضعفه الظاهرى الثلاث نشاهد أن اطراح الخرقه ، بعد الحجة الأولى ، والهرب إلى سوس (قبل الحاكمة الأولى) يقومان محورياً بوضوح على خط حياته « ولا ينحرفان » فى توجُّده من أجل الوحدة والواحد ؛ أما فيما يتصل بصرخته المُستَبَقَّة التى كشفت ، على نحوٍ أُجَلِّ كثيراً من كل التمتات العالية التى تفوه بها أبو يزيد البسطامى ، عن الاتحاد ، « أنا الحق » — فإن السهروردي المقتول ، وتبعه فى هذا نصير الدين الطوسى ، قد أجاد فى بيان أن الحلاج بصرخته هذه قد أعطى حق «تصرف الأغيار بدمه » (أى منح الآخرين حق إراقة دمه) ، وأن هذه الصرخة تشهد بأن الله قد أجاب دعوته المشهورة :

يبنى وبينك إنيَّ ينازعنى فارفع يانيك إنيَّ من البنين

(أى أنه يوجد بينى وبينك يا الهى ! « إني » ، إنه أنا ، يعذبنى ، فأتوسل إليك أن تزيل « يانيك » أى بآنت هو ، « إني » ، أى إنه أنا ، تزيله من « البين » أى من بيننا نحن الاثنين) .

لقد تجاوز الوجد الأعلى ، تجاوز الليل ، لا ليل الحواس ولا النفس ، بل ليل الروح ، وصار إدراكه بسيطاً ؛ وكال كلمة الحضرة « كُنْ » ليس مجرد « صرخة » (ابن سبعين) ، كاملة المفهوم ، « توقظ النائم » ، إنما هى إدراك لكلمة عقلية توضح سرَّ الوحدة . ودُمُ الشاهد (على الوحدة) المراقُ بفضل الشوق الأعلى يرتفع بروحه إلى « شاهد القَدَم » ، تلك الروح التى تعلن هنالك اعترافها المتواضع ، الحقَّ الخالق ، وتعلن بلوغها النهائى إلى الرحمة

(الأبوية) اللانهاية ، والأخوة المقدّرة من قبل ، وقد استعادت حالها ، حتى الوصول إلى المساواة مع أى مخلوق إنسانى هالك ، فى عبادة للخالق معبودة معاً .

ونحن نعلم مما أورده لنا البيرونى أنه وجد من المسلمين من صار عندهم يوم موت الحلاج بمثابة عصر فى دورة الشعائر الدينية ؛ وقد سجّوا مدة سجنه (٨ سنوات ، و ٧ أشهر ، وثمانية أيام) ، وقدروا القيمة الأبجدية (مرسيم = فاطر) لسنة ٢٩٠ هـ (= ٩٠٢ م) التى حددت رسالته الهائية ، وقيمة (طاسين) لسنة ٣٠٩ هـ (= ٩٢٢ م) التى حددت موته ، ومقدارها هو مقدار المدة التى نام فيها أهل الكهف كما ورد فى القرآن . لكن إذا كان صحيحاً أن الولّى (« الذى تحوله الأبدية إلى نفسها آخر الأمر ») لا ينال صورته الهائية إلا بعد موته ، فلا بد لنا أن نحاول الآن إيجاز المراحل البطيئة الصعبة لإدماج هذا الرجل المولّد بعشق الواحد فى داخل الشعور الدينى للأمة الإسلامية تدريجياً من جديد ، هذا الرجل الذى أراد أن يموت مطروداً من حظيرتها كما يكتمل الإسلام فى وحدة عبادة تنتظم جميع الناس ، وهو إدماج كان أبطأ من إدماج جان دارك فى وعى الأمة الفرنسية ، ولكنه أسرع من إدماج المسيح فى الأمة الإسرائيلية التى كان هذا الإدماج صورتها الأولية مع اعتبارنا لكل الفوارق التى هنالك فيما بينهما .

وفى نظام من التمثيل البيانى لعالمنا منظوراً إليه على أنه مكون من متصل الزمان والمكان ، يلوح لنا شىء مثل التاريخ العام لأمة دينية على أنه نسيج تتجه سداته فى المكان ذى الأبعاد الثلاثة وتخرقه اللحمة التى ينسجها مكوك الزمان الذى لا يقبل الإعادة . واللحمتان المختلفة الممكنة للزمان هى سلاسل متحدة الاتجاه ذات تقسيمات متفاوتة فى سرعتها : سلسلة خالصة للأحداث (فازن سلسلة الأعداد المثلثة) ، سلسلة إنسانية للأنساب (قارن قوى العدد ٢) ، سلسلة العليّات (فازن العلل العاملية factorielles) ، الخ ؛ وكل لحمة تعطى للنسيج موضوع النظر تركيباً خيطياً يكون صورته النوعية .

والمسلمون لا يعزّون الصديق إلا للشهادة الشفوية ، وهم فى الواقع يمثّلون التاريخ الصادق لأنهم على أنه نسيج فيه الاسديّة المتوازية المفصلة للأجيال التالية للصحابة تخرقها لحمتان متصلتان مستمرّتان هى خيوط الأسانيد لأحاديث النبى ، وشهودها الناقول لها من جيل إلى جيل يكوّنون العقد المعدودة (منذ محمد) . وعلى وجه التخصيص نشاهد أن الحياة الإسلامية لمدينة

ما ، تتميزُ بالتتالي التاريخي لشهود الأحاديث الذين علموا فيها . لهذا فإننا نستطيع أن نصور « الإدماج » التدريجي من جديد للحلاج في الشعور الذي كان للمدن عن وحدتها ، مدن الأمة الإسلامية ، نقول إننا نستطيع بيانه بواسطة خيوط الأسانيد ، من جيل إلى جيل ، الخاصة بنقل أمثاله وأقواله ؛ وهو نقل صار محرماً بحكم قتله وطرده خارج تلك الأمة . وهذه الخيوط التي حافظ القوم عليها في القرون الأولى دون أن يكونوا بمنجاة من خطر الموت ، وسجلوها في نصوص مكتوبة ، ترسم للحلاج حياة بعد موته ذات طابع حضارى عميق ، وأكثر صدقاً ، من الناحية الاجتماعية ، من الشهرة الأدبية التي نالتها نماذج مثل « الإسكندر » أو « قيصر » (قارن بحث جوندولف) لدينا في الغرب ، لأن مجرد الإغراء الفني لم يكد يتدخل فيها (اللهم إلا عند قنّاد والمعري والزّهاوى) .

وأول خيط من خيوط الأسانيد هو ذلك المتصل بالحكم الشرعى الذى أصدره ابن سريج . فهذا الفقيه الشافعى الكبير قد أحبط محاكمة الحلاج الأولى بدفعه بعدم الاختصاص ، معلناً أن إلهام الحلاج الصوفى لا يدخل في اختصاص القضاة لأنهم يعوزهم تمييز النفوس . وهذا الحكم لقن في وقف دعلج في بغداد ، ونقل بأمانة من تلميذ إلى تلميذ ، من ابن الحداد (الذى سجل دعوات الحلاج في ليلته الأخيرة) إلى أبى بكر القفال وغيره ، وخصوصاً إلى المؤرخ الخطيب (البغدادى) وصديقه (وحاميه) الوزير ابن المسلمة الذى جاء في سنة ٤٣٧ هـ (= سنة ١٠٤٦ م) في يوم تقلده الوزارة للخليفة القائم على رأس الموكب الرسمى الذى سار به إلى جامع المنصور فتوقف في الطريق لى يدعو الله عند التل الذى صلب عليه الحلاج ؛ وكان الوزير من قبل شاهداً رسمياً في المحكمة الشرعية ، وبهذا فإياه شهد براءة هذا الشهيد الذى طالب زملاؤه قبل هذا بمائة وأربع وعشرين سنة بإقامة دمه . وحكم ابن سريج هذا لا يزال معتبراً حتى اليوم ، وبخاصة عند الشافعية .

والخيط الثانى هو خيط مؤلفي التفسير الذين قبلوا تفسير بعض الآيات بواسطة أقوال صوفية للحلاج ؛ وأولهم ابن عطاء ، وهو محدث وشيخ معترف به من الحنابلة ، واحتج علناً لصالح الحلاج ، وبهذا أحبط « الإجماع » الذى حاول خصوم الحلاج الظفر به ، من بين جميع علماء المسلمين في ذلك العصر . وبعد ابن عطاء ، يمر هذا الخيط أو الإسناد بالسلمى وكان « تفسيره » معترفاً به في نيسابور ومقرراً في برنامج (جامعة) المدرسة النظامية في بغداد

(إبراهيم الغنملي) ، وقد نشره من جديد البقلى ولا يزال يعاد طبعه فى الهند حتى اليوم ؛ وفيه يرد اسم الحلاج بشكل اسمه الأول « الحسين » وحده — تحوُّطاً من جانب المؤلف .

وخطط ثالث تكوّن فى بغداد ، هو إسناد الصوفية من أصدقاء الحلاج السريين ؛ وهم لا يعترفون بمجيدهم له إلا للمريدين ، لأنهم يعدّونه ولياً قضى عليه العشق (قضى بإدانتته لأجل غير مسمى ، فيما يتخيله عباس الطوسى والأزّار ؛ وكانت إدانتته لا تزال قائمة بعد وفاته بثلاثمائة سنة حينما رأى ابن عربى والشاذلى أن يدعوا الله ليغفر له) ، وحسبوا « أن الشريعة الحمديدية تقضى بقتل الأولياء ، وأن الفريسة وجلادها كليهما مسلم على السواء . وبعد الشبلى والنصر باذى وابن أبى الخير وشيذله ، تشجع السكّفى ونشر « حكاية » الشروانى (التى يتّين فيها شهاب الطوسى معجزة الدم) ؛ وخاجه عبد الله الأنصارى فى هرات ويوسف الهمداني وحكيم الصنمى قد هيأوا السبيل للملحمة الحلاجية التى نظمها الشاعر الفارسى الكبير فريد الدين العطار .

والعطار فى ملحمة الحلاجية الكبرى يقدم الصورة النهائية لصفة الولاية عند الحلاج من الناحية الإسلامية ، وقد بلغت أوجها فى توضحية حرية مجاهدة مليئة بالرجولة ، وكان ابن أبى الخير قد قال إن الموت على مصلب الحلاج ميزة الأبطال ؛ والعطار يبين بأية حماسة وحمية وجدانية قاسر هذا العاشق الجسور برأسه كما يظفر بمجوهره الجمال الإلهى عن طريق نصر مؤزّر ؛ وهذا المجاهد البطل الذى انتهى بأن قتله الله فى معركة فردية ، فى مبارزة ، هى جهاد مقدّس قد دهن وجهه بالدم المتساقط من أعضائه المبتورة ، حتى لا يبدو شاحب الوجه .

والصرخة العليا ، « أنا الحق » ، التى نطق بها قدفاضت منه مع دمه المراق الذى يسيل ويفيض على العالم حيث كل العناصر المنطلقة تتصارع وتضطرب ، وتمزق حجاب الأفكار ، وتُخفي الموتى و « تحلج الكون » كما سيقع عند قيام الساعة (قارن سورة القارعة : ٤ : « وتكون الجبال كالعهن المنفوش ») .

وهذا هو نموذج الوليِّ كما تجدّته حينئذ ، فى الشعب التركى الذى دخل الإسلام حديثاً ، قصائد يسوى ثم نسمي ، والشعييرة الرمزية « لمنسلب منصور الحلاج » فى تلقين المريدين عند البكتاشية المنتشرة عند الإنكشارية العثمانية — وظل الحلاج فى الشعر التركى بمثابة « الولي الأكبر » ، المصلوب ذى الوجه المائل « كالوردة التى تميل » (قصيدة لامعى ، التى

أهداها إلى السلطان سليمان الكبير). والطار هو أيضاً، إلى جانب عبد القادر الهمداني، على رأس الذين مجدو الحلاج من شعراء إيران وصوفية الهند، والسلطان حسين يقرا في هرات الذي أمر بتصوير أدوار حياة الحلاج كلها الرسامة المشهور بهزاد، والسلطان حسين شاه في البنغال الذي سمح بالعقيدة الحلاجية «ستيابير» للصوفي سرمد كاشاني الذي استشهد مثله في دهلِي إبان حكم أورنجزيب. وهذه السلسلة من الشواهد المتحمسة ذات النزعة الرومنطيقية الحادّة، الواقعة في مشكلة ولاية الحلاج وكفرانه المُحرّجة، قد ولدت أساطير شعبية حول شهادة الدم وخصب رفات الحلاج التي قذف بها في النهر والتي تقدّس المريدين الذين يشربون منه، وتولّد فكرة العذاري اللواتي يشربن منه (أخت الحلاج، عند اليزيدية الأكراد الذين يرون في الحلاج أنه وليُّ يوم الحساب، ومنشأ قبائل قرقرغز كما يروى في أوش؛ وميلاد الشاعر الحلاجي نسيبي، من حلب، كما يتغنّى به في بخاري، وستياير في البنغال وسيتي چنار في جاوة). وهذا تشويه جسدي لهذه الحقيقة وهي أن دم الشهود بذرة روحية للمعترفين بالإيمان تضمن اتصال الشهادة واستمرارها.

وثمّ خط رابع يرجع إلى ابن خفيف الذي زار الحلاج في سجنه الأخير؛ فلما عاد إلى شیراز جمع أضاير فيها الأقوال المؤيدة والمعارضة الخاصة بالحلاج، وقام ابن باكويه ومسعود السجزي بنشرها بعد أن عرضوها في معرض ظاهر الخفاء، واستطاعوا جعلها تنتقل بانتظام بين المحدثين المسلمين (وخصوصاً حنابلة دمشق) وعند مؤرخي الإسلام (وخصوصاً الخطيب البندادي والذهبي). ومن ناحية أخرى كان التلاميذ الصوفية لابن خفيف يمجّدون الحلاج سرّاً؛ مما أدى، في القرن الثالث عشر، في الأوساط الشيرازية، إلى تكوين «ذكر» حلاجي خاص (هو تمرين آلي حزين على التواجد، أي استدعاء الوجد بطريقة صناعية) ينتقل من زاوية إلى زاوية في كل التلقينات الصوفية من الطاووسي والعجمي واليزيدي حتى السنوسيين الحاليين.

وكانت أولى المدارس الكلامية التي وضعت بوضوح مشكلة إمكان إدماج الحلاج في داخل الإسلام هي: السالمية في البصرة الذين قالوا بشرعية إداثته لأنه باح (في سكرة الوجد) بسر التوحيد عنه. وبعدها مدرسة الأشعرية (إبتداء من القشيري) الذين قالوا إن الحلاج بفعله هذا قد عبر عن نفسه بكل وضوح ذهني، وأدان نفسه بنفسه، شاهداً — بحزنه،

حزن العاشق المهجور — بأن الله يمكن الوصول إليه ؛ وهو في هذا قد تشبه بإبليس ، وهو النموذج الذي احتذاه (في رأى أحمد الغزالي) . وإذا كان وجود الخالق ووجود الخلق واحداً ، فلا معنى لقيام حوار العشق بينه وبين الله (المدرسة الوجودية : ابن عربي) .

وكان لابد من قيام فيلسوفين ، السهروردي الحلبي وابن سبعين الرُسى ، لتجاوز هذه الشُّبُهات والنظر إلى الحلاج على أنه وليّ وشفيع لا تناقض عنده ، مؤمن بالتوحيد الأول السكّلي الذي يتجاوز نطاق الإسلام ؛ وفي أثرهما قام كثيرون تأملوا في دعوات تضحيته من أجل أعدائه في سبيل كل الناس ، فرأوا فيه « قطباً » روحياً يجذب الإسلام إلى الوحدة النهائية : النجم الرازي ، والكيشي (الأستاذ بالمدرسة النظامية) ، وجلال الدين الرومي ، والفيلسوف نصير الدين الطوسي ، والوزير رشيد الدين ؛ وجميعهم عاصروا غزو المغول المدمر ونهب بغداد وتخريبها .

وأخيراً نرى في كل عصر ، على نحو مفرد غير منتظم ، مسلمين أيقنوا أن عذاب الحلاج قد أتمّ ولايته بلطف النجاة ، وهو أمر يمكن انطباقه على كل الملة الإسلامية فيجب عليهم دعوة الناس جميعاً إليه : فارس ، ابن عقيل ، عبد القادر الكيلاني ، وهو الولي الشفيع الحنبلي لبغداد ، روزبهان البقلى الشارح المتحمّس لمؤلفات الحلاج ، ومدرسة الشهودية ، والسمناني ، ومخدومي جبهانين وسرهندي والثلاثة لهم أثر كبير في الهند ؛ وأيضاً خفاجي وهو مصري .

وفي البلاد العربية انتشرت « قصة شعبية » منذ القرن الثالث عشر في سوريا ومصر أذاعتها الطريقة العدوية التي لم تستمر طويلاً ، ولقَّنها للناس في مكة ودمشق عن بن غانم المقدسي الحنبلي ، وهي قصة خلّدت بقاء هذا الاعتقاد . والحلاج يُدعى في الدعوات الشخصية ، خصوصاً في بلاد الترك ، لوقف بكاء الأطفال الصغار على وجه التخصيص ، ولا يزال قبره التذكاري (الخالي من رفاته) الذي أقيم له في القرن الحادي عشر في بغداد كعبة الزائرين ، وبخاصة من الهنود .

والمزمар الرئيسي في الحفلات الموسيقية الروحية عند المولوية في الأناضول يدعى باسمه :

« ناي منصور » .

وحافظ ، الشاعر الفارسي المشهور الذي أعجبه في الحلاج كونه « العاشق الذي جعله الصليب متعلقاً كل التعلق بشوقه ، حتى صار سلوى له لا يستطيع الانفصال عنه » ، قد كتب أيضاً يقول : « هرگز نمیرد آنکه دلش زنده شد بعشق (أى : لن يموت أبداً من يعيش قلبه من العشق) » . وحياة الحلاج بعد موته في الإسلام شهادة شهادة كافية على أن العشق المصلوب حياة وبعث فعلاً وحقاً . وكان الحلاج يقول : « إن الله تعالى في كل يوم ليلة ثلاثمائة وستين لحظة يقبض روح حبيب من أحبائه إليه ويستخلف بدله واحداً من خلصائه ، ويرحم ، ينظره إلى حبيبه ، سبعين ألفاً ممن يدعى محبته » (« روايات » الحلاج ، ٢٧) ، ومن دون أن نقف الآن عند المظهر الرسولي لهذا التسلسل في التجليات ، نكرر القول بأنه بالصدقة المقدسة المعقودة بين أشخاص معينين ، مقدّرين من قبل ، تتكون الأمة الخالدة : كما تبدى فيها مختلف الصور للأنس النبي بالغييب متحققة في آلامنا وأعمالنا في اتحاد مع إرادة الخالق ، ومرسومة بكل جمال وحق ، ومُسْقَطة من خطوط حيواتنا على الدور الشعائري الأساسي .

وينظر التنوع في الحرف الإنسانية في المدينة الفانية هذه الدنيا اختلاف منظم للرسائل الروحية في الجماعة الدينية أو الملة النهائية . فكما أن تركيب الجسم البعوث يعدل وينظم مختلف الفضائل التي مارسها بالزهد ، كذلك ترتيب جماعة المختارين في المراتب العليا يتوقف — لا على علاقات الأفضلية والتنازل الرسميين بين أولى المراتب في الدنيا — ولكن على النظام التصاعدي للشفاعات والاستبدالات التي يكون « الحب » قد أوحى بها إلى النفوس المتحمسة ، تلك النفوس التي تلقت أكثر وبذلت نفسها أكثر فصارت أقدر على الاتحاد بالله . وسيكون ثمت تجلٍ إلهي محوري من حوله تنشق الإنسانية وتتكسر كما تتكسر البلورة وفقاً لمحاورها : تجلٍ دلائل المجاهدين ، وتجلٍ حاكم يوم الساعة (وبتعبيرات إسلامية : المهدي ، ومالك يوم الدين) ؛ ووفقاً لحديث الشافعي (« لا مهدي إلا المسيح ») يرى الحلاج أن المسيح سيكون أيضاً هذا الحاكم ، إلى أعلى درجة ، وأنه سيذيع النشريعة النهائية في صورة إشعاع إلهي ، مع استواء على العرش مزدوج ، أرضي وسماوي (« روايات » الحلاج ، ٢٣) . والمسافات بين النفوس وبين هذا الحاكم تتوقف في مقدارها على صفة العشق الإلهي التي تتصف بها شهادة الحمد التي نطق بها في هذه الدنيا . وفي هذا البناء المثالي تتفق الفكرة الإسلامية القائلة « بأبدال » العالم ، أي دعائمه المستورة من (الأولياء)

فى كل جيل ، مع الفكرة المسيحية القائلة « بنفوس ملكية » ، تشارك فى العطف وتعوض ، وتقوم مقام المسيح فى عذابه الفادى ، وهى بمثابة قم قائمة على الدور الشعائرى فى كل عصر من عصور الكنيسة (قارن : ويمانس Huysmans عن لدفين دى شيدام Lydwine de Schiedam) .

وأمثال هذه النفوس العاشقة التى تلقت رسالة الدعاء والتألم من أجل الجميع (راجع الدعاء الإسلامى للأبدال ، وهو « دعاء بالصلاح » ، الموحى بها من الخضر ، وهو إلياس) تستمر فى نمائها وتنمية غيرها بالشفاعة ، من موت موتها . ولا الفشل ولا الموت قادران على القضاء نهائياً على الإرادة الطيبة التى لم تكمل عند النفوس الخالدة ، والإخفاق الزعوم لماضيها الذابل لا يحرمها من إمكان الازدهار مرة أخرى والإثمار أخيراً عندنا وعند الآخرين على السواء . إن غائتنا أكبر من نشأتنا ، هذه حقيقة تنبه إليها الحلاج (« الطبقات » للشعرانى ١٧٧ : « أيها أطيب : البداية أو النهاية ؟ — فقال : لا يجتمعان ؛ كيف يقع بينهما تخير ؟ ! ليس للنهاية ذوق استطابة ، إنما هو تحقيق » ؛ « الطبقات » للشعرانى ١٧٥ : « إلهى ! أكرين غمخوار مشاهدٍ أزل وعمكسار شاهدٍ أجل » — ترجمة فارسية وترجمتها إلى العربية ، لأن النص مفقود ، : إلهى ! إذا أصابنى الغم لمشاهدة الأزل ، فكم يُعزىنى شاهد الأجل ! (= روح القداسة والولاية) ؛ وابن عربى قد لاحظ فى « تجلياته » وبطريقة فيها مفارقة وتناقض ظاهرى ، أن دعواتنا التى تحييها نذورنا يمكن أن تكمل الأعمال التى تركناها والخلود غير التام لأسلافنا ولمعاصرينا على السواء .

ولقد عقدت الصداقة الإلهية بيننا هذه الأواصر الأزلية ؛ ومثلها مثل خطوط القوة فى مجال مغناطيسى ، نجدها تحدد مناطق المغطسة والجذب التى تنجذب إليها تدرجياً النفوس الناجية المختارة فتضم أبدانها على تفاوت فى مراتب الكثافة والارتفاع . وإذا جاز لنا الاستمرار فى المجاز المعمارى الذى أردناه من قبل حتى نهايته ، فى النمو الإيقاعى المنظم للمدينة الخالدة فى اتجاه أبعاد لاهوتية ثلاثة ، فإن العقل يتركز فيها على هيئة إيمان ، وتتخلخل الإرادة على هيئة إحسان ، وتستحيل الذاكرة إلى رجاء . هنالك نرى أن النظرة الرجعية النفسية لأمة روحية بقيت حية حقاً تعود بها إلى استعادة أحجار الزاوية الأولى فيها التى نُبذت حيناً ، ثم إلى تثبيت رؤوس أعمدة قبة تعلوها من فوقها وتساعد بشوقها إلى سمت أعلى . وهكذا تنهار

قوائم « المهدي » مع أحكام العقوبات ، وتكتمل القبة المثالية التي يبينها العشق الإلهي من إرادتنا ، من وراء آفاق المكان ، وأمام تأخيرات الزمان . والله هو في المرتبة الأولى « مفتاح القبة » ، في أعلى وإلى الأمام ؛ وأينا يدعونا ، يوجهنا ؛ وسهم نُذّرنا الخلق يصاعد ، متجهاً دائماً أبداً إليه . يصاعد خاشعاً خفيفاً كالبخور العربي القديم ، المصنوع من « شهر اللبان » على ساحل مهره وهو الذي طالما طلبه الناس لجميع العابد — وكالدخان الأكثر خشوعاً المتصاعد من عود الند المحترق ، هذا « الينجوج » الذي طالما أهاب به الحلاج ، رمزاً لبعثه الجيد ، وهو في سجنه ، وقد رضى بالعذاب ، عشية استشهاد سيحرق فيه رفاته ، ويلقى برماده في الماء .

* * *

« لقد حقق الحلاج أسطورة جبل الجُلْجُلَة » — هكذا قال لإحدى المسيحيات أحد رجال الدولة التركية بلهجة لا تخلو من التهمك ، وعنده ، كما عند غالبية المسلمين ، أن المسيح لا يمكن أن يكون قد تألم ولا قتل على الصليب . بيد أن الجُلْجُلَة هو الآخر عند المسيحي أسطورة طالما لم يشارك في الصلب بحبه . وبالعكس ، رأينا أن موت الحلاج يثبت — عند كثير من المسلمين المتفاوتين في النزعة الصوفية — أنه لا بد من التألم من أجل الخلاص ، وأن الصليب فداء وقداصة . ومنحنى حياة الحلاج كله ، ومناظر محاكمته كلها تجعل الحلاج يشبه المسيح ظاهرياً . لكن أكان على شعور بهذا إبان حياته ؟ إن انتظاره للمسيح ، « المهدي » والحاكم ، ليبدو في مواقفه ، منذ « نذره » في مكة حتى حريقه المظفأ باسم المسيح ، حتى النار المقدسة التي أُخْضِتْ في يوم السبت المقدس بمدينة القدس . غير أن هذه المشابهات الخارجية لا تعد شيئاً مذكوراً إذا قيسَتْ بهذا التحول الصامت لقلبه ، بإيمانه المتزايد بتبادل في العشق الأول ، بين حق الله في عبادتنا المفروضة ، وبين « حق عند الله » (للشفاعة) يمنحه الله للناسوت ، منذ زمن حكم الملائكة ؛ وهو حق تعلنه لغة موحى بها تعرضه لقساوة الأحكام الشرعية ، وبلغ في دعائه الأخير عشية عذابه حد الهوية الواضحة مع الكلمة غير المخلوقة ، مع « الكلمة » الخالقة ، مع المسيح غادياً إلى بستان آلامه .

السهروردي المقتول
مؤسس المذهب الاِشراقي

ها نحن أولاء بسبيل التحدث عن شخص وإنتاج يملآن لحظة جوهريّة في تاريخ الفكر في الإسلام . لكن على خلاف ما حدث بالنسبة إلى أسماء لَماعة لمتكلمين وفلاسفة من أمثال الفارابي وابن سينا والغزالي ممن كان لبعض مؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر أثرٌ حاسم في تطور التفكير في العصر الوسيط بأوروبا ، — نقول إنه على خلاف هذا لم يظفر السهروردي الحلبي ، وكان معاصراً لابن رشد ، بشرف الترجمة إلى اللغات الأوروبية . ومن هنا مضى عهد تأثير المؤلفات العربية في لغتها ، واستطاع أن يؤتي ثماره ، دون أن يذكر اسمه ؛ بل لا زلنا حتى اليوم لا نملك غير بعض الترجمات أو النشرات الحديثة لمؤلفاته الصغيرة ، دون أن يكون لدينا عرض شامل لأنحاء مذهبه . وعلمنا أن نقرر أن هذا المذهب يلوح أمامنا كأنه مركّب من عناصر متباينة معقدة ، تجدد وحدتها في الطابع الخاص لشخصيته ، حتى إن كل محاولة لإيجاد عرض شامل لفكره تضطربنا إلى توزيع العمل على ميادين عدّة ، كما أن هذه المحاولة نفسها تدعو إلى تحليل يعرف التسليم بالسر المحيط بنهاية مؤسسه المحزنة . والعلم بهذه المصاعب هو في الوقت نفسه اكتشاف لما في شخصية هذا الرجل وإنتاجه ومصيره من دواعٍ إلى الاهتمام والتشويق .

توفي السهروردي^(١) وهو في السادسة أو الثامنة والثلاثين ، في الخامس من شهر رجب سنة ٥٨٧ (= ٢٩ يولييه سنة ١١٩١) . وللتمييز بينه وبين من يشابهونه في الاسم أطلق عليه المؤرخون لقب « الشيخ المقتول » ، يرمون من ورائه ألا يدعوه باسم « شهيد » . ومع هذا فإن تلاميذه لم يفهموا لقب « مقتول » إلا بمعنى « شهيد » ، وهذا أمر وجدتُ شاهد صدق عليه في مخطوط يسميه صراحة بلقب « شهيد »^(٢) . ولهذا يجب أن نتخذ من هذا الموت نفسه حادياً لنا في هذا التحليل ، لأنه إذا كان صحيحاً حقاً أن الإنتاج هو علة وجود كل شخص ، وجوهره وغايته ، فإن موت السهروردي يمكن أن يتبدى لنا ، لا على أنه عَرَض ، أو حادث ، حتى لو كان أليماً أسياناً ، بل على أنه كمال فعل يلوح أنه أهاب به وتنبأ . وليس

(١) اسمه الكامل : شهاب الدين يحيى بن حبش بن أميرك السهروردي .

(٢) راجع : « تقديسات الشيخ الشهيد » (مجموعة من الأناشيد والصلوات) ، مخطوط استانبول ، راغب رقم ١٤٨٠ ، ورقة رقم ١٨٢ (قارن هـ . رتر « فيلولوجيات » رقم ٩ ، في مجلة « الإسلام » ج ٢٤ سنة ١٩٣٧ ص ٢٨٥ H. Ritter : " Philologica ", Der Islam

من شك في أن ثمت سر استفهام لا يمكن أى تحليل تخطيه وتجاوزه ، بيد أننا سننقاد إلى هذا المقام ، على أنه المبدأ والنهاية التى يتجمع عندها دوافع من مصادر متباعدة وتتوحد . والحق أنه بدون هذا التفسير الفريد الذى سيضع « فى المقام الأول »^(١) الذى لا ترحزح عنه دوافع يمكن دائماً بيان أن من الممكن العثور عليها عند آخرين ، نقول إنه بدون هذا سنضطر إلى الاقتصار على وضع ثبّت بأفكار سنحلّ إشاراتها — هذه الإشارات القيمة كل القيمة حينما نعرف نقطة البدء فى تلاقيها — إلى تجريدات تافهة ، متداولة فى مثل هذا الوسط المحدود اجتماعياً أو ذاك ، إذا اقتصرنا على حسابها سلعاً للتجارة .

والمسائل التى نحن بسبيل إثارتها يمكن أن ترتب على الصورة الإجمالية الثلاثية التالية :

أولاً : ما هو مبلغ علمنا الحقيقى بحياة السهروردي وإنشاء مؤلفاته ؟

ثانياً : سنرى أن هذه المؤلفات تشتمل على طائفتين كبيرتين : مقالات ميتافيزيقية ، أو عروض مذهبية بالمعنى الأعم ؛ ومقالات فى صورة تشبيهات وأمثال . فى الأولى تبلغ مسائل الحكمة الإيرانية إلى تمام وعيها النظرى ، تحت تأثير الأفلاطونية المحدثة . فعلى أى نحو إذاً يقوم هذا الاقتران الذى يقدم لنا انتقالاً إلى « نوع » آخر مختلف تماماً . ألا وهو الانتقال من رتبة « العقل » إلى رتبة « الروح » ، إلى لغة الأنبياء الذى يضررون الأمثال ؟

ثالثاً : على أى نحو يجب علينا فهم هذا الانتقال ، كما يتيسر لنا بيان المعنى والصورة الدقيقة اللذين يتخذهما الإسلام والتوحيد عند السهروردي ، لا برغم بل بفضل تعمقه النظرى ؟

١ — هباته ومؤلفاته

لدينا إلى جانب الأخبار التى تركها لنا الرواة — وكلهم ينقل بعضهم عن بعض بدرجات متفاوتة — وثيقة ترجع أهميتها الكبيرة إلى صدورها عن تلميذ مباشر هو الشهرزورى (المتوفى سنة ٦٤٨ هـ = ١٢٥٠) ، شارح مؤلفات أستاذه ، ومؤلف هو نفسه لكتاب

(١) قارن التبيين الاستهلال لكتاب ماسينيون : « عذاب الحلاج » باريس سنة ١٩٢٢ ج ٢ ص ٤٦١ — ص ٤٦٣ L. Massignon : La Passion d'al-Hallaj . وقد حرصنا هنا على الإشارة بصراحة ووضوح إلى الشروط اللازمة للتفسير التاريخى الذى يسمح لنا بأن نفهم (أعنى أن نتذوق) « من خلال الأمثال ، القصد الرئيسى لمذهب ما » .

جامع ، كتب بروح المذهب (« الشجرة الإلهية »)^(١) . وفيه نشاهد الحماسة والإخلاص للذين لا حد لهما والذين أثارهما الشيخ في نفس التلميذ وهو لا يزال في غضارة الشباب ؛ كما نشاهده وهو يرد بعنف رائع الطعنات التي وجهت ضد شيخه ، يردّها إلى صدور الذين اتهموه من فقهاء وفلاسفة . وهذا الإخلاص الذي يشبه الإخلاص الذي جمع بين أحمد الغزالي (المتوفى سنة ٥٢٠ هـ = ١١٢٦ م) ، أخى المتكلم المشهور ، وبين تلميذه عين القضاة الهمداني (المتوفى سنة ٥٢٦ هـ = سنة ١١٣١ م)^(٢) — هو شهادة لها كل قيمتها من الناحية النفسانية .

ولد السهروردي في مستهلّ النصف الثاني من القرن الثاني عشر الميلادي (بين سنة ١١٥٠ م = ٥٤٥ هـ وسنة ١١٥٥ م = ٥٥٠ هـ)^(٣) . ثم ذهب إلى مراغة ، وهو لا يزال صغيراً ، ليتعلم على يد الشيخ مجد الدين الجيلي^(٤) ، فتعلم عليه مع المتكلم المشهور فخر الدين الرازي

(١) اسمه الكامل : شمس الدين محمد بن محمود السهرزوري الإشراقي . وفي كتابه « نزهة الأرواح وروضة الأفراح » عرض التسلسل « التاريخي » — مبتدئاً من آدم — لفلاسفة والأنبياء ؛ ولهذا الترتيب أهميته من أجل تحديد « لإسناد » المذهب الإشراقي ، في نظر هذا التلميذ الذي تأثر في هذا أستاذه السهروردي نفسه . والقسم الخاص بترجمة حياة السهروردي في « نزهة الأرواح » قد نشره أوتو اشپيس وخسّك بعنوان : « ثلاث رسائل » ، اشتوتجرت سنة ١٩٣٥ G. Spies & Khattak : Three treatises (راجع المراجع في آخر هذه المقالة) . ومن الواضح أن أي عرض شامل لهذا المذهب يجب أن يعنى بمصنفات السهرزوري . وله شرح على رسالتين رئيسيتين : « التلويحات » و « حكمة الإشراق » (قارن : رتر ، الموضع المذكور آنفاً ، ص ٢٧٣ ، ص ٢٧٨) . وإلى جانب هذه المصنفات تتضمن مؤلفاته الخاصة الكتب التالية : « كتاب الرموز والأمثال » (بروكلن ، « تاريخ الأدب العربي » ج ١ ص ٤٦٨ — ص ٤٦٩) ؛ و خلاصة مذهبه بعنوان : « الشجرة الإلهية » وهو بحث ضخّم (٣١٨ ورقة في مخطوطة برلين رقم ٥٠٦٣) .

(٢) فيما يتصل بهذا الصوفي المصطهد ذي الشخصية الجذابة ، راجع « الشكوى » التي كتبها وهو في سجنه ، نشرها وترجمها محمد بن عبد الجليل في « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* ، ج ١١٦ سنة ١٩٣٠ عدد ١ — ٢ . وفيما يتعلق بالتشابه بين حالته وحالة السهروردي ، راجع ما ستقول به بعد في نهاية هذا البحث .

(٣) إلى جانب الفصل الطويل الذي عقده السهرزوري ، إليك أهم المصادر عن حياته : ابن أبي أصيبعة ، نشرة ملر ، ص ١٦٧ — ص ١٧١ ؛ ابن خلّكان ، « وفيات » ، ترجمة دي سلان ، ج ٤ ص ١٥٣ وما يليها ؛ عماد الدين ، « البستان الجامع » ، نشرة كلود كاهان Claude Cahen ، راجع بعد ؛ القزويني ، « آثار البلاد » ، نشرة فستفيلد ص ٢٦٤ ؛ ياقوت ، « إرشاد الأديب » ، نشرة مرجوليوث ، ج ٣ ص ٢٦٩ وما يليها — وليس المجال هنا طبعاً بمجال التحقيق النقدي للمصادر .

(٤) فيما يتصل بالشيخ مجد الدين الجيلي الذي تعلم عليه فخر الدين الرازي في مراغة ، راجع ابن أبي أصيبعة ، ج ٢ ص ٢٣ .

(المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة ١٢٠٩ م) الذي تابع النقد الذي بدأه الغزالي ، حتى استطاع أن يجعل من كل وسائل الجدل الموروثة عن الفلاسفة اليونانيين نوعاً من الأورغانون^(١) . ومن المعلوم أن السهروردي قد ارتحل بعد ذلك إلى أصفهان^(٢) ؛ ومن ثم بدأت لديه حياة التنقل والأسفار ، مهتماً بغشيان الجماعات الصوفية ، محباً للوحدة التي هيأت لحياته الروحية التأملية السلوك في معارج أهل الطريق . وكان يفضل الإقامة بديار بكر : وقد أهدى إلى أمير خربوط ، عماد الدين قارا أرسلان ، كتابه المسمى باسم هذا الأمير : « كتاب الألواح العبادية » .

عم كان يبحث في هذه الرحلات الطوال ؟ في تعليقة صغيرة كتبها في نهاية «المطارات» وأوردها لنا الشهرزوري ما يكشف عن دواعي همومه . قال : « وهو ذا قد بلغ سنّي إلى

(١) بين باول كراوس حديثاً الصلة بين إنتاج نغز الدين الرازي وإنتاج السهروردي ، في بحثه بعنوان : « مناظرات نغز الدين الرازي » ، في مضطمة المعهد المصري ج ١٩ سنة ١٩٣٧ ص ١٩٤ تعليق رقم ؛ Paul Kraous : *Les «controverses» de Fakhr al Dîn al Râzî, Bulletin de l'Institut d' Egypte*

والكلمة التي كتبها قزويني (المرجم المذكور ، ص ٢٦٤) جليلة العبارة ، وتقول إنه قامت بين هذين المعاصرين مباحثات ؛ ولم يقع نظر نغز الدين الرازي على نسخة من كتاب « اللويحات » إلا بعد وفاة السهروردي ، فلما رآه أعجب به . لكن ماذا كان رأى كل منهما في الآخر ؟ يلوح مما أورده الشهرزوري (راجع « النزعة » ص ١٠٠) أنه إذا كان نغز الدين الرازي من المعجبين بالسهروردي ، فإن هذا كان أكثر تحفظاً في حكمه على معاصره . لكن يمكن أن نكون هنا ياراء حكايات شائعة عامة يطبقها الرواة كما هي على العلماء من كل الأجيال .

(٢) يروي الشهرزوري (« النزعة » ص ٩٤) أن السهروردي اطلع على كتاب « البصائر » لعمر بن سهلان الساواحي (= الساوي) في أصفهان . وابن سهلان هذا مؤلف لشرح بالفارسية على إحدى الرسائل الصوفية لابن سينا : « رسالة الطير » (نشر النص العربي مير في « رسائل صوفية ... لان سينا » ، ليدن سنة ١٨٨٩ — ١٨٩٤ Leyden, *Traité mystiques d' Avicenne*, Mehren) ، كما يلاحظ أن السهروردي نفسه قد ترجم نص هذه الرسالة إلى الفارسية . (وهذه الترجمة مع شرح ابن سهلان نشرها اشيبس وحسبك في « ثلاث رسائل » *Three treatises* ص ٣٩ — ص ٨٩ ؛ وقد قنا نحن بتحقيق هذا قبل تلك المفسرة : راجع « المجلة الأسبوعية JA يولييه — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٣١ — ص ٣٣) ودون أن يكون في وسعنا بعد تقدير الصلة الإيجابية بين السهروردي وابن سينا — حاسبين حساب النقد الذي يوجهه إليه — نلاحظ إذاً أن السهروردي قد أصبح على صلة بمذهب ابن سينا في أصفهان نفسها . وقيامه بهذه الترجمة يحدد لنا — إلى حد ما — مصدر إلهامه في استخدام التشبيهات والرموز ، هذا مع حساب عوامل أخرى عدة ؛ وثمت على الأخص مشابهة ظاهرة بين هذه الكتابات وبين بعض فقرات من الكتب الستورة . وأخيراً نضيف أن السهروردي قد أهدى أحد كتبه خصيصاً إلى أصدقائه في أصفهان (« بستان القلوب » ، راجع رتر تحت رقم ٥) .

قريب من ثلاثين سنة ، وأكثر عمرى فى الأسفار والاستخبار والتفحص عن مُشاركٍ مطلع على العلوم ولم أجد مَنْ عنده خبر عن العلوم الشريفة ولا من يؤمن بها .

فهل نحن هنا بإزاء شكَاة صادرة عن خِيَلَاء غريبة ، أو نحن بالأحرى أمام اعتراف نقله فى بحثه الطويل عن رجل فى مثل إيمانه وله نظرة فى سعة نظره ، وعنده القدرة على إدراك معانى الفلاسفة وضرب أمثال الأنبياء ؟ إن السهروردى لم يلق الاضطهاد من جانب الفقهاء وحدهم ، بل تلقاه كذلك — كما يحدثنا مؤرخ حياته — من جميع الفلاسفة العقليين الذين ينسبون إلى الوهم عالم الحقيقة الروحية الكشفية الذى من أجله حىَّ الشيخ (السهروردى) ومات . وبالجملة فإن أصحابه الحقيقيين إنما هم سلفه الذين يكوّنون سلسلة من الحكماء وأنبياء الفرس واليونان يتجاور فيها زرادشت وأفلاطون ، أو قبله مباشرة من جماعات هى امتداد للسلسلة التى بدأها الحلاج — ويدعوه باسم أخيه — ، وأعنى بها تلك الجماعات من الخالصين التى نشأت إبان رحلاته ومقاماته ، وهم الذين يوجه إليهم فى مستهل كل كتاب من كتبه التحية التالية : إخوانى ! معشر صحبى ! ... ! فهل استطاع هؤلاء أن يصونوا المذهب عن الخطر المزدوج الذى كان على الشيخ أن يواجهه كما يرتفع بالمذهب إلى ذلك المستوى الروحى الذى لا يصبح فيه التقابل الشائع التافه بين تأليه الإيمان الوضعى ووحدة الوجود الفلسفية إلا تعارضاً يجرى فى داخل الفكر المجرد ؟ تلك مسألة أخرى .

وعلى هذا النحو قسم الشيخ معظم أيامه بين بلاد الروم وبلاد الشام ، حتى تلك الرحلة إلى حلب التى لم يعد منها ، بعد ملابسات وظروف سنعرّفها فى نهاية هذا الفصل . ولتقف الآن عابرين عند بعض التفاصيل الشائعة التى رأى تلميذه المعجب به ، الشهرزورى ، أن من واجبه ذكرها . فتد ذكر عنه أنه كان مستوى القامة ، يضرب شعره ولحيته إلى الشقرة ؛ وأنه كان يميل إلى السماع ، أعنى إلى الموسيقى . وكان يبدى احتقاراً شديداً لكل مظاهر السلطان أو الأبهة الدنيوية ، وكان فى بعض الأحيان يلبس ثوباً واسعاً طويلاً ، وعمامة زاهية الألوان ، وأحياناً أخرى كان يبدو على العكس من هذا فى ثياب مهلهلة ، ومراراً ثلاثة كان يقنع بارتداء خرقة الصوفية . وهاك ملحّة طريفة . روى ابن رقيقة^(١) فقال : « كنت

(١) اسمه الكامل : سديد الدين محمود بن عمر ، الملقب بابن رقيقة . راجع ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ٢١٩ — ص ٢٣٠ و ج ١ ص ٣٠٠ . ولد سنة ٥٦٤ هـ أى بعد السهروردى بقرابة اثنتى عشرة سنة . =

أنا وإياه (أى السهروردى) نتمشى فى جامع ميافارقين وهو لابس جبة قصيرة مضربة زرقاء ، وعلى رأسه فوطة مفتولة ، وفى رجله زربول ، ورآنى صديق لى ، فأتى إلى جانبى وقال : ما جئت تماشى إلا هذا الخربندا ؟ فقلت له : اسكت ! هذا سيد الوقت ، شهاب الدين السهروردى . فتعاطم قولى وتعجب ، ومضى .

وهذا النوع من عدم الاكتراث للاعتبارات الاجتماعية كان يقوم عنده على استقلال ذاتى مطلق . وقد عبّر أحد أصدقائه الخلدص ، فخر الدين^(١) الماردىنى ، عن حاله مع إخوانهما فقال : « ما أذكى هذا الشاب وأفضحه ! ولم أجد أحداً مثله فى زمانى . إلا أننى أخشى عليه ، لكثرة تهوره واستهتاره وقلة تحفظه ، أن يكون ذلك سبباً لتلافه » . وهى مخاوف وتوقع كان لها ما يبررها ويا أسفاه ! فإن هذا التهور هو الذى دفع بالشيخ الشاب (السهروردى) إلى مجابهة الفقهاء والعلماء فى حلب وقد تأسروا على القضاء عليه عند السلطان صلاح الدين ، ولم تستطع صداقة ابنه ، الملك الظاهر ، أن تنقذه من ذلك المصير . ذلك هو الرجل الذى ذكر له الشهرزورى ثبناً حافلاً بالمؤلفات ، بعد أن أتى على وصف باطن لرسالته الصوفية مرسومة داخل إطار هذه التفضيلات . فقد ذكر أسماء ٤٩ مؤلفاً ، ولا شك فى أن هذا الثبوت غير كامل^(٢) . والجزء الأكبر منها يشير إلى كتب ألّفت بالعربية ؛ والجزء الآخر بالفارسية ؛ وقسم ثالث يحتوى على ترجمات لمؤلفاته العربية إلى الفارسية قام بها هو نفسه . وعلى رأسها جميعاً كتاب « حكمة الإشراق »^(٣) ، الذى عدّه السهروردى نفسه

== وكان تلميذاً ملازماً لفخر الدين الماردىنى ؛ ولما كان قد عاين الصلة الوثيقة التى ربطت بين الشيخين فقد روى الكثير من الأخبار الخاصة بالسهروردى . والملة التى أوردتها هنا الشهرزورى قد نقلها بحروفها ابن أبى أصيبعة ج ٢ ص ١٦٩ .

(١) فخر الدين الماردىنى : ولد فى ماردىن ومات بها فى ٢٥ من ذى الحجة سنة ٥٩٤ هـ ، ولزمه سديد الدين ابن رقيقه . راجع ابن أبى أصيبعة ج ١ ص ٢٩٩ — ٣٠١ . وكان طبيباً ، وشرح ابن سينا ، وقام بالتدريس فى أماكن عدة منها دمشق . ويورد ابن أبى أصيبعة النص الحرفى لرأيه فى السهروردى ، صروياً عن ابن رقيقة . وقد أضاف هذا إليه أنه « لما بلغ شيخنا فخر الدين الماردىنى قتله ، قال لنا : أليس كنت قلت لكم عنه هذا من قبل ، وكنت أخشى عليه منه ؟ ! » (ابن أبى أصيبعة ، ج ٢ ص ١٦٧ — ص ١٦٨) . وقد غادره السهروردى لما أن قام برحلته المشؤمة إلى حلب .

(٢) ينقصه مثلاً : « كشف الغطاء لإخوان الصفا » ، وقد حللناه فيما بعد .

(٣) توجد له نشرة طبع حجر بطهران سنة ١٨٩٨ م (= سنة ١٣١٦ هـ) مع شرح قطب الدين الشيرازى (المتوفى سنة ٧١١ هـ = سنة ١٣١١ م) ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازى (المتوفى =

مؤلفه الرئيسي ؛ وفيه عرض تنظيمي كامل لمذهب الإشراف في مجموعه . وهذا اللفظ والمعنى الذي يدل عليه يعبر بدقة عن اللفظ والمعنى اليونانيين للكلمتين *ἐλλαμψις φωτισμός* اللتين تدلان على أن ظاهرة إشعاع النور الأصيل هي الظاهرة المولدة الأصلية للوجود والكشف عن الوجود . وبهذه الفكرة الرئيسية ، فكرة « الإشراف » ، ندخل توأ في صميم الحكمة الأفلاطونية الحديثة . وحالة السهروردي هي في المرتبة الأولى دعوة لنا إلى دراسة الأفلاطونيين المحدثين ، وبخاصة المتأخرين منهم ، من أمثال أبرقلس ودمسقيوس من بين الأتباع المتأخرين لمدرسة أثينا ؛ فعند هؤلاء الممثلين المتأخرين للاهوت الأفلاطوني المحدث ، الذي ربما لم يفقه لاهوت آخر حتى اليوم في عمقه النظري ، نشاهد وجود حال للكيان الديني لا تنفصل عن حركة العقل . وهذا الوجود الديني يعبر عن نفسه لدى أبرقلس بنظم التراتيل التي هي عناصر ليترجيا شخصية ، وهذا التحقيق بالفعل لرؤية نظرية تماثل تماماً التراتيل والمزامير التي نجدتها ونقرأها عند السهروردي^(١) . ويجب ألا ننسى ، إلى جانب هذا ، أن كل الكيان الديني لهؤلاء الأفلاطونيين المحدثين المتأخرين كان يقوم على ظاهرة يمكن أن نعتها « كتابية » بالمعنى الأوسع الاشتقاقي الذي يجعل محاورات أفلاطون ، « والكتب المستورة » و « الوحي السكنداني » تكون في نظرهم نوعاً من « الكتاب المقدس » يمارس فيه الفكر نشاطاً « تفسيرياً » في جوهره^(٢) . وفي صميم « ظاهرة الكتاب المقدس »

= سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م . وتوجد منه مخطوطات معروفة كثيرة جداً (راجع رتر ، ص ٢٧٥ وما يليها) .

(١) راجع اتسلر ، « فلسفة اليونان » ، ج ٣ ق ٢ ، الطبعة الثمانية ، ص ٧٠٦ وما يليها . وهذه « العلاقة الشعائرية » بالألوهية ، الموجودة عند الأفلاطونية الحديثة ، يجب البحث فيها وتحليلها قبل أن يحكم الإنسان ، في هذا الاتجاه أو ذاك الآخر ، على الاتفاق أو عدم الاتفاق بين « الفلسفة » اليونانية والدين « المنزل » . ونحن نعلم أنه قد نسبت إلى سان جريجوار دي نريازن ترتيباً هي في الواقع من وضع أبرقلس ، وظل الاعتقاد بصحة هذه النسبة قائماً لعهده طويل (حتى نشره Jahn سنة ١٨٩١) ، وهذا الفعل الشعائري « يكشف » بدوره عن موقف يقاوم كل أحابيل العقل الديالكتيكي الذي يقبل ترتيب الصلة بين الله والإنسان . وفيما يتصل بحالة السهروردي ، راجع ما سنقوله بعد .

(٢) في مقابل العمل « البنائي التركيبي » لمذهب ما . « والفهم » يبدأ عمله من نص يؤخذ على أنه أساس وغاية في آن واحد معاً . والجهاز التفسيري *herméneutique* لا يبنى ويركب ، ولكنه يجعل الموضوع ينكشف بفضل عمل هذا الجهاز من إبان هذا العمل (قارن اتجاه البحث في « طياوس » من ايامبلخيوس حتى أبرقلس ، إلى فهم الأشياء « الفزيائية » فهماً « لاهوتياً ») . وهذه « الإحالات » (بالمعنى الوجودي) بوصفها قوانين عملية التفسير ، هي التي يجب تحليلها ؛ (قارن: بريشت Praechter في « جثليا كون » =

هذه نشاهد ظهور اسم نبيّ إيران ، زرادشت ، بوصفه القائم على هذا التداخل الديني بين اليونان وإيران ، وهو التداخل المميّز للعهد المتأخر من العصور القديمة . ونحن نعلم الآن أنه كان في زمان أفلاطون — كما يشهد بذلك حال ايدوكس السكينيدي — صلات حضارية مستمرة بين آثينا والأوساط الفارسية في آسيا الصغرى ^(١) . والمهمّ لدينا أن نسجّل أن هذا التوجيه لللاهوت النظري ، الذي يُنظر فيه إلى أفلاطون على أنه استمرار لزرادشت ، لم يندثر في سنة ٥٢٩ م بإغلاق مدرسة آثينا ونفي آخر الفلاسفة اليونانيين إلى بلاط ملك الفرس ، كسرى ؛ وإنما استمر قائماً كجزء من « لفلسفة خالدة » في عالم الحضارة العربية الفارسية ، استمر استمراراً حُرِّم منه الغرب (وكان عليه أن ينتظر عصر النهضة ومرسيليو فثينيو) .

ومن وجهة النظر هذه سيتبدى لنا إنتاج السهروردي لا على أنه ثورة في الفكر ، أو استئناف استكشاف حاسم ، بل على أنه الأوج الذي سيشتع منه الإلهام قُدماً حتى فارس الحديثة ؛ والممثل الأبرز لمذهب الإشراق في القرن السابع عشر كان هو استاذ أصفهان الأكبر صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة ١٦٤٠ م = سنة ١٠٥٠ هـ) ^(٢) . ولهذا فإن الشرح الكامل لإنتاج السهروردي في مجموعه لا يفترض معرفة المؤلفات اليونانية فحسب ، وكيفية انتقالها إلى العرب عن طريق الترجمات السريانية ، بل وأيضاً يفترض معرفة الأدب الأبتساق عامة ، والأدب الفهلوي المتأخر ؛ ومثل هذا الشرح أو التحليل يجب عليه أيضاً أن يحسب حساباً لما نعرفه عن اللاهوت والليتورجيا الفلكية عند الصابئة ، لأن بعض التراتيل التي

Genethliakon = برلين سنة ١٩١٠ م ١٢١ ص ١٤١ وما يلها) . ولأننا نخلط بين الجهاز التفسيري وبين الفكر البنائي التركيبي يحدث غالباً أن نقول بأننا يازاء « رمز » وشي « تحكي » . وبالجملة فإن الجهاز التفسيري هو الأساس في المنطق وهو الذي يحدد طابعه ، لا العكس . وهذا مهم جداً لئلا يتصل بطريقة تفسير القرآن عند السهروردي مثلاً ، بل وأيضاً فيما يتصل بالطابع العام للمنطق في العربية .

(١) راجع ريتسنشتين ، « أفلاطون وزرادشت » (محاضرات مكتبة فاربورج ، سنة ١٩٢٤ —

سنة ١٩٢٥) ، ليتسج سنة ١٩٢٧ . *Reitzenstein, Plato und Zarathustra* .

(٢) راجع خصوصاً : عبدالله الزنجاني : « الفيلسوف الفارسي الكبير صدر الدين الشيرازي » (مجلة المجمع العلمي العربي بدمشق ، سنة ١٩٣٠) وبعض أوجه العرايط المهمة جداً قد أوضحها سالمون ميش في كتابه : « نظرية الجوهر الفرد عند المسلمين » ، برلين سنة ١٩٣٦ (في فهرست الكتاب تحت المادة) *S. Pines: Beiträge zur islamischen Atomenteorie* .

يوجهها السهروردي إلى ملائكة الأفلاك في ماثلة ظاهرة معهما^(١). كما يجب علينا أخيراً أن نحلل حالة الفكر الفلسفي في الإسلام بعد تأثير نقد الغزالي، وهو نقد لعله أن يكون أشد إغفالاً من نقد كُنت، لو جاز لنا أن نقارن بينهما. فإن فعلنا هذا كله، نكون قد جمعنا مواد ذات أهمية كبرى، بيد أن الغاية الأخيرة التي هدف إليها السهروردي، والقصد الذي يجعل عنده معنى كل هذه العناصر في وحدتها حاضراً بيننا لن يكون قد ظهر لنا بعد. فهذا القصد يجب أن نبحث عنه في اتجاه آخر.

وفي مجموع العنوانات التي يقدمها لنا المؤرخون الذين كتبوا عن حياته، والذي يشير ثلثها تقريباً إلى كتب نعرفها، نستطيع أن نميز — وهذه ميزة هذا الإنتاج — مصنفات كتبت بصورة منظمة لمباحثات مذهبية، ومن ناحية أخرى سلسلة من الرسائل التي تتبدى على هيئة رؤى، وحكايات ذات توجيه صوفي. أما أن هناك ترتيباً يجب اتباعه في قراءة هذه المؤلفات، فهذا قد ما بينه السهروردي نفسه، مثله مثل الأفلاطونيين المحدثين الذين رتبوا محاورات أفلاطون ترتيباً يتناسب ومقتضيات تكوين التلاميذ^(٢). وما علينا أن نسأل عنه هو عن العلة في الانتقال من صورة العرض المنطقي إلى الصورة التي كتبت بها الأقوال الموضوعة على هيئة أمثال، لا يمكن تعلم معناها وتلقيه، بل يجب أن تتلقى كهيئة، هبة هي عنها الموهبة التي توحى بها^(٣). ثم أن نسأل ثانياً عما إذا كان هذا الانتقال، هذا «الخروج» يجد علة وجوده في العناصر المعروضة نفسها، أو بالعكس إنما يجدها في مقتضى لا يمكن أكل عرض تركيبي مذهبي أن يفي به. وبهذا المقتضى يرتبط السهروردي عن قصد وشعور بتيار الاتجاهات الصوفية المنشقة عن تعليم الخلاج: وهو نوع من «الاستبطان التجريبي» للقرآن يجلب خطر القتل على المؤمن المدعو لتحقيق التوحيد باطنياً، كما حدث لموسى حينما دُعي لمحادثة سرّية على جبل الطور.

(١) هي «الواردات والتقييدات»، راجع رتر، الموضع المذكور، ص ٢٨٥ برقم ٣٦. ومصادر المفاخرة يبحث عنها في كل الكتب ذات الروايات الجامعة التي تكون «أسطورة الصابئة».

(٢) فالسهروردي يشير مثلاً إلى أن دراسة «حكمة الإشراف» يجب أن تسبقها دراسة «الشارع والمفارحات»، وهذه يجب أن تسبقها دراسة كتاب «التلويحات»، (رتر، برقم ٢٦).

(٣) يقول السهروردي في كلمة التصوف ١: ألسنت تعلم أنه كما أن قوى الخلق عاجزة عن أن تعطيك الوجود، فكذلك هي عاجزة عن أن تهيك الاستعداد للسلوك روحياً في طريق الحقيقة؟ كلا! لأن الله هو الذي يهب لكل شيء طبيعته ثم يهديه. وقدرته هي التي توجده وكنهه هي التي توجهك.

٢ - المقالات الميتافيزيقية

والمقالات في صورة أمثال

في كتاب السهروردي الرئيسي، «حكمة الإشراق»، إشارتان شخصيتان فيهما توجيه لنا في هذا البحث. إحداهما نقد موجه ضد نقطة معينة من الفزياء العلوية عند أرسطو^(١). ولعلها ألا تكون ذات دلالة كافية كما نستخلص منها بياناً عن حياته يسمح لنا بترتيب المؤلفات التي خلفها شيخ الإشراقيين ترتيباً تاريخياً، بيد أنها مع ذلك ذات أهمية كبرى لإيضاح تركيب مذهبه.

والسياق الذي تقع فيه ينتسب إلى المقالة الثانية من القسم الثاني من الكتاب. فبينما القسم الأول من هذا الكتاب يبحث في أسس «الفكر» من حيث المعايير المنطقية، نرى أن القسم الثاني عرض لنظرية النور، ومراتب الأنوار، ابتداء من نور الأنوار، بوصفه الموجود الأول والظاهر الأول، مارّين بدرجات الأنوار القاهرة، حتى نصل إلى الأنوار المهيمنة على الأنواع والأجسام، ومن بينهما النور المهيمن على الإنسان (وعلى كل إنسان) وهو الذي يطلق عليه السهروردي اسم «اسفهد»^(٢). والمناسبة التي أفضت إلى ذلك النقد هي مسألة «الإمكان الأشرف»، وهي «أن الممكن الأخس إذا وجد، فيلزم أن يكون الممكن الأشرف قد وجد» («حكمة الإشراق» ص ٣٦٧). والإفاضة في هذه المقدمات يفضي حينئذ إلى نقد المشائين نقداً وإن بدا أنه يستأنف حجج الأفلاطونيين ضد أرسطو، فإنه في الواقع موجه بإحساء وإلى غاية خاصّين به. ويقوم خصوصاً على أساس لوم المشائين على تحديد عدد العقول المفارقة بالعقول العشرة المحركة للأفلاك السماوية، إذ بهذا سيكون وجود الأشياء والإضافات المحسوسة غير مفهوم ولا ذا أساس، مع أن هذه الإضافات

(١) راجع «حكمة الإشراق»، ص ٣٦٧ — ص ٣٧١.

(٢) هذا لقب كان يحمله دهاقين طبرستان، جنوب بحر الخزر، وقد ظلوا على مكانهم عهداً طويلاً بعد الفتح الإسلامي: أسپادهتی < اسفهد > في العربية: اسفهد. راجع موجز الفيلولوجيا الإيرانية ج ٢ ص ٥٤٧ Grundriss der iranischen Philologie وورود هذا اللفظ يستدعي الانتباه؛ وبلوح أنه يذكر بلفظ يناظره في اليونانية مثل ἡγεμόνικον.

وتلك الأشياء يجب — بسبب كونها ممكنة — أن تكون كلها مسبوقة بالماهية العليا والإضافة المعقولة اللتين تحاكيها . وهذه الماهيات الخاصة هي في مصطلح الإشرقيين «النور القاهر» . ولا يمكن إثباتها بالبرهان العقلي ، لكن قدر لبعض الحكماء الذين انسلخوا عن هياكل أبدانهم مثل أفلاطن (أفلوطين) وهرمس وأغاثا ذيمون وأنبا ذقلس ومن سبقهم من حكماء الهند والفرس — أن يشاهدوا هذه الأنوار القاهرة . وإذا كان الناس في الفلك يعتبرون رصد شخص أو شخصين للقول بأمور فلكية ، فكيف لا تعتبر الأرصاد الروحانية التي قام بها أولئك الذين كانوا أساطين الحكمة والنبوة ؟ « من لم يصدق بهذا ولم تقنعه الحجة فعليه بالرياضات وخدمة أصحاب المشاهدة » ، كما فعل « صاحب هذه الأسطر » ، أي السهروردي وهو يخبر عن نفسه إذ كان في بادئ أمره « شديد الذب عن طريقة المشائين في إنكار هذه الأشياء ، عظيم الميل إليها ، وكان مُصِرّاً على ذلك لولا أن رأى برهان ربه » (« حكمة الإشراق » ، ص ٣٧١) ، وإلا لبقى أسيراً لفزياء سماوية تجهل ملكوت الأنوار الصافية ، القاهرة .

ويجب أن نوجه اهتمامنا إلى المصطلح حتى نتحقق من أن هذا النقد يرمى إلى أكثر من مجرد استئناف حجاج الأفلاطونيين ضد ما وجهه أرسطو من نقد إلى مذهب أفلاطون في الصور أو المثل . فإشعاع الأنوار القاهرة التي تتكرر إلى غير نهاية بالانعكاس والشفوف ، يسميه السهروردي باسم « منويت » وهي اللفظ الفارسي المقابل لأحد القسمين الكبيرين في الكونيات الأبستاقية التي تقسم عموم الكائنات إلى طائفتين كبيرتين ميناوا وجائثيا (في الفهلوية : منوك وجيثيك^(١)) : السماويات والأرضيات . وهو يضيف إلى هذا أن هذا الإشعاع هو الذي يولد « الخمر » ، وهي تلك الحضرة الساطعة التي كان زرادشت نبيها ، وبها فتن الملك كيخسرو لما أن أبصرها . وبالجملة ، فإن حكماء فارس كانوا جميعاً على اتفاق في هذه النقطة وهي أن كل نوع ، والأفلاك السماوية ، والبسائط ومركباتها لها ربُّها في عالم النور ، وهو عقل مفارق ، مهيمن على ذلك النوع ؛ فمثلاً كان عندهم للماء نموذج أول

(١) راجع هـ . س . نيرج . « مسائل في نشأة الكون وعلمه عند المزدكية » في « المجلة الأسبوعية »

عدد أبريل — يونيو سنة ١٩٢٩ H. S. Nyberg: *Questions de Cosmogonie et de Comologie*

(صاحب صنم) في العالم الروحي الذي يسمونه « خُزْداء » ؛ والنموذج الأول للنبات كان اسمه « مُرْدَاد » ، وللنار « أُرديبهشت » .

وفي هذا نشاهد — عابرين — الأفكار الأبتستاقية . فلفظ « خُزْءا » هو الصورة الفارسية للكلمة الأبتستاقية « خِزْرَه » ، ظهور ماهية النار التي تمثل إشعاع الملوك والكهنة ومجدهم في الديانة المزدكية^(١) . ولهذا فإن السهروردي في فزيائه يرفض أن يعدّ ظهور هذه الماهية الأولية الأصلية في عالم العناصر بمثابة أحد العناصر الأربعة ، لكن عنده أن النار العنصرية « أخو النور الاسفهبذ الإنسي » ، وخليفة الله بين العناصر كالنفس البشرية بين الأجسام (« حكمة الإشراق » ص ٤٣٤) . وفضلا عن هذا فإن مذهب الجلالة الساطعة هذا في مماثلة واضحة مع « الشكينة » عند العبريين ، والرابطة بينهما تتبدى للسهروردي على صورة « السكينة » الواردة في القرآن . فهذه الأخيرة هي الحضرة النورانية التي تأتي لتسكن النفوس المطهّرة ، التي تخلصت من ظلمات الجهل والذيلة ؛ وهي التي اقتادت المَلَكَيْن السعيدين أفريدون وكياخسرو ؛ وهي كذلك التي تجلّت لموسى لما أن « نُودِيَ مِنْ شاطئ الوادي الأيمن في البُتْعَةِ المباركة من الشجرة » (سورة القصص : ٣٠) ليتلقى (من ربه) حديثاً مبرّئاً . وتلك أيضاً المسألة الأخيرة التي عرضت لها « الألواح العمادية »^(٢) ؛ والأساس القرآني لمذهب الإشراق هو الآية المشهورة (سورة النور : ٣٥) : « الله نورُ السموات والأرض ، مَثَلُ نوره كَمِشْكَاةٍ فيها مصباحٌ ، المصباحُ في زجاجةٍ ، الزجاجةُ كأنها كوكبٌ دُرِّيٌّ ... نورٌ على نورٍ » . وحالة كياخسرو تمثّل بدورها إشراق النفس التي تحترق من نار هذا الشفوف فتصبح هي عينها الشجرة التي منها نادى الله (موسى) إلى الحديث السرّي^(٣) .

ولكن الأمر الذي يجب أن نعيه التفاناً خاصاً هو أن نقد المذهب المشائي في العقول يفضى — إذ هو الأساس فيه — إلى توكيد المذهب الأكثر تمييزاً للديانة الزرادشتية ، أعنى

(١) راجع « موحز الفيلولوجيا الإيرانية » ج ٢ ص ٦٤١ .

(٢) « كتاب الألواح العمادية » ، مخطوطة برلين ، وفيما يتصل خصوصاً بما هو وارد هنا تراجع الأوراق ١١٨٩ — ١١٨٩ . وفي عزمي أن أتابع مراجعة هذا النص من أجل القيام بدراسة أعمق .

(٣) قارن ، الحلاج : كتاب « الطواسين » ، ق ٣ ، ١ ، وأورده ماسينيون في « عذاب الحلاج » ،

« مذهب الملائكة » . وقد رأينا ذكر ثلاثة من بين « الأمهرسپند » السبعة ، أى : « الأولياء الخالدون ، أو رؤساء الملائكة السبعة الذين هم الوزراء المباثرون ليزدان » (وهم يذكرون كذلك فى مواضع أخرى) . ولن نعود فنسأل السؤال القديم : هل نما المذهب الأبتىاقى فى ظل اتصاله بالأفلاطونية الحديثة ؟ وكان الجواب عنه غالباً بالسلب . بيد أننا ها هنا بإزاء رجل كان عنده على كل حال أن هذه الشخوص الواردة فى الأبتىاقى تبدى كـهذه « الأنوار القاهرة » عنها التى كان يعرفها الأفلاطونيون المحدثون عن طريق المجموع المسمى « الوحى الكلدانى » ، وعنده كذلك تأخذ ظاهرة الملائكة كل قيمتها النظرية . فلتقدير استبدال هذا النظام الملائكى بالفكرة الأرسطالية الخاصة بالعلة والصورة ، يجب إذاً أن نبحت فى الصلة « المُشخَّصة » ، صلة العشق التى تهيم من منذ على ظهور جميع الكائنات وترتيبها .

ونظام الملائكة فى الأبتىاقى يشمل ، إلى جانب طَفْمة رؤساء الملائكة السبعة ، الطائفتين الكبيرتين من « الزَرتا » أو الملائكة : السماويين (مينياوا) والأرضيين (جانثيا) : وعلى رأس الأولين يزدان نفسه ؛ وعلى رأس الآخرين ، زرادشت^(١) . وفضلاً عن هذا ، فيجب أن نضيف إلى هؤلاء جموع « الفراقرتى » ، وكل منهم يمثل « ذات » كل مؤمن الباطنة ، وإيمانه بالمزدكية ، واصطفاه (من الجذر : فَر) للنظام الحق ؛ وهو سابق فى وجوده على كل مؤمن ، ولذا يبقى معه فى علاقة تجعل منه بمثابة ملك حارس ، يتحد به نهائياً فى الموت^(٢) . وأياً ما كان التفسير الذى يمكن المرء اقتراحه لبيان هذه الكائنات

(١) راجع « موجز الفيلولوجيا الإيرانية » ، ص ٦٣٩ — ص ٦٤١ .

(٢) نظراً إلى هذا السياق ، نذكر هنا خصوصاً المظهر الإيرانى لهذا « الملك الحارس » ، بيد أن الموضوع ينطوى فى ذاته على تداخل شديد لمصادر متعددة . ومن بين الدعوات التى تدخل فى عداد قصائد السهروردى وصلواته ، نشاهد الرؤيا الغربية الجميلة التى تجلت لهرمس أثناء نومه وقالت له رداً على سؤاله : أنا طبيعتك الكاملة . (راجع هـ . رتر ، « غاية الحكيم » فى « محاضرات مكتبة فارنورج » ، سنة ١٩٢١ — سنة ١٩٢٢ ، ص ١٢١ وما يليها H. Rittler : *Picatrix* ؛ وراجع أيضاً « غاية الحكيم » المنسوب إلى الجريطى ، ج ١ : النص العربى ، نشرة هاموت رتر ، سنة ١٩٣٣ ، ص ١٨٧ وما يليها) . وفى هذه « الدعوة » تشابه كبير مع دعوات الصابئة الواردة فى كتاب « غاية الحكيم » هذا . وقد وردت هذه الدعوة فى مخطوطات راغب برقم ١٤٨٠ ، ورقة ١٣١٤ .

وقد نبه الدكتور هاموت رتر (ولفضله أدين بصورة شمسية لهذه المخطوطات) إلى الصلة القوية بين نص هذه الدعوة وبين التقاليد النجمية الهلينية التى يمثلها كتاب « غاية الحكيم » (فى مجلة « الإسلام » =

الروحانية ، فإننا مطالبون بالنظر هنا في كيفية إظهارها لوجودها ومعناها بحسب المذهب الإشراقي . ولقد اعتاد القوم أن ينظروا إلى هذه الصور الملائكية المتعددة على أنها تشخيصات لتجريدات ؛ وعلى هذا فستكون حينئذ مجرد انعكاس شاحب هزيل للواقع . ولهذا كان علينا أن نعنى بتحليل ما يكون وجود هذه الكائنات النورانية في مذهب السهروردي ، مفسرين هذه الكائنات على أنها مجرد ازدواجات للظاهرة المحسوسة يمكن تبريرها بنفس مقولات الفكر ، حتى نستطيع أن نفهم بهذا التفسير كيف نبداً فتحليها إلى أصدادها ، إلى « برازخ » ، أى إلى ما هو ظلمة بطبعه ، فبدلاً من أن تكون « مَا يُظْهِر » « وما ينير » ، لن تكون حينئذ إلا شيئاً مُظْهِراً مَوْحَّهاً بنور آخر غيرها هي . ونقد السهروردي للمثالية على أساس أن كل موجود وكل نسبة ممكنة يجب أن يكونا مسبوقين بموجود ذي « إمكان أشرف » ، إنما يقوم على الضرورة الإشراقية ، بالمعنى الإيجابي الأكبر لهذا اللفظ ، أعنى على الأسبقية ، (والقهر) المطلق من كل شرط للإشراق بالنسبة إلى الموضوع — الذى — يظهره^(١) . ولناخذ في امتحان هذه الصلة بين « الْمُظْهِر » و « الْمُظْهِر » ، لأننا سنرى أنه

Der Islam = ص ٢٨٥ رقم ٣٦) ، ثم بينها وبين « السر المكتوم » لفخر الدين الرازى . ومن الحق أنه قد أثبت شكوك حول صحة نسبة هذا الكتاب الأخير (راجع ياول كروس : الكتاب المذكور ، ص ٢٠٣ تعليق ٣) ، وزاد من قيمة هذه الشكوك ما وجهه نجر الدين الرازى من نقد ضد علم النجوم ؛ بيد أن ثمة تصريحاً قاطعاً لهذا الأخير يلوح أنه يقضى على كل هذه الشكوك (رتر ، الوضع نفسه ، تعليق ٢) . ومهما يكن من شيء ، فإن المسألة لا تزال هنا محفوظة بكل قيمتها وهي : تحديد المعنى الذى يعطيه كل اعتبار تنجيمى (شخصية الكواكب) في نظام اللاهوت عند السهروردي مع ما يحتمله هذا المعنى من تعديل . ولقد نبهنا من قبل إلى العامل الشخصى الذى نقل اعتقاد السهروردي من الطبيعيات الأرسطية إلى النظام الملائكى ؛ وهذا العامل نفسه هو الذى يكشف عن قصائده وتراثيله التى تكون قسماً من إنتاجه ، بيد أننا لا نزال في هذا في منتصف الطريق إلى تحديد المسئلة (راجع بعد : نظام العقل ونظام الروح) . والدعوات المستعملة عند الصائفة (« غاية الحكيم » ، ص ١٩٥ — ص ٢٢٩) تتحدث عن مواجهة ، عن « أت » عن معاناة الألوهية وجهاً لوجه فعلاً وبطريقة مباشرة (بيد أن هذه المواجهة والخضرة تضعف شيئاً فشيئاً في التصوف الواحدى المتأخر ، إلى حد الشحوب ، حد مجرد المجاز) . لكننا إذا شئنا تحديد مكانة أمثال هذه التراتيل والدعوات ، فيجب علينا أن نحسب أيضاً حساباً لكل « المناجيات » المتأثرة في مؤلفات السهروردي ، وأذكر من بينها المناجاة الرائعة التى يختم بها الفصل القديمى لكتاب « كلمة التصوف » وفيها حرارة في الاتحاد مع قدرة الواحد ، يلوح أنها صدى مباشر لزامير الكتاب المقدس . والتركيب المعقد لفكر السهروردي يعود إلى أنه أخذ كل العناصر المتباينة كل التباين ؛ غير أنه لا يخلق بنا التحدث هنا عن « تلاعب » بالأفكار ، ما دما يصد « الشيخ الشهيد » .

(١) هذا « السبق » هو العلاقة بين « الكلمة الكبرى » و « الكلمات الصغرى » . راجع =

سينبثق منها مبدأ الأمثال فضلاً عن درجات الكمال في طريقة التوحيد .

في مقابل منابع النور ، تقوم البرازخ (والبرزخ لغة : هو الفاصل أو الشيء الذى يحجب بين شيئين) أعنى على وجه العموم ما هو جسم وما يمكن الإشارة إليه بإشارات حسية^(١) . والبرزخ هو في ذاته ظلمة محض ، ويمكن أن يوجد على هذا الاعتبار ، حتى لو زال عنه النور . فهو إذاً لا يدل على نور بالقوة ، على إمكان بالمعنى الأرسطى ، وإنما هو ، بإزاء النور ، سلب محض . وعلى العكس نرى أن النور هو ما هو بذاته حاضر لذاته ، أى ظاهر بنفسه لنفسه ، ولا يحتاج ولا يمكنه أن يدرك ذاته بشيء زائد عليها . وإلا لما كان مدرَكًا لذاته بوصفها ذاتاً تقول « أنا » (أنائية) ، ويلزم حينئذ « أن يكون إدراك الأنائية بعينه إدراك ما هو هو ، وأن يكون إدراك ذاتها بعينه إدراك غيرها وهو مثالها ، وهو محال » (« حكمة الإشراق » ، ص ٢٩١) . فحقيقة النور إذاً هى الحقيقة الجوهرية للذات كحقيقة حاضرة لذاتها ، كـ « أنا » غير غائب ولا مملوك لموضوع زائد ، لـ « هو » ؛ وعلى هذا فإن الإدراك ليس شيئاً زائداً على ذاته ، بل هو ذاته عينها ، هو ما يجملك « أنت أنت »^(٢) .

ومن هنا فإذا عسى أن يعقل من النسبة بين هذه الماهيات الخالصة التى تصدر عن إشعاع النور الأول فتولد ينابيع أخرى للنور لا نهاية لها ، وفي شفوفا وفي إشعاعها المتبادل تذوق لذة النور الأصيل ؟ إنها لا يمكن أن تكون نسبة تجاور لكائنات يمكن فى الحق أن يُتحدّث عنها بضمير الغائب ، وأن يشار إليها بقولنا « هو » ، « هى » ، « إياه » . إن

== استشهاده بآيات من سورة النازعات : ٤ — • (« فالسابق سيقاً ») فى نهاية رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » ، نشرها وترجمها هـ . كوربان وپاول كروس فى « المجلة الأسبوعية » ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ٥٦ و ٧٧ [راجعها بعد فى ما حق هذا البحث] . وفى هذا الاستخدام لعلم الملائكة فى المعرفة ، لا يضاف المحمول إلى الماهية ، مجرد إضافة ، كما يحدث فى موضوع سالب أياً كان ، وإنما هذه الماهية هى التى تظهر فعلاً محمولها وصفتها . راجع فى الرسالة نفسها ، الإجابة المنسوبة إلى سليمان ، « إذ قال له أحدهم : يا ساحر . فقال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله » .

(١) هذا هو معنى كلمة « برزخ » فى المذهب الإشراقى . ونحن نعلم أن لها أيضاً معنى متصلاً بشئون الآخرة : فهو الحد ما بين العالم السماوى والعالم الأرضى ، « ما بينهما » (راجع « دائرة المعارف الإسلامية » EI تحت المادة) . وكون معناها هنا عالم الأجسام عامة بوصفها ظلمات ، نتيجته أن يجعل المعنى الأخرى مباشراً يجعله شيئاً يجرى فى باطن النفس ، وأن يجرى الصوفى عن نفسه ، فنقوم الماهية الخالصة للوهية فى رؤياه دون أن تنفذ فيها ، وذلك فى الموقف الأخرى فى « ما بينهما » . راجع هنا البند ٣ .

(٢) راجع « حكمة الإشراق » ، ص ٢٨٥ إلى ص ٢٨٦ ، ص ٢٩١ إلى ص ٢٩٤ .

النسبة التي هي أم جميع النسب هي « نسبة الجوهر القائم الموجود إلى الأول القيوم » المطلق بذاته ، وهذه الفكرة أفلاطونية محدثة ، بيد أن السهروردي ينقلها إلى المصطلح التقليدي لللاهوت الزرادشتي : فهذه الماهية الأولى هي هَمَن (فوهو مانو ، أول الأمر سپند السبعة ، وهو حكمة يزدان)^(١) ، وبينما نشاهد أن عشقه يوجهه إلى الحقيقة التي هي الماهية الأولى للطلقة ، فإن هذه تشرف عليه بأفضالها وتعاونه ، وفقاً للنظام الذي نراه كذلك في مذهب الملائكة عند أبرقلس ، وهو الذي يعبر عنه بالتعبيرات ἐπιστροφὴ (التوجه إلى) πρόνοια (معاونة ، عناية)^(٢) . وهذه الصلة تتكرر في الكون كله وترتب الكائنات أزواجاً أزواجاً ؛ فلكل ماهية معشوقها الذي تشتاق إليه في العالم الأعلى ؛ وهذا المعشوق « هو نور قاهر ، وهو سببه ومُدَّه واسطته بينه وبين الأول تعالى ، مِنْ لدنه تشاهد جلاله » (« الهياكل » ، ص ٣٠٢) . وأخيراً « فإن من جملة الأوار القاهرة ، أبونا ورب طَلَسَم نوعنا ومفيض نفوسنا ، ومكملها بالكمالات العالمية ، وروح القدس (أو جبريل) ، المسمى عند الحكماء العقل الفعال »^(٣) . (« هياكل النور » ، ص ٢٨ ، القاهرة سنة ١٣٣٥ هـ = سنة ١٩١٦ م) .

والآن ! لعلنا نحن هاهنا بإزاء قلب المشكلة وصميمها . فهل هذه المساواة نتيجة مباشرة بيّنة بنفسها ؟ أم هي استدلال ؟ والفلاسفة بوصفهم فلاسفة ، هل نسبتهم إلى العقل الفعال كنسبة ضمير المتكلم إلى ضمير المخاطب ؟ إذا لم تكن تمت نسبة من موضوع إلى موضوع ، من « ضمير الغائب » إلى « ضمير الغائب » تتفق مع حقيقة هذه الأوار القاهرة ، فكيف يجوز القول بأن أحدها هو « أيضاً » العقل الفعال ، وكيف يمكن إضافة هذه الصفة إليه ، لأنه حتى في هذه الحالة ، يجب أن يكون إشراقه ومدده يسبقان تكوين الحكم المنطقي ؟

(١) راجع « تقدّيس » بهمان ، في أول كتاب « التقديرات » للسهروردي (مخطوطات راغب ١٤٨٠ ، ورقة ١٨٢) .

(٢) راجع ، ابرقلس : « شرح القبياس الأول » ، نشرة كوزان سنة ١٨٦٤ ، عمود ٣٢٨

Proclus : *Commentaire du premier Alcibade* éd. Cousin

(٣) راجع ، « هياكل النور » ، طبعة القاهرة سنة ١٣٣٥ ، والترجمة الهولندية التي قام بها س .

فان دن برج في « مجلة العلم » يناير ١٩١٦ ، الهيكل الرابع والخامس S. van den Bergh , in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte* .

وهكذا نستطيع منذ الآن أن نتبين ماذا سيكون موقف الصوفي المدعو إلى النفوذ باطنياً إلى الإيمان — وإلى درجة أعلى — ، لأن الواحد هو وحده الذى يستطيع أولاً التوحيد والإقرار بوحداية ذاته ، وبهذا يبعد الصوفي عن كل سند منطقي وعن كل معونة أرضية .

إلى هذه النتيجة ينتهى بنا الأسر . فالسهروردي باتخاذ موقفاً ضد فكرة « العقل » الأرسططاليسية — ضد القول بأن العقل هو الله ، ضد كون العقل واحداً بالنسبة إلى جميع الناس ، ضد البقاء ، غير الشخصى وحده ، بعد الموت ^(١) — نقول إنه بهذا قد تابع الكفاح الذى ظل مستمراً ثلاثة قرون ، الكفاح الذى قام به الصوفية فى الإسلام ، من أمثال المحاسبي والخَرَاز والحلاج ، ضد كل قول بأن عالم العقل هو عالم الروح ، وهو القول الذى مال إليه الفلاسفة العرب من أتباع اليونان ^(٢) . فمنذ المحاسبي صار « علم القلوب » فى مقابل « علم العقول » ، لأن مبدأ النزعة الصوفية يقوم على أساس دعوة إلى أعماق النفس ، لا على أساس تدرج فى بيئة عقلية خالصة . وفضل السهروردي فى هذه المجابهة المستمرة فيما بين الفلسفة والتصوف هو فى كونه قد أتى بجوابٍ من عنده ، بواسطة فكرة النور كما أوحى بها إليه النبوة الإيرانية القديمة . لكن بأية شروط ؟

لنستمع الآن إلى تصريح شخصى آخر نجده فى مستهل كتاب « حكمة الإشراق » . وجه السهروردي الخطاب إلى « معشر صحبه » الذين التمسوا منه أن يكتب لهم هذا الكتاب فذكرهم بأنه كتب من قبل رسائل عرض فيها مذاهب المشائين ، وكانت بمثابة مدخل منطقي ومجموعة قواعد للحكمة وآلة لها ، بيد أن أمثال هذه الجهود تذهب سُدى ^(٣) . وها هو ذا طريق أسلم وأقرب من تلك الطريقة المشائية ، طريق لم يسلكه بالتفكير المجرد والبحث الصرف ، ولكنه عرفه على نحو آخر يريد الآن أن يبين لإخوانه أُسُسَه حتى لا يستطيع أى شاكٍ أن يشككهم فيه . وهذا الطريق الذى حصل له بالذوق الباطن — أى التجربة الحكيمة ، إن صح هذا التعبير (ذوق يناظرها فى اللاتينية Sapere) — هو « ذوق

(١) الكتاب السابق ، الهيكل الثانى ، فى نهايته .

(٢) راجع ماسينيون : « بحث فى أصول المصطلح الصوفي فى الإسلام ص ٦١ وما يليها *Essai sur les origines du lexique de la mystique musulmane*

(٣) راجع ، « حكمة الإشراق » ص ١٣ .

إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطون (اقرأ: أفلوطين) ، صاحب الأيّد والنور ، وكذا مَنْ قبله زمان والد الحكماء هرمس إلى زمانه ، أى إلى زمان أفلاطون من عظماء الحكماء وأساطين الحكمة مثل أنبا ذقلس وفيثاغورث وغيرها ... (وهى أيضاً) طريقة حكماء الفرس مثل جاماسف وفرشادشور وبُورزُجْمهر « (حكمة الإشراق» ص ١٦ — ص ١٨) . وأقاول كل هؤلاء القدماء كانت «سرموزة» . والرموز والأمثال لا تفنّد — وقد كان هذا أيضاً رد سور يانوس ، أستاذ أبرقلس ، على اعتراضات أرسطو على أفلاطون — ، لذا يقول السهروردي : « لا رَدّ على الرمز » وذلك « لتوقف الرد على فهم المراد ، لكن المراد وهو باطن الرمز غير مفهوم ، والمفهوم وهو ظاهره غير مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم الغير المرادة دون المقاصد المرادة فلهذا لا يتوجه (الردُّ) على الرمز » (كما فى شرح قطب الدين الشيرازى على «حكمة الإشراق» ، ص ١٨) ^(١) .

وأحكم الحكماء المتأهّنين هو إذاً مَنْ يملك التجربة الذوقية ، أى أنه هو من يجمع بين معرفة المقالات الفلسفية وبين التجربة الباطنة للذهب الصوفى . « وكتابنا هذا (حكمة الإشراق) » لطالبي التألّه والبحث . وليس للباحث الذى لم يتألّه ولم يطلب التأله فيه نصيبٌ ، ولا نباحث فى هذا الكتاب ورموزه إلا مع المجتهد المتألّه أو الطالب للتألّه ... فمن أراد البحث وحده فعليه بطريقة المشائين ، فإنها جُنة للبحث وحده ، محكمة ؛ وليس لنا معه كلام ومباحثة فى القواعد الإشراقية ، بل الإشرافيون لا ينتظم أمرهم دون سوانح نورية « (حكمة الإشراق» ، ص ٢٥ — ٢٦) . وفى كتاب آخر ، يؤكد السهروردي ويلح فى أنه « يجب على المستبصر أن يعتقد صحة النبوات ، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد فى المصحف : وتلك الأمثال نضرها للناس وما يعقلها إلا العالمون ، (سورة العنكبوت : ٤٢) » . ويستشهد الشيخ (السهروردي) كذلك بنصوص من الإنجيل ، فيقول : « وأنذر بعض النبوات : أريد أن أفتح فى بالأمثال (متى ، ١٣ : ٣٥) ... كما أنذر المسيح حيث قال : « إني أذهب إلى أبى وأبيكم ليعث إليكم الفارقليط الذى ينبثكم بالتأويل (قارن يوحنا ، ١٤ : ١٦ ، ٢٦) » ^(٢) . ثم تراه يكرر القول بأن الأمثال إذا نظر إليها من حيث الظاهر كانت

(١) الكتاب السابق ، ص ٢٨ ، ص ١٦ ، ص ١٨ إلى ٢٠ .

(٢) راجع « هياكل النور » ، الهيكل السابع .

خيالات زائفة ؛ لكن إذا فغذا إلى باطنها فهل يمكن أن يكون معنى هذا ردها إلى بيئة
تصورية منطقية ، ووضع شبه لوحة تعادل بين الأفكار ؟ لو كان الأمر هكذا ، لحدفنا الشرط
الثاني من شروط المثال . ولنتذكر ما قيل لنا عن الوجود الماهوي لكل نور ، والذي معرفته
هى بعينها وجوده نفسه ، ولهذا فإن هذا الإدراك لا يمكن أن يكون « هو » إلا بوصفه « أنا » ،
لا بوصفه موضوعاً أيا كان لرؤية نظرية . فالأمثال حكايات ومحاورات ، ونسج من السؤال
والجواب . وفي مستهل الرسالة المسماة « أصوات أجنحة جبرائيل »^(١) ، يجد الرأى نفسه فجأة
خلال رؤيته الليلية فى خضرة « عشرة شيوخ حسان السياء قد انتظموا هناك صفاف صفاف » ؛
وهؤلاء الحكماء يمثلون مراتب العقول المفارقة (الأنوار القاهرة) التى تهيم على الأفلاك ، وكلها
صامتة عنه ، ما عدا الأخير منها (وهو أقربها إليه) فإنه يقول له لما أن سألته عن سر ملازمة
أولئك للصمت : « لأن أمثالكم ليسوا أهلاً لمخاورتهم . أنا لسانهم ؛ وأما هم فلا يكلمون
أشباهك » . ويلوح تماماً أننا هنا بإزاء ذكرى الملائكة المفسرين الذين نجدهم فى مذهب
أبرقلس يفسرون ويكشفون للنفوس الإنسانية عما هو الصمت بالنسبة إلى هذه النفوس ،
وما هو ما لا يعبر عنه عند الملائكة وعند الآلهة فى النظام الأعلى^(٢) . والغرض المعين الذى
يهدف إليه السهروردي فى كل هذه الرسالة هو أن « يوحى » وأن يشعر بأن اكتشاف معنى
الأمثال التى تحتويها مقصور على وساطة روح القدس ، أو جبرائيل ، وعلى لقاء وإلقاء السمع^(٣) .
وليس هذا فعل تعقل مجرد بسيط . وبعبارة أخرى ، نشاهد أن جبرائيل يقيم حد عالم البشر
الذى بعده لا يمكن الإدراك بدون مدده وعونه . والانتقال إلى الأقوال فى صورة أمثال يحدد
نسبة لا تصير ممكنة إلا بوحى ؛ لكن هذا الوحي حينئذ سيجعل كل عناصر المذهب التى
أتينا على عرضها حتى الآن عالية على نفسها ؛ وسيضع حداً — على عكس كل واحدة
فلسفية — لنسب المكان والزمان ومظاهرها ، وسيكون هذا محك التوحيد . ولهذا فإن ملك

(١) النص والترجمة منشورتان فى « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* ، يوليو — سبتمبر
سنة ١٩٣٥ ص ٤٤ و ٦٦ [راجع الترجمة العربية فى ملحق هذا البحث] .

(٢) راجع أبرقلس : « شرح على طياوس » ، نشر ديل ج ١ ص ٣٤١ *Proclus : In Timaeum* ،
éd. Diehl ثم « فى وجود الشر » ، نشر كوزان *De Malorum Subsistentia* ، éd. Cousin .

(٣) فيما يتصل بهذا الفعل الإدراكي للفهم : « إلقاء السمع » ، راجع « المجلة الآسيوية » *JA* ، الموضع
السالف ، ص ١٧ تعليق .

هذا الوحي يجب أن يستثير حادثة واقعية ، لا مجرد بيئة رؤية فحسب .

٣ - التوحيد

لكن ماذا عسى أن يكون مدى هذا الحادث الذى له من الواقعية ما يجعله يَشِفُّ عن الجوهر الحقيقى للواقع ؟ لا شك أننا هنا عند النقطة الأذى الأخطر بالنسبة إلى كل جهد فى التفسير ، حيث التوحيد يلتقى بالموحد ، حينما يُكشَفُ له « سرُّ السرِّ » ، فى هذه الحال الباطنة التى يصفها المصطلح الصوفى بأنها حال « فناء » و « بقاء » فى آن واحد . ولا شك كذلك فى أننا نعرف هذا الموقف أيضاً فى التصوف النظرى فى الغرب ، كما يتمثل عند رجل كالسيد إكّهت — ومن السيد إكّهت حتى شلنج استأنف اللاهوت النظرى هذه المسائل التقليدية . ولعله مما يدعو إلى الأسف أن الكتب الكلامية والصوفية ، العربية أو الفارسية ، وعددها هائل ، قد ظل مجهولاً غير معلوم إلا قليلاً ؛ ويمكن أن يقال كذلك من ناحية أخرى إنه إذا كان ثمة شرك ديكيتيكى منصوب أمام صوفية التوحيد ، فإن التفسير النفسانى والفلسفى المتعلق بمجالاتهم هو الأولى منهم هم أنفسهم بأن يكون قد وقع فيه . وخطيئة إبليس : وهى أنه تجنب النور معتقداً أنه يرى نور نفسه^(١) ، تنسبها إليهم أمثال هذه التفسيرات ، مع أنهم فرائس للمظهر أو لميلهم الخاص ، فهم لهذا يحتملون هذه الخطيئة وهم المسئولون عنها . وكثيراً ما يحدث أن تكون المرحلة النهائية لهؤلاء المتصوفة راجعة — بلا تمييز — إلى صورة واحدة للفكر اعتقد أمثال ابن عربى وابن تيمية فى الإسلام أنهما وجداها فى الحلاج والسهورردى ، الأول (ابن عربى) فرحاً منه بها ، والثانى (ابن تيمية) ليحكم بإدانتهم حكماً لا استئناف له . ومن الحق أن ثمة شركاً ! ومن الحق كذلك أن موقف هؤلاء الصوفية لا يعطيهم أى « تبرير » منطقى ممكن ، يقدم لهم ضماناً ضد تكفير الشرع لهم . فإذا شاء بحثنا هذا أن يميز ويبين كيف أن إخلاصهم نفسه هو الذى يجعل منهم مضطهدين منفيين ، فيجب عليه أولاً أن يوضح « مَنْ » هى فى نظرهم الذات الواحدة التى تنطق بالتوحيد عن حق .

(١) فيعميه هذا النور لأنه يجب ؛ راجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٧١٢ ، ص ٨٧٥ .

وعليها ، من أجل فهم أمثال هذه « الأحوال » ، أن نبدأ مما يظهر فيها كأساس ومبدأ لتلك التجربة الذوقية التي تضاد البحث النظري . إن تفتّح النزعات الصوفية في الإسلام ينشأ عن استبطان تجريبي ، عن تحقيق باطن شخصي لمعنى ومعانى « الكتاب » الذى هو بمثابة أساس الملة . وإنه لمن التبسيط المضلل لحقيقة هذا التحقيق أن نقنع بالقول بقيام تعارض فى تفسير القرآن — وكذلك فى تفسير الكتاب المقدس — بين تيار تفسير بحسب الظاهر وبين تيار تأويل بحسب الباطن . وهاك المبدأ الذى وضعه السهروردى ، وفى إدراكه ما يصوننا عن الخلط بين « الأمثال » التى يستعملها وبين ما يدعى عادة باسم « الرموز » ؛ ومن ناحية أخرى فإن فى إدراكه أيضاً ما يكشف لنا عن مبدأ هذا النوع من الكتابة على هيئة « حكايات » ، وهو النوع الذى حل محل الكتابة التعليمية المذهبية المنظمة . صرح السهروردى فى « كلمة التصوف » قائلا : اقرأ الكتاب بوجد وطرب وفكر . وقرأ القرآن كأنه نزل فى شأنك^(١) .

وهذا القول يحدد إذاً ظاهرة التفسير ، فهو يجعل حقيقة التفسير « فردية » ، ويحول بين انحدارها إلى مرتبة « التعميم » الخاصة بالرموز ، مرتبة البيّنة القابلة لأن يدرّكها مباشرة كل إنسان ، حتى لو كان تطبيقها يمكن أن يتبدى له على أنه نقل « رمزى » وتخفيف من الحرفية التى يحاول هذا النقل أن يشيع فيها الحياة . وهذا التطبيق هو الذى يحدد « مراتب تصدّر المسائل » التى تحدثنا عنها من قبل ، وهو الذى يمنعنا من رد هذه المسائل والبواعث إلى أمور مطروقة عادية ،

(١) فى « كلمة التصوف » الفصل الأخير عند نهايته . وهذا هو مبدأ الفهم « المجازى » ، وهو بعيد عن التفسير الحرفى وعن التفسير الرمضى . وقد أشار السهروردى إلى أهميته ، فى كتابه هذا ، الفصل الأول .

أما فيما يتصل بالمسائل التى أثارها الدراسة التجريبية للنحو العربى عند الصوفية ، فراجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٦٩٩ وما يليها ، و ص ٧١٥ وما يليها . وقصدت هنا بقولى « مجازى » ما لعل الأفضل — كما ترتفع من خلال الأقوال السالمة إلى تأثير سهل التستري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م) — نقول ما لعل الأفضل أن يسمى الفهم « الطلم » (راجع ، الكتاب السابق ص ٧٠٣ — ص ٧١٠) . لكننا إذا وضعنا الأساس التفسرى « لظاهرة الكتاب » التى جعلها هذا البحث نقطة ابتدائه ، تحدت أساليب التفسير وتفرّعت ؛ وهناك لا بد من عمل رئيسى يضع أوجه التوافق ويبحث فيما هو مشترك بين أساليب التفسير الناشئة عن استبطان كل من الكتاب المقدس والقرآن على التوالى . وفى نيتى أن أعود إلى هذه المسألة فى موضع آخر ، فضلا عن هذا فإن السهروردى كان شافى المذهب ، وهى مسألة لا تخلو من الأهمية بالنسبة إلى تصور الرابطة بين « التسمية » و « المسمى » (قارن النزعة ذات المذهب الظاهرى فى حالة ابن عربى) .

يمكن تعرّفها ببسر، ويمكن مقارنتها، بعد ردّها على هذا النحو، فيما بين أوساط معلومة متعددة. وهو إذاً الذى إذا ما مورس حدّد تفسير السهروردى بإزاء موقف وأساليب التفسير الفنية عند آخر جيل من الأفلاطونية الحديثة، ممن فسروا مجموع مؤلفات أفلاطون والكتب المستورة. وأخيراً نرى أن هذا التطبيق يبين « اتجاهاً » يقيمه لا على قياس أو استدلال كما يفعل المدرسيون أو الفقهاء، وإنما على التمثّل الباطن لمضمون النصوص القرآنية؛ بيد أنه ليس فى الوسع تقديم صورة إجمالية له ذات طابع عام.

لكن أين يجب البحث عن مصدره؟ سنقتصر على التذكير هنا بالدور العظيم الذى قامت به المدرسة السالمية فى الحياة الروحية فى الإسلام، وهى المدرسة التى أسسها سهل التستري (المتوفى سنة ٢٨٣ هـ = سنة ٨٩٦ م). ولقد كان لإنتاج أكبر رجال هذه المدرسة، وهو المتكلم الصوفى المعروف أبو طالب المكي (المتوفى سنة ٣٨٠ هـ = سنة ٩٩٠ م)^(١) أثر عظيم فى الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥ هـ = سنة ١١١١ م) وفى ابن عربي (المتوفى سنة ٦٣٨ هـ = سنة ١٢٤٠ م). واقتراح هذين الاسمين شاهد على أن المذهب قد حقق — أى جعل حقاً — مقتضى الإيمان، وعلى أنه كان يكفي قلب، أو بالأحرى كان لا بد من حدوث قلب دياكتيكي لجعل هذا المقتضى مليئاً بالنتائج الواحدة^(٢)، — وهذا هو ما احتاط منه السهروردى بعناية. ولكي نفهم السبب فى كثرة ورود اسم أبي طالب المكي عند السهروردى، علينا أن نذكر هنا بالمقالة الرابعة عشرة من مقالات السالمية: « إن الله يقرأ على لسان كل قارئ، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ فإنما يسمعون من الله »^(٣). فهل هذه المقالة هى الأساس فى المقالة التى سمعنا السهروردى يقول بها؟ على كل حال، هناك رابطة تقوم على أساس أن تطبيق أو تحقيق إحداها أو الأخرى لا يصبح ممكناً إلا بشرط أن يكون الله نفسه هو الذى يخلق فى كل لحظة، وفقاً للأحوال، الحرف المسموع الملفوظ، والمعنى الذى يقرأ به ويُلفظ.

(١) راجع ماسينيون: « مجموع نصوص غير منشورة خاصة بالصوفية فى الإسلام » *Recueil de textes inédits* ص ٣٩ — ص ٤٢. وفيما يتصل بالافتباسات التى أوردها السهروردى عن « قوت القلوب » لأبي طالب المكي، راجع خصوصاً « كلة التصوف »، الفصل الثالث والخامس، « ورسالت لغات موران » (رسالة لغات النمل)، الفصل الثانى.

(٢) راجع: « مجموع نصوص »، ص ٤١ (رواية ابن عربي للمقالة الخامسة).

(٣) الكتاب السابق، ص ٤٠.

فما تقتضيه هاتان المقالتان في ارتباطهما يزيل إذاً في آن واحد كل سيادة للتفسير الرمزي وكل تحكم للتفسير الحرفي . ومعنى الأمثال ، وهي لا يفسرها ولا يعلم معناها إلا الله وحده (أو الفارقليط ، كما قال السهروردي أيضاً) هو على نحو لا يبدو إلا في هذه الرابطة الفعلية دائماً . لكن إذا كان عليك ، من ناحية ، أن « تقرأ القرآن كأنه نزل في شأنك » ، ومن ناحية أخرى إذا كان الله هو الذي يقرأ بلسانك انتزيعاً ، وإلا لم تستطع النطق به ، فستقوم هنا مشكلة معرفة « من » هو القارئ حقاً ، من هو الذي يقص هذه الحكايات ، وبعبارة أخرى من هو إذاً صاحب الحق في « الحكاية »^(١) . ومصير هذه الكلمة الأخيرة في اللغة العربية يقرّب بين معانٍ مختلفة لا يستطيع مفهوم كلمة Histoire في لغاتنا (الأوربية) أن يدل عليه . فأصلها الاشتقاق يدل على المحاكاة ، والتقليد والتمثيل (في اليونانية *μῦθος*) . وهي تدل في النحو العربي على إيراد المجيب لفظاً استخدمه السائل في سؤاله ، بوضعه في الموضع الذي كان عليه هو — أي السائل — أن يضعه فيه^(٢) . وفي هذا يتعرض الجواب ، « الذي حاكي » السؤال المسموع في صورته الأصلية ، لخطأ في التركيب النحوي . وليس المجال هنا مجال التحدث عن كيفية اتخاذ هذه الكلمة للمعنى المناظر للفظين *histoire* و *récit* (تاريخ ، قصة) في لغتنا^(٣) . لكن بوضعنا السؤال عن « الحق في الحكاية » ، كما انتهينا

(١) « الحكاية عن الماضي ، منقولة إلى الحاضر » ، و « الانتقال من القول غير المباشر إلى القول المباشر » ، راجع ماسينيون (الذي وضع المسألة لأول مرة من وجهة النظر هذه) ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، و ص ٥٧٦ .

(٢) راجع دي ساسي ، « منتخبات نحوية عربية » ، باريس سنة ١٨٢٩ ، ص ٣٤٢ — ص ٣٤٣ ، *De Sacy : Anthologie grammaticale arabe* ، والمؤلف يترجم هذه الصيغة إلى اللاتينية هكذا : *Ambos puto esse Koreischitas ? — non sunt Koreischitas* . وهذه الحالة ، أعني أن تثير ظاهرة « ترمين » الفعل عند النحويين العرب مسألة تصبح عند الصوفي ، هنا بتأثير سالمي ، مسألة جواز قراءته ، أو إمكان إجازته ، تقول إن هذه الحالة ليست الوحيدة من بين الأحوال التي نشاهد فيها أنه من هذه المعلومات التي تقدمها اللغة العربية والتأمل فيها تنبثق مشا كل يجب على الفلسفة بما هي فلسفة أن تعالجها هنا بالاشتراك مع غيرها . فالمسألة هنا هي مسألة « وجوديات التاريخ » . راجع ما حاولنا أن نشير إليه في الفرنسية بتمييزنا بين *historique* و *historial* [الأول يشير إلى الحدوث *Geschehen* بوصفه التركيب الخاص بالآنية كل الخصوص ، هذه الآنية التي تجعل من الممكن « تاريخ » العالم أي جملة ذا تاريخ ، وهذا معنى اللفظ الثاني] ، ونحن نترجم مارتن هيدجر ، وذلك في كتابنا : « ما الميتافيزيقا ؟ يتلوه مقتبسات عن الوجود والزمان » باريس سنة ١٩٣٨ *Q'est-ce que la Métaphysique, suivi d'extraits sur l'Etre et le Temps*

(٣) راجع البحث الذي كتبه د . ب . مكدونلد في « دائرة المعارف الإسلامية » ؛ لكن لا نزال في حاجة بعد إلى محو أخرى طويلة .

إليه ، هل يجب القول إذاً بأن « الحاكي » مقضىٌ عليه بحكم وظيفته هذه بالخطأ ، وما هو معنى « الحكاية » ؟ والمشكلة هنا هي مشكلة معرفة كيفية حدوث « الانتقال من الماضي التام إلى الماضي الناقص » (بالمعنى الوجودى والمعنى النحوى معاً) ، ولا بد لنا هنا من الرجوع إلى تحويل « الزمان » كما يتحقق فى رسالة المؤلف الصغيرة : « الغُربة الغربية » : كيف « يتمثل » فيه المصنّف الإشارات القرآنية ، وبخاصة سورة الكهف ، بحكايته لها بضمير المتكلم (راجع ما سنقول بعد) . والحق فى الحكاية يفترض الحق فى الجواب (القول المباشر) ، وهذا الجواب (أو القول المباشر) هو الذى تتضمنه ممارسة طريقة التفسير السهروردية مما يمثل حاله بحال العلاج تماماً . وفى هذا يجب البحث عن « السر » فى هذه الرسائل المكتوبة على هيئة أمثال ، لا على شكل مباحث تعليمية تأثيرها الفعلى يظل دائماً بالقوة فحسب . ومقالة السهروردى الخاصة بقراءة « الكتاب » (القرآن) وبشروط حقيقته « الفعلية » ، وهى مقالة هياها من قبل تكوين طويل لعلم الكلام فى الإسلام ، تدعو إذاً إلى إثارة مسألة « الزمان » و « الذات » ، كما يضعها التعبير عن الفكر فى العربية . فإذا كان عندنا (الأوربيين) أن حالة « التابع التاريخى » تكون حالة ممتازة ، هى حالة تابع يستمر نامياً فى اتجاه خطى مفروض ، ويمكن تحقيقه فى كل حالة من حيث « تعيينه الزمنى » كما هو ، فإننا نجد على العكس من هذا أن الفكر فى العربية يمتاز خصوصاً بأنه يجعل حالة التابع هذه تدخل كحالة من بين غيرها من حالات المقدم والتالى ، وهى حالات تتوقف « حقيقتها » فى كل حالة على الإرادة الإلهية التى تهبها الوجود . ولهذا فإن المبدأ الذى رأيناه منطقاً به بدقة مدهشة ، يقتادنا نهائياً إلى « سرّ الربوبية » ، أعنى إلى ذلك الحق الأسمى الذى لا يملكه إلا الذات الإلهية ، بحق قول : « أنا » ، ومنحه مؤقتاً للمؤمن . ومن هذا نستطيع أن ندرك الرابطة بين هذا وبين التعريف الذى وضعه السهروردى للنور الطاهر من حيث كونه ماهية ليست لها مطلقاً صورة « هو » . وعلى هذا فإذا كانت القراءة الحقيقية للقرآن هى قولاً مباشراً (جواباً) وإذا كان « الأنا » الإلهى هو وحده الذى يملك هذا الحق ويحتفظ به فى وجوده إلى أعلى درجة ، فيجب إذاً على المؤمن الذى منح مؤقتاً هذا الحق ألا ينسبه إلى نفسه ، وألا يعبئه « أناه » الخاص ، وألا يضع نفسه موضع « هو » ، ومع هذا فيجب عليه حقاً أن يقرأ . لكن كما أن هذه المسألة تثار ، وهى : كيف يمكن القارىء ،

« الحاكى » ، أن يكون كذلك ، اللهم إلا على حساب خطأ في التركيب النحوى ، كذلك تثار هذه المسألة الأخرى : كيف ينطق بشهادة التوحيد ، دون أن يشهد الناطق على نفسه (يشهد بأنه « الشاهد ! ») . ومأساة رسالة رجل كالللاج أو السهروردي هي في أن رسالة الوجدانية المطلقة الكاملة لا يمكن أن تتم دون أن تجلب عليه التكفير ، ولا يظل مخلصاً مؤمناً إلا تحت مظاهر الكفر والجحود .

أما وقد تبيّننا ينبوع — أو بالأحرى هاوية — المسألة على هذا النحو ، فلندرس بعناية بعض التعريفات التى وضعها السهروردي . ففي كتاب « كلمة التصوف » أيضاً يقول^(١) : إن التوحيد لا يقصد به ما انتشر عن إدراك لله بالوجدانية الذاتية والقيومية ، وإنما يعنى تجريد الكلمة (الصغرى ، وهى النفس) عن علائق الأجسام فى المكان ، حتى ينطوى فى الربوبية القيومية كلُّ نظر فى مبادئ الوجود ومراتبه ؛ ولا مقام وراء هذا المقام ، وإن كان فيها مراتب .

ولنستظهر منذ الآن الإشارة إلى هذا العلوّ الذى يتم بـ « انطواء » المكان ؛ ويناقضه كل تفسير واحد يدعى رد التفاضلات المكانية بواسطة فعل من الفكر المحض . ولننظر إذاً فى كيف أن « الحكيم المتأله » عند السهروردي يكون دائماً على ارتباط وثيق بالصوفى الجرب الذى يتذوق . ولهذا نلخص هنا رسالة صغيرة من شأنها أيضاً أن تعلمنا أن نستخدم فى الفرنسية هذا اللفظ « sp culatif » وفقاً لمعناه الاشتقاقى (*speculum* = مرآة) وأن نترك المعنى الجارى الناشئ عن تركيب فيه كثير من التويه . وهذه الرسالة عنوانها : « كَشَفُ الْفِطْرِ لِإِخْوَانِ الصِّفَا »^(٢) . وفيها أن تمت درجات للحكمة النظرية أربعاً تقترب على النحو التالى :

أولاً — إن المعلول هو فى ذاته تمثيل ، ومرآة مصقولة الوجه . والمرآة لا قدرة لها إلا

(١) راجع « كلمة التصوف » ، الفصل الرابع والعشرين ، وفيها تعريفات المصطلحات السهروردية .

(٢) « رسالة كشف الفطر لإخوان الصفا » ، رقم ٢٠ فى الثبوت الذى وضعه رتر . وفى منطق العنوان نوع من التذكير بإخوان الصفا فى البصرة ؛ ومشكلة الصلة تقوم خصوصاً على أساس مقياس مقدار الاشتراك فى المصطلح ، وهو مقدار لم يحدد بعد . والتحليل الوارد هنا قد قننا به هنا وفقاً لمخطوطات راجب ١٤٨٠ ، ورقة ٣٠٧ ب .

على المحاكاة («الحكاية»!) ، على تمثيل الصورة التي تنعكس عليها . فمن يَنسَ وهو ينظر في المرآة أن يحسب أن وجوده خلو من كل صورة ، ينسب وجود الصورة التي يشاهدها فيها إلى وجودها نفسه في المرآة . وعلى العكس نجد أن من يعرف ما هي المرآة يُرجع الصورة التي يشاهدها فيها إلى الشخص الخارج عن المرآة . فلتنظر إذاً إلى مجموع الكائنات الحادثة على أنها انعكاسات مشاهدة في مرآة ؛ ولا تعزُ كالاتها إلى هذه الانعكاسات ، بل انظر إليهم جميعاً كمرآة وحيدة ، تبلغ مرتبة « أهل المشاهدة » .

ثانياً — وفي مرتبة أعلى ستفهم أن معرفتك أو إدراكك لا يتميز من ماهيتك (أى أن « معرفته » هي عين « وجوده ») ، وأن وجودك ينطوى إذاً على كل موضوعات إدراكك . هنالك تصير أنت نفسك « المرآة » ؛ لا تتأمل الوجود الذاتي في شيء آخر غيرك أنت .

ثالثاً — والآن فلنفهم إمكان ٦ هيتك ، وتفهم أن هويتها مع نفسها وكونها « هي » ، لا تملك وجودها بذاتها . ولا تتخذها بمثابة مكان تنظر منه إلى الأشياء ، بل انظر إليها كلها على أنها إشعاعات للحضرة الأحدية ، وأنت تظل الشاهد على هذه الإشعاعات . رابعاً — وأخيراً ، المرتبة النهائية . قطعتَ نظرك عن ماهيتك ، من حيث كون هذه محلّ الموجودات وأن « وجود » الأشياء قائم بها . وهما أنت ذا قد بلغت مرتبة يستحيل فيها بقاء « وجودك » من حيث كونه الذات التي تعرف الأشياء . هنالك ينكشف لك أن الذات الوحيدة العارفة هي الله تعالى ، له الحمد !

وهذا الموجز الصغير يبين لنا كيف أن النصّ يحمل بطريقة دقيقة مدهشة كل مسالك الفكر والوجود نحو « الكشف » الحقيقي وتحقيق الذات الأحدية الإلهية . وعرض المؤلف لا يقتصر على مجرد « بحث ظاهريّاتي » ؛ إنما يريد تحقيق الحقيقة الفعلية للتوحيد بكل دقته . وثمت رسالة أخرى خُصّصت لعرض المذهب الصوفي وفيها تحديد لهذا السلوك بعقدها مقارنات توضح المسألة بلا مدعاة لأي لبس . وهي « رسالة صَفِير سيمُرغ »^(١) ؛ وفيها بيان

(١) « رسالت صفر سيمرغ » (بالفارسية) . ثبت رتر ، تحت رقم ١٨ ؛ وقد نشرها اشپيس وختّك في « ثلاث رسائل » Spies-Khattak : Three Treatises ، ترجمة فرنسية في مجلة هرمس Hermès ، السلسلة الثالثة ، ٣ ، ١٩٣٩ . والنص الذي حللناه هنا هو الفصل الأول من القسم الثاني .

وجوب نسيان الصوفي ذاته ، بل ونسيان نسيانه : « فطالما كان الناس مقتصرين على المعرفة بقوا بعيدين عن الهدف ؛ وهذه الحال تعدّ من الشُّركِ المَقْنَع . كلا ، إن الإنسان لا يبلغ الكمال إلا في اللحظة التي يُفْنِي فيها معرفته في العارف ، لأنّ الذي يرضى بمعرفته رضاه بالعارف الذي يعرفه ، لا يزال في حال من اتجه قصده إلى المعرفة نفسها » .

وتمت أربع درجات تتدرج حتى الكمال النهائي للتوحيد الذي يكون درجة خامسة ، هي الحد النهائي :

أولاً — درجة من يقولون : لا إله إلا الله . وهي درجة سائر الناس ممن لا يضيفون الألوهية إلا إلى الله .

ثانياً — ومن يقولون : لا هو إلا هو . وهؤلاء ينفون عن « الهو » الإلهي كل أنواع « الهو » ، أعني أنه لا أحد غيره « هو » يقدر على أن يسميه « هو » ، لأن كل « هو » يصدر عنه ويستق منه .

ثالثاً — ومن يقولون : لا أنت إلا أنت . والذين ينطقون بهذا أسمى من السابقين ، لأنهم لا يسمون الله بضمير الغائب وكأنه شيء غائب ، وينكرون كل « أنت » تريد أن تشهد على نفسها بهذا .

رابعاً — لكن كل من يخاطب تقوم بينه وبين من يخاطبه مسافة؛ وهو لهذا « مُشْرِكٌ » لأنه يقول بوجود الثنائية وجوداً فعلياً . ولهذا فإن الصيغة التي يكمل بها التوحيد هي : « لا أنا إلا أنا » .

بيد أن هذه الصيغة تعدّ كفراً إلا عند من تذوقوا معنى هذه المقالات التي حاولنا تحليل ما فيها وعرفوا كيف أن « أنا » عند الصوفي ليس هذا « الأنا » الذي يقول : « أنا » ، وإنما هو : الأنا الذي فصل عن الأنا ، « أنا » تجاوزاً من الله إلى الإنسان ، أي تقال على الإنسان على سبيل المجاز^(١) . ولكن هذا المظهر الدالّ على الكفر وما يبرره من إدانة هو بعينه ما يدفعه المؤمن ثمناً وفداء لهذا اللطف الذي دُعي إلى التمتع به. ولهذا يضيف السهروردي قائلاً إن هذه الصيغة كلها ليست بعد إلا حُجُباً ، والمتقدمون في الطريق يُغفرون هذه

الكلمات الثلاث (هو ، أنت ، أنا) في بحر الفناء ؛ هنالك تسقط الأوامر والنواهي ، وتختفي كل إشارة ، « كل شيء هالكٌ إلا وجهه » (سورة القصص : ٨٨)^(١) .

وهذا التوحيد « للواحد » لا يتم إذاً بعملية يكفى فيها أن تكون موافقة لاتحاد العقل الإنسانى بالعقل الفعّال الذى يتحدث عنه الفلاسفة الخُلص ؛ ولهذا السبب فإنه يعلو على اعتراض ابن سينا على إمكان الاتحاد الصوفى . ذلك أن ابن سينا قد خلط بين الوحدة الوجودية والوحدة العددية^(٢) ، ولعل هذا الخلط أن يكون هو القلب الذى لا مفر منه والذى يجعله التفكير الفلسفى يحدث لحقيقة التجربة الصوفية ، بمعارضتها (أو بأن يستبدل بها) بمضادٍ دىالكتيكى هناك حيث يستشعر « الفناء » على أنه شرط « البقاء » ، أى شرط السرور « بالاثنتين » مع الله^(٣) . ولهذا فإنه عند ابن سينا مثلاً أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل إشعاع الجمال الإلهى ، لأن هذا الأخير يبدو لها دائماً محجوباً بحجاب . ومن هنا كان الجهد لإقامة فكرة الحب الصوفى على فكرة عن الحب أكثر عموماً ، وهو جهد يفضى إلى لقاء وتوفيق بين الحب الصوفى والحب الدنيوى . فإذا كان الحب ينزل من السماء كنور إلهى خلال الدرجات النزولية للموجودات ، فليس ثمت على الأقل مواجهة تضع صاحبها فى خطر الخروج عن ذاته ، فالماهية المخلوقة يمكن ، حسبما نشاء ، أن تنتقل من « تصوير » إلى آخر ، وأن تتصرف ، كذاتٍ ، فى اعتبارات تكون فى تبادلٍ دىالكتيكى . وعكس هذا تماماً هو ما يحدث عند الحلاج والسهروردى ، وفقاً لإلهامٍ يهمل التوفيقات ويحيل فكرة الحب الدنيوى نفسها . والحجاب نفسه ماهو إلا شرط للحب ، ولكنه « الأنا » ، المخلوق ، هو عينه هذا الحجاب ، وهو الذى يجب عليه إذاً أن يقبل التضحية بنفسه ، ويجذب .

وكثرة ورود النصوص الحلاجية فى ثنايا مؤلفات السهروردي تشهد بأن هذا الأخير كان شاعراً بالرابطة التى تربط بين حالة الحلاج وحالته هو الخاصة ؛ ولن تفهم شخصية

(١) قارن « أخبار الحلاج » نشرها وترجمها لوى ماسينيون وپاول كراوس ، باريس سنة ١٩٣٦ تحت رقم ٥٧ : « قال الحلاج : ما وحد الله غير الله ، وما عرف حقيقة التوحيد غير رسول الله » .
(٢) راجع فى ماسينيون : مجموع نصوص *Recueil de textes* ص ١٨٩ ، نص ابن سينا .
(٣) شرح نصير الدين الطوسى ، ورد فى « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٥ ، تعليق ٣ .

السهروردى ولا إنتاجه على تمامهما بدون هذه الرابطة ، وهنالك يتعرض المرء لخطأ ألا يرى في المذهب الإشراقى غير تركيب براق لعناصر حضارية متباينة . وهاك واحدة من هذه الاقتباسات التى فى لهجتها الحادة ما يوضح لنا الماثلة التى أ كدناها هنا^(١) :

بدا لك سرّ طال عنك اكتتامه ولاح صباح كنت أنت ظلامه
وأنت حجاب القلب عن سرّ غيبه ولولاك لم يطبع عليك ختامه

وقد أمكن السهروردى القول بأن كل الحكماء الذين يعد نفسه ورثتهم كانوا على اتفاق فى مسألة التوحيد . لكن يجب أن نؤكد أن هذا التوحيد كان عند السهروردى يتبدى بكل ما يقتضيه ، حتى الاستشهاد ، والاستحالة على المؤمن أن يبرر لنفسه ضرورته ، أى بكل خصائصه الخلاجية . ولنقارن الآن التناقض الباطن الذى يتضمنه — وصورته الأولية توجد معكوسة فى حالة إبليس — كما يصفه الحلاج^(٢) : « اعلم أن العبد إذا وحد ربّه تعالى فقد أثبت نفسه^(٣) . ومن أثبت نفسه فقد أتى بالشرك الخفى . وإنما الله تعالى هو الذى وحد نفسه على لسان من شاء من خلقه^(٤) » . وينظر استحالة الإشارة إلى الله كأنه شيء وقرن تجليه نفسه برمز ، القضاء على كل المميزات العقلية أو الحسية التى تكون « الأنا » ، الهوية الإنسانية ، ومعنى هذا تجريد العقل بل والقلب أيضاً . وفى دعاء مشهور أورده السهروردى مراراً^(٥) ، يقول الحلاج :

فأين ذاتك عني حيث كنت أرى ؟ فقد تبين ذاتي حيث لا أين

(١) حفظها لنا الديوانى ، أحد الذين شرحوا السهروردى . راجع النص والترجمة فى « ديوان الحلاج » ، نشرة ماسينيون ، سنة ١٩٣١ ، ص ٨٦ ، برقم ٥٢ .
(٢) فى جوابه عن سؤال النهروانى لما أن سأله أن يفيد بكلمة من التوحيد ، « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٢ .

(٣) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠ (= الديوان » ، برقم ٥٥) .
هوية لك فى لائيتى أبداً كلّى على الكلّ تلبس بوجهين
(أى : هويتك تتمثل فى أعماق وجودى أبداً ، فادعاء إضافة كلّى إلى الكلّ إنما هو وهم مزدوج) .
(٤) قارن « أخبار الحلاج » ، برقم ٦٣ : سئل الحلاج عن التوحيد فقال إنه : « تمييز الحدث عن القدم ، ثم الإعراض عن الحدث والإقبال على القدم » .
(٥) « الديوان » ، برقم ٥٥ (= أخبار الحلاج » ، برقم ٥٠) . وهو هنا يدعو الله لتخليصه من هويته . وفيما يتصل بالآيات المذكورة هنا يضاف إلى الإشارة إلى « كلمة التصوف » (الفصل الثالث) الإشارة إلى « الألواح العمايدة » مخطوطات برلين ، ورقة رقم ١٥٣

وبمناسبة هذا الدعاء الذى يسأل فيه الحلاجُ الله قائلاً :

يبنى وبينك أنى يزاحمنى فارعُ بِأَتِيكَ أَنِّي مِنَ الْبَيْنِ

يلاحظ السهروردى أن الحلاج ، وقد سأل الله بهذا البيت أن يرفع هذه البقية ، قد أعطى حق « تصرف الأغيار فى دمه » ^(١) .

ومن هنا فإن كل إشارات الأمثال وكل نتائج كتاباته التعليمية تكذب التفسيرات المغرضة ، سواء منها ما فيه قدح وما فيه مدح من أمثال تفسيرات ابن تيمية وابن عربى ^(٢) ، وهى التى تتجه بمذهب السهروردى اتجاها نحو مذهب الواحدية ، نقول إن كل تلك الإشارات والنتائج تنحو نحو عرض فكرة « انطواء » كل النسب المكانية التى تدع للفكر المنطقي ملاذاً وتمكن من الامتثال النظرى . ولقد صنع السهروردى فى الفارسية لفظ « نا كوخا أباد » (البلد الذى لا أين له ، أو المكان غير المتمكن !) ؛ ونحن نجد فى ثلاث من رسائله المكتوبة على شكل أمثال . فى استهلال رسالة « مؤنس العشاق » نشاهد ثلاثاً أشخاصه القلق والشهوة والجمال . فالقلق يجعل الشهوة فى تعلق بالجمال الإلهى ، ومن هذا التعلق ولد الكون كله . وهو الذى يأتى لزيارة يعقوب فى بلاد كنعان ، وحينما يسأله يعقوب من أين أتى ، يجيبه : « أنا قادم من نا كوخا أباد » ^(٣) . والحكيم الذى يسأله الرأى فى رسالة « أصوات أجنحة جبرائيل » يجيب مشيراً إلى إخوانه المصطفين فى صفوف أسبق منه ، قائلاً : « قد وصلنا إليك من نا كوخا أباد (من حيث أين لا أين) » ^(٤) ، وبقية الحديث كلها تتجه إلى نفس هذا المنفى الغريب (هذا المكان غير المتمكن) . وأخيراً نشاهد فى رسالة « لغات موران » (لغات النمل) أن السهروردى يذكر أن أبا طالب المكى قال عن الرسول ، كما قال أيضاً عن شيخه الحسن بن سالم ، إن المكان انطوى عليه (كأنه بساط طوى عليه) ، أى

(١) راجع ، « عذاب الحلاج » ، ص ٥٢٢ ، تعليق ٣ ، وكذلك « أربعة نصوص غير منشورة خاصة بثبت مؤلفات الحلاج » باريس سنة ١٩١٤ ، ص ٨١ ، ص ٢٣ — ص ٢٥ L. Maissigon
Quatre textes inédits relatifs à la bibliographie de al Hallâj

(٢) راجع « أخبار الحلاج » ص ٥٢ تعليق ٦ .

(٣) « رسالة : مؤنس العشاق » ، راجع ترجمتها الفرنسية فى « مباحث فلسفية » *Recherches Philosophiques* سنة ١٩٣٢ — ١٩٣٣ ، ص ٤٠٠ .

(٤) راجع النص والترجمة فى « المجلة الأسبوعية » *JA* ، ص ٤١ س ٥ — ٦ ، و ص ٦٧ [راجع الترجمة العربية بعد] .

أن الكون والمكان قد زالا عنه ؛ ويذكر قول الحلاج المشهور عن النبي (في مسألة المعراج) إنه « غَمَضَ العين عن الأين »^(١) . وهذه الأقوال مفروضة أنها مروية عن قاضٍ حكيم وسط جمع من السلاحف ، سرعان ما صرفته وشتته قائلة : « كيف يمكن ماهية متمكنة أن ترفع من المكان وتتححرر من اتجاهاته الستة ؟ » . ثم قذفته بالطين صائحة : « لقد عزلناك ! أنت معزول ! » وقد كان هذا تصويراً سابقاً لمصير السهروردي^(٢) .

وهذا الإمكان هو فعل الفكر الذي يتم الحركة العكسية لنشر الموجود وهو يتمكن ويتحيز ، فيطويه وينطوي على « النقطة » الأولى غير المتحيزة ، وهي لحظة ابتدائه ، وبهذا يعلو على كل الاتجاهات الممكنة « في هذا العالم » . وهذا العلو ، بالعود على نفسه ، للمكان الذي هو كل مكان العالم — هو الذي « تحكيه » وترويه رسالة صغيرة تحمل عنواناً مليئاً بالمعنى هو « الغربة الغربية »^(٣) . والاتجاه الذي يريد الإشارة إليه ، وهو المرئي بعد انتهاء كل الاتجاهات ، هو بلاد ما وراء النهر ، هو الجبل الأشم ، سيناء . وسيناء هي أولاً الحنة الكبرى ، والمصيبة العظمى ، ويوم الحساب ، ففيها امتنعت على موسى (راجع سفر الخروج أصحاح ٣٣ : ٢٠) معاينة الله وجهاً لوجه ، ولهذا نظر إلى مسألة موسى هذه على أنها النموذج الكامل للحب الصوفي ، لأن موسى بتعبيره عن هذه الرغبة في الرؤية المباشرة (لله) قد عبر حقاً عن رغبة في الموت . ويتابع السهروردي هذه المسألة فيقول إن سيناء هي السر المحجوب في الكتب اللاهوتية وفي أمثال الحكماء ، ثم خصوصاً في قصة سلامان وأبسال التي وضعها مؤلف قصة حي بن يقظان (أي ابن سيناء)^(٤) [والمقصود القصة الأصلية ، لا قصة

(١) المقتنيات المأخوذة عن « قوت القلوب » للمكي والواردة في الفصل الثاني من « رسالت لغات موران » قد وردت أيضاً في « كلمة التصوف » ، الفصل الثالث (وقد مزجناها هنا) وكلمة الحلاج هنا مأخوذة عن « كتاب الطواسين » ، راجع ماسينيون ، « عذاب الحلاج » ، ص ٨٤٢ .

(٢) وكذلك أيضاً كل الأمثال الواردة في هذه الرسالة . وهذه الرسالة ليست « قصة » فيها فعل مستمر يتقدم خطوة خطوة ، وإنما هي حشد من الصور ، وفي كل مرة تستعاد الحالة كلها على وجه من أوجهها الممكنة ، حتى تثبت على وضع أخير .

(٣) رسالة « الغربة الغربية » . وكنا قد قرأنا اسمها من قبل (في « المجلة الأسبوعية ») ص ٢٤ — ص ٢٥) على أنه « الغربة الغربية » . لكننا وجدنا أن قراءة الدكتور رتر (تحت رقم ١٩ ، ص ٢٧٩) تتفق مع النص أكثر .

(٤) كل هذا على الرغم من النقد الذي يوجهه السهروردي في مواضع أخرى إلى بعض أقوال ابن سيناء ذات النزعة المشائية الغالية . راجع فيما يتعلق بالصلة بينهما ، « المجلة الأسبوعية » ، ص ٣١ — ص ٣٣ .

ابن طفيل]) ؛ ففي نهاية هذه الأخيرة حديث عنها ، حيث يقال : « ولربما هاجر إليه أفراد من الناس »^(١) . ومستهلّ رسالة « الغربية » يتحدث عن رسالة بُعث بها إلى سجين الظلمات وقد جاءت بها حمامة من بلاد سبأ (سورة النمل : ٢٢) ، وهي رسالة من أبيه يقول له فيها إنهم يشيرون إليه بإشارات ولكنه لا يفهمها ، وهم يدعونه ولكنه لا يأتي ، ويأمرونه بأن يأوى إلى جبلهم ويبلغ أهله وأن يركب السفينة (سورة الكهف : ٧٠) ويقول : « بِسْمِ اللَّهِ تَجَرَّاهَا وَمُرَّسَاهَا » (سورة هود : ٤٣)^(٢) ؛ وكل ما قدرت ملاقاته في الطريق مشروح في هذه الرسالة^(٣) .

وميزة هذه « الرسالة » (« الغربية الغربية ») أنها تبينّ لنا طريقة تفسير السهروردي للقرآن ، في تطبيقه « التاريخي » . فالمواقف التي حيّتها « في العهود الماضية » أشخاص يختارون تعيّن مراحل رحلة تمتّ في « العهد الحاضر » ، وتسلسلها ، بما فيه من ضرورة ومفاجأة ، يكونّ تطوراً درامياً يمتد حتى الخروج من المقابر والكهوف ، وعند سفح أعلى الجبال العالية ؛ وكل النصوص القرآنية ، والإشارات إلى موسى وسليمان ونوح ولوط وعزرا ، كلها قد نقلت إلى ضمير المتكلم ، إلى الحاضر ، مما أفضى إلى قلب « لزمان » الفعل ، حتى نصل إلى قوله الأخير « فأنا في هذه القصة » ، أي أنه هو بعينه الغريب الذي اغترب في الغرب ، في قرية القيروان « الظالم أهلها » (سورة النساء : ٧٧) الذين ألقوا به في أعماق بحر لا يسمح له بالخروج منه إلا في الليل فقط كما يشيم من بعيد برق نجد ، هذا الإقليم الممنوع من دخوله . ولا بد من الرحيل ، الرحيل حقاً « والخروج من مصر » (بنفس الصورة التي خرج بها

(١) راجع ميرن ، رسائل صوفية لابن سينا ، الكراسية الأولى ، ص ١٢ من النص ، و ص ٢١ من الترجمة Mehren: *Traité mystiques d'Avicenne* .

(٢) الآية الأولى (سورة الكهف : ٧٠) تشير إلى رحلة موسى مع الخضر ، والثانية (سورة هود : ٤٣) إلى سفينة نوح .

(٣) راجع مخطوطات أسير Asir ١ ، ٤٥١ ، ورقة ١٣٠ و ١٣٧ (وأنا أدين للدكتور رتر بصورة شمسية لها) : « إنه من الهادي أيسم وإنه باسم الله الرحمن الرحيم . كم شوقناكم فلم تشناقوا ، ودعوناكم فلم ترحلوا ، فأشرنا (إليكم) فلم تفهموا ... واعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستوى على نواحي الكسوف . فإذا أتيت وأدى النبل فانفض ذلك وقل الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أمانتنا وإليه النشور . وأهلك أهلك واقتل امصرك إنها كانت من الغابرين . وامن حيث تؤمر فإن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين . فاركب في السفينة التي باسم الله مجراها ومرساها . في الرقعة جميع ما هو كائن في الطريق » .

مانى ، وهو يموت ، من مصرائيم) ، وهذا يفترض قراءة « سفر الخروج » قراءة كتاب نُزِّل في حالته الخاصة . وبلوغ سيناء هو بالنسبة إلى النفس العود إلى « أبيه » الذى يسكن المشرق كما تقول الآية : « (يا أيها النفس المطمئنة) ارجعى » (سورة الفجر : ٢٧ — ٢٨) ؛ لكن حذار أيها النفس أن تفهمى من الوطن دمشق أو بغداد أو أى وطن آخر أرضى .

وهذه اللعنة نراها واردة فى مستهل رسالة السهروردى الموسومة باسم « كلمات ذوقية وُنُكَّتات شوقية »^(١) ، والتي هى على هذا النحو بمثابة صلة لرسالة « الغربية الغربية » . وفيها إيضاح لقول النبي : « حب الوطن من الإيمان » ، وفى كهبة هذا الإيمان تدعى النفس للدخول ، منكرةً للها كل التى هى الأبدان الأرضية كما تنكر الأصنام وتحطمها . فإذا ما عرفت معنى الوطن الحقيقى ، وعرفت أن حب الأوطان الأرضية هو مبدأ كل خطيئة ، فأخرج من هذه القرية الظالم أهلها ، واذهب إلى عبادان ، القرية التى بعدها تتمحى الحدود كلها^(٢) . ثم يورد أمثلة وشواهد ، أولاً على هيئة أمثال . فيمثل القمر على أنه عاشق الشمس ، لا يتوقف أبداً ، بل يظل فى سيره ومنازله حتى يرتفع من منزلة الهلال إلى سمت البدر ؛ وفى إبان تَمَّة تنعكس عليه أشعة المعشوقة (الشمس ، ملكة الكواكب) ، وتُحَرِّق كيانه الذى هو بطبعه ظلمة . فإذا نظر العاشق المسكين إلى نفسه لا يبصر بعدُ شيئاً إلا وجده مملوءً بهذا النور ؛ هنالك يصيح : « أنا الشمس » . وهذه الإشارة إلى العبارة الوجدانية الإلهية المشهورة التى قالها الخلاج : « أنا الحق » ، تبدو بوضوح فى النص : أبو يزيد البسطامى والخلاج وغيرهم من أصحاب التجريد كانوا أقماراً فى سماء التوحيد . ولما كانت أرض قلبهم تتلألأ بنور ربهم ، كانوا يظهرون السر الظاهر والباطن . والله الذى يُنطق كلَّ شئ هو الذى أنطقهم ، فإن حقيقته تنطق بلسان أوليائه^(٣) .

وبهذا القول الأخير نبلغ « المبدأ » الأوحد الذى بصرتنا به نظرية السهروردى فى قراءة القرآن ، فيثبته لنا على أنه « الواحد » الذى يوحد نفسه بنفسه فى شهادة الإيمان التى

(١) مخطوطات أسير ، ١ ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب — ٤٢ ب .

(٢) هذه المدينة التى توجد فى أقصى جنوب بابل هى إذًا بمثابة الطرف المقابل للصوفى المدينة الغربية ، القيروان .

(٣) الموضع السالف ، ورقة ٣٩ ب — ٤٠ أ .

ينطق بها المؤمن الواصل إلى الشعور بشعوره ؛ وفي الوقت نفسه نشاهد في النهاية كيف أن التسوية بين العقل والروح ، وهي التسوية التي وصفها الفلاسفة أُلْخِصَ بأنها مساواة تصويرية فكرية ، هؤلاء « المتصدرون »^(١) « (أساتذة الفلسفة) ، تدل على العكس من هذا هنا على نسبة بين نظامين ، لا يمكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر ، إلا « بمحو » ، « بتجريد » كامل للعقل والقلب . وهذا الانتقال ليس ثمرة بينة مأخوذة من علوم العقل ، ولكنه إخلاء السبيل لمن خاطبه العلاج قائلا :

أَنْتَ بَيْنَ الشَّعَافِ وَالْقَلْبِ تَجْرِي مِثْلَ جَرَىِ الدَّمِوعِ مِنْ أَجْفَانِ
وَتُحِلُّ الضَّمِيرَ جَوْفَ فَوَادِي كَحُلُولِ الْأَرْوَاحِ فِي الْأَبْدَانِ^(٢)

وبعلم القلب هذا يتابع السهروردي طريق العلاج كما يسير فيه إلى نهايته ، كما هو مشاهد في صفحة من كتاب « الألواح العبادية » فيها مقتبسات هامة تدور حول هذا الموضوع^(٣).

« واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » (سورة الأنفال : ٢٤) . والسهروردي يلح في تأكيد أن « القلب » هنا لا يقصد به العضو المادي ، بل النفس ، النفس التي يسميها الحكماء باسم « النفس الناطقة » ، والروح هي النفس الذي نفخه الله في آدم فجعل منه نفساً حية (سورة الانفطار : ٨ ، وسورة الحجر : ٢٩) . وعلى هذا فإن الله وهو نور (سورة النور : ٣٥) ، النفس من أمره ونوره (راجع سورة الإسراء : ٣٧ : « الروح من أمر ربي ») ؛ وفي هذا تقوم الرابطة بين النفس وبين الله : فكيانها من النور لأنها النظام ، ولأنها الأمر الخالق الصادر من الله الذي هو نور . وعلى هذا الأساس ، لا على أساس تحول للفكر المنطقي ، تقوم أفضلية نظام الروح على نظام العقل ، وليس هذا بينة إشراف مثالي خالص ، ولا حكماً مجرداً ، إنما هو تحقيق فعلي ، في فعل الخلق (كُنْ) ، هذا الفعل أو الأمر الذي يأمر بالرجعة أعني بتوحد الواحد ، ويشير الرغبة في الموت كما أبداه موسى ، ورغبة العلاج التي أشار إليها

(١) ماسينيون : « مجموع نصوص غير منشورة » ص ١٨٩ .

(٢) النص والترجمة في « ديوان العلاج » ، تحت رقم ٦١ ، وفي « عذاب العلاج » ص ٥١٧ ؛

قارن رقم ٦٨ :

يا سرّ سرّي تدقّ حتى تخفى على وهم كلّ نحيّ

(١) فيما يتعلق بما سيتلو ، راجع « الألواح العبادية » ، مخطوطات برلين ، ورقة ١١٥٢ — ١١٥٣ .

السهروردي في هذا المقام مورداً نصين من أهم النصوص . فهو يقول إن الحلاج قد أشار إلى رجعة النفس حينما صاح^(١) :

اقتلوني يا إِثْقَاتِي إِنَّ فِي قَتْلِي حَيَاتِي

وممَاتِي فِي حَيَاتِي وَحَيَاتِي فِي مَمَاتِي

وهذا أيضاً هو ما عناه بهذه الكلمات^(٢) :

هَيْكَلُ الْجِسْمِ نَوْرُ الصِّمِيمِ صَمَدُ الرُّوحِ دِيَّانٌ عَلِيمٌ

عَادَ بِالرُّوحِ إِلَى أَرْبَابِهَا فَبَقِيَ الْهَيْكَلُ فِي التُّرْبِ رَمِيمٌ

ولكيلا يكون ثمت خطأ في فهم الباعث على مثل هذا الدعاء الذي يتخذه السهروردي وصفاً لحاله ، يختم هذا المبحث الطويل في معنى « القلب » بخاتم ما علّمه الأنبياء ، فهو يقول : إن هذا ما علّمه المسيح حين قال : تشوقوا لرؤية أبيكم في السماء ؛ وزاد على هذا فقال : أباي وأبيكم ، وذلك لوجود نسبة من النفس إلى القدوس ، وهي التي أشار إليها بهذه الكلمات : لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها (يوحنا ، أصحاح ٣ : ١٣) . وعن نبينا ورد في التنزيل : « ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى » (سورة النجم : ٨ — ٩) فإن لم تتجرد نفسه عن مكان جسمه حقاً ، لن يكون قد دنى من اللامكان (ورقة ١٥٣) .

ويكتفينا هنا أن نسجل أن السهروردي يفسر حالة الوجد التي اعترت النبي ليلة المعراج وفقاً للتفسير الذي قال به الحلاج : فالنبي ، وقد وقف حواسه البدنية ، خلف وراءه ورغائبه ومشاعره ، وطاف بالحرم المحدود بقاب قوسين : ماهية الله الصافية^(٣) . ولكن هذا النطاق حدّ ، ولذا فإن النبي لا ينفذ الماهية الإلهية إلا بروية روحية ؛ وإلا لكان الحد مكانياً بدوره . وهذا هو بدون شك تفسير المدرسة الواحدية ؛ ولكن بقاء السهروردي على مذهب الحلاج

(١) مطلع القصيدة العاشرة المشهورة (« في الإفاقة من غلبة الحالة ») ، راجع « ديوان الحلاج » ، ص ٣١ — ص ٣٥ . وإلى الإشارة الواردة ص ٣٣ إلى « لغات موران » ، أضف « الألواح العماوية » ، ورقة ١٥٣ .

(٢) « ديوان الحلاج » ، تحت رقم ٥٣ . وإلى المصدر : السهروردي في « البستان » للدواني ، أضف « الألواح » ، ورقة ١٥٣ .

(٣) ما سينيون : « عذاب الحلاج » ، ص ٨٥٢ وما يليها ، ص ٨٦٠ وما يليها .

في هذه المسألة الرئيسية ليحدد مكانه في تاريخ التصوف في الإسلام . وإن رسالته الصوفية بكل دقتها هي التي أضفت طابع الحق على المعرفة النظرية بوصفها كمال الدين النبوي ، ولم يشأ أن يفصل الواحد عن الآخر أبداً .

وإننا نعرف كيف أجيب الحلاج إلى طلبته . والتفاصيل الخاصة بقضيته ومعناها ومداه ، هذه القضية التي اهتزت لها بغداد طوال عدة سنين في مستهل القرن العاشر (الميلادي = الرابع الهجري ، وقد توفي الحلاج سنة ٩٢٢م = ٤٣٠٩هـ) ، نقول إن هذا كله قد أوضحه الأستاذ ماسينيون أيضاً كاملاً حاسماً إلى حد أن كل أبحاثنا مدينة له في هذا الباب . أما فيما يتصل بحالة السهروردي ، فالملاحظات التي أحاطت بها أشد غموضاً بكثير . وما نعلمه مباشرة عن طريق تلميذه الشهرزوري هو أنه جاء من ديار بكر إلى حلب في الوقت الذي كانت فيه حكومة هذه المدينة في يد ابن صلاح الدين ، الملك الظاهر^(١) . فقامت صداقة عميقة مخلصية بين الشيخ الفتي وبين ابن السلطان . ثم خلف لنا هذا المؤرخ لحياته (الشهرزوري) صدى للمجاذلات المتزايدة عنفاً والتي جرت بين السهروردي والعلماء والفقهاء . ويلوح أن السهروردي قد خلع معهم كل تحفظ ، فصرح بكل ما في أعماق فكره ، مستخدماً تعبيرات شائكة جداً . فما أسنح الفرصة إذاً ليس فقط عند الحساد والغيورين الذين دافع الشهرزوري بنبل عن شيخه ضد افتراءاتهم ، بل وأيضاً عند أولئك الذين وضعت في أيديهم المسؤولية السياسية في نظر صلاح الدين ! في شذرة من حوار دقيق نقله إلينا مؤرخ لا يلوح أنه متهم بعطفه على الشيخ^(٢) ، نرى أن التهمة الرئيسية التي وجهها الفقهاء ضد السهروردي هي أنه قال في كتبه إن الله يملك ، إن شاء ، أن يخلق نبياً ؛ فأجاب السهروردي بأن الله قادر على كل شيء ؛ فقالوا : إلا على خلق نبي ؛ فأجاب سائلاً : هل الاستحالة هنا مطلقة أو غير مطلقة ؟ فقالوا له : أنت كافر . ويلوح كذلك أن ابن تيمية^(٣)

(١) فيما يتعلق بتفاصيل موته ، رافع الشهرزوري ، « نزهة الأرواح » ، ص ٩٧ — ص ١٠٠ .

(٢) عماد الدين : « البستان الجامع » ؛ وهذا النص بسبيل أن ينفره كلود كاهان Claude Cahen

في « مضبطة الدراسات الشرقية » *Bulletin d'études orientales* ، وهو الذي تفضل فنبهني إلى الموضوع المشار إليه هنا .

(٣) راجع : ابن تيمية ، « مجموعة الفتاوى » ، القاهرة سنة ١٩١١ ، ج ٥ ، ص ٩٣ . وفيه يقارن

حالة السهروردي بحالة ابن سبعين .

هو الآخر لم يأخذ على السهروردي شيئاً غير أنه ادعى النبوة . وهذه الدعوى تذكرينا بقضية مشهورة هي قضية الشاعر الكبير ، أبي الطيب « المتنبي » ، الذي ظل هذا القلب مرتبطاً به أبداً ، وقد اتهم بأنه مشترك في مؤامرة القرامطة ، تلك الحركة التبشيرية الاجتماعية التي اجتمعت فيها دعوى الشيعة في الخلافة مع غنوص كانت كلمته الأخيرة القول بنسبية الأديان^(١) . ومن الحق أن الحلاج قد استعار أشياء من المصطلح الغنوصي الإسماعيلي ، لكن بعد أن بدّل في معانيها تبديلاً كاملاً^(٢) ؛ ومقياس هذا التبديل يمكن أن نقول إنه هو أيضاً المقياس الذي يحدد نسبة الطابع الشخصي الذي يربط فيما بين الجانبين الكبيرين من نتاج السهروردي ، والمقياس الذي يكون وحدتهما . بيد أنه من الجليّ أنه في نهاية القرن الثاني عشر (السادس الهجري) كان صلاح الدين لم ينتصر على الخلافة الفاطمية إلا بعد جهد جهيد ، هذه الخلافة الفاطمية في القاهرة ، التي كانت الأمل الأكبر عند القرامطة ؛ كما كان لا يزال في عراق مع الفرنجة ، ولذا كان عليه أن يهتم بالخطر السياسي الذي كشف عنه العلماء والفقهاء في تقاريرهم إليه عن السهروردي ، قائلين إنه لو ترك حياً ، لأفسد عقيدة الملك الظاهر ؛ وإذا أطلق سراحه ، عمّ فساده في البلاد . ووفقاً لهذه التقارير أرسل صلاح الدين إلى ابنه يأمره بقتل الشيخ . بيد أن الملك الظاهر لم يطع هذا الأمر ، لأنه كان يحبّ الشيخ . فاستأنف العلماء محاولاتهم عند صلاح الدين مما جعل هذا يرسل إلى ابنه مهدداً إياه بخلع من إمارة حلب إذا استمر على رفضه . ما ذى جرى ؟ لسنا نعرف على وجه الدقة ، فالأخبار متباينة . بعضها يقول إن الشيخ مات مخنوقاً ، والبعض الآخر يقول إنه مات قتلاً بحد السيف ؛ وقسم ثالث يؤكد أن الشيخ قد امتنع بنفسه عن كل طعام حتى دعاه الله إلى جواره .

هل صحيح أن الملك الظاهر قد انتقم من الذين اتهموا السهروردي ، فيما بعد ؟ مهما يكن

(١) راجع ، ما سينيون : « المتنبي أمام العصر الإسماعيلي في الإسلام » ، مذكرات المعهد الفرنسي بدمشق سنة ١٩٣٦ (Mém. de l'Inst. Fr. de Damas) ؛ ور . بلاشير : « شاعر عربي في القرن الرابع الهجري ... أبو الطيب المتنبي » باريس سنة ١٩٣٥ ، ص ٦٦ — ٨٤ : R. Blachère, *Un poète arabe du IV^e siècle de l'Hégire* .
(٢) راجع المقارنة الدقيقة الخاصة بالاصطلاحات ، التي قام بها ما سينيون في « أخبار الحلاج » ، ص ٤٨ — ص ٥٢ .

من شيء ، فإننا لم نشأ أن نعلق أهمية على الملابس الخارجية لهذا الموت . فمكانة السهروردي في « تاريخ النزعات الصوفية في الإسلام ، وهو تاريخ لا يخلو من مأسٍ » ، والصلة الروحية العميقة التي تربطه برجل كالحلاج ، أو بتلميذ أحمد الغزالي ، وهو الشيخ الفتيّ عين القضاة الهمداني ، الذي مات مثله شهيداً بعد أن جاوز الثلاثين بقليل — هذه الصلة تقوم قبل كل شيء على تشابه طريقهم في الوجود والحياة ، كما تتحدد في توقعاتهم ، وفي توثبهم المشترك سعيًا وراء الموت ، وهذا الموت الذي تتبّلوه مقدماً على أنه جزاء عادل عن هذا الكفر الذي فرض عليهم إيمانهم بميثاق التوحيد نفسه أن يتظاهروا به ^(١) .

وهكذا حاولنا في هذه الصفحات أن ندرك الوحدة الكامنة في هذا الفكر ، وأن نفهم الأساس في هذا الوجود اللذين بدا لنا أول الأمر عند السهروردي على أنهما تعبير عن العزم على متابعة تراث النبي وحكّاء إيران ، أعنى في اعتناقه لمذهب في النور جاء ، في مقابل الطبيعيات السماوية عند أرسطو ، يعبر عن نفسه بلغة علم الملائكة في إيران القديمة ؛ ثم رأينا كيف أن هذه الكلمة تستلزم وتولد مقالاً في شكل أمثال ، لأنها حادث واقعي فيه ينتظم النفس ذلك النور الذي يسبقها ويهيمن عليها ، وليست مجرد بحث نظري ؛ وأخيراً رأينا هذا الحادث وقد بلغ كماله في توحد الواحد الذي يحجر المؤمن به إلى الموت عامراً بنشوته . وها هنا باب لا تستطيع تحليلاتنا النفسانية أن تتجاوزه ، وسؤال لا يستطيع أي جواب أن يقدم إلينا سرّه ويحلّ مُعَمّاه .

لقد بدأ السهروردي حياته الروحية بنعمة من شعر الحلاج في التوحيد :
لأنوارِ نورِ النورِ في الخلقِ أنوارُ وللسّر في سرِّ المُسرِّين أسرار ^(٢)
وقضى عمره يوقع عليها متنوع الألحان .

(١) توقع وإحساس سابق عبر عنهما بوضوح عين القضاة الهمداني (الذي أعدم في الليلة السابعة من جمادى الآخرة سنة ٥٢٥ هـ = ٧ مايو سنة ١١٣١) ، فقال : « نسأل الله الموت والشهادة ... نسأله النار والنفط والحصير » ، راجع محمد بن عبد الجليل ، « المجلة الأسبوعية » *Journal Asiatique* ، يناير — مارس سنة ١٩٣٠ ص ١٨ .

(٢) نشر اشپيس في « ثلاث رسائل » ص ١٠٥ G. Spies : *Three Treatises* وورد في « أخبار الحلاج » ، برقم ٣٣ (= « ديوان الحلاج » ، برقم ٢٢) .

مراجع

1. A. Ritter, *Philologica*, IX. *Die vier Suhrawardi*. I. Shihâb al Dîn . . . *al-Suhrawardi al Maqtûl* (in *Der Islam*, 24. Band, 1937, Heft. 3-4, p. 270-286)

فيه تحليل ووصف لمخطوطات السهروردي الموجودة في استانبول؛ ثبت ثمين بثلاث وتسعين رسالة .

2. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, I, 436-438

والملحق ج ١ ص ٧٨١ .

3. L. Massignon, *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d' Islam*. Paris, 1929

في الصفحات من ١١١ إلى ١١٣ : مقتبسات ، ومجل ترتيب تاريخي ممكن . وكتب الأستاذ ماسينيون الأخرى :

a. *La Passion d'al Hallâj*;

b. *L'Essai sur les origines du lexique technique*;

c. *Le Dîwân d'al Hallâj*;

d. وأخبار الخلاج .

فيها المعلومات والإشارات الضرورية لكل بحث في بيان مكانة السهروردي .

٤ — كتاب «حكمة الإشراق» ، طبع حجر بطهران (سنة ١٣١٦ هـ = سنة ١٨٩٨ م).

ومعه في داخل النص شرح قطب الدين الشيرازي (المتوفى سنة ٨١١ هـ = سنة ١٣١١ م) ،

وهو شرح متصل ؛ وتعليقات صدر الدين الشيرازي (المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م) تملأ الهوامش .

5. Max Horten, *Die Philosophie der Erleuchtung nach Suhrawardî*, Halle a. S. 1912

تحليل موجز جداً للكتاب السابق .

4. Muhammad Iqbal. *The development of metaphysics in Persia*. London. 1908, p. 121-150

عرض جيد ، ولو أنه يراعى مقولات فلسفية عامة جداً . ومسألة الرابطة بين الحلاج و بين السهروردى لم يتعرض لها .

٨ — كتاب « هنا كل النور » ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٣٥ هـ .

9. *De Tempels van het Licht* (in *Tijdschrift voor Wijsbegeerte*), januari 1916, pp. 30-59.

ترجمة هولندية قام بها فان دن برج S. van den Bergh للكتاب السابق ، وزودها بتعليقات تبين الصلة بينه وبين تيارات الفكر اليونانية .

١٠ — مادة « السهروردى » فى دائرة المعارف الإسلامية ، كتبها فان دن برج .

١١ — « رسالة مؤنس العشاق » ، نشر النص الفارسى الدكتور أوتوه اشپيس

O. Spies فى دلهى ، سنة ١٩٣٤ (Jamia Press)

12. *Le Familier des Amants*.

ترجمة فرنسية للرسالة السابقة ، مع مقدمة لهنرى كوربان (صاحب هذا البحث) ،

وظهرت فى « المباحث الفلسفية » ج ١١ (١٩٣٢ — ١٩٣٣ ص ٣٧١ — ص ٤٢٣) *

Recherches Philosophiques

13. *Le Bruissement de l'aile de Gabriel, Journal Asiatique*

(رسالة آواز پرّ جبرئيل) .

رسالة فلسفية صوفية نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنرى كوربان وپاول كروس

فى « المجلة الآسيوية » *Journal Asiatique* ، عدد يوليو — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ .

14. *Three treatises on mysticism ...* edited and translated by Otto Spies and S. K. Khattak. Stuttgart, 1935

كتاب يشتمل على النص الفارسى مع ترجمة انجليزية لرسالة « صغير سيّمُرغ » ورسالة

« لغات موران » ، وكذلك ترجمة السهروردى للنص العربى « رسالة الطير » لابن سينا إلى

الفارسية ؛ والنص العربى لترجمة حياة السهروردى الواردة فى « نزهة الأرواح » للشهرزورى

(راجع النقد الذى كتبه پاول كروس فى « مجلة المستشرقين لنقد الكتب » *Orientalistische*

Literaturzeitung ، سنة ١٩٣٦ عمود ٥٣٩ — ٥٤١) .

15. *Deux épîtres mystiques de Suhrawardī* ترجمة فرنسية لبعض مما في السابق. *d'Alep* par H. Corbin: *Epître de la modulation du Simorgh et Epître de la langue des fourmis*, in *Revue Hermès*, 3^e série, III, 1939

أرى من المهم أن أسجل منذ الآن مشاهدة توضح الصلات بين الصوفية في الإسلام والصوفية المسيحيين السريانيين ، في مجال التجربة الإشرافية هذا . أجل إن الأفكار والمصطلحات ترجع فيما بينهما إلى أصول بعيدة ومشاركة ، لكن ثمت ما هو أكثر من هذا . فقد قام فنسك بيدان أوجه الاتفاق (والاستعارات) بين نتاج الغزالي (المتوفى سنة ٥٠٥هـ = سنة ١١١١ م) وبين نتاج العالم اليعقوبي الكبير ابن العبري (المتوفى سنة ١٢٨٦ م = ٦٨٥ م) . وهنا يلاحظ أن الإشارات التي يلجأ السهروردي في مقدمة رسالته في وصف « السيمرغ » الصوفي ، قد أخذها ، وبحرفها ، ابن العبري في مقدمة كتابه « الحماة » (ترجمة فنسك Wensinck ونشر في ليدن سنة ١٩١٩ ، ص ٣ — ٤) . لكن من الواضح أن الأمر هنا لا يتعلق بالسيمرغ ، ولا حتى بالحماة القاتلة ، رسولة نوح ، ولكن بالرمز الصوفي للروح القدس .

١٦ — « كلمة التصوف » . (يحضر اشيبس الآن نشرة لنصها العربي) .

١٧ — ترجمة فرنسية للسابق مع تعليقات (ستظهر في « مجلة الدراسات الاسلامية » *Revue des Etudes Islamiques*) .

١٨ — « كلمات ذوقية ونكتات شوقية » . راجع رتر : فيلولوجيات ٩ ، تحت

رقم ٢١ .

وراجع « فهرست المخطوطات العربية في معهد اللغات الشرقية بمدينة سان بطرسبرج » ،

سنة ١٨٩١ *Les manuscrits Arabes ... de l'Institut des Langues Orientales*

وفيه يورد د جوننسبرج D. Güntzburg النص الكامل (ص ٢ — ٩) لرسالة مجهولة

تكوّن القسم الثاني من المخطوط رقم ٢٣٠ (ورقة ٦١ ب إلى ٦٧ ب) . ولقد استرعى اتفاق

العنوان فقامت بمقارنتها بالمخطوطة أسير الدين ١ ، ٤٥١ ، ورقة ٣٧ ب — ٤٢ ب ، فوجدتها

هي بعينها رسالة السهروردي . وعلى هذا فإن هذه النشرة ، برغم كل ما فيها من أخطاء ،

قد كانت أول نشرة ظهرت لنص من نصوص السهروردي ، دون علم من الناشر بذلك .

رسالته « أصوات أجنحة جبرائيل » *

الرسالة الصغيرة التي كتبها السهروردي بعنوان « آوز پر جبرئیل » يا هي في جوهرها قصّة لرؤيا سماوية وقعت له ذات ليلة ؛ وفي خلال هذه الرؤية تلقى من شيخ حكيم أتى من مكان وراء المكان علم أسرار نشأة الكون ومبادئ الحياة الصوفية . فبعد التحميد المهود نعلم أن الدافع إلى كتابة هذه الرسالة كان مناقشة أليمة جرت في محفل من الناس : ثم يعرض لنا المصنف الظروف التي وقعت فيها هذه الرؤيا (الليلة ، واختفاء الصور والعلائق الحسية) ، وبعد أن ذكر ما استشعره من خوف في أول الأمر وهو في حضرة هذا الشيخ الحكيم الذي ليس شيئاً آخر غير « العقل الفعّال » ، أنشأ يقص علينا حديثه معه .

وفي وسعنا أن نميّز فيها قسمين وفقاً لما ورد فيها من تعليم يناظر التكوين الروحي المزدوج الذي يجب أن يظفر به الصوفي الكامل .

في الأول نجد النقاط الرئيسية في المذهب الكوفي التقليدي : « صدور » العقول والأفلاك ، وما بينها من علاقات متبادلة ؛ وإيجاد العناصر ، وإيجاد عالم الكون والفساد . بيد أن العرض هنا ليس عرضاً تعليمياً ؛ فالحكيم المتحدث هنا لا يقيم الحجج ولا يعقد البراهين من أجل إقناع السامع ، بل كل إجاباته تلقى تحت ستار الأمثال ، وفي تبادل الأمثلة

* كتب هنري كوربان وباول كروس مقالة بعنوان : « أصوات أجنحة جبرائيل » للسهروردي . رسالة فلسفية صوفية ، نشرها وترجمها مع مقدمة وتعليقات هنري كوربان وباول كروس « في » المجلة الآسيوية « *Journal Asiatique* » ، عدد يولييه — سبتمبر سنة ١٩٣٥ ص ١ — ٨٢ :

Suhrawardi d'Alep. Le bruissement de l'aile de Gabriel, traité philosophique et mystique, publié et traduit, avec une introduction et des notes, par H. corbin et P. kraus

وقد ترجمنا منها هنا الفصل الثاني كقدمة للترجمة العربية لرسالة السهروردي هذا ؛ ثم ترجمنا المشرح الفارسي الذي وضعه شارح مجهول الاسم (وجد الناشران شرحه هذا في المخطوطات شهب علي باشا برقم ٢٧٠٣ ورقة ٢٠٠ ب إلى ٢٠٨ ب وتاريخه سنة ٧٣١ هـ ؛ راجع هـ . رتر في مجلة « الإسلام » H. Ritter, in *Der Islam* ج ٢١ ص ١٠٧) ، عن الفارسية وعن الترجمة الفرنسية التي وضعها الناشران . أما ترجمة نص رسالة السهروردي نفسها إلى العربية — وهي الترجمة الواردة هنا — فقد وجدها الأستاذ ماسينيون في الأوراق التي خلفها المأسوف علي شهاب المتنازل باول كروس ، ولا بد أنها من عمله ، وقد أكثرنا هنا نشرها — على حالها ، إلا في قليل جداً من المواضع — ، بدلا من قيامنا بترجمتها من جديد ، لإحياء لذكرى هذا العالم الذي كان انتحاره أكبر خسارة في تاريخ الاستشراق المعاصر .

والأجوبة يتوالى موكب الصور دون أن يكون مجموعاً متجانس الأجزاء . وليس في هذا كله تمثيل « رمزي » للحقيقة الواقعية ؛ فالصور المستخدمة ليست في تناظر ولا محاكاة للأشياء ؛ وليس في مقدورها أن تكون سلسلة متصلة مساوية مناظرة لها تكفي نفسها بنفسها ؛ إن هي إلا دليل للتأمل الباطن تدعو إليه الأشياء التي لا تدل عليها هذه الصور ، بأن توحى بوجود مماثلة في أحوالها وأحوال الأشياء الحقيقية (راجع التمثيل « بالركوة ذات الأحد عشر ثنيا » ، وبالأرحاء التي يديرها أولاد ، الخ) . وقيمتها من حيث كونها رموزاً ليست في مشاركتها في وجود الأشياء ، وإنما في فعل الفكر نفسه .

ولا مناص لنا من الاعتراف بأنه لولا الشرح الذي وضعه لها شخص مجهول الاسم والذي كان لنا في هذا خير دليل ، لما كان في استطاعة فكرنا نحن أن يقوم بهذا الفعل من أول لحظة ، ولأمكن أن تظل قيمة هذه التشبيهات مجهولة كأنها ألفاظ ومُعَمَّيات .

وبعد هذه الأسئلة المتصلة بنشأة العالم يطلب الرأي (السهروردي) من هذا الحكيم أن يعلمه « علم الخياطة » ، هذا العلم الذي صرح عنه من قبل فقال إنه حرفته الرئيسية . لكن هذه الخياطة ليست إلا إحداث الحوادث في العالم السفلي ، أي تركيب الهيولى والصورة . لذا لا يستطيع الحكيم أن يجيب التلميذ إلا بقوله إن هذا العلم غير ميسر للنوع الإنساني ؛ وكل ما يستطيع أن يعلمه إياه من هذا العلم هو « قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة » . وهذه المعرفة الجزئية المأخوذة عن العملية الكونية ليست إلا الطب^(١) . وهنا يمكن أن نعد المرحلة الأولى من مراحل التعليم الصوفي قد انتهت .

والقسم الثاني فيه مجموعة من الأسئلة من نوع آخر مختلف تماماً . بل إن الاصطلاحات نفسها لثمنير تعبيراً محسوساً . فبدلاً من الصور التي كانت في القسم الأول ترمي إلى معلومات كونية وفزيائية ، نشاهد هنا سلسلة من الاصطلاحات والرموز الدينية تماماً ، وتعبيرات قرآنية (الكلمة ، الروح ، اللوح ، الخ) ، وتفسير كثير من الآيات القرآنية ، وذكر الأبجدية الصوفية (الجُفر) ، الخ .

(١) قارن هذا بدور الطب في نهاية « رسالة الطير » لابن سينا ، وهي الرسالة التي ترجمها السهروردي من بعد إلى الفارسية .

ثم يسأل صاحب الرؤيا الحكيم الشيخ قائلا : « عَلَّمَنِي الْآنَ كَلَامَ اللَّهِ » . واللهجة هنا تختلف تماماً ، بيد أن الجواب فيه تحفظ : « ما دمت في هذه القرية فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى . ولكني أعلمك قدر ما أنت مُيسَّر له » . وهناك يلقنه الشيخ حروف هجاء عجبية استطاع بها أن يفهم معنى كل سورة من سور القرآن ، وهي معانٍ لا تستطيع الحدود ولا الأقيسة أن تدرّكها .

ومن العسير جداً أن تقوم بتحليل دقيق وعَرَضٍ يخضع لجدل السؤال والجواب وما يستلزمه من غفو الحديث . بيد أننا نود مع ذلك هنا أن نجمع عناصره حتى يسمح بزيادة فهم ما يُتَلَى في سياقه . إن هناك مسائل ثلاثاً تسود هذا القسم من الرسالة : الأولى مسألة الروح (الروح القدس والروح المخلوقة) ؛ والثانية ترد في سياق التحدث عن «جناح جبرائيل» بوصفه مبدأ النظام في العالم السفلي ، فيذكر « صدور » الكلمات أو الأنوار ، وآخرها جبرائيل نفسه ؛ والمسألة الأخيرة هي التي يُتَحَدَّث فيها عن جناحي جبرائيل : الجناح المضى والجناح المظلم ، ويُكشَف عن معني كليهما .

والمسألة الأولى بمثابة تقديم ومدخل للمسألتين الأخرين ، لأن جبرائيل هو نفسه الروح القدس ، فلا بد إذن من بيان مكاتته في المدارج الكونية . إن لله كلمات كبرى هي الأنوار الصادرة عن نوره ؛ وجبرائيل آخرها ، فهو المَلَك الذي بعثه الله لينفخ في آدم من روح الله لما أن خلقه ؛ وهو كذلك الملك الذي أرسله الله من بعد إلى مريم . وتتلو هذا شواهد عدة من القرآن على أن الروح القدس معناها جبرائيل وأنها هي الكلمة . وبنو الإنسان هم « الكلمات الصغرى » الصادرة عن هذه الكلمة .

وقوله إن لجبرائيل جناحين يجرّ إلى إشارة سريعة إلى أسرار علم الملائكة ، وبخاصة إلى معنى عدد الأجنحة التي منحها الله لكل درجة من مدارج الملائكة (راجع سورة الملائكة : ١) . ولكن ثمت هاهنا مشاكل من الغموض بحيث يرفض هذا النص أن يطيل القول فيها . وفي مقابل هذا نرى أن معنى جناحي جبريل يفضى إلى عرضٍ مسهبٍ للشأنية التي تقوم أصلاً للطبيعية المخلوقة . ويمكن أن نقارن هنا بين الطريقة التي يعبر بها السهروردي عن حال العالم ملتجئاً إلى الرمز بالجناحين ، وبين الثلاث : جمال ، عشق ، قلق — وهم « الأخوة » الثلاثة المتولدون عن العقل الأول ، كما يبدون في مقدمة رسالة « مؤنس

العشاق» ، ممثّلين في أشخاص تاريخ سيدنا يوسف كما يرد في الكتاب المقدس : يوسف ، زليخا ، يعقوب .

ومن بين الإجابات الأخيرة التي يختم بها الحوار ، نرى واحداً منها يجيب عن سؤال عن كل هذه التشبيهات : « قلت للشيخ : فما هي ، في آخر أمرها ، صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزاً إن علمتها على ظاهر معناها كانت تخيلات لا حاصل لها قط » . ونرى جواباً آخر يبيّن أن هذه القرى التي يتحدث عنها القرآن (سورة النساء : ٧٧) ، وهي « الظالم أهلها » ، تدل على مقام « الكلمات الصغرى » ، معبدها الخاضع للفناء والفساد ، ولكنها هي نفسها خارجة عن الزمان والمكان .

وهنا لا تنتهي الرسالة بنتيجة ثابتة كما هو الشأن في ختام المباحث التعليمية ذات البراهين . ويطلع النهار ويجد التلميذ نفسه وحيداً ، يعمره شوق لا يبلغ مداه التعبير . ولا جدوى بعد في الدموع والصيحات ؛ وما يبق هو الدعوة المضمرة المتضمنة في مستهل الحديث : « ما دمت في هذه القرية ، فلا يمكنك أن تتعلم كثيراً من كلام الله تعالى » . ولهذا فالواجب إذأً ألا يفكر ، بل أن يرحل ، ويعود فعلاً إلى بيته . أما معنى هذه العودة فقد شرحه السهروردي في موضع آخر .

رسالة أصوات أجنحة جبرائيل

للشيخ شهاب الدين يحيى بن حبشى بن أميرك السهروردي المقتول

بسم الله الرحمن الرحيم . تقديسٌ دون نهاية يحق لحضرة القيومية وحدها ، وتسبيح دون قصارى يجدر بجناب الكبرياء من غير شريك . سبحان القدوس الذى هوية كل ما يمكن أن يقال له : « هو » ، تستمد من هويته ، ووجود كل ما فى الأماكن اشتق من وجوده ؛ من لا يمكن عدم وجوده . وصلاة وسلام على روح السيد (محمد) الذى يفيض ضوء طهارته على الخافقين ، ويصل لمعان شعاع شرعه إلى المشارق والمغرب ؛ وعلى أصحابه وأنصاره جميعاً .

مقدمة

حدث فى يوم من الأيام فى محفل ناس قد أصاب بصرهم الرمدُ ، أن رجلاً سخر بمناصب سادات الطريقة وأئمتها ، ولقصر نظره تكلم من غير روية فى مشايخ السلف . ولأجل تقوية رأيه المنكر ، استهزأ بمصطلحات المتأخرين ، حتى بلغت جسارته أن أورد حكاية عن الأستاذ أبى على الفارمذى^(١) رحمه الله ، قائلاً : إنه سئلَ لِمَ سَمَّى ذُوو الخرقَة الزرقاء^(٢) بعض الأصوات أصوات أجنحة جبرائيل . — فأجاب : اعلم أن أكثر الأشياء التى تشاهدها حواسك تنبعث من صوت أجنحة جبرائيل . وقال للسائل : إنك أنت أحد أصوات أجنحة جبرائيل . وقد أبى ذلك الخصم المتعسف أن يعترف بمثل هذا الكلام قائلاً : ماذا يمكن أن يكون معنى هذه الكلمة إلا هذياناً مزخرفاً ؟ ولما بلغ تجامره إلى هذا الحد شمرت

(١) هو أبو على الفضل بن محمد الفارمذى ، تلميذ أبى التماس القشبرى (صاحب « الرسالة » المعروفة باسمه) وأستاذ الغزالي ؛ كان أحد الصوفية الذى قالوا « بالتوقف » فى مسألة الحلاج . راجع : معصوم على شاه ، كتاب « تاريخ الحقائق » (طبع حجر بطهران سنة ١٣٩١) ص ٢٤٧ ؛ وجامى ، « النفحات » (نشر ف . نساو وليس F. Nassau-Lees فى كلكتا سنة ١٨٥٨) ، ص ٤١٩ — ص ٤٢١ ؛ والمطار ، « تذكرة الأولياء » ، نشر نيكلسون Nicholson ، ج ١ و ٢ ، انظر فهرس الأعلام تحت المادة ؛ والهجویری ، « كشف المحجوب » ، نشر اتشكوفسكى Zukovski ص ٢١١ .

(٢) فيما يتعلق باللون الأزرق لخرقة الصوفية ، راجع أوتويرتسن ، « رد الغزالي على الإباحية » ، (محاضر جلسات أكاديمية بايرن للعلوم ، القسم الفلسفى التاريخى ، لسنة ١٩٣٣ ، ج ٧ [مشن سنة ١٩٣٣]) ص ١٢ ، تعليق . G. Pretzl : *Die Streitschrift des Gazali gegen die Ibahiya* (Sitz. Ber. Bayr. Tor Andrae : ٢٩٨ ، ص ٢٩٨ ، « شخصية محمد » ، Ak. d. Wiss., Phil. hist. Abt.)

وقصدت إلى رجال قصر أمي^(١)، وطوّفت في ذلك الليل حتى مطلع الفجر^(٢). وعندئذ سنح لي هوس دخول دهليز أبي^(٣). وقد كان لذلك الدهليز بابان : أحدهما إلى المدينة ، والآخر إلى الصحراء والبساتين^(٤). قمتُ فأغلقتُ الباب الذي يؤدي إلى المدينة إغلاقاً محكماً ، وبعد رتجِه قصدت إلى الفتق الذي يؤدي إلى الصحراء^(٥). وعندما رفعت الترس نظرت وإذا عشرة شيوخ^(٦) حسان السيماء قد اصطفوا هناك صفّاً صفّاً. وقد أعجبتني هيئتهم وجلالتهم وهيئتهم وعظمتهم وسنامهم ، وظهرتُ في حيرة عظيمة من جمالهم وروعهم وشمائلهم حتى انقطعتُ عنى مُكنة نطقي^(٧). وفي وجل عظيم وفي غاية من الارتجاف قدّمت رجالاً وأخرت أخرى . وعندئذ قلت لنفسى : شجاعةٌ ! لنكن مستعدين لخدمتهم وليكن ما يكون ! فسرتُ

= الذى يهدى الإنسان من حضيض الشقاء إلى أعالي السعادة . وفي القرآن الكريم والأحاديث النبوية وكلمات المرفضى على دلائل على هذا ، ولا داعى لذكرها هنا خوف الإطالة .

(١) : معنى هذا التعبير الرمضى غير واضح تماماً . فإذا كانت « الأم » معناها الهيولى ، أى الجسم ، فى مقابل الأب ، أى العقل ، فإن « رجال قصر أمي » يمكن أن يقصد بهم الحواس الباطنة ؛ ولذا يجب إذاً أن تعطى لكلمة « النساء » المذكورة من قبل معنى « الحواس الظاهرة » ، وأن نفهم « الأطفال » بمعنى العلائق الحسية المادية عامة . ويجوز أيضاً أنه قصد إلى التسوية بين « الأم » و« النفس » . والشارح ، بحذفه كلمة « مادر » ، قد تجنب هذه المشكلة ؛ ونراه يشرح العبارة : « وقصدت إلى رجال القصر » هكذا : « لما أن انطلقت من حجرة النساء ، ومعناه العلائق الجسمانية ، قصدت قصر الرجال ، أى العالم الروحاني والملائكة ؛ وهذا هو ابتداء سلوك الطريق إلى العالم المعقول » .

(٢) سمه : يقصد بمطلع الفجر الإرادة الغيبية وظهور أنوار عالم إلهي .

(٣) سمه : يقصد بالدهليز (خانكاه) وجود نفسه ، وبأبيه علة وجود نفسه ، وهى العقل . فإذا كان هذا حقاً ، يمكننا إطلاق فعل الأب على فعل العلة . ويقصد بدخول الدهليز سر باطنه والتفكير فى أرجاء نفسه .

(٤) سمه : يقصد بهذين البابين ، النفس والجسم ، فإنهما بابان أحدهما لعالم النفسانيات والآخر لعالم الجسمانيات ؛ والباب الذى إلى المدينة يحدد التعلق بعالم الأجسام ، والباب الذى إلى الصحراء والبساتين يحدد التعلق بعالم الأرواح .

(٥) سمه : أى تركت المحسوسات واتجهت إلى المعقولات .

(٦) سمه : برؤية هؤلاء الشيوخ العشرة يكشف المصنف عن العقول العشرة التى هى فوق دنس الهيولى ، ومقدسة عن المواد الجسمانية ، يعنى انكشفت لى الملائكة المقربون من الله الذى يلازمون سر عزة الله المغيب ، وهم الوسائط بين واجب الوجود وبين النفوس الإنسانية .

(٧) سمه : كأنّ جمالهم وكلهم كانا محضين وكل الكمالات الممكنة كانت موجودة فيهم بالفعل ، ونظراً إلى هيئتهم الكبرى وعظمتهم بقى نظر بصيرتى المنجى إلى جمالهم ساكننا من التحير .

رويداً إلى الأمام^(١)، قاصداً للسلام على الشيخ الذى وقف فى طرف الصف^(٢). غير أنه بسبب غاية حسن خلقه سبقنى بالسلام وتبسم فى وجهى تبسماً^(٣) لطيفاً حتى تجلى شكل نواجذه أمام حدقتى^(٤). ورغم مكارم أخلاقه وشيمه بقيت مهابته تغلب على نفسى. فسألته قائلاً: من أين أقبل هؤلاء السادة يشرفوننى، إن جاز لى السؤال^(٥)؟ فأجابنى ذلك الشيخ الذى على طرف الصف فقال: إننا جماعة متجردون^(٦)، وقد وصلنا إليك من حيث أين لا أين^(٧).

لم أفهم مقاله. فسألته: فى أى إقليم توجد تلك المدينة؟ فقال: فى إقليم لا تجد السبابة إليه متجهاً^(٨). وإذ ذاك علمت أنه شيخٌ مُطَّلِعٌ^(٩). قلت: أخبرنى وكرامتكم ما الذى يشغلكم

(١) سمه: لم أجد نفسى بعد على استعداد للاتصال بهم والتحدث إليهم، نظراً إلى ذكرى بعض التعلق المادى ووقت حائلة بينى وبينهم.

(٢) سمه: الشيخ الذى وقف فى طرف الصف يمثل العقل الفعال. إشارة المصنف إلى أنه فى طرف الصف إنما لأن وجوده ومرتبته متأخران عن العقول الأخرى. ويسمى آخر العقول لأنه واهب الصور للمواد المستعدة لتقبُّلها؛ وهو الواسطة بين واجب الوجود وبين النفوس البشرية، ويسمى أيضاً روح القدس، وفى الشرع يسمى جبرائيل.

(٣) سمه: يقصد بتبسمه انكشاف العلم وفيض الشيخ به واستعداده هو لتلقيه. — ويمكننا مقارنة هذه الفقرة بالفقرة الموجودة « فى رسالة حى بن يقظان » لابن سينا (نشرة ميرن المذكورة، الكراسة الأولى)، ففيها يوصف ظهور العقل الفعال على هيئة شيخ حكيم؛ بل نجد فيها أيضاً هذه الجزئية التفصيلية التى تشير إلى أن الشيخ هو الذى بدأ بالسلام (النص العربى، ص ٢). وشارح ابن سينا يرى يحق فى هذه اللفظة رمزاً جديداً (الموضع نفسه).

(٤) راجع بعدُ نفس التعبير خاصاً بالصلة بين الخادم الحبشية (= الهوى) وبين الشيخ.

(٥) ترجمة الكلمة: « بن خرده » (المخطوطة ١) غير يقينية. وقد استبدلت بها المخطوطة ب بالكلمة: « خبر ده كه ».

(٦) سمه: يثبتون عدمهم من المكان لأنه من خواص الأجسام، والعقول روحانية مطلقة لأنها مجردة عن المواد العنصرية وعن المواد الفلكية.

(٧) سمه: « نأثنا آباء »، معناها سلب الأينية التى هى من الأعراض الجسمانية وإحدى المقولات

العشر. ويرسم « الأين » بأنه الهيئة العارضة للجسم فى نسبتها إلى المكان.

(٨) سمه: كل ما يشار إليه بالأصبع فهو جسم، ونحن قد نقينا الجسمية عن العقول.

(٩) سمه: أى اعترفت بتجردهم عن المادة.

أكثر أوقاتكم ؟ قال : إن حرفتنا الخياطة^(١) ؛ وكل واحد منا يحفظ كلام الرب عن سلطانه^(٢) ، وإننا لسأحون^(٣) . سألته : قل لي لماذا يُظهر هؤلاء الشيوخ الذين يقفون على رأسك ملازمة الصمت ؟ فأجاب : لأجل أن أمثالكم ليسوا أهلاً لمخاورتهم^(٤) . أنا لسانهم^(٥) ، وأمّا هم فلا يكلمون أشباهك .

فرأيت رَكْوَةً ذات أحدَ عشرِ ثنياً^(٦) مطروحةً في صَحْنٍ وفي وسطها قَدْرٌ من الماء ، وفي وسط الماء رمل متماسك^(٧) ، وعلى جوانب ذلك الرمل يتحرك حيوان عديد^(٨) .

وفي كل طبقة من طبقات الركوة ذات الأحد عشر ثنياً ، أعنى في كل خلية من الخلايا التسعة العليا ، كان قد أُثْبِتَ زِرٌّ نَيِّرٌ ، إلا في الطبقة الثانية التي كانت أزرارها^(٩)

(١) سمه : يقصد بالخياطة أنه يهب الصورة إلى الهيولى المستعدة لها بحسب حال هذه الهيولى ؛ فإن الخياطة هي التي تعطى القميص صورة القميص ، وهي العلة الفاعلية للقميص . وكذلك الخياطة هي انتظام سلسلة الموجودات بصورة مناسبة .

(٢) سمه : يقصد بحفظ كلام الرب العلوم والمعارف الحاصلة فيها من الواجب .

(٣) سمه : يقصد بالسياحة انتشار فوائدهم على الموجودات .

(٤) سمه : لا يصلح كل عقل للاتصال بقرههم .

(٥) سمه : كل فيض يحتويه استعدادك ، أنا الذي أفيض به بوصفي وسيطهم .

(٦) سمه : يقصد المؤلف بهذه الركوة ذات الأحد عشر ثنياً ، كرة العالم ؛ وتسعة من هذه الثنايا هي الأفلاك التسعة ، والاثنتان الآخران أحدهما العنصر الناري والثاني العنصر الهوائي ، لأن العنصر الناري محيط بالعنصر الهوائي ، وكلاهما محاط بالأفلاك .

(٧) سمه : يقصد بالقدر من الماء العنصر المائي ؛ وبالرمل المتماسك مركز الأرض ، وبهذا يكون قد ذكر العناصر الأربعة . وهو لا يقول بأن ثمت ثلاثة عشر ثنياً ، لأن جوهر الماء ومركز الأرض لا يدخلان فيها ، لأهما معاً في حاجة ضرورية إلى شيء محيط ؛ وهو يذكر هذه الثنايا الأحد عشر نظراً إلى كرويتها واستدارتها وإحاطتها .

(٨) سمه : يقصد بهذا جنس الحيوانات ، وتحت أنواع كثيرة ، مثل الإنسان (والفرس) الخ ، وكل نوع له أصناف كثيرة ، مثل الروسي والحبشي الخ . ، وكل صنف يشمل أشخاصاً وأفراداً كثيرة مثل زيد وبكر الخ الذين يسكنون الربع المعمور من الأرض .

(٩) سمه : يعني أنه يوجد في كل من الأفلاك التسعة كوكب دري ، اللهم إلا في الفلك الثامن : ففيه ركزت كواكب كثيرة .

النيرة كثيرة جداً مرتبة على نمط تلك العائم المغربية التي يضعها أصحاب التصوف على رؤوسهم^(١). أما الطبقة العليا فلم يكن فيها أى زر^(٢). ومع هذا كله كانت تلك الركوة فى غاية الاستدارة على صورة كرة^(٣). ولم تكن فيها فرجة ، والواقع أنه لم يكن على سطوحها رَتَق ولا فتق . وقد كانت تلك الطبقات التسع من غير لون . ولأجل ما هى عليه من غاية اللطافة لم يَحْتَجِبْ شىء مما فى مقاعيرها^(٤) . ولم يتمكن أحد أن يخرق تلك الشاىا التسع العليا^(٥) خرقاً ، ولكنه كان من السهل أن تُثَقَّب الطبقتان السفليتان^(٦) .

فسألت الشيخ : ما هى تلك الركوة ؟ قال : أعلم أن الثنى الأول الذى جِرمه أعظم من جملة الطبقات^(٧) يتصرف فى ترتيبها وتركيها ذلك الشيخ الذى يقف فوقهم جميعاً ، وكذلك الشيخ الثانى فى الثنى الثانى ، والثالث فى الثالث وهلم جرا إلى أن يصل إلى .

(١) لعل العائم المغربية ترمز هنا إلى حركة الأفلاك ودورانها من الغرب إلى الشرق . وعلى عكس أرسطو يرى كثير من الفلكيين العرب أن الفلك الثامن يتحرك هو الآخر من الغرب إلى الشرق .
(٢) سمه : الفلك التاسع خال من الكواكب ، وهو أعظمها . والسبب فى أن الفيلخ يتحدث عن الطبقة الأولى والثانية ، ويقصد بهما الفلك الثامن والتاسع ، وهما فلك البروج والفلك الأعظم ، هو أن بصيرته تحيط بكرة الأفلاك ؛ وما هو بالنسبة إلينا طبقة تاسعة ، هو بالنسبة إليه طبقة أولى ، الخ .
(٣) سمه : يعنى أن كرة الأفلاك لها حركة غاية فى الاستدارة ، ولا تقبل الخط المستقيم ، الذى فيه النقطة تحاذى النقطة .

(٤) سمه : إنه لا لون لها ، لأن السطح المقعر منظور من خلال السطح المحدب ؛ فإن الكثافة تحول دون رؤية ما وراءها . وعلى هذا فنحن نرى كل هذه الكواكب من خلال الفلك الأول ، على الرغم من أنها تضىء فى الواقع من أعلى الفلك الثامن ، أعنى فلك البروج . فواضح إذاً إنه إذا لم تحجب الأفلاك بعضها بعضاً ، فهذا إنما يرجع إلى غاية اللطافة فى أجرامها وإلى شفافيتها وعدم لونها .

(٥) سمه : يريد المصنف أن يقول إنه لا يمكن فتق الأفلاك ولا رتقها ؛ وعند الحكماء (الفلاسفة) براهين قاطعة على أن أجرام الأفلاك غير قابلة للفتق والرتق ؛ وليس هذا موضع إيرادها .

(٦) سمه : يشير المؤلف إلى صعوبة رتق فلك النار وفلك الهواء ، وإلى لطافتها . لأن اللطافة معناها قبول الانقسام إطلاقاً .

(٧) سمه : أعلم أن المصنف يقصد بالطبقة العظمى الفلك الأعظم ، وبالشيخ « الذى يقف فوقهم جميعاً » العقل الأول ، يعنى أن الفلك الأعظم معلول للعقل الأول ؛ ويقصد بالطبقة الثانية فلك البروج الذى هو معلول للعقل الثانى ، وهكذا دواليك . وعلى هذا التقدير فإنه من الواضح أن هذه الأفلاك التسعة معلولات للعقول التسعة . أما الطبقتان السفليان والقدر من الماء والرمل فإنها معلولات كلها للعقل الفعال .

وهؤلاء الأصحاب والرفاق التسعة يبدع كل واحد منهم واحدا من تلك الشيايا فهي من فعلهم وصناعهم . أما الطبقتان السفليان مع تلك الجرعة من الماء وذلك الرمل في وسطهما فإنهما من تحصيلي . ولما كان بنيانهم أقوى ، لا تتمزق ولا تنثقب صنعهم ، بينما صنعتي قابلة للتمزيق .

ثم سأله : كيف يتعلق هؤلاء الشيوخ بك ؟ فأجاب : إعلم أن الشيخ الذي يحمل سجاده على صدره ^(١) هو أستاذ ومربي الشيخ الثاني ^(٢) الذي يجلس إلى جانبه . وقد أثبت اسم الشيخ الثاني على جريدته ^(٣) ، وهكذا الثاني بالنسبة إلى الثالث والثالث بالنسبة إلى الرابع حتى وصل إلى . أما أنا فإن الشيخ التاسع أثبت اسمي في جريدته ^(٤) وأعطاني الخرقة والتعليم .

سأله : ألكم أولاد وملك وأمثال ذلك ؟ قال : ليس لنا زوج ^(٥) ، ولكن لكل أحد منا ولد ، ولكل أحد منا رحي ^(٦) . وقد وكلنا كل ولد برحى من الأرحاء يديرها ^(٧) ، وبينما يتصرفون في تلك الأرحاء لا ننظر نحن إليها ^(٨) . بل الأولاد هم الذين يشغلون بتعمير تلك الأرحاء : بإحدى عينيه ينظر إلى رحاه ، ويعينه الأخرى يلتفت دائما إلى جانب أبيه ^(٩) . أما

(١) سمه : يقصد بالشيخ الذي يحمل سجاده على صدره ، العقل الأول كما وصفناه .

(٢) سمه : هو علة وجود العقل الثاني وسبب ظهوره ؛ وهكذا حتى العقل الفعال على نحو ما قلنا .

(٣) لنلاحظ أن هذا القسم من الرؤية يستعير رموزه من حياة الصوفي ؛ راجع الاصطلاحات : بير ، خانكاه ، خرقة ، جريده ، الخ .

(٤) سمه : أى أنه علة وجودي .

(٥) سمه : عدم الزوج يشير به إلى التجرد عن المادة .

(٦) سمه : بالأولاد يشير إلى النفوس الفلكية ، وبالأرحاء يقصد الأفلاك التسعة والعناصر الأربعة . — وتشبيه حركة الأفلاك بحركة الرحى يوجد كثيراً في الكتب الفلكية والتنجيمية العربية ، ومن المحتمل أن يكون له أصل يوناني . راجع مثلاً : البيروني ، « كتاب الفهم لأوائل صناعة التنجيم » (نشرة رمزي ريت Ramsay Wright ، لندن سنة ١٩٣٤) ، ١٢٣ ، ص ٤٥ . ويذكر المؤلف فيه أيضاً الاشتقاق الشائع للكلمة الفارسية أسمان (سماء) = آس — مانند = شبيه بالرحى .

(٧) سمه : يشير المؤلف إلى أن كل نفس تقوم بالتدبير والتأثير في الفلك الخاص بها .

(٨) سمه : يقصد بعدم الالتفات ، التجرد (عن المادة) أيضاً .

(٩) سمه : أى أنه من جهة الوجود يؤثر كل منهم في نفسه من أجل الدوام والبقاء ، ويرقب علة نفسه من أجل اقتباس العلوم ؛ أما من جهة الماهية فإنها تؤثر في تدوير الأفلاك . ولهذا فإن المصنف يبين نسبة النبوة إلى النفس ، ونسبة الأبوة إلى العقل ، نظراً إلى أن العقل علة وجود النفس ، لأن وجود =

رحاى أنا فإنه ذو أربع طبقات^(١)، وأولادى فى غاية الكثرة حتى إن أركى المحاسبين لا يستطيعون إحصاءهم^(٢). وفى كل لحظة ينشأ لى عدة أولاد^(٣) وإنى أبعث كل واحد منهم إلى رحاه ولجميعهم مدة معينة يتولى فيها كلُّ عمارة رحاه^(٤). وإذا انقضى وقتهم^(٥) يرجعون إلىّ ولن يفارقونى مرة أخرى، بل ينشأ أولاد آخر^(٦) يذهبون إلى رحاهم. فهذا هو النظام. ولما كانت الرحى ضيقة جدا، وكثرت فيها الخواف والمهالك على حافتها، فإن من أتم من أولادى نوبة رعايته فقد فارق ذلك المقام ولن يشتهى عودة إليها. فهذا شأن أولادى. على أن هؤلاء المشايخ الآخر ليس لهم أكثر من ولد واحد يتكفل بإدارة رحاه ويقوم دائما بعمله^(٧). وهذا وإن ولد كل واحد منهم أقوى من جملة أولادى^(٨)، كما أن أرحاى

= النفس يقوم على وجود العقل، ولا ينعكس. وهذه هى الأبوة والبنوة بمعناها الحقيقي؛ لأن وجود الابن يقوم على وجود الأب، ولا ينعكس. ولكن فى حالة الأبوة والبنوة (بمعناها الحقيقي) يوجد نوع من الانعكاس، لأننا نقول إن الأبوة تحصل حينما تظهر البنوة، ويحصل الابن لما تكون ثمت أبوة.

(١) سم: يقصد المؤلف بالطبقات الأربع «العناصر الأربعة»، التى هى معلولات للعقل الفعال.

(٢) سم: يقصد بكثرة الأولاد وجود صور جسمية تنبثق على المواد المركبة بواسطة الكون والفساد اللذين يحدان فى العناصر البسيطة بتجريدها من صورة وإلباسها صورة أخرى. وهناك كثرة من هذه الأحوال. فالعصر الهوائى يتجرد عن صورته ويلبس صورة النار، وبالعكس؛ والعنصر المائى يتجرد عن صورته ويتخذ صورة الهواء، وبالعكس. واختلاف هذه الصور يتجاوز كل حدٍّ وعدٍّ.

(٣) سم: يقصد المؤلف بهؤلاء الأولاد، الصور الخاصة أو الطائفة على مواد العالم.

(٤) سم: يقصد بالمدة المعينة بقاء اتحاد الصور بالهياولات أو المواد، لأن صورة كل عنصر لها مدة بقاء معينة خاصة باتحاده مع الهيولى؛ وبقاؤه معناه ارتفاع الموانع واجتماع الشرائط (شرائط اتحاد الصورة مع المادة). فإذا اختفت هذه الشرائط أو ظهرت تلك الموانع انقضت مدة بقاءه.

(٥) سم: يبين المؤلف امتناع إعادة المعدوم، لأن المعدوم لا يعاد بعينه، يعنى أنه إذا حدث تحليل لمركب، فإن كل عنصر يقصد إلى حيزه الطبيعى. هنالك يحصل لهذه الصورة الفساد، فتعود إلى مبدئها الأصلى، وإذا لا يكون عودها ممكناً بعد.

(٦) سم: بالأولاد الآخر يقصد المؤلف الصور المتجددة الحادثة المتعاقبة بالفيض على صور فاسدة.

(٧) سم: يعنى أن النفوس التى تؤثر فى الأفلاك تؤثر بطريقة دائمة، بخلاف الصور الحاضرة

للفساد التى فيها تتعاقب صورة على صورة.

(٨) سم: هذا الولد (فى المخطوطة ب نص يختلف قليلا) الأقوى من جملة الأولاد هو نفس الكون المعلولة للعقل الأول. وكما أن العقل الأول يؤثر فى بقية العقول، فكذلك النفس الأولى تؤثر فى باقى النفوس.

وأولادى يستمدون مددهم من أرحانهم وأولادهم^(١) .

قلت : كيف وقع لك هذا التوالد والتناسل المتجدد ؟ قال : أعلم أنى لا أنغير عن حالى وليس لى زوج ، غير أنى أملك جارية^(٢) حبشية لا أنظر إليها أبدا حتى لاتصدر عنى حركة^(٣) . والواقع أن تلك الجارية جالسة متمكنة فى وسط الأرحاء ، ناظرة إلى الأرحاء ودورانها وحركاتها^(٤) . وكلما تحركت الأشجار ظهر دورانها فى حدقتها وناظر عينيها . وعندما تلتفت حدقة الجارية السوداء ، ونظرها يلغى أثناء ذلك الدوران ، يخلق منى ولد فى رحمها^(٥) من غير أن يحدث منى تحرك أو تغير .

قلت : كيف يجب أن يتصور ذلك النظر والالتفات إليك ومجازاتها نحوك ؟ قال : إن مراد ذلك اللفظ صلاحية^٦ ما واستعداد ، لا غير^(٦) .

قلت للشيخ : لماذا نزلت إلى هذا الدار إذا ادّعت على نفسك عدم تحرك ؟ قال : يا سليم القلب ! إن الشمس تدور فى فلكها دائما ، إلا أن المكفوف إن كان لا يدركها ولا يحس بحالها فإن عدم إحساسه لا يوجب عدم وجودها أو سكونها فى مكانها . ولو زال ذلك النقص عن المكفوف فإنه لم يسع له أن يطالب الشمس قائلا : لماذا لم تكونى فى العالم من قبل ، لماذا لم تباشرى دورانك الدائم ؟ لأن دوام حركاتها ثابت إلى الأبد . فليس التغير فى حال الشمس ، بل فى حال المكفوف . كذلك نحن : فإننا دائما فى هذا الصف . وأما

(١) سمه : يعنى أن النفوس التسع التى هى أولاد النفس الكلية تؤثر فى تكوين الصور .

(٢) سمه : على الرغم من الاعتراف بعدم وجود أُنْدَاد لها ، فإن المؤلف يقصد بهذه الجارية الحبشية الهيولى المجردة عن الصورة . ويقول بنسبة بينها وبين اللون الأسود ، يقصد المؤلف العدم ، لأن الهيولى بدون الصورة تكون لا وجود لها .

(٣) سمه : عدم التغير والحركة عند الشيخ ضرورى جداً ، لأن الحركة من خواص الجسم .

(٤) سمه : يعنى أنها تترصد حلول الصورة الآتية من واهب الصور .

(٥) سمه : يعنى أنه فى كل حالة تستعد فيها لتزول صورة منى أنا واهب الصورة ، تنزل صورة فى هذه الهيولى .

(٦) سمه : هذه الألفاظ صالحة للمعانى التى تحدثنا عنها . لأن لقاء العقل بالهيولى الجسمانية لا يعقل ولا يتصور ، لكن يقصد بهذا اللقاء استعداد واستحقاق الهيولى للصورة .

عدم رؤيتك إيانا فليس دليلا على عدم وجودنا أو على تغيرنا وانتقالنا عن حالنا : إن التبدل في حالك أنت^(١) .

قلت : أتسبحون الله عز وجل تسبيحا ؟ قال : كلا ! إن الاستغراق في المشاهدة يشغلنا عن التسبيح . وإن كان هناك تسبيح ، فإنه ليس بواسطة الألسن والجوارح ولا بحركة واهتزاز وما إليه .

قلت : ألا تعلمني علم الخياطة ؟ فتبسم وقال : يا للأسف ! ليس لأشباهك ولنظرائك قبل هذا ، فإن ذلك العلم غير مُيسَّر لنوعك ، وذلك أن خياطتنا لا تتعلق بعملية وقصد وآلة^(٢) . على أنى أعلمك من علم الخياطة قدر ما يمكنك من تصليح خرقتك الخشنة المرقعة^(٣) . وقد علمني ذلك القدر من العلم .

ثم قلت^(٤) : علمي الآن كلام الله . قال : إن المسافة عظيمة ، وما دمت في هذه القرية^(٥) ، لا يمكنك أن تتعلم كثيرا من كلام الله تعالى . ولكني أعلمك قدر ما أنت ميسر له . هذا وإنه أحضر إلى لوحا^(٦) وعلمني حروف هجاء عجيبه^(٧) حتى إنني استطعت أن

(١) سمه : معنى كل هذه الكلمات هو أن فيضها وفائدتها بفضلها هي ، وهي جواهر روحانية ، يفيضان دائما على الموجودات المستعدة لها . وليس فيها بخل ولا ضن . فإذا كان ثمت أحد لا يفيض عليه شيء ولا يستفيد ، فليس هذا بسبب عدم أو انقطاع فيضها ، ولكن بسبب عدم الاستعداد أو لأن هذا غير متوجه إلى العالم الروحاني بل مستغرق في العالم المحسوس .

(٢) سمه : اعلم أننا قد شرحنا في أول هذه الرسالة أن الخياطة تشير إلى تركيب الصورة مع الهيولى ، ومن اليقيني أنه لا يوجد في النوع الإنساني استعداد لتلقي معناه كاملا .

(٣) سمه : يعني بهذا كشف علم الطب وإصلاح البدن بالمحافظة على اعتدال المزاج . والمؤلف يقول : « اهتم بتصليح خرقتك المرقعة » ، ولا يقول « خُطِّطها » ، لأن الخياطة ، وهي تركيب الصورة مع المادة ، ليست من شأنه ، كما هو ظاهر مما أسلفنا .

(٤) هنا يبدأ القسم الثاني من الرؤيا .

(٥) سمه : يعني أنه طالما كنت في العالم المحسوس فإنك لا تستطيع أن تقف على الكليات وعلى حقائق العلوم على الجملة .

(٦) اللوح المحفوظ .

(٧) سمه : يقصد المؤلف باللوح الحسن المشترك ، وبحروف الهجاء علم المنطق ، لأن المنطق حروف هجاء بالنسبة إلى علم الحكمة . — ابتداء من هنا يضل الشارح .

أنهم بواسطة ذلك الهجاء معنى كل سورة من السور^(١) .

ثم قال : إن من لا يفهم هذا الهجاء لا يصل إلى معرفة سُورِ كلام الله على ما ينبغى .
وأما من اطلع على أحوال ذلك الهجاء فقد يظهر فيه رسوخ ومتانة^(٢) .

وعندئذ تعلمت علم الأبجد^(٣) . وبعد إتمام دراستي إياه نقشت حروفه على اللوح^(٤) على قدر ما كان في مرتقى قدرتي ومسرى طاقتي . وعندئذ ظهرت لى من عجائب معانى كلام الرب — عز سلطانه — ما لا يدخل تحت حصر البيان وحدّه . وكلما طرأت لى مشكلة عرضتها^(٥) على شيخى وهو يزيج إشكالها .

هذا ودار حديثنا حول نفث الروح وقد أشار الشيخ إلى أنه يُشتق من روح القدس^(٦) .
وعندما سئل عن نسبة ما بينها ، أجاب قائلا : إن كل ما يتحرك فى أربعة أرباع العالم السفلى يشتق من أجنحة جبرائيل .

ولما باحثت الشيخ فى كيفية ذلك النظام قال : اعلم أن للحق سبحانه وتعالى عدة كلمات كبرى تنبعث من كلماته النورانية أى من شعاع سماء وجهه الكريم ، وبعضها فوق البعض^(٧) . وذلك أنه تنزل من الحق كلمة عليا ليس أعظم منها ؛ ونسبتها فى قدر نورها وتجليها

(١) سمه : كل المشا كل التى وجدتها فى العلوم أمكننى حلها بيزان المنطق .

(٢) سمه : من لم يتعلم المنطق لا يستطيع أن يميز بين الخطأ والصواب ، لأن معرفة العلوم تتوقف على تأليف القضايا وتركيب القياسات وإستنباط النتائج ، حتى يصير المجهول معلوماً . وكل هذا يظهر فى المنطق .
(٣) سمه : يقصد المؤلف بعلم الأبجد علم الحكمة ، لأن هذا العلم أبجد بالنسبة إلى علوم الكشف اللدنى^(٨) .

(٤) سمه : يقصد بنقش اللوح انكشاف العلوم والمعارف التى تسمى بالعلم اللدنى^(٩) ، وهو العلم الذى تظهر به غرائب الحقائق ، وليس لهذا العلم نهاية .

(٥) سمه : فى كل مرة تحصل فيها مقدمة قياس فى نفسى ، كنت أتوجه إلى عالم العقل حتى تفيض على^(١٠) نتيجة القياس من واهب الصور .

(٦) سمه : يعنى أن أرواح الحيوانات والنباتات هى عدد من الأنوار الفائضة من العقل الفعال .

(٧) سمه : يقصد « بالكلمات » العقول ، يعنى أن جواهر العقول هى أنوار فائضة من لدن واجب الوجود ؛ وبعضها فوق بعض درجات ، بحسب شرفها ورتبتها .

من سائر الكلمات مثل نسبة الشمس من سائر الكواكب^(١) . وهذا مراد ما ورد في الخبر عن الرسول عليه السلام إذ قال : « لو كان وجه الشمس ظاهراً لكانت تعبد من دون الله » . ومن شعاع تلك الكلمة تنبعث كلمة أخرى ؛ وعلى^(٢) هذا واحدة بعد الواحدة حتى يكمل عدد تلك الكلمات تامة^(٣) .

وآخر تلك الكلمات جبرائيل عليه السلام ، وإن أرواح الآدميين تنبعث من تلك الكلمة الأخيرة^(٤) ، كما ورد في حديث صحيح عن فطرة آدم : « يَبْعَثُ اللَّهُ مَلَكاً فَيَنْفَخُ فِي الرُّوحِ » . وكذلك قوله تعالى : « خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلاله من ماء مهين^(٥) » ، وقال بعده : « ثم سواه ونفخ فيه من روحه^(٦) » . وكذلك قال عن مريم : « فأرسلنا إليها روحنا » ومعناه جبرائيل^(٧) .

وأما عيسى فيسمونه أيضاً روح الله ، ويسمونه مع هذا كلمة وروحا كما نص عليه : « إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله ، وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه^(٨) » . أما الآدميون فهم نوع واحد ومن له روح فله كلمة ، بل هذان الاسمان لا يشيران عند البشر إلا إلى حقيقة واحدة . ومن آخر الكلمات الكبرى تظهر كلمات صغرى من غير حد ، على ما أشير إليه في الكتاب الرباني بقوله : « ما نفذت كلمات الله^(٩) » ، وقال « لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي^(١٠) » — جميعها خلقت من شعاع تلك الكلمة التي هي في مؤخرة

(١) سم : يقصد بالنور الأول الفعل الأول ، يعني أنه لا توجد بين المخلوقات مرتبة أعلى من مرتبته .

(٢) سم : العقل الأول علة العقل الثاني ، والثاني علة الثالث ، حتى يصير عددها كاملاً وهو عشرة ، كقوله تعالى : « تلك عشرة كاملة » (سورة البقرة : ١٩٢) .

(٣) سم : يعني أن فيضه ينتشر دائماً على كل الكائنات المستعدة له .

(٤) سم : حينما يتم نمو النطفة في الرحم وتصبح مستعدة لقبول الصورة الإنسانية ، فيفيض في الحال من العقل الفعال نفس ناطقة تتعلق بها (أي النطفة) .

(٥) سورة السجدة : ٦ — ٧

(٦) سورة السجدة : ٨

(٧) سورة مريم : ١٧

(٨) سورة النساء : ١٦٩

(٩) سورة لقمان : ٢٦

(١٠) سورة الكهف : ١٠٩

طائفة الكلمات الكبرى المذكورة ، كما ورد في التوراة : « خلقتُ أرواح المشتاقين من نوري ^(١) » . وهذا النور ليس غير روح القدس . وبهذا المعنى أيضاً ما نُقِلَ عن سُلَيْمَانَ النبي إذ قال له أحدهم : يا ساحر ! . قال : لست بساحر ، إنما أنا كلمة من كلمات الله .

وأيضاً فللحق تعالى كلمات وسطى . أما الكلمات الكبرى فهي التي قيل عنها في الكتاب الإلهي : « فالسابقات سبقاً ^(٢) » ؛ وأما قوله « فالمدبرات أمراً ^(٣) » فهم الملائكة محركو الأفلاك وهي الكلمات الوسطى . وكذلك فإن قوله تعالى : « وإنا لنَحْنُ الصَّافُونَ ^(٤) » إشارة إلى الكلمات الكبرى ، وقوله « وإنا لنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ ^(٥) » إشارة إلى الكلمات الوسطى ؛ ولأجل هذا تقدّمت عبارة : « الصافون » في كل مكان من القرآن المجيد ، إذ قال : « وَالصَّافَاتِ صَفًّا ، فَالْزَاجِرَاتِ زَجْرًا ^(٦) » . وفي هذا غور بعيد لا يليق استيعابه بهذا المحل . وقد تستعمل « الكلمة » في القرآن أيضاً بمعنى السر .

قلت للحكيم : أخبرني الآن عن جناح جبرائيل . قال : أعلم أن لجبرائيل جناحين ^(٧) : أحدهما عن يمين وهو نور محض ، وهذا الجناح ينضاف مجرد وجوده إلى الحق تعالى ؛ وأما الجناح

(١) اقتباس منقول.

(٢) سورة النازعات : ٤

(٣) سورة النازعات : ٥

(٤) سورة الصافات : ١٦٥

(٥) سورة الصافات : ١٦٦

(٦) سورة الصافات : ١ — ٢

(٧) سمه : شرحنا من قبل أن العقل الأول تعرض له ثلاثة أشياء ، وأنه بواسطة كل منها يصدر شيء عنه . وهو هنا أيضاً يشير بجناحي جبرائيل إلى صفتين لاحقتين بهذا العقل الأول . الأولى هي الوجوب ، يعني أنك لو نظرت إليه بالنسبة إلى علته ، وجدته واجباً بوجود العلة ، وهو ما أشار إليه بالجناح الأيمن الذي يقول عنه المؤلف إنه النور المحض ، وإنه في ذاته لا إضافة ولا نسبة له إلا إلى الله الحق ؛ وهذا الوجوب هو صفة وجود الحق . والصفة الأخرى هي الإمكان ، يعني أنك إن نظرت إليه من جهة ذاته وماهيته ، وجدته ممكناً ، وهذا ما أشار إليه بالجناح الأيسر الذي يقول عنه : إن عليه بقعة سوداء ، كأنها الكلف الذي يظهر في وجه القمر ؛ وهذا السواد والكلف صفتان للإمكان العارض لوجوده . وإذا كان المؤلف يضع نسبة بين السواد والإمكان ، فذلك لأننا نصير من الإمكان إلى العدم . فهذان المعنيان هما اللذان يشار إليهما بجناحي جبرائيل : فالجناح الأيمن هو إضافته إلى الحق ، وهذا هو الوجوب ؛ والجناح الأيسر هو إضافته إلى نفسه ، وهذا هو الإمكان والعدم .

الأيسر فتمتد عليه بقعة سوداء كأنها الكلف الذى يظهر فى وجه القمر أو كأنها تذكرنا بالألوان التى على قدم الطاووس . وفى هذا إمكان وجوده الذى جانب منه ينصرف إلى العدم . فإذا نظرت ما لجبرائيل من الوجود بجود الحق فإنه يوصف بوجوب الوجود . وإذا نظرت إليه بقدر استحقاق ذاته فإنه يوصف بالعدم ؛ ومن هذه الجهة يلزم إمكان الوجود . فهذان المعنيان ممثلان فى جناحى جبرائيل : الأيمن إضافته إلى الحق ، والأيسر استحقاقه فى ذات نفسه ، كما قال الحق سبحانه وتعالى : « وجاعل الملائكة رُسُلًا أُولِي أَجْنَحَةٍ مِّثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعٍ ^(١) » . وقد ذكر مثنى فى أولها إذ كان الاثنان أقرب الأعداد إلى الواحد ثم الثلاثة والأربعة ^(٢) . ومن هاهنا أن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة وأربعة . وهذا سر يتفرع على تفصيلات كثيرة فى علوم الحقائق والمكاشفات ، غير أن فهم العوام لا يبلغ غوره ^(٣) . وإذا وقع من أوج القدس شعاع فينشأ منه نفس يسمونها كلمة صغرى . ألا ترى أن هذا ما قاله الحق تعالى : « وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هى العليا ^(٤) » .

فللكافرين أيضا كلمة ، غير أن تلك الكلمة صدى ممزوج بحسب ما عليه أنفسهم . ومن الجناح الأيسر الذى يمتد عليه قدر من الظلمة يهبط ظل منه عالم الزور والغرور ، كما قال الرسول عليه السلام : « إن الله تعالى خَلَقَ الْخَلْقَ فى الظلمة ثم رَشَّ عليه من نوره » ، مما يشير إلى شعاع الجناح الأيسر . وكذلك ورد فى القرآن الكريم : « وجعل الظلمات والنور ^(٥) » ، فإن تلك « الظلمة » التى نسبت إلى فعل : « جعل » ، أصبحت عالم الزور ، وأما ذلك « النور » الذى ورد ذكره بعد « الظلمة » فهو شعاع الجناح الأيمن إذ كان كل شعاع وقع فى عالم الغرور من فوره . وبهذا المعنى قال تعالى : « إليه يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ^(٦) » ، إذ أن الكلمة أيضا

(١) سورة الملائكة : ١

(٢) سمه : حاصل هذا القول أن كل حد يكون ما صدقه أقل ، يكون بهذا أقرب إلى منبع الوحدة . وكلما قرب من الوحدة ، زاد شرفه . ولهذا يقول : « إن الذى له جناحان أشرف من الذى له ثلاثة أو أربعة » .

(٣) سمه : لأنه لا يفهم أحد أين الشرف عند من له جناحان بالنسبة إلى من له ثلاثة ، ولا الشرف عند من له ثلاثة أجنحة بالنسبة إلى من له أربعة ، وهكذا دواليك . حقاً إن أحداً لا يفهم هذا .

(٤) سورة التوبة : ٤٠ .

(٥) سورة الأنعام : ١ .

(٦) سورة الملائكة : ١١ .

من شعاعه ؛ وكذلك قوله « مَثَلًا : كَلِمَةً طَيِّبَةً ^(١) » ، فهي كلمة شريفة نورانية من بين الكلمات الصغرى .

وإن لم تكن تلك الكلمة الصغرى في غاية الشرف ، فكيف استطاعت أن تصعد إلى حضرة الحق تعالى ؟! وأما أن الكلمة والروح يدلان على معنى واحد فإن علامة ذلك : « إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ ^(٢) » الآية ، وكذلك : « تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ ^(٣) » — فإن عبارة « إِلَيْهِ » ترجع في الحالتين إلى الحق جلّت قدرته . وعلى هذا المعنى تدل أيضا « النفس المطمئنة » ، إذ قال : « ارجعى إلى ربك ^(٤) » .

ثم إن عالم الغرور ليس إلا صدى وظلا لجناح جبرائيل أعنى لجناحه الأيسر ، بينما تصدر الأنفس المضيئة من الجناح الأيمن ^(٥) . وأما الحقائق التي تلقى في الخواطر والتي شأنها كما قال : « كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ ^(٦) » ، وكذلك النداء القدسي الذي شأنه كما قال : « وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمَ ^(٧) » وغيرها ، كل ذلك من جناحه الأيمن ^(٨) . وأما القهر والصيحة والحوادث الخاصة بعالم الغرور فهي من جناحه الأيسر ^(٩) .

قلت للشيخ : فما هي — في آخر أمرها — صورة جناح جبرائيل ؟ فأجاب : يا عاقل ! كل هذه الأشياء ليست إلا رموزا إن عَلمَها على ظاهر معناها كانت تحييلات

(١) سورة ابراهيم : ٢٩

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة المعارج : ٤

(٤) سورة الفجر : ٢٨

(٥) سمه : يعني أن عالم الكون وانفساد صادر عن صفة إمكانية ؛ ولهذا فهو قابل للعدم ؛ أما

الأرواح الإنسانية فصادرة عن صفة وجوبه ، ولهذا فإنها غير قابلة للعدم .

(٦) سورة المجادلة : ٢٢

(٧) سورة الصافات : ١٠٤ .

(٨) سمه : معلوم مما قلناه أن جبرائيل هو الواسطة بين فيض واجب الوجود وبين النفوس

الإنسانية . وينتج من هذا أن إلقاء الحقائق الروحية والنداء القدسي كلاهما من تدبيره .

(٩) سمه : معلوم كذلك مما قلناه أن جبرائيل يؤثر في عالم الكون والفساد وهو محل القهر

والصيحة (صراخ البؤس) والحوادث . وعلى هذا فكل شيء صادر عن تأثيره .

لا حاصل لها^(١) .

قلت : أليست كل هذه الكلمات يجاورها اليوم والليلة ؟ قال : يا عاقل ! ألا تعرف أن غاية صعود تلك الكلمات إلى حضرة الحق تعالى كما قال : «إليه يصعد الكلم الطيب»^(٢) ؟ وفي حضرة الحق تعالى ليس ليل ولا نهار : «ليس عند ربكم صباح ولا مساء» ، أى فى جانب الربوبية لا يوجد زمان .

قلت : وأين القرية التى قال الحق تعالى عنها «أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها»^(٣) ؟ قال : ذلك هو عالم الغرور الذى هو أليق محل للكلمة الصغرى . ثم إن الكلمة الصغرى أيضا قرية لأن الله تعالى قال : «وتلك القرى نقص عليك من أنبائها وفيها قائم وحسيد»^(٤) . أليس هذا هيكل الكلمة الذى أصبح خراباً ؟ على أن ما ليس له مكان ، وما خرج عن كليهما فهى كلمات الحق تعالى ، كبيرة كانت أو صغيرة .

ثم عند ما ارتفع على قصر أبى فجر النهار ، أغلق الباب الخارجى وفتح باب المدينة ، وذهب التجار إلى أشغالهم^(٥) ، وتغيبت عنى جماعة هؤلاء الشيوخ^(٦) ، وبقيت فى حيرة متشوقا إلى صحبتهم عاضا أناملى وصارخا الويل ومظهراً لعظمة حيرتى . ولكن لا فائدة بعد . هنا تنتهى قصة أصوات جناح جبرائيل عليه السلام .

(١) سمه : يعنى أن كل ما له صورة وصوت ليس جديراً بالاهتمام ، وإنما تستخدم هذه الألفاظ على سبيل الاستعارة (والمجاز) حتى يتيسر الفهم للخلق ؛ وعلى هذا .

(٢) سورة الملائكة : ١١

(٣) سورة النساء : ٧٧

(٤) جمع بين سورة الأعراف : ٩٩ وسورة هود : ١٠٢

(٥) سمه : يعنى لما غلبت المشاكل على الفراغ من جديد ، وانفلق الباب المثل على الخارج (أى على العالم الروحي) وانفتح المؤدى إلى المدينة ، أى إلى العالم الجسمانى ، وذهب التجار ، وهم رجال الأعمال والمشاغل ، ويقصد بهم الحواس الظاهرة ، إلى أشغالهم . — إلى جانب القراءة «بازاران» (تجار) بلوح أن الشارح قد عرف القراءة الأخرى «بازاران» (فلاحون) ، لأنه يستمر فى شرحه قائلاً : «لأنه يطبق على الحس الظاهر صفة فلاح ، لأن الحواس الظاهرة هى التى تبذر بذور إدراك الجزئيات المحسوسة ، حتى تثمر كليات معقولة .

(٦) سمه : يعنى أنه لما حدث الاستغراق فى العالم المحسوس ، حرم من مشاهدة العالم المعقول . والتحسر على مشاهدة العالم المعقول والجواهر القدسية ضرورة أليمة .

ذيل وتعليق

من أفشى لطائف أسرار ذلك الشيخ العظيم الشأن إلى العوام وإلى غير أهلها ستنفصل
نفسه عن بدنه وسيصبح فضيحة الرجال .
وربنا مشكور ومحمود والصلاة على محمد وآله وسلم تسليما .

فهرس الأعلام

(١)

ابن شبيه السدوسي : ٢٣، ٢٠،

٢٤

ابن طاووس : ١٥

ابن طفيل : ١٢٦

ابن عباس : ٣٢، ٤٥

ابن العبري : ١٣٥

ابن عبد البر : ٢٣

ابن عبد الحكم : ٢٨

ابن عبد ربه : ٣٦

ابن عربي : ٨٦، ٨٨،

٩٠، ١١٤، ١١٥،

١١٦

ابن عساكر : ٣٥، ٤٨

ابن عطاء : ٧٢، ٧٦، ٨١،

٨٥

ابن عقدة : ٥٣

ابن عقيل : ٨٨

ابن عمر : ٧٧

ابن عمرو : ٢٣

ابن عمويه السهروردي : ٣٠

ابن عيسى القناني : ٧٢

ابن عيينة : ١٦

ابن فاتك : ٦٨، ٧٧، ٨١،

ابن الفرات : ٦٦، ٧١، ٧٢،

ابن قتيبة : ٢٤، ٢٧،

ابن القداح : ١٩

ابن كثير : ١٨

ابن مسعود : ٢٥، ٤٣،

ابن المسلمة الوزير : ٨٥

ابن المعتز : ٧١

ابن ملجم : ٣٩

ابن منده : ١٣، ١٩،

ابن نضير : ٢٩

ابن نوخت : ٦٦

ابن تيمية : ١٠، ٢٨، ٣٨،

٣٩، ٤٣، ٥٤، ١١٤،

١٢٤، ١٣١،

ابن جريج : ١٧

ابن جمهور : ٤١

ابن الجوزي : ٣٧، ٤٨

ابن حجر : ١٠، ٢٣،

٢٦، ٢٨، ٥٥،

ابن الحداد : ٧٧، ٨٠، ٨٥،

ابن حزم : ٣٩

ابن حنبل : ٢٣، ٢٥، ٤٣،

٥٣، ٦٣،

ابن الحنفية : ٤٠

ابن خفيف : ٨١، ٨٢، ٨٧،

ابن خلكان : ٩٧

ابن رجب : ٤٦

ابن رستم : ٥٢

ابن رقيقة : ٩٩

ابن رميح : ٤٦

ابن روح النوبختي : ٧٩، ٨٠،

ابن زنب النعماني : ٤٦

ابن سبأ : ١٩، ٢٤، ٥٣،

ابن سبأ الهمداني : ٢٨

ابن سبعين : ٨٣، ٨٨، ١٣٠،

ابن سريج : ٧٠، ٧٢، ٨٥،

ابن سعد : ٥، ١٣، ١٧،

٢٠، ٢٤، ٢٥، ٢٦،

٥١، ٥٢، ٥٣،

ابن سلمان : ٨

ابن سليم : ٧٦

ابن سنان : ٤١

ابن سينا : ٩٥، ٩٨، ١٠٠،

١٢٢، ١٢٥، ١٢٦،

١٣٤، ١٣٧، ١٤١،

١٤٣

آدم عليه السلام : ٣٦، ١٥١،

أبان بن تغلب : ٢١

إبراهيم عليه السلام : ١١، ٤٠،

٤٣، ٤٤، ١٥٤،

إبراهيم (الإمام) : ١٨

إبراهيم بن الحكم الفزاري : ٥٣

إبراهيم الثقفي : ١٨

إبراهيم النفيلي : ٨٦

أبرقلس : ١٠١، ١١٠،

١١٢، ١١٣،

ابن أبي البغل : ٧١

ابن أبي الحديد : ٢٠، ٣٢،

٣٥، ٤٥، ٤٦، ٥٣،

٥٥، ٥٤

ابن أبي الخير : ٧٤، ٨٦،

ابن أبي الساج : ٧٩

ابن أبي أصيبعة : ٩٧، ٩٩،

١٠٩

ابن أبي قرة : ٢٦

ابن ابن الفرات : ٨٠

ابن الأثير : ٤١

ابن اسحاق : ٣٣

ابن اسماعيل : ١٩

ابن بابويه : ١٣، ٣٦، ٣٨،

٥٥

ابن با كويه : ٨٧

ابن بشير الأسدي : ٣٥

ابن البطريق : ٤٣

ابن بريدة : ٥٢

ابن بهلول : ٧٧

ابن تقي بردى : ٢٤

- ابن هبان : ١٠ ، ٢٦
 ابن هشام : ١٧
 ابن الوليد : ٣٩ ، ٤٦
 أبو اسحاق السبيعي : ١٣
 أبو إسحاق كازروني : ١٠
 أبو الأسود الدؤلي : ١٧
 أبو البختري : ١٧
 أبو بكر بن مجاهد : ٧٦
 أبو بكر الربيعي : ٧١
 أبو بكر الصديق : ٢٠ ، ٢٢ ، ٣٧ ، ٣٤
 أبو بكر الماذرائي : ٧١
 أبو الجارود : ٤٩
 أبو جعفر الطوسي : ٤٨
 أبو حاتم الرازي : ٤١ ، ٤٧
 أبو حامد الغزالي : ٨٢
 أبو حرب : ١٧
 أبو الحسن البلخي : ٨١
 أبو الحسين الأشثاني : ٧٧
 أبو الحسين بن بسطام : ٧٥
 أبو حيان : ٣٣
 أبو الخطاب : ١٩ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٣ ، ٤٨
 أبو دجاجة : ٣٤
 أبو الدرداء عويمر الأنصاري : ١٦
 أبو ذر الغفاري : ١٥ ، ١٦ ، ٣٤ ، ٣٧ ، ٤٥ ، ٤٩
 أبو ربيعة : ٥٢
 أبو سعيد الخدري : ٢٥ ، ٥٢
 أبو سلمه بن أبان عوف : ٥٢
 أبو صالح بازان : ٣٢
 أبو طالب : ٤١
 أبو طالب المكي : ١١٦ ، ١٢٤
 أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي : ٥٢
 أبو الطيب التنجي : ١٣٠
 أبو الظبيان : ٥١
 أبو العباس بن عبد العزيز : ٨١
 أبو العباس المرسى : ٦٩
- أبو عبد الله : ٩
 أبو عبيدة : ٥٣
 أبو عبيدة زنجوية : ٢٤
 أبو عثمان الهندي : ٥٢
 أبو العلاء المصري : ٥٥ ، ٨٥
 أبو علي الرازي : ٤٨
 أبو علي الفارمذي : ١٤٠
 أبو عمران الجوني : ٥١
 أبو عمران عبد الملك بن حبيب الأزدي : ٢٠
 أبو عمر الحمادي : ٧٦
 أبو عمر القاضي : ٨٠
 أبو القاسم القشيري : ١٤٠
 أبو قدامة نعيم البكري : ٥١
 أبو قرة الكندي : ٢٣
 أبو مخنف : ٥٣
 أبو مسلم الخراساني : ١٨ ، ١٩
 أبو مسلم (مولي زيد بن صوحان) : ٢٩
 أبو المعالي : ٤٣
 أبو نعيم الأصفهاني : ١٣ ، ١٤ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٥٢ ، ٥٥
 أبو هريرة : ٥١
 أبو وقاص السدي : ٥٢
 أبو يزيد البسطامي : ٨٣ ، ١٢٧
 اتسلر : ١٠١
 اتشكوفسكي : ١٤٠
 أحمد الأحسائي : ٥٦
 أحمد أغا أوغلي : ١٩
 أحمد أمين : ١٩
 أحمد بن عباس الزيني : ٧١
 أحمد بن علي النجاشي : ٥٠
 أحمد البلخي : ٨٢
 أحمد الغزالي : ٨٨ ، ٩٧ ، ١٣٢
 أخو صعلوك : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧
 أرسطو : ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١١٢ ، ١٤٥
- الأزار : ٨٦
 أسبغ : ١٨ ، ٥٢
 الاستراباذي : ١٨ ، ٣٥ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٥٤
 إسرائيل : ٤٣
 أسعد آباد : ١٠
 اسماعيل بن جعفر : ١٩
 اسماعيل بن محمد حافظ الأصفهاني : ٥٥
 اسماعيل حقي : ٣٩
 اسماعيل السدي : ١٣
 اشهر نجر : ٥٧
 اشپيس : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٢٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤
 الأشعري : ٣٧ ، ٤١ ، ٤٧
 أصبغ : ١٨
 الإصطغري : ٧١
 أعانا ذيموس : ١٠٥
 أفريدون : ١٠٦
 أفلاطون : ٩٩ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١١٢ ، ١٠٣ ، ١٠٥
 لكهرت : ١١٤
 إلياس — عليه السلام : ٩٠
 أم الحسين بنت أبي يعقوب الأقطع البصري : ٦٥
 أم فروة بنت القاسم بن محمد بن أبي بكر : ٣٠
 أم هاني : ٢٧
 أنباذقلس : ١٠٥ ، ١١٢
 أنتونيا : ٤٠
 سلقستر ساسي : ٢١
 أورزبه بن مرزبان : ١٣
 إيدكوس الكينيدي : ١٠٢
 إيشانوف : ١٢ ، ٢١ ، ٢٤ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٥٣

حافظ - الشاعر الفارسي - ٨٩:

حافظ الأصفهاني : ١٣ ، ١٧ ،

الحاكم : ٢٦

حامد بن العباس : ٧٢ ، ٧٤ ،

٧٩ ، ٧٨ ، ٧٧ ، ٧٥

حبان : ٢٧

حبیب بن أبي ثابت : ٢٠ ،

٥١ ، ٣٢ ، ٢١

حبیب الراعي : ٣٠

حجر : ٣٥ ، ٥٢

حذيفة : ٣ ، ١٦ ، ٢٥ ،

٥١ ، ٤٤

حرير : ١٨

حسان بن ثابت : ٤٥

الحسن بن سالم : ١٢٤

الحسن بن علي : ٣١ ، ٣٧ ،

٤٨ ، ٤٣

الحسن البصري : ١٨ ، ٣١

الحسين بن حمدان : ٧١ ، ٧٩

الحسين بن عبد الله : ٥٠

الحسين بن علي : ٢٣ ، ٣١ ،

٤٨ ، ٤٥ ، ٣٧

حسين بن محمد : ١٠

حسين بن منصور : ٦٣

حسين يقرأ : ٨٧

حسين شاه - السلطان - : ٨٧

الحسين المروزي : ٧١

حكيم الصنعى : ٨٦

الحلاج : ٤١ ، ٥٣ ، ٥٩ ،

٦٢ ، ٦٣ ، ٦٤ ، ٦٥ ،

٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٠ ،

٧١ ، ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ،

٧٦ - ٧٩ ، ٨٠ ،

٨١ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ،

٨٥ ، ٨٦ ، ٨٧ ، ٨٨ ،

٨٩ ، ٩١ ، ٩٩ ، ١٠٣ ،

١٠٦ ، ١١١ ، ١١٤ ،

١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٢ ،

١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ،

(ث)

ثروان بن ملحان : ٥١

(ج)

جابر بن حيان : ٣٦ ، ٤٩

الجاحظ : ٢٣ ، ٣١ ، ٤٢ ،

٤٥ ، ٥٣

جارود بن المنذر : ٢٩

جالتون : ٦١

جاماسف : ١١٢

جان دارك . ٧٥ ، ٨٤

جيرائيل : ١٣٨ ، ١٣٩ ،

١٥٠ - ١٥٥

ج . تيون : ٦١

الجرافيني : ٥٠

جرومن : ٢٧

جرير بن المغيرة : ٢٠ ، ٢١

جعفر بن منصور : ٤٢

جعفر الصادق : ١٩ ، ٣٠ ،

٤٦ ، ٤٨

جلالز : ٤٦

جلال الدين الرومي : ٨٨

الجنيد : ٦٥

جوتسى : ٦١

جولدسبير : ٥ ، ٢٨ ،

٣٢ ، ٣٦

جونتسبرج : ١٣٥

جويار : ٤٣

جويدي : ٢٩

جته : ٦١

الجيطالى : ٤٣

(ح)

الحارث : ٢٥

الحارث الهمداني : ١٨ ، ٥٢

(ب)

باقر : ١٧

پاول كراوس : ٥٣ ، ٩٨ ،

١٠٨ ، ١٠٩ ، ١٢٢ ،

١٣٤ ، ١٣٦

بحيرا سرجيوس : ٩ ، ٣٣

البخارى : ١٠ ، ١٦

براون : ٢٧ ، ٣٠

البرقي : ١٨

بروكلن : ٩٧

بريدة الأسلمى : ٣١ ، ٣٤

پريشتر : ١٠١

البغدادي : ٥٢

البقلي : ٨٦

البلاذرى : ٢٠ ، ٢٧ ، ٣٦ ،

٤٤ ، ٥٢

بلال الحبشى : ٧ ، ٣١ ، ٤٢

بليج : ٥٦

البلعى : ٧١

بلوشيه : ١١

بهازاد : ٨٧

پوايه : ٦١

بوزرجمهر : ١١٢

بواسيه : ٦٢

بول : ٥ ، ١٤

پولتى : ٦١

البيرونى : ٤٤ ، ٨٤ ، ١٤٦

(ت)

الترمذى : ٣٤

التزرى : ٧٨

تيم الدارى : ٩

تور أندريه : ١٤٠

تورنتج : ١٤ ، ٣١ ، ٥٧

(س)

سار وهرتسفلد : ١٣ ، ٥٧
 سالم بن أبي حفصة : ٥٢
 سالون بينس : ١٠٢
 السبيعي : ٢٩ ، ٢١ ، ١٥
 السدي : ١٥
 سرهندي : ٨٨
 سعد بن عبادة : ١٤
 سعد بن مالك : ٢٥
 سعد بن مسعود : ٢٥
 سعيد بن عمران : ٢٥ ، ٢٧
 سفيان : ٢١
 سلمان بن أبي ربيعة : ٢٤
 سلمان باك : ٣
 سلمان الجهني الأصفهاني : ١٠
 سلمان الفارسي : ١ ، ٣ ، ٤ ، ٥ ، ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١١ ، ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ، ٣١ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٤ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٥٠ ، ٥٤ ، ٥٦
 سلمان القرظي الأصفهاني : ١٠
 السلمي : ٣٤
 سليمان بن الحلاج : ٨٣
 سليمان (عليه السلام) : ٤١ ، ١٢٦ ، ١٥٢
 سليمان الكبير : ٨٧
 سليم بن قيس : ٢١ ، ٥٤
 سماك بن حرب : ٢٦ ، ٥١
 السمعاني : ٤٠
 السمناني : ٨٨

(ذ)

الذهبي : ١٩ ، ٢٤ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٨٧
 رتر : ٥٦ ، ١٠١ ، ١٠٣ ، ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٦ ، ١٣٥

(ر)

ر . ديسو : ٥٧
 رشيدى الحجرى : ١١
 رشيد الدين - الوزير : ٨٨
 رشيد الهجرى : ٥٢
 رونقيه : ٦١
 روح بن زرارۃ الحارثى : ٤٤
 روز : ٣٠
 روزبهان البقى : ٨٨
 ريتسنشتين : ١٠٢

(ز)

زاذان الكندي : ٥٢
 الزبيدي : ٨٧
 الزبير بن العوام : ٣٥
 زرادشت : ٩٩ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٠٧
 زرارۃ : ١٨ ، ٣٥ ، ٥٣
 زكي باشا : ٢٤ ، ٥٨
 الزنجاني : ٣٠
 الزهاوى : ٨٥
 زهر (ملك) : ٢٧
 زيولده : ٣٧
 زيد بن ثابت : ٤٤
 زيد بن صوحان العبدي : ٢٦ ، ٢٧ ، ٢٩ ، ٥٣
 زيد الجهني : ٥٣

١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٤٠

الحلى : ٣٥
 حمد بن الحلاج : ٨٣
 حمد الله مستوفى : ٥٥
 حمد القناتى : ٦٧ ، ٧١ ، ٧٢
 حمزة : ٣٧
 حوشب البرسمى : ٤٠

(خ)

حاكى خراسانى : ٣١
 خالصة : ١٤
 الخنعمي : ١٥ ، ١٨
 خديجة : ٤٤
 الخراز : ١١١
 الخصبى : ١٤ ، ٤٢ ، ٤٨
 الخضر - عليه السلام - : ٤١ ، ٩٠ ، ١٢٦
 الخطيب البغدادي : ١٠ ، ١٣ ، ٢٣ ، ٨٥ ، ٨٧
 خفاجى : ٨٨
 خليفة العصفورى : ٢٤

(د)

دربلو : ٥٧
 دمقيوس : ١٠١
 دهاق بن مزاحم الهلالي : ١٧
 دى خويه : ٢٣
 يدرنج : ٥٥
 دى ساسى : ١١٧
 دى سلان : ٩٧
 ديسو : ٤٣
 ديل : ١١٣
 الدينورى : ٢٨

(ع)

عاصم بن ضمرة : ٣٢
 العباس بن عبد المطلب : ٤١
 عباس الطوسي : ٨٦
 عبد الله الأنصاري : ٨٦
 عبد الله بن الزبير : ٢٥
 عبد الله بن سلام : ٣٣
 عبد الله بن عبد المطلب : ٤١
 عبد الله بن مكرم : ٨٠، ٧٨، ٧٧
 عبد الله بن مليل : ٥٢
 عبد الله بن وهب الهمداني : ٢٤
 عبد الله الزنجاني : ١٠٢
 عبد الرحمن بن القاسم بن محمد بن أبي بكر : ٣٠
 عبد الرحمن بن مسعود : ٢٩
 عبد القادر الكيلاني : ٨٨
 عبد القادر الهمداني : ٨٧
 عبد الملك الخثعمي : ١٣
 عبده الجدي : ٣٥، ٢٨
 عبيد المكتب : ٥٢، ١٣
 عثمان بن الأشهل : ١٤
 عثمان بن عفان : ١٥، ٢٤
 ٤٧، ٣٧، ٢٨، ٢٦
 عثمان بن نهيك : ٤٢
 العجمي : ٨٧
 عريب بن سعد القرطبي : ٧٢
 عز بن غاتم : ٨٨
 عزرا : ١٢٦
 العطوف (القاري) : ٨١
 العكبري : ١٠
 علي الأحمطي : ٨١
 علي بن أبي طالب : ٨، ١٠، ٢٥، ٢٣، ١٨، ١٧
 ٣٣، ٣٢، ٣١، ٢٩
 ٣٧، ٣٦، ٣٥، ٣٤
 ٥٣، ٤٨، ٤٧، ٤٥
 علي بن عباس الجراذيني : ٥٥
 علي بن عيسى : ٧١، ٧٥
 ٨٠، ٧٦

شليح : ١١٤

الشلمغاني : ٣٩، ٧٤

شهاب الدين شاه الإسماعيلي : ٢٩

شهاب الطوسي : ٨٦

الشهرزوري : ٩٦، ٩٧، ٩٨

٩٨، ٩٩، ١٠٠

١٣٤، ١٣٠

الشهرستاني : ٣٦، ٣٧

٤٠، ٥٤

شهيب على باشا : ١٣٦

شيدلة : ٨٦

(ص)

صبيع بن عسل : ٢٨

صدر الدين الشيرازي : ١٠٠، ١٣٣

١٠٢، ١٣٣

صعصة بن صوحان : ٢٦، ٢٩

٣٦

الصفدي : ٣٤

صلاح الدين : ١٠٠، ١٣٠

١٣١

صهيب الرومي : ٧

الصولي : ٥٣

(ض)

ضابي بن الحارث : ٢٨

الضبي : ٢٠

الضحاك بن مزاحم : ٣٢، ٣٣

(ط)

طارق بن شهاب الأحس : ٥٢

الطاووس : ٣٤، ٨٧

الطبراني : ٣٤، ٣٨، ٣٩

الطبرسي : ٢١، ٤٨، ٥٦

الطبري : ١٩، ٢٧، ٢٨

٣٣، ٣٦، ٤١، ٤٣، ٥٢

السنوسي : ٣٠

السمهروردي المقتول : ٨٣، ٨٨

٩٣، ٩٥، ٩٦، ٩٧

٩٨، ٩٩، ١٠١

١٠٢، ١٠٣، ١٠٤

١٠٥، ١٠٦، ١٠٨

١١٠، ١١١، ١١٢

١١٣، ١١٤، ١١٥

١١٦، ١١٧، ١١٨

١١٩، ١٢١، ١٢٢

١٢٣، ١٢٤، ١٢٥

١٢٦، ١٢٧، ١٢٨

١٢٩، ١٣٠، ١٣١

١٣٢، ١٣٤، ١٣٥

١٣٦، ١٣٧، ١٣٨

١٣٩، ١٤٠

سهل بن حنيف : ٣٤، ٤٥

سهل القسري : ٦٤، ١١٦

السميلي : ١٧

سوربانوس : ١١٢

سيبويه : ٦٣

السيرافي : ٢٠

سيمجور : ٧١

سپار الغزي : ١٣

السيد الآملي : ٢١

السيد المرتضى : ٢١

(ش)

الشاذلي : ٨٦

الشافعي : ٨٩

الشافي : ٢١

الشبلي : ٦٦، ٧٦، ٨١

٨٢، ٨٦

الشريف الرضي : ٥٣

الشمري : ٣٠

الشعبي : ٢٣

الشعراني : ٧٦

علي بن مهزيار : ١٣ ، ٥٥
 عماد الدين قارا أرسلان : ٩٨
 عمارة العبدى : ٥٣
 عمر بن الخطاب : ٨ ، ١٨ ، ٣٧ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٩ ، ٢٤
 عمر بن سهلان السواحى : ٩٨
 عمر بن القرات : ٤٢
 عمرو بن أمية الضمري : ٣١ ، ٤٩
 عمرو المكي : ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦
 عمار بن ياسر : ٣٤ ، ٤٥ ، ٤٩ ، ٥١
 عنبسه : ٤٧
 عوف الأعرابي : ١٣
 عيسى بنديجي : ٢٤ ، ٥٥
 عيسى الدينورى : ٨٠
 عين القضاة الهمداني : ٩٧ ، ١٣٢

(غ)

الغزالي : ٩٥ ، ١١٦ ، ١٣٥ ، ١٤٠
 غزن بن جبريل التبريزي : ٢٥
 غسان زاذان : ١٠

(ف)

الفارابي : ٩٤
 فاطمة (الزهراء) : ١٥ ، ٣٥ ، ٤٨ ، ٤٥ ، ٤٤ ، ٣٨ ، ٣٧
 فخر الدين الرازي : ٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٨
 فخر الدين المارديني : ١٠٠
 القرات بن أخنف الكوفي : ٥٤
 فرشادشور : ١١٢
 فريد الدين العطار : ٨٦ ، ٨٧
 فريد ليندر : ١٩
 فستغلد : ٢٧
 الفسوى : ٧٠

فلهوزن : ٥

فئسك : ٣٤ ، ١٣٥

فيتاغورث : ١١٢

(ق)

عبد الباقي بن قاني : ٢٤
 قاسم بن سلام الأزدي : ٢٤
 القاسم بن محمد بن أبي بكر : ٣٠
 قبصة العبدى : ٢٩
 قراتكين : ٧١
 قرع الضبي : ٤٣
 القزويني : ٢٣ ، ٩٧ ، ٩٨
 القشيري : ٨٧
 قطب الدين الشيرازي : ١٠٠ ، ١٣٣
 قطن بن ابراهيم : ١٠
 القلانسي : ٨١
 قنابة بن وهب بن الجراح : ٦٦
 قتاد : ٨١ ، ٨٥

(ك)

الكازروني : ١٤
 كاظم رشتي : ٥٦
 الكرنباثي : ٧٢
 كسرى : ٣ ، ١٠٢
 الكشي : ١٥ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢١ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٦ ، ٤١ ، ٤٨ ، ٥٤
 كعب الأحبار : ٣٣
 الكلبي : ٣٢
 كلودكان : ٩٧
 كليمان هوار : ٥٧
 الكليني : ١٥ ، ١٦ ، ٣٦
 كنت : ١٠٣
 الكتوري : ٥٤
 الكندي : ٣٣

كوربان : ١٠٩ ، ١٣٤ ، ١٣٦
 كوزان : ١١٣
 كوسان دي برسيثال : ٧٥
 كياخسرو : ١٠٥ ، ١٠٦
 كسيثاني : ٥ ، ١٥ ، ٢٨ ، ٣٦ ، ٥٧
 الكيشي : ٨٨

(ل)

لامانس : ٥ ، ١٥ ، ١٦ ، ٢٨ ، ٤٤ ، ٤٥
 ل. ا. ماير : ٢٤
 لدغن دي شيدام : ٩٠
 لقمان : ٤٧
 لوط (عليه السلام) : ١٢٦
 ليس : ١٤٠
 ليقي دلاقيدا : ٥ ، ٥٣ ، ٥٨

(م)

مؤنس : ٧٥ ، ٧٧
 ماينداز : ١٠
 مابه بن بودخشان : ١٣
 ماكس ملر : ٨ ، ٩٧
 مارتن هيدجر : ١٧
 مار : ٦١
 ماسينيون : ٥٥ ، ٩٦ ، ١٠٦ ، ١١٤ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٦
 المأمون : ١٠
 ماهان : ٢١
 متفوخ : ٤٠
 مجد الدين الجيلي : ٩٧
 المجلسي : ٤ ، ٥٥
 المحاسبي : ٤٦ ، ١١١

(هـ)

هارون (عليه السلام) : ٢١
 الهجورى : ٣٤
 هرمس : ١٠٥ ، ١٢٢
 هروقنس : ٦ ، ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٠ ، ١٦ ، ١٨ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥
 هشام بن حسان : ١٨
 هشام بن الحكم : ٣٥ ، ٣٦
 هشام بن الكلبي : ٣٢
 هلال الهجرى : ٢٥
 الهمداني : ٨ ، ٤٤
 هيثم بن معاوية : ٤٢
 هيكل (أحد الأشراف الهاشميين) :
 ٨١ ، ٧١
 هيوار : ٨ ، ١٤ ، ٢١

(و)

الواقدي : ٢٤ ، ٢٩
 وهب العرنى : ٥٢
 ويعانس : ٩٠

(ى)

ياقوت : ١٥ ، ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٧ ، ٣٤ ، ٩٧
 يحيى بن أم الطويل التامى : ٣٥
 يحيى بن الحارث : ٢٤
 يزदान : ١٩٧
 اليقوبى : ٢٢
 يوحنا : ١٢٩
 يوسف بن أبي الساج : ٧٧
 يوسف (عليه السلام) : ١٣٩
 يوسف المزى : ١٠ ، ١٣ ، ٢٤ ، ٣٤ ، ٥١ ، ٥٥
 يوسف الهمداني : ٣٠ ، ٨٦
 يونس القطيبي : ٣٥ ، ٤٣

المقداد : ١٦ ، ١٩ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٩
 المقدسى : ٧ ، ٢١ ، ٢٣ ، ٤٥ ، ٤١
 المقرزى : ١٩ ، ٢٩
 مكدونلد (د. ب) : ١١٧
 الملطى : ٣٥ ، ٣٦
 الملك الظاهرى : ١٣٠ ، ١٣١
 المنصور : ٤٢
 منصور بن الحلاج : ٨٣
 موس : ٦١
 موسى (عليه السلام) : ٤١ ، ٤٤ ، ١٠٣ ، ١٠٦ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٨
 الموفق : ٨١
 ميرن : ١٢٦ ، ١٤١
 ميمون القداح : ٤٢
 مينورسكى : ٤١

(ن)

الناصر (الخليفة) : ٣١
 نبح الطولونى : ٧١
 النجم الرازى : ٨٨
 النرماشرى : ٤٣
 نزال بن صبره الهلالى : ١٧
 نساو : ١٤٠
 نصر بن مزاحم : ٥٤
 النصر باذى : ٨٦
 نصر القشورى : ٧١ ، ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ٨٨
 نصر الدين الطوسى : ٨٣ ، ٨٨ ، ١٢٢
 نعمان بن حيد البكرى : ٢٦
 نعمان الوزير : ٧١
 النوبختى : ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤١ ، ٥٣
 نوح (عليه السلام) : ١٢٦
 نيرج : ١٠٥
 نيكولسون : ٣٤ ، ١٤٠

محمد (صلى الله عليه وسلم) : ١٤ ، ١٨ ، ١٩ ، ٣١ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٩ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٩ ، ٦٥ ، ٧٣ ، ١٤٠ ، ١٥١ ، ١٥٣
 محمد بن أبى بكر : ٣٠
 محمد لإقبال : ٦١
 محمد بن إسحاق البلخى : ٢٤
 محمد بن جعفر (المقتدر) : ٧٢ ، ٨٠
 محمد بن الحسن الطائى : ٥٠
 محمد بن داود : ٧٠
 محمد بن عبد الجليل : ٩٧ ، ١٣٢
 محمد بن قدامة : ٢٠
 محمد على : ٥٦
 محمد يعقوب : ٥٠
 المدائنى : ٢٠
 المدائنى (أحد الدهاقين) : ٧١
 مرازم المدائنى : ٤٨
 مرجوليوت : ٩٧
 مرسيليو فتشينو : ١٠٢
 مريم (السيدة) : ١٥١
 المستنصر : ٢٥
 المستنير : ٤١
 مسعود السجزي : ٨٧
 المسعودى : ٤٢
 المسيح (عليه السلام) : ٩ ، ٩١ ، ١٢٩ ، ١٥١
 مشيرق : ٣٤
 معاذ بن جبل : ٢٥
 معاوية بن أبى سفيان : ٢٨
 معدان السميطة : ٥٣
 معصوم على شاه : ٢٥ ، ٣٠ ، ٥٦ ، ١٤٠
 معمر : ٤١
 المغيرة : ٤١
 الفضل : ١٨
 الفضل الجفنى : ٤٠ ، ٨٤
 مفلج : ٨٧

الخطأ والصواب

ص	س	خطأ	صواب
١٢	٥	الحراء	لحراء
٣٥	٤	تزلل	تذلل
٤٠	١٢	السنة	الستة
٤٤	١٢	حفيدته	حفيداه
٤٧	٧ من أسفل	نوارنية	نورانية
٥٧	١	لمدح	لوح
٦٣	١٨	فار	فارس
٧١	٧	قرا تكين	وقرا تكين
٧٣	٢	الظاهرة	الطاهرة
٧٥	٢٣	أخ	وهو أخو
٧٦	١	أخ	أخي
٧٧	١١	»	»
»	١٢	احتفاء	احتفاء
»	١٤	أخ	أخي
»	١٦	»	»
»	١٧	»	أخو
٧٩	٢١	»	أخي
١٢٨	الأخير	(١)	(٣)
١٣٦	٢	يا	تحذف

ص	س	خطأ	صواب
٤٢	٤ من أسفل	يعزون	يعيرون
٦٣	١٨	تور	الطور
٦٦	٢١	قناية بن وهب بن الجراح	القنائية: آل بن وهب وآل بن الجراح
٧٦	٧	ابن سليم	ابن سالم
٧٧	٢	الأشناني	الأشناني ، وهو رجل متهم الأخلاق
٧٨	١٠	الترري	التوزري
٨٠	٢٢	٣٢١	٣١٢
٨١	٢٠	أمام	أمامه
٨٦	٥	عباس الطوسي والأزار	عباسة الطوسي وعزار
٨٧	١١	الصنعي	سنائي
٨٧	١	عبد القادر	عين القضاة
٨٨	١	يكن	لا يمكن

مؤلفات

الدكتور عبد الرحمن برودي

أ - مذكرات

- | | |
|---------------------|---------------------------|
| ١ - الزمانه البرودي | ٣ - مرآة نفسي [ديوان شعر] |
| ٢ - هموم الشباب | ٤ - الحور والنور |

ب - دراسات أوربية

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

خلاصة الفكر الأوربي

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

ج - دراسات اسلامية

- | | |
|--|----------------------------|
| ١ - التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية | ٣ - شخصيات قلقة في الإسلام |
| ٢ - من تاريخ الإلحاد في الإسلام | |

د - ترجمات

الروائع المائة

- | | |
|--|-------------------------------|
| ١ - أيشندورف : من حياة حائر بائر | ٥ - جيته : الأنساب المختارة |
| ٢ - فوكيه : أندين | ٦ - هيلدرن : هيميريون |
| ٣ - جيته : الديوان الشرقى (في جزئين) | ٧ - نيتشه : زرادشت |
| ٤ - بيرن : أسفار اتشيلد هارولد | ٨ - رلكه : صحائف مالتى برجرجه |