

المكزون السنجاري

حقوق الطبع والإقتباس محفوظة للمؤلف

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

من الكنوز المخبأة

المكزون السنجاري

بين

الأمارة والشعر والتصوف والفلسفة

دراسة في أربعة أجزاء

الجزء الأول

تأليف

حامد حسن

الطبعة الثانية مصححة

كلمة

اذا تحدثت اليك بأرائي ، فلك كل الحق ، وكل الحرية ، أن ترفضها ، أو تأخذ بها . أما اذا تحدث اليك التاريخ فما عساك تفعل ؟

والتاريخ وثيقة حركة الانسان ، والبرهان الناطق بما كان .
مَنْ كابر البرهان في بحثه فذاك لا يحسب انسانا
لأنه ان فاتته فهمه فدم ، والا عُدَّ شيطانا⁽¹⁾

قال ارسطو :

الجاهل يؤكّد

والعالم يشكّ

والعاقل يتروى

(1) في بعض النسخ كان شيطانا ، وفي بعضها صار والبيتان للمكرون .

مقدمة

قارئ :

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

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

قد تطالع فيما تقرأه آراء الفلاسفة ، ونظريات الحكماء ، وشطحات المتصوفة ، وخيالات الشعراء ، في كل جيل وقبيل ، وزمان ومكان ، من اليونان ، والفرس ، والرومان ، والهند ، وقدامى المصريين ، والعرب •
وقد أطلت بك على مختلف الاديان السماوية : كاليهودية ، والمسيحية ، والاسلام •

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

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

وقد يطيب لك أن تسألني مقدّراً ، أو مُتكرِّراً ، جاداً ، أو هازلاً ، ..
لم كلُّ هذا ؟؟ وأنت تدرّس شاعراً متصوّفاً •

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

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

• مارس الزهد والتقشف •

• وراض السياسة والامارة •

• وقاد الجيوش ، وغزا الاعداء •

• وهزم ، واتصر •

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

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

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

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

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

وهناك الاديان المتعددة :

المسلمون ، وأهل الذمة ،

والنصارى ، واليهود ، والمناويين ، والصابئة .

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

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

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

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

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

• هكذا كان شأن علماء المسلمين في القرنين الخامس والسادس الهجريين •

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

• خلفاء يقتلون سئماً وصلباً ، وصبراً ، وتجصيصاً ، وخنقاً وشنقاً •

• ونساء وعناصر أعجمية تسيطر على القصور والامور •

• وبعض الخلفاء يخرون ويلهون تاركين أمر الدولة لاتباعهم وأشياعهم

• وجواريمهم •

الفتن والثورات تهدد الدولة من الداخل ، والتتر والمغول والصليبيون ،
والعناصر الاخرى الحاكمة الحاقة تنحفز للاقتضاض عليها من الخارج . وعلماء
المسلمين مشغولون بشريح الله وتحليل صفاته .

هل له وجه ويدان ؟؟

تحت وفوق ؟؟

أبوسعه أن يستوي على العرش ؟ وكيف ؟

السائه متحرك منذ الأزل ؟ وبماذا ؟ ولن ؟

ان صح أنه عليم ، فهل يجوز التقرير أنه العلم ؟

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

هل هناك عرض وجوهر ؟

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

الاقوال .

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

ويعم الاضطراب كل مظهر وناحية منه .

قوم ابتلاهم الله بالجدل والتناكر ، والاطماع والتناذب .

★ ★ ★

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

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

كل قضايا عصره .

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

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

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

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

أولا :

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

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

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

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

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

ثانيا :

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

ان التقية بعد أن زالت أسبابها السياسية لم تعد الا جناً متوارثا ، وخوفا

تاريخيا لم يبق له أي مبرر •

ليت هؤلاء « المتقين » علموا أو يعلمون أن « تقاهم » أعطى كنية التاريخ حقا ، وافسح لهم مجالا أن يتقوا^٢لوا عنهم ما طاب لهم التقوئل ويظنوا بهم الظنون ، ويرموهم بشتى التهم ، ولهم كل العذر في الكثير مما تقوا^٣لوا وظنوا واتهموا ، فالمجهول عرضة لكل افتراض ، والخفي^٤ موضع كل احتمال ، والملتبس مأخوذ

بتهمة الالتباس !!

(١) انجيل لوقا الاصحاح الثامن ١٦ .

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

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

لماذا نبقئها عنوانا على الخوف والاضطهاد ، بعد زوال الخوف والاضطهاد؟؟

ان فساد الهواء لا يأتي الا من النوافذ المغلقة !

والجفاف لا يتأتى الا من الانغلاق على الذات .

والانفتاح على التجارب الانسانية ، يثري التجربة الانسانية ، ويفنيها .

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

وأخلاقية ، وسياسية ، لولا هذا الانفتاح .

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

ليست الا سياطا لاهبة ، تسوط التفتح النفسي .

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ما أشبه الحقائق التي ورثناها بالجواهر التي سقطت - بسبب ما - في
الايواح ، فغشى ذلك على بريقها ، وخنق لمعانها ولألاءها ، فما أحوجا لصقلها
وجلائها ، وتخليصها وتصفيتها مما علق بها .

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

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

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

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

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

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

ثالثا :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ان تفكيرنا مشلول ، مقيد مغلول ، لانه - قبل كل شيء - لاهوتي محض ،
يفسر كل شيء تفسيراً لاهوتياً ، ويعالجه علاجاً لاهوتياً غيبياً .

وخيالنا - نتيجة لذلك - اذا انطلق انحرف عن موضوعه لعجز في طاقته
عن تخطي واقعه الذاهب في أعماق التاريخ .

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

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

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

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

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

الى متى يظل تفكيرنا اتكاليا هاربا من نفسه ؟ او يسير سيرا آليا جبريا
ضمن حدود فرض عليه ألا يتجاوزها ؟

لماذا نريد أن نؤمن ، ولا نريد أن نفكر ؟

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

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

لماذا نهرب من مواجهة الحقائق اذا كنا نملك سلاح المواجهة ؟

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

★ ★ ★

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

ثورة الفكر تاريخ يحدثننا بأن ألف مسيح دونها صلبا

★ ★ ★

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

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

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

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

الزنديق !!

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

★ ★ ★

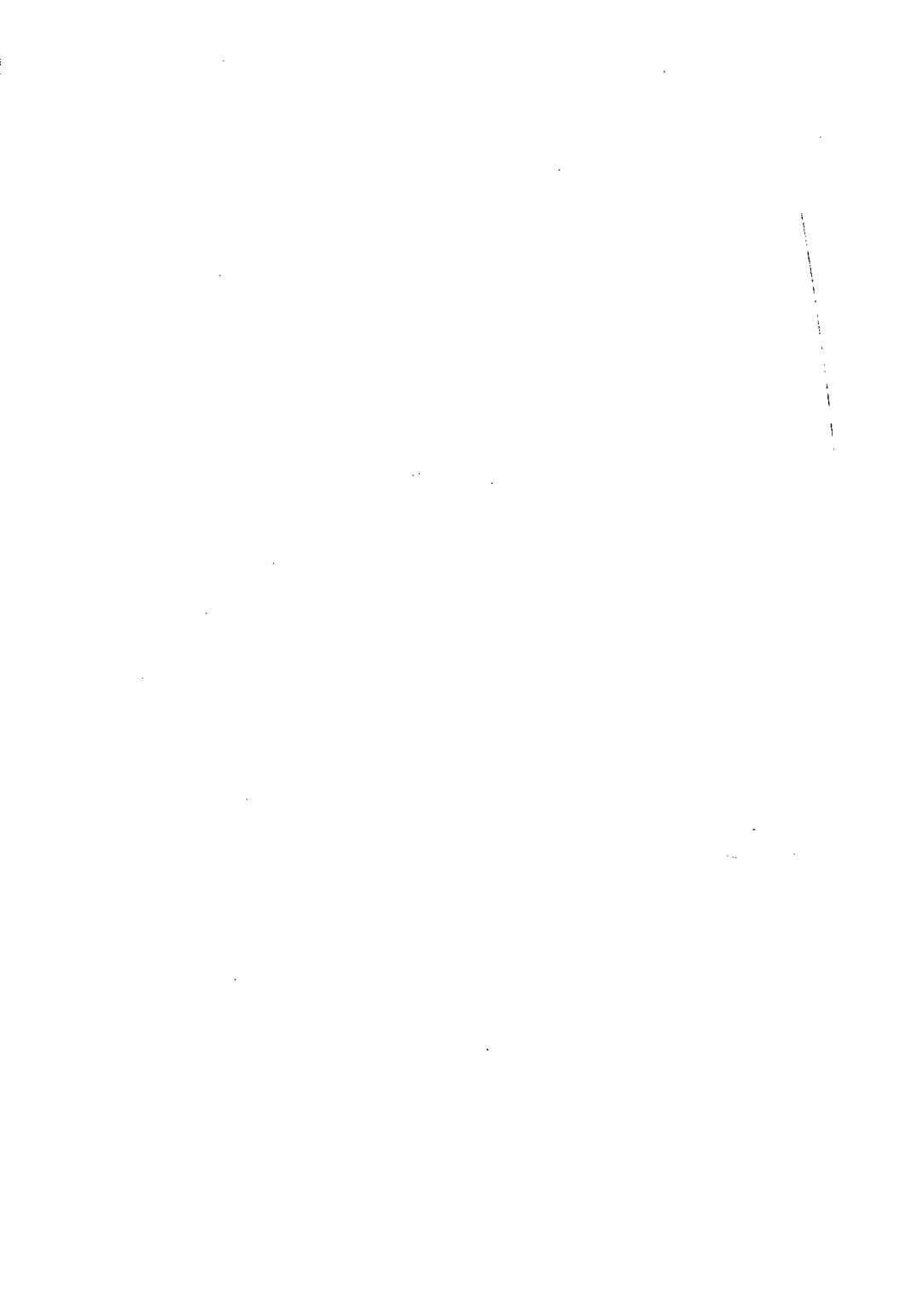
انها - كما قلنا - : فتحات من دنيا الروح ، عرفها هذا الشرق في عصوره
الحاملة ، تقدمها في هذا العصر المحصوم المتقلب على حجر المادة ، ولهب الاطماع ،
ونأمل أن تلتطف من هجير النفوس وتهدهد من صحراء القلوب ، وتنطف ظلالات
وأنداء على دروب الحياة ، ويجد فيها شبابنا الظالمون جرعا من معين الروح
تطفيء المواجيد الظمأى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

حامد حسن

دمشق في ١/٤/١٩٧٠

الفصل الأول

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



١ - الاسم ، والالقب ، والكنى

التاريخ :

- ١ - جاء في معجم الالقب لابن الفوطي^(١) ، ما يلي :
عز الدين الحسن بن يوسف المكزون السنجاري
- ٢ - وفي كتاب فهرس المخطوطات الظاهرية^(٢) تعريفاً بديوان المكزون قوله :
نظم الامير أبي محمد الحسن بن يوسف الملقب بالمكزون السنجاري
- ٣ - وفي كتاب التجريد^(٣) لحاتم الجديلي :
السيد العالم الفاضل الكامل شيخ مشايخ الحقيقة ، ومبين الاسرار الدقيقة أبو الليث حسن بن مكزون السنجاري
- ٤ - وفي مختصر تاريخ العرب^(٤)
الامير حسن بن الامير يوسف بن مكزون سيف الدين ،
لقبت أمراء الموصل وسنجار باسمه .
- ٥ - وفي رواية مجد الدين علي بن النقيب المعروف بابن كتيلة الحسيني قوله :

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

قدم الشيخ حسن بن مكزون الى المشهد الغروي .. الخ
٦ - وفي المخطوط الخاص الذي يقال انه منقول بتصريف عن
الجديلي ما يأتي :

العالم الفاضل الكامل حسام الدين حسن بن مكزون
السنجاري

٧ - وفي كتاب قلائد الدرر (١) :

الامير حسن بن مكزون السنجاري

التحليل :

فابن النوطي يلقبه بعز الدين ، وقد رتب ترجمته مع الملقبين بهذا
اللقب .

وصاحب فهرس المخطوطات الظاهرية يلقبه بالمكزون ويكتبه بأبي
محمد ، وقد نقل ذلك عن النسخة المخطوطة ، والمحافظة لديه في دار
الكتب الظاهرية بدمشق ، تحت رقم ٨٧٥٨ بخط أحمد بن حيدر بن
حمدان الكلبي الرشواني . وقد كتبت عام ١٣٣٢ هـ .

وصاحب التجريد وهو معاصر ومصاحب للامير حسن يكنيه بأبي
الليث .

ومؤلف مختصر تاريخ العرب يلقبه بسيف الدين ، ويقول : ان
أمراء سنجار والموصل لقبوا باسمه . ولكنه يجعل المكزون جدا للامير
حسن لا لقيا .

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

وكاتب المخطوطة الخاصة يلقبه بحسام الدين •
 وبين هؤلاء من يدعوه بالامير كصاحب فهرس المخطوطات
 القاهرة ، وصاحب مختصر تاريخ العرب ، ومؤلف قلائد الدرر •
 ومنهم من يدعوه بالشيخ كالجديلي ، ومجد الدين علي بن النقيب^(١)

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

التاريخ :

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

- ١ - لك الخير ، عرج بي على ربهم ، فذي
 ربوع يفوح المسك من عطرها الشذي
- ٢ - فذا يا كليم الشوق واد مقدس
 به الحب ، فاخلع ، ليس يشيه محتذي
- ٣ - وقفنا ، وسلمنا على خير منزل
 تلذذ فيه العيين ، اي تلذذ
- ٤ - ولم يشجني الا اذكار مجدد
 لاحزان قلب بالفسرام مجذذ
- ٥ - فيا حرقتي اذ اخرج الدمع فاشربي
 ويا زفرتي ها فضلة القلب ، فاغثذي
- ٦ - وبسي ظبي انس كمل الله حسنه
 وقال لانواه الخلائق : عوذني
- ٧ - جلات تحت ياقوت اللمى عقد لؤلؤ
 نضيد ، وأبدي عارضنا من زمرذ
- ٨ - ولي مثل ابغسي التجاوز عنهم
 ولسوا اخذوا في عدلهم كل ماخذ
- ٩ - يقولون : من هذا الذي همت في الوري
 به شفقا ؟ يارب لاعلموا الشذي

←

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



المقارنة :

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

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

التحليل :

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



والآخرون يجعلون « المكزون » جذاً ، ويقولون « ابن مكزون »
 وبعضهم يلحق « آل » التعريف باسم المكزون ، والبعض يجرده منها
 أما اسمه ، واسم أبيه « حسن بن يوسف » فلا خلاف عليهما ،
 وإن أغفل بعض المؤرخين اسم أبيه ، وقالوا : حسن بن مكزون ، كما
 أن نسبه « السنجاري » لا خلاف فيها أيضا .
 أما لفظه « المكزون » فقد اختلف فيها .
 فمن قائل : انها غير عربية .
 ومن قائل : انها كردية ، ومعناها « المكوز »
 وآخر يقول : ان معناها هو « المخزون » .
 وغيره يرى أنها فارسية ، وانها تعني « المكنوم »
 ونحن نعلم أنها غير عربية ، وليس لها « جذر » عربي ، وقد وجدنا
 في مختصر تاريخ العرب عند ايراد نسب الامير حسن المكزون قوله :
 الامير حسن ، بن الامير يوسف ، بن مكزون ، بن سيف الدين ،
 لقبتم أمراء سنجار والموصل باسمه ، ابن عبد الله ، بن محمد مؤسس



المدوح بالحية والقنفذ ، وهناك الركافة في صدر البيت الثاني عشر ،
 وأعتقد أن صحته هكذا : يبارك وفر (بالراء بدلا من الدال) العيش باب
 مبارك ، أو يبارك وفد العيس (بالسين المهملة بدلا من الشين المثناة) .
 باب مبارك . . أو مبارك (بفتح الميم من البروك) وفد العيس باب مبارك .
 والذي نجزم به ان القصيدة لشاعرين اثنين ، فهل كانت المقطوعة
 الاولى للامير حسن المكزون كما تقول رواية مجد الدين علي بن النقيب ،
 وتناقلتها الرواة ، ثم جاء رضي الدين أبو الحسن علي المذكور وأضاف
 اليها الابيات الاربعة الاخيرة مستقلا قافيتها « الدالية » واسم « منقذ »
 جد المدوح ؟؟

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

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

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

هذا من جهة ، ومن جهة ثانية يمكن القول : ان لقب « الامير »
أصبح وراثياً في كل فروع الشجرة « المكزونية » ، وان لم يكل الامارة
بعض منهم ، وهنا نجد تفسيراً لمن جرّد اسمه من لقب « الامير »
ودعاه « بالشيخ » ، كما نجد مبرراً لمن يدعوه « بالامير » باعتبار
اللقب الوراثي ، ومن دعاه بالامير والشيخ معاً ، لانه استطاع أن يجمع
بينهما ، فهو أمير بالوراثة وبالفعل ، وهو مرجع ديني متفرد في عصره .
ونضيف الى هذا أن اللغة الكردية كانت منتشرة في أيام المكزون
بتلك الجهات ، وان اللغة الفارسية كانت مجاورة لمناطق سنجان الشمالية .
ولقد وردت في شعر المكزون الفاظ غير عربية ، مما يدل على أنه
كان يعلم أكثر من لغة ، مثل قوله :

« بدّي » الذي ما عنه لي بَدْءٌ و « يز
داني » الذي بناه قلبي استعر
وفي قباب الصين أي قبة
شيئها « لهما » « منوشهر »
فراستي فريسة لدورتي
في « دستندي » تحت اكيل الخضر
« لادولها » غادر « ابريزي » بلا
غش ، فأولاني بها طول العمر

وورد في بعض أديته « فقد درنا دورة دستبندك ، عن شوق باعث
الى جوار مجدك » •

فالفاظ بدّي ، ويزدان ، وبهم ، ومنوشهر ، ودستبند و « لادول »
و « ابريز » كلها أسماء فارسية ، فالبدء اسم للضم وهي عربية فارسية
ويزدان أبو الانوار ، وبهم ومنوشهر من أسماء ملوكهم ، والدستبند
لعبة فارسية •

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

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

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

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

والجُمَّل قسمان كبير وصغير •

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

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

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

« السواقط » •

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

وسمي هذا بالجمّل الصغير لأن القيم المعطاة للحروف المعجبية

لا تتجاوز العشرة •

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

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

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

وعلى هذا وبعد أن أصبحت المفاتيح في أيدينا فلنستخرج اسم

الشاعر المكرون •

١ - سعد السعود :

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

٢ - حسن اليوسف :

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

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

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

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

لقد تفشّت مجبو السرية بهذه الطريقة - طريقة اعطاء الحروف
المعجمية قيما عددية - وأوجدوا ألفاظا مبهمة لا تحمل دلالات في ذاتها
ولا معنى ، وهذا يؤكد ما ذهبنا اليه من أن هذه الالفاظ وضعت وفقا
للارقام لتكون مفتاحا لحل التلسم *

ومن الطرق المشار اليها « المتناسب ، والمشجر ، والقهلوي » ،
وكلها ترمي الى الزم ، واخفاء المراد ، كما هو الشأن في الرموز الحديثة *

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

أما ألفاظه فهي :

ايقع	بكر	جلش	دمت	هنت	وسخ	زعد	حفض
١١١١	٢٢٢	٣٣٣	٤٤٤	٥٥٥	٦٦٦	٧٧٧	٨٨٨

طصظ

٩٩٩

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

أما المشجر فيقوم على الالفاظ الابجدية الثمانية .

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

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

هذا وتجدر الاشارة أن كل عمود لا يمثل الا حرفا واحدا فقط •
ولذلك تحتاج الكلمة الى أعمدة بعدد حروفها •
والقهلوي : عبارة عن ترتيب الحروف وفق نسق خاص ، موزعة
على خمس عشرة لفظة ثنائية أي مكونة من حرفين اثنين •
وطريقة استخدامه : أن نشكل الكلمة التي نريدها بأخذ حروفها
من تلك الالفاظ الثنائية معكوسة •

ولقد استعمل المكزون طريقة « الجمّل » في أكثر من موضع من
ديوانه منها قوله :

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

ويعني الاعداد التي تتمثل قيمتها الحسائية في الحروف ه ، غ •
غ ، ق ، ط ، ي ، وهي ٥ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠٠٠ ، ١٠٠ ، ٩ ، ١٠ ، مضمومة

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

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

وقوله :

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

وقوله :

تجليات واوه عبرتها وهاؤه جهاتها للمعتبر

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

أما الجهات الخمس فغير واضحة المراد ، لان الجهات ست أيضا

وهي :

• الفوق ، والتحت ، والوراء والامام ، واليمين والشمال •

• وربما كان في البيت تحريف •

آثار المكزون

١ - التاريخ :

• للمكزون ثلاثة آثار أدبية وصوفية .

١ - ديوانه المعروف بديوان المكزون ، ويحتوي على مجموعة من القصائد ، والمقطوعات^(١) والرباعيات والثلاثيات والشائيات ، بلغ بعضها مئات الايات كالتائية التي يرد بها على ابن الفارض ، ويعارض بها تائيمته المسماة « نظم السلوك » ، والرائيتين الكبرى والصغرى .
يقع الديوان في حوالي ٢٦٣ صفحة من القطع المتوسط ، ومتوسط الصفحة الواحدة ١٢ بيتا فيكون $١٢ \times ٢٦٣ = ٣١٥٦$ بيتاً^(٢) .

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

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

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

(٢) نسخة المكتبة الظاهرية .

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

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

٤ - النزعات المذهبية في الاسلام (السنة ، الشيعة ، الجبرية ،
المفوضة ، المجازات ، الخلافة ، الامامة) .

٥ - الرمز والكناية والتعقيد .

٦ - تشييعه لآل البيت .

٧ - معارضاته ومدائحه .

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

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

(١) المولود عام ١٢٨٥ والمتوفي ١٣٦١ هـ

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

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

الناقشة :

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

فهذا ابن الفوطي وليس بين وفاة المكزون وولادته الا أربع

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

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

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

سنوات فقط ، يضع معجماً مطولاً في الألقاب ، ولا يرد للمكزون فيه
الاما يلي ، وعلى هذه الصورة •

عز الدين الحسن بن المكزون السنجاري ، كان أديباً ••••• ومن
شعره ••••• عيّن عليه شيخنا^(١) •

والسيد رجب البرسي صاحب مشارق أنوار اليقين يورد له خمسة
آيات من قصيدته التي مطلعها :

لبيت لما دعنتي ربة الحجب وغبت عني بها من شدة الطرب
ويقول : انها لبعض العارفين ، ولم ينسبها لصاحبها •

والدكتور زكي مبارك في كتابه « التصوف الاسلامي » ينقل عن
الصلاح الصفدي بعض الايات من تائية المكزون في الرد على ابن الفارض
ولكنه يدعوه « السنجاري » ولم يشر الى اسمه الصريح ، كما لم يشر
الى القصة التي أوردها ابن أخت الامير حسن المكزون^(٢) في حضرة
الصلاح الصفدي ، واستشهاده بالآيات ، وقد ذكر أن خاله الامير
حسن قالها ردا على « حلوية » ابن الفارض •

ويورد له الدكتور عبد الكريم اليافي في كتابه « دراسات فنية في
لادب العربي » هذين البيتين :

قالوا : تحدث بالصحيح من الحديث بفسير رمز

(١) معجم الألقاب لابن الفوطي ج ٤ القسم الاول ص ١٠٩ رقم ١٢٠ وقد
كون قصد بشيخه علي بن أنجب الساعي صاحب المختصر ، ولكننا لم
نثر الا على الجزء التاسع من هذا الكتاب . وذكر لي أن كتابه المسمى
« لطائف المعاني في شعراء زمني » يضم مجموعة من شعر المكزون .
(٢) هو شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري ابن أخت
لامير حسن المكزون له كتاب ارشاد القاصد الى أسنى المقاصد ، توفي عام
٧٤١ هـ .

فاجبتهم : هل عاقل يرمي الكنوز بغير حرد

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

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

للزركلي .

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

قالوا : تحدث بالصريح من الحديث بغير رمز

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

فهل يعود السبب في اغفال المكزون واهمال شعره لدى المؤرخين لنزعه الشيعة ، ونحلته الامامية ؟ فلو فرضنا أن شعره ظل مكتوماً ومخبوءاً ومهملًا بسبب هذه النزعة والنحلة ، فهل كانت غزواته مكتومتين؟

أسئلة سيوجب عنها التاريخ ، وسينصف الحق المهمل المضاع !!
لقد طمس المؤرخون آثار المكزون وأخباره انسياقاً وراء أغراض

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

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

٢ - رسالته :

التاريخ :

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

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

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

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

والرسالة هذه مبنية على مقدمة ، وسبعة أبواب .

الباب الاول : في العبادة وأقسامها .

الباب الثاني : في الاسلام وأقسامه ، والايمان ، ومستقره ومستودعه

الباب الثالث : في الصلاة ، ولوازمها .

الباب الرابع : في معرفة الصيام ، ولوازمه .

الباب الخامس : في معرفة الحج ، ومناسكه .

الباب السادس : في معرفة الزكاة ، وأقسامها .

الباب السابع : في الجهاد ولوازمه ، وأقسامه .

أما المقدمة ففيها تقريران كما يدعوها المؤلف .

فالتقرير الاول يبحث في التكاليف وفائدتها الاجتماعية ، والنفسية،

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

وما يترتب على ذلك من مثوبة وعقوبة ، فيقول :

ان لفظ العبادة يدل على مَعْنِيَيْن :

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

ودعااته .

والثاني : معرفته •

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

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

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

التعليق :

ونلاحظ في تعريفه للاركاز الخمسة أنه « تقليدي من مدرسة

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

وكل ما روئته شاهده آي الكتاب ، أو حديث ، أو أثر

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

★ ★ ★

والتقرير الثاني : معرفة الله :

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

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

من المعرفة بعجزه دون معرفة الحق : وذلك سبيل الحائرين •

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

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

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

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

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

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

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

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

ان معرفة الله لا تصح الا بذاته ، وذاته لا تعرف الا برؤيته ، ورؤيته لا تمكن الا بتجليه ، وتجليه لا يدرك بكماله ، والتجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه، ومعناه رفع حجاب الظلمة عن بصر المبصر، ليشهد من ذات المتجلي على قدر طاقته في حد عجزه ، وكلال بصره عن مشاهدة نور اللاهوت من غير تغير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال من حال الى حال . وانما شوهد بذلك من قبل تقلب القلوب والابصار ، وذلك في مشاهدة الشهادة ، تعالى الله عن الحركة والسكون ، وتزه عن حلول الاجساد ، والتغير والفساد ، وهو القادر الذي لا يعجز ، والظاهر الذي لا يتحيز ، لا تحويه الجهات ، ولا تقع عليه الاسماء والصفات ، الحي القائم بذاته ، الغني عن أسمائه وصفاته ، وسائر مبتدعاته ، لا يفعل الا ابداعا ، أفاد وجوده وجود الموجودين ، ما عرفه من كَيْفَه ، وجهل ذاته من وصفه ، فبافادته القدرة للقادرين سمي قادرا ، وبتعليمه العلم للعالمين سمي عالما ، وكذلك كل ما وصفناه به انما أجري عليه من قبل أنه وهبه ، لا من قبل أن الوصف كمال لذاته، وهو زائد عليها ، وأكمل المعارف به لاهل المزاج نفسي خط الخيال العارض في الوهم ، ونفي حدّه عند تجلّيه بإثبات القدرة الظاهرة ، وتحقيق الحق ووجود العيان ورفع الحصر عن الصفة المشهودة من غير اثباتها ولا اثبات ما هو سواها (1) هي هو ، لا هو هي ، فمن حل هذا الرمز ظفر بالكنز ، ولم يبلغ قرار المعرفة من لا يعلم مواقع الصفة .

(1) رسالة المتكروم .

التحليل :

من دراسة هذا النص تتضح النتائج التالية :

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

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

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

★ ★ ★

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

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

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

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

وسؤال :

هل للمكزون غير هذه الرسالة ؟

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

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

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

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

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

٣ - الادعية :

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

مقارنة :

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

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

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

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

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

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

ومعنى الابتساق : الأساس ، أو الاصل ، أو المتن ، أو السند .

ومن الادعية المشهورة في الزرادشتية مايلي :

أرجو منك أيها الرب الخالق القدير المطلق أن تغفر لي ما ارتكبت من سيئات ، وما دار بخدي من تفكير سيء ، وما صدر عني من قول أو عمل غير صالح . الهي أرجو منك أن تباعد بيني وبين الخطايا حتى أحشر يوم الدين مع الاطهار الاخيار⁽¹⁾ ويوم النيروز هو أقدس أيامهم وأعيادهم .

فمن النص نجد أن الاله في الزرادشتية خالق قدير مطلق يغفر السيئات ، ويطلع على ما يدور في السرائر ، ويحشر الناس يوم الدين وهذا مطابق كل المطابقة لما في الاديان السماوية .

(1) الاسفار المقدسة .

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

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

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

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

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

وتدعو الزرادشتية الى الفضائل التي يدعو اليها الاسلام ، وتنهى عن

الفحشاء والمنكر والبغى •

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

★ ★ ★

نسبه وأعقابه

٢ - نسبه :

التاريخ :

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

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

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

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

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

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

الناقشة :

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

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

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

باسمه •

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

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

وان رائقا كان أميرا على الرملة أيضا •

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

٣ - لا يرد ذكر لسيف الدين عند الطويل ، ولا للفضل ، ولا يشير الى
الحوادث التاريخية والامارات ، وانما يسرد الاسماء سردا متتاليا •

٤ - أورد المطران الدبس ثلاثة أجداد باسم محمد وهم : محمد بن طرخان
مؤسس الامارة المكونية ، ومحمد بن رائق صاحب دمشق ، وأمير الامراء في
بغداد ، ومحمد بن علي بن الحسين •

وعند الطويل اثنان فقط باسم محمد وهما : محمد بن رائق ، ومحمد بن
علي بن الحسين •

٥ - وهناك اضطراب في الترتيب ، فالجد المسمى خضرا يأتي ثالثا عند
« الطويل » بينما يأتي تاسعا عند الدبس •

وطرخان يأتي رابعا ، وعند الدبس سادسا •

٦ - وهناك جدان باسم طرخان عند « الطويل » وترتيبهما عنده الرابع
والثامن ، وعند « الدبس » لا يرد الا واحد بهذا الاسم ، وترتيبه السادس •

٧ - عند « الطويل » يأتي اسم « يزيد » بن الامير سعيد ، بينما يرد هذا
الاسم عند الدبس « زيد » لا « يزيد » ، ولا نعتقد أن في الشيعة على اختلاف فئاتها
من يدعى « زيدا » •

(١) وفي بعض النسخ ١٩٨

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

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

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

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

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

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

ب - اعقابہ :

التساريف :

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

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

(١) طبقات الامم ص ٧٢ ط السعادة - مصر .
(٢) في مخطوط خاص أن يوسف ابا غارة أعقب ولدا اسمه نجم الدين ، وهذا
أعقب ولدا اسمه ، أو لقبه « بوبو » وهذا الاخير أعقب « مباركا » المدفون في المكان
المعروف بساقية الريحان .

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

التحليل :

نلاحظ من رواية صاحب المختصر :

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

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

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

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

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

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

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

المكزون الامير

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

التاريخ :

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

الطويل ما يلي :

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

عليها » .

وحدد ولادته سنة ٥٨٣ هـ ووفاته سنة ٦٣٨ هجرية .

وأورد هذا القول بنصه الحرثي محمد عزت دروزة في تاريخه « العسب

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

المكزون بإحدى عشرة سنة وهو :

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

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

الى ما بعد سنة ٦٢١ هـ .

وعقب الاستاذ دروزة على ذلك قائلا :

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

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

قبيلة عربية في سنجار » .

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

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

(١) سنجار الموصل .

(٢) العرب والعروبة ص ٤٥ ج ٢

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

ويرجع الاستاذ دروزة أنه كان أمير قبيلة عربية في بلاد سنجار ، لا أميراً
على البلدة ذاتها . كما هو متعارف عليه ، وأخيراً لا ينفي آثار الحملة المكزونية
في جبال اللاذقية لأنها مستمرة وظاهرة الى الآن .

التحليل والمناقشة :

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

تمحيص (١) .

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

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

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

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

٥ - عاد الى سنجار عام ٦٢٦ وهجر الامارة وترهد .

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

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



ونقلها الاستاذ دروزة في تاريخه « العرب والعروبة » ، ولكنه تشكك في

بعضها ، والشك - كما قيل - طريق اليقين .

ونحن بدورنا نرى أن كل هذه الاقوال تحتاج الى مناقشة ، واعادة نظر ،

واحتكام الى التاريخ العام ، اذا أريد لها أن تلج بابها ، وتصبح ملكا له ، فاما أن نحكم بصحتها ، أو بصحة بعضها ، واما أن نرفضها جملة وتفصيلا .



لنجدة اخوانه ، والآخرين قالوا : للقضاء على « العقيدة الاسحاقية » .
هذا ملخص أقوال الطويل ، وهي أقوال لبعضها نصيب من الصحة ، وأغلبها يقوم على السماع والافتراض ، والخطأ التاريخي . فمن الخطأ التاريخي قوله :

١ - أن الأمير عاد لسنجار عام ٦٢٦ ونحن نعلم من مصدر ثبت لا يتطرق اليه الشك أنه عاد لسنجار عام ٦٢٠ هـ وهذا المصدر هو رسالة المكرون المسماة « تزكية النفس في معرفة العبادات الخمس » حيث يقول في مقدمتها وبالحرف الواحد « أما بعد فاني رجعت الى مدينة سنجان بعد الهجرة عام ٦٢٠ » والذي تؤكد ان « الطويل » لم يطلع على هذه الرسالة .

٢ - يقول : اختلف في سبب مجيء الأمير الى جبال اللاذقية ، اللنجدة ، أم للقضاء على العقيدة الاسحاقية ؟

والصادر التي أوردناها في كتابنا تشير الى أنه جاء للمنطقة القريبة ثلاث مرات ، لثنتان جاء بهما غازيا محاربا ، والثالثة لما استدعي للنظر فيما كتبه سراج الدين العاني وجماعته المعروفون « بالثامنة » حول العقيدة . فحضر الى مدينة « حماه » وأعطى حكمه بضلال سراج الدين العاني ، وفساد عقيدته ، وان ما كتبه مخالف للدين الحنيف . والقصة مشهورة كتب حولها « حاتم الجديلي » كتابه الكبير المعروف باسم « التجريد » وممن كتبوا حول الموضوع صفي الدين عبد المؤمن بن محور الفارقي ، والسمندير الموصلي ، والأمير حسن بن مكرون السنجاري كما يشير الجديلي في « تجريده » وان كنا لم نعثر على ما كتبه المكرون في هذا الصدد .

٣ - أما عمه حسن معلى فلا نعلم عنه شيئا ، أما ابن أخيه المدعو « عليا » فلعله علي ابن ممدود صاحب القصيدة المعروفة برثاء الحسين الشهيد ، وقد تقدم القول عنها ، والتعليق عليها .

والصادر التي بين أيدينا تشير أن للأمير يوسف المكزون أربعة أبناء وهم : حسن وميكايل وممدود ومرسل ، ولكن هناك مخطوط يذكر اسم أخوين آخرين للأمير حسن وهما سليمان وزيد ، وان الحملة الاولى عام ٦١٧ التي منيت بالهزيمة كانت بقيادة أخيه سليمان وقد قتل أخوه زيد في تلك المعركة ، وكان مقتله عاملا من عوامل الهزيمة . ومجيء الأمير في عام ٦٢٠ كان للثار اولا ، وللنجدة ثانيا ، وللقضاء على العقيدة الاسحاقية ثالثا .

أما ما سوى ذلك من أقوال الطويل فتدور حول مجيء الأمير ولكنه لم يشير الى المصادر التي استقى منها معلوماته ، ولقد وافق بعضها ما جاء في مختصر تاريخ العرب .

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

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

ما أيسر أن يكتب كاتب حادثاً عابراً بطريق الظن ، أو الفرض ، أو السماع!!

ولكن المسؤولية التاريخية ، والوجدانية ، والاخلاقية ليست سهلة .

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

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

فيه بصيص من النور ، وسرادق من الظلام .

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

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

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

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

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

فمن أين استقى الطويل معلوماته التاريخية ؟؟

على أي مصدر اعتمد فيما رواه بهذا الصدد ؟

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

لمحة من تاريخ بلدة سنجار :

١ — يذكر أبو الفداء في حوادث ٥٩٤ هـ وتقدمت الإشارة الى هذا القول:
أن امارة سنجار صارت الى الامير محمد بن مودود ، بن عماد الدين

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

٢ - في حوادث ٦٠٠ هـ يقول :

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

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

وخرج الملك الظاهر من دمشق ... الى أن يقول : ونزل على سنجار
محاصراً ، وشفع عنده مظفر الدين في صاحب سنجار ، فلم يقبل ، وقام نور الدين
صاحب الموصل في نصرته عنه صاحب سنجار .. الى أن يقول : كان الظاهر
يتظاهر بطاعة عمه ، وفي الباطن يريد الاحتفاظ بسنجار .
ويقول : ثم توسط الحال ، وشفع فيهم الملك الظاهر ، وأطلق لهم سنجار ،
واستنزلهم عن الخابور ونصيبين (١) .

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

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

(١) أبو الفداء ص ١١٠ .

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

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

جماعة فقتلوه ، وملك أخوه عمر بعده ، فبقي الى أن سلم سنجار الى الملك
الاشرف ، ولما سلم سنجار أخذ الرقة عوضاً عنها (١) .
٥ - وفي تاريخ أبي الفداء في حوادث ٦١٦ هـ تحت عنوان : وفاة صاحب
سنجار :

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

٦ - ويقول ابن العديم في حوادث ٦١٧ هـ :

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

ووصل الملك الاشرف الى سنجار ، وفتحها ، وعوض صاحبها الرقة .
 واستجار ابن المشطوب بلؤلؤ ، فأجاره على حكم الملك الاشرف ، وسلمه
 اليه ، فقيده ، وحبسه في سنجار (٣) .

(١) ابن الاثير ص ٣٢٨

(٢) تاريخ أبي الفداء ج ٣ ص ١٣٨

(٣) زبدة الحطب ص ١٨٦ .

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

وورد عند أبي الفداء في حوادث ٦١٧ هـ •

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

وفي حوادث ٦٢١ هـ يقول ابن العديم :

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

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

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

هـ ما يلي :

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

(١) أبو الفداء ج ٣ ص ١٣٤ .

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

(٣) مختصر تاريخ الدول ص ٤٥٢ .

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

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

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

• وجاء مثل هذا لأبي الفداء ١٧١/١ .

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

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

(١) زبدة الطلب ص ١٨٩ .

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

وفي الحوادث الجامعة للعام ٦٣٧ هـ :

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

وفي حوادث ٦٣٨ من تاريخ أبي الفداء يقول :

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

وورد في حوادث ٦٤٠ هـ :

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

(١) زبدة الحلب ج ١ ص ٢٤٥ .
(٢) الحوادث الجامعة الواقعة في المئة السابعة ص ١١٤ .
(٣) الحوادث الجامعة ص ١٢١ المطبعة العربية - بغداد .

المنافسة :

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

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

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

ولكن ...

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

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

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

- ١ - على تشيئته ، وولائه لأهل البيت ، ولأء لا يشوبه التبديل •
- ٢ - على اسم والده ممدود •
- ٣ - على منشئه « أعالم سنجار » •
- ٤ - على أن منزله ، ومقيله بغداد •

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

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

وهناك سنجار ثانية فهل تشبه اليها ؟؟

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

ويتبع سنجار هذه ثلاث وثلاثون قرية ومزرعة ، وتحيط بها القرى التالية:
المتوسطة ، أبو طحيجة ، شيخ بركة ، أم الهليل ، خيار ، صراع •
وأقرب القرى إليها المتوسطة التابعة لها ، وشيخ بركة وتبعد عنها مسافة
• كم الى الجنوب الغربي •
وصراع ، وتبعد عنها • كم الى الشرق الجنوبي •
وخيار ، وتبعد عنها • كم الى الغرب بميلة الى الشمال •
وأم الهليل في الغرب الجنوبي ،
وأم مويلات في الجنوب وكتاهما تابعتان للشيخ بركة وتقعان على نفس
المسافة منها •

وتتصل حدود سنجار هذه بحدود منطقة جبل سمعان شرقاً ، وبحدود
تل خنزير جنوباً •
كما تتصل بحدود مخفر تل حلاوة بالجنوب الشرقي ، وأبعد نقطة عن
مركز مخفر سنجار هذه ، هي قرية « كئاس » التي تقع على بعد ٢٥ كم من
الغرب الشمالي (١) •
وهناك ، سنجار علم عدة مواضع (٢) •
١ - سنجار : قضاء في العراق ، لواء الموصل ، له ناحيتان : سنجار ،
والشمال •
٢ - سنجار مدينة اصطياف •
٣ - وسنجار : جبال ، شمال شرق سورية ، سكانها من الاكراد اليزيدية ،
يجتازها نهر الخابور ، كانت جزءاً من ديار ربيعة •

(١) التقسيمات الادارية السورية للعام ١٩٦٠ .
(٢) المنجد قسم الاماكن والاعلام حرف السين .

٤ - سنجار قرية في سورية *

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

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

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

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

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

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

(١) مخطوط خاص .

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

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

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

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

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

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

لكن هناك أمران يستحقان الاهتمام :

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

★ ★

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

(١) مخطوط خاص .

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

وعاود الكرة عام ٦٢٠ هـ لاختذ الثأر بحملة قدرت بخمسين ألفاً عدا
النساء والصبيان ، وتم له النصر والغلبة على الأكراد وحلفائهم ، وقهر زعيمهم
« خمارتكين » وفتح جبال اللاذقية - على رواية صاحب مختصر تاريخ العرب
واستتب له الأمر . ونظم أمور « امارته » كما يقول صاحب المختصر .
كل هذا يثبت مجيء الامير حسن المكزون للمناطق الغربية من سورية ،
ولكن السؤال الذي ما زال يطرح نفسه هو :

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

سورية ؟؟ *

لنحاول الآن تمحيص هذه الروايات : واستخلاص نتائجها .

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

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

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

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

٥ - انه تمكن من قهر أعدائه ، ومكّن لأنصاره ومشايحيه ٥٥٥ أو

لإمارته •

٦ - انه أبقى أنصاره وأتباعه وأهله في جبال اللاذقية ، بدلالة انتساب عدد

كبير من سكانها اليه ، واعتباره جدهم الاعلى •

يقول صاحب مختصر تاريخ العرب : والامير حسن لقب بسيف الدين ،
وفتح بلاد النصيرية ، سنة ٦١٨ هـ ٦١٩ واستتب له الامر فيها ، وركز دعائم

امارته ، بعد أن قهر « خمارتكين » زعيم الاكراد والاسماعيلية •

كل هذا يكاد يكون من المسلم به ، ولا خلاف عليه •

ولكن هنالك خطأ ارتكبه « الطويل » لأنه يقول : انه لبث في الساحل حتى

عام ٦٢٧ هـ بينما يقول المكزون نفسه في رسالته : انه عاد الى سنجار بعد الهجرة

وألف رسالته عام ٦٢٥ •

ويظهر أن الطويل لم يطلع على هذه الرسالة •

أو ان الامير عاد الى الساحل بعد عودته الى سنجار ليتفقد شؤون ذويه

الذين خلفهم في البلاد الغربية •

ويقول صاحب المختصر : ان يوسف أبا غارة توفي بعد قدوم أبيه الى بلاد

النصيرية بأربع سنوات ٦٢٢ هـ وهذا يحدد الغزوة بعام ٦١٨ - ٦١٩ هـ كما

يدلنا على أن الامير أنهى أموره الحربية ، ورتب شؤونه خلال عامي ٦١٨ - ٦١٩

وعاد الى سنجار عام ٦٢٥ •

والاسئلة الجديدة التي تطرح نفسها ، أو يطرحها القراء هي :

١ - كيف اجتاز الامير حسن المكزون بحملتيه الاولى والثانية ، هذه

المسافات الطويلة من سنجار الموصل ، الى جبال اللاذقية ، مخترقاً بلداناً

واماراتٍ ، دون أن يعترضه أحد ؟؟

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

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

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

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

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

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

١ - الخوف من الاعداء •

٢ - الجلاء بالاكراه •

٣ - العوامل الاقتصادية ، والنوازل الطبيعية كالتحط والجفاف

والمجاعات ، والابوثة •

وللاجابة على كل هذه الاسئلة تقترض أمرين اثنين :

الاول :

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

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

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

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

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

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

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

وقد يكون الباعث على النزاع هو المزاومة على الارض ، والماء ، والمرعى .
وهذا لا يمنع أن يكون رأى حالة اخوانه ومشايخه ، وما نزل بهم من
الحن ، ولحقتهم من الظلم والتسكيل من مجاورهم المتحالفين عليهم ، فثار لذلك ،
أو أستثير ، فقام بدفع الظلم ، ورفع الحيف ، وردّ الظلامة .
وهذا الفرض توجه الامور الاتية :

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

ب - انه ينسجم مع منطق الاحداث ، وطبيعة الظروف ، ولا يتعارض مع
التاريخ الذي استنطقناه طويلا .
ج - يتفق مع أنه أمير ، جاء للساحل ، وترك فيها آثارا ، لم تنزل باقية
ومستمرة .

د - يفسّر مجيئه من بلاد بعيدة مجتازا سهولا وسهوبا ، وجبالا ووديانا ،
وأنهارا ، ومدنا مأهولة وأراضي مزروعة ، ومسالك مخفورة ، دون أن يتصدّى
له أحد ، ولم يحل دون غايته حائل .
انه يقود قبيلةً مسالمة راحلة بقضّها وقضيضها ، وكهلها ووليدها ،
ونسائها ورجالها ، تقصد النجعة ، وتلمسّ الرزق ، ومساقط الغيث ، تخيّم
ليلا ، وترتحل نهارا .

هـ - لو أنه جاء غازياً محارباً للاكراد وحلفائهم ، لحال الامراء الحاكمون

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

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

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

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

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

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

★ ★ ★

ولادته ، وفاته ، قبره

٥٨٣ - ٦٢٨ - ؟

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

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

أثبت المكزون في مقدمة رسالته التي سبق الحديث عنها في باب « آثار

المكزون » قوله :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

مقارنة وتحقيق :

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

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

والفرق بين الروايتين ستة وعشرون عاما ، فاذا أردنا أن نحدد عمر الامير بالنسبة للتاريخين المختلفين المشار اليهما في رواية بن النقيب ، معتمدين على المصدر الثابت الصحيح أي تاريخ رسالته ٦٢٠ هـ وافترضنا أن عمره يوم عودته من الهجرة ، والشروع بتأليف الرسالة هو ثلاثون عاما على الاقل أي سن النضج العقلي والفكري الذي يخول صاحبه قيادة الجيوش ، وادارة الحكم ، والتأليف ، فيكون عمره يوم الزيارة بالنسبة لرواية نسخة بغداد هو $30 + 59 = 89$ عاما ، وهو عمر غير مستبعد ، ويعطينا تفسيراً منطقياً لتلك الاعمال الكبيرة ، من سياسية وفكرية ، والتي يقتضي انجازها عمرا كبيرا .

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

وإذا أخذنا بالتاريخ الوارد بالنسخة التي لدينا ، أي أن الزيارة كانت في عام ٧٠٥ فيكون عمره وفق الفرضية التي افترضناها $30 + 85 = 115$ عاما ، وهذا مردود لانه لم يسمع عنه أنه كان من المعمرين .

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

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

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

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

وعلى هذا فان الامير يوم مجيئه ترك ولدا راشدا يدير الامارة ، واصطحب
ولدا راشدا أيضا توفي بعد الهجرة بأربع سنوات ، وترك أعقابا وذرية^(١) وكل
هذا يدلنا على أن الامير يوم هجرته كان عمره يقارب ، أو يتجاوز الخمسين عاما ،
وبذلك يتعيّن أن تقع ولادته في النصف الثاني من القرن الخامس .

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

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

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

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

قبره !!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

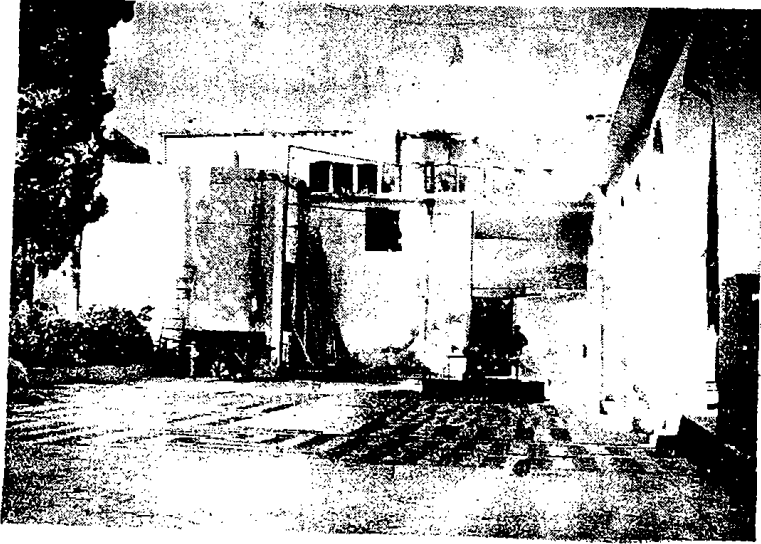
وعلى هذا لم يتم لدينا أي دليل يشير الى أن المكزون استوطن دمشق ،
وصحب ابن عربي ، ومات ودفن فيها .

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

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

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

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



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

وفي عام ١٩٢٨ ضاق جامع القرية بالمصلين ، فأجمع رأي أهل البلدة على

توسيعه ، واضطروا الى ازالة القبور الثلاثة وبينها قبر « السنجاري » •

واشترى رجل من القرية يدعى « محمد زكي بقله » بعض الحجارة

لاستخدامها في بناء بيته ، وبينها « شاهدة » قبر « السنجاري » فاحتفظ بها •

ولم تزل في حوزته حتى اليوم •

ويظهر أن القبر هذا قد جدد بناؤه في ١٢ جمادى عام ١٢٧٩ هـ كما تشير

« الشاهدة » المشار إليها ، وعليها بعد البسمة ، وتاريخ تجديد القبر بيتان

من الشعر كما ترى :

١٢٧٩
 بسم الله الرحمن الرحيم
 صلوات الله على من أحسن
 والأصحاء ونحوه في الغار
 وأبناءهم الملقب بـ بفضلهم
 علم الجميع مكان
 هذا مقام الشجر السجاري قدس

شاهدة قبر محمد السنجاري

والبيتان كما يظهر ضعيفان معنى وتركيبا وعروضا ، ويليهما : هذا مقام

محمد السنجاري قدس سره •

وخلافا لما جاء في كتب التاريخ عن قبر الامير حسن المكزون وما سادعقول

الكثيرين من المهتمين بهذا الشأن ، فان القبر التاريخي هذا ليس قبر الاميرحسن

المكزون قطعا ، وانما هو قبر شمس الدين محمد بن المبارك السنجاري المتوفي

سنة ٦٥٤ أي بعد وفاة الامير حسن المكزون بستة عشر عاما بدليل ماجاء في

تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين ، لابي شامة الدمشقي ، في

حوادث سنة ٦٥٤ وفي الصفحة ١٩٤ وهو كما يلي :

« وفي يوم الخميس تاسع ذي الحجة - وهو يوم عرفة - توفي شمس

الدين محمد بن المبارك السنجاري ، وذكر من صفاته أنه كان رجلا سخيا فاضلا،

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

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

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

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

يقول ياقوت الحموي في معجم البلدان : (٢) •

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

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

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

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

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

انه مجرد افتراض !!

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

الفصل الثاني

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

التصوف

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

ويقولون :

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

فعالم التصوف هو عالم تلاقٍ وحبّ ومصافاة ، كما هو عالم تجلّ واشراف ومناجاة ، لذات كلّية تتّجه اليها كل الذوات .

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

وارتضاه حواريتوه وتلامذته من بعده غربة وسجوقاً ، ورهبةً وتبتلاً ، واقتطاعاً في البيع ، والاديرة ، والصوامع .

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

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

كشفٍ ومشاهدة ، أو اتحادٍ وتجلٍ واشراقٍ ؟؟
أليست نقاط تلاقٍ بعد افتراق ، وعودة بعد غياب لالتحاق الاجزاء
« بالكل » ؟؟

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

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

تعريف التصوف

لكلمة « صوفي » معان كثيرة :

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

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

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

٤ - أن تكون من كلمة « سوفيا » اليونانية ، ومعناها الحكمة (١) أو

« سوفيتس » وتعني معلمي الحكمة (٢) ، ومنها جاءت كلمة فيلسوف .

والعرب تطلق لفظ الحكمة على الفلسفة .

وما يمنع أن تكون كلمة « سوفيا » اليونانية ، قد جاءت من لفظة «صوف»

العربية ، ثم رحلت الى ديار اليونان ، ومعابدها ، لان التصوف قديم في العرب ،

وهو أساس في المسيحية (٣) .

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

يقول البستي ؟

تنازع الناس في الصوفي ، واختلفوا فيه ، وظنوه مشتقا من الصوف

ولست انحل هذا الاسم غير فتى صافي ، فصوفي، حتى لقب بالصوفي

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

(٢) فلاسفة من الشرق والغرب لمصطفى غالب

(٣) الدكتور زكي مبارك التصوف الاسلامي ج ١ .

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

والمعري يقول :

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

فبعضهم بالفقر عنه عبداً وبعضهم بوصف زهد فسرا
وبعضهم بالاخذ بالحقائق ويأسه مما لدى الخلاق
وقائل بحب الافتقار والافتقار ، والاعطا مع الإيسار
وبعضهم بقطع كل عائق عن ربنا من مطلق العلائق
وقيل : انه القيام بالادب لكل وقت في جميع ما طلب
من شكر نعمة عليه أسبغت أو توبة مما به نفس بفت
وقيل : ان يحيي الاله عبده به ، وأن يميت منه قصده
وقيل : ذكر باجتماع ، والعمل مع اتباع ، ثم وجد متصل
وسئل المرزباني : من الصوفي ؟؟ فقال : من لبس الصوف على الصفاء^(١)
وقال أبو عليّ الروزباري : التصوف ، الاناخة بباب الحبيب ، وان
طردت عنه^(٢) .

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

(١) تاريخ بغداد .

(٢) الرسالة القشيرية .

(٣) القشيرية .

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

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

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

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

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

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

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

وقيل : التصوف جهد للاقترب من الله •

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

اتحادا كليا •

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

بين المتصوف والله ، فيرى ما لا يراه الانسان العادي •

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

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

مطلقا •

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

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

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

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

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

وأحبس عنك النفس ، والنفس صبة
بذكراك ، والمشى اليك قريب
مخافة أن يمشي الوشاة بظنة
وأحرسكم أن يستريب مررب
وقول الآخر :

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

فماذا عسانا نقول بهذه الملازمة ؟؟

وقول العباس بن الاحنف :

انا لم يكن للمرء بد من الردى
فأكرم أسباب الردى ، سبب الحب
ولو أن حيا كاتم الحب قلبسه
لمت ، ولم يعلم بحبكم قلبي
وقوله :

(١) دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية لانعام الجندي .

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

يقول العلامة الشيخ سليمان الاحمد :

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

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

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

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

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

عوامل نشوء التصوف

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

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

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

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

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

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

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

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

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

اسمع يهوذا يقول .

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

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

وفي حزقيال :

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

« أهو صغير عندكم أن ترعوا المرعى الجيد ، وبقية مراعيكم تدوسونها
بأرجلكم ، وأن تشربوا من المياه العميقة ، والبقية تكذبونها بأقدامكم ، وغنمي
ترعى من درس أقدامكم ، وتشرب من كدر أرجلكم»^(١) .

ففي هذا الخطاب مافيه من تصوير واقع الحياة آنذاك ، وما يعاينه الشعب
— الغنم — من القادة والمحترمين، والمستغلين آكلي الشحم ، ولابسي الصوف،
وذابحي السمان .

(١) حزقيال ٣٤

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

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

« لا تفكّر بمعيشتك ! ماذا تأكل ، وماذا تشرب » !
« أهون على الجمل أن يدخل ثقب الابرّة من أن يدخل غنيّ ملكوت
السموات » •

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

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

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

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

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

• واذا كانت الحياة هي « واقع القويّ » فان ما وراء الحياة هو « توقع »

الضعيف .

• السيطرة والتفوق هما عند القويّ فضيلة ، وعند الضعيف جريمة ورذيلة .

• يعتبر اللين عند القويّ ضعفاً ، ويعتبره الضعيف حُلماً .

• وهكذا يصبح للكلمة الواحدة مفهومان متباينان ، وللحياة مقصدان

متغايران ، ولمسيرة التاريخ طريقان لا يلتقيان .

• وعلى هذا فالتصوف وكل النزعات الروحية نشأت فوق أرض الضعف ،

وتحت ظلال الحق ، وكردّ فعل للقهر والحرمان ، وسيطرة الشخصية الحيوانية،

ومظاهر القوة .

• ولا نستطيع أن نقول : ان التصوف نشأ — أول ما نشأ — من معرفة

الانسان لقيّمته الذاتية ، مادةً وروحاً ، ولكننا نستطيع أن نقول ونؤكد : انه

استحال — فيما بعد — تأميناً وحفظاً وعرفانا لقيّمته المعنوية الروحية .

التصوف الاسلامي

في الحياة - كما اوضحنا - اتجاهان :

الاول :

هو الاتجاه الواقعي ، أو ما نسميه الحياة المادية •

والثاني :

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

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

فالتصوف الاسلامي اذن : هو اعتراض روجيّ على حصر الاسلام بالشرعة
والنص •

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

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

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

(١) براون : في تاريخ الفرس الادبي •

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

وهناك تشابه وتلاقح مع الافلاطونية الحديثة : الحب والتسامي^(٢) .

ولكن بعض الدارسين من المسلمين يرون أن التصوف الاسلامي لم يأخذ من الفرس ، ولم يأت من الهند ، كما لم ينبع من اليونان ، وانما نبع من الكتاب والسنة .

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

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

(٢) نيكلسون في شرح « شمس قبريز » .

ونحن نرى أن التصوف الاسلامي يقسم الى قسمين رئيسيين ، أو الى

نوعين متميزين ، وهما :

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

★ ★ ★

١ - التصوف العملي

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

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

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

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

ونحن نرى أن العلوم الاسلامية كانت عقيدة وشريعة وأخلاقا ، وكلها مستمدة من القرآن وسيرة نبي الاسلام •

وفي القرآن أساس ومنطلق للزهد والتشف ، كما فيه مجال للفلسفة ، واطلاق الفكر ، وحض على تحرير العقل •

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وان الجنس السامي يتمثل في الشرق الاوسط ، وخاصة في الجنس العربي •
وتخيّلوا ، أو ابتكروا لكلّ جنس خصائص تميّزه عن غيره •
فالجنس الآري - في نظرهم - مبتدع ، مبتكر ، مخترع بطبيعته •
والجنس السامي ، مقلّد ، تابع بفطرته •

واذن : ليس للشرق فلسفة متميزة في الماضي ، ولا الحاضر ، ولا تكون
له في المستقبل ، لان الفلسفة ابتداع ، واختراع ، وتنسيق ، وهذا كله من
خصائص الجنس الآري فقط ، وما يسمّى فلسفة اسلامية ، أو تصوف
اسلامي ، فهو تقليد ومحاكاة للفرس ، أو الهند ، أو اليونان •

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

• افلاطون •

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

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

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

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

(١) شخصيات قلقة في الاسلام ص هـ

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

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

١ - الزهد في الدنيا .

٢ - مراقبة الله .

٣ - عدم الغفلة عن ذكره .

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

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

ولكن ماهي طريقة السلف التي أشار اليها ابن خلدون ؟ .

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

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

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

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

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

ففي القرآن :

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

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

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

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

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

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

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

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

زهد الغنى ، وزهد الرضاء •

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

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

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

٢ - التصوف النظري الفلسفي

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

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

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

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

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

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

عوامل ظهور التصوف الاسلامي :

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

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

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

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

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

★ ★ ★

العشق الالهي

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

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

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

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

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

لدى اليونان الالهات للجمال هن بنات « جوبتير » رب الارباب ، وعدددهن تسع ، وكل واحدة منهن « موز » أي الهة الهام ، وهناك « فينوس » الهة الجمال الكبرى •

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

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

ففي كتابه المعروف بـ « ترجمان الاشواق » يصف لنا في مقدمته تلك الفتاة الفارسية الاصباهية نسا ، المكية دارا واقامة ، وصفا ماديا ، حسيبا جسديا ، محددا بالاسم ، والزمان ، والمكان ، والوقائع ، وصفا تتقَد فيه العاطفة انتقادا ، وتوهج توهجا ، ثم ينتهي الى القول : فكل اسم أذكره فعنها أكتبي ، وكل دارٍ أُنديها فدارها أعني •

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

وانه ليصعب - حتى على المتمق المتبع - أن يميز بين ما كان من عواطفهم وأغراضهم روحيا ، وبين ما كان منها جسديا صرفا •

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

التصوف والفلسفة

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

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

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

التحريم •
وبعد : فالمنطق للجنان نسبه ، كالنحو للسان
فيعصم الافكار من ذل الخطأ وعن دقيق الوهم يكشف الغطاء

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

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

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

• واستخلاص الحقائق من غيرها يدعى « استنتاجاً » .

ونصل الى النتيجة بأقرب الوسائل اذا سلكتنا احدى الطريقتين :

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

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

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

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

واذا لم نحس بالحركة ، فلا نحس بالزمان .

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

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

بين العلماء والمتصوفة

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

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

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

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

ويقول بعض المتصوفين بالثلاثية بدلا من الثنائية وهي :

١ - النص الظاهر .

٢ - السبيل الصوفي .

٣ - الحقيقة الروحانية .

أو : الشريعة ، والطريقة ، والحقيقة .

وهناك أزواج ثلاثة بين الفقهاء والمتصوفين .

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

ومن الملاحظ أن التأويل الباطني عند الفرق، الباطنية يتفق كل الاتفاق مع التأويل الصوفي . ولذلك كثر المتصوفون من الباطنيين ، وسهل التأويل عليهم ذلك ، فأبي الفريدين يعتبر سابقا ومعلما للاخر في الاسلام ٢٢ ومشكلة الظاهر والباطن ، وهي المعبر عنها بشائية الشريعة ، نشأت عن احتمال تأويل بعض آيات القرآن ، وبعض المخاطبات ، كما في الحساب ، وعلى الصراط ، والميزان ومنكر ونكير ، مثل قوله :

وقالوا لجيلودهم لم شهدتم علينا ، قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء .
ومثل مناظرات أهل الجنة والنار :

ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة ، أن أفيضوا علينا من الماء ، أو مما رزقكم الله ، فنالوا : ان الله حرهما على الكافرين .
وقوله :

ثم استنوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض : ائتيا طوعا ، أو كرها ،
قالتا : أتينا طائعين .
وأمثال ذلك .

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

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

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

يقول ابن الفارض :

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

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

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

بعض أقوال العلماء في المتصوفة

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

« الشريعة ما وضعه الحق لمصالح الخلق ، وكل من رام الحقيقة من غير

الشريعة فمغرور مخدوع » .

وقال فيهم :

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

• حدثني قلبي عن ربي » .

وقال فيهم أيضا :

كان الزهد في بواطن القلوب ، فصار في ظواهر الثياب ، كان الزهد خرقة فصار حرفة ، ويحك صوف قلبك لا جسمك ، وأصلح نيتك لا مرقتك (١)

وكتب القشيري رسالته الموسومة باسمه سنة ٤٣٥ هـ عن المتصوفين ، ومما

جاء فيها :

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

(١) المدهش ص ٤٣٥

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• وهناك صوفيون عفويون

• وغيبيون تأمليون

• وشاطحون مجانيين

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

(١) الدكتور زكي مبارك الاخلاق عندالغزالي .

(٢) تلبيس البليس

(٣) الملل والنحل .

(٤) ابن تيمية بطل الاصلاح الديني

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

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

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

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

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

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

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

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

(١) تلبس ابليس •

(٢) نفع الطيب ج ١ ص ٥٨٣ •

(٣) تاريخ بغداد ج ١ ص ٣١ •

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

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

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

ورفض المحاسبي ميراث أبيه البالغ سبعين ألفا لان أباه كان قدريا - يقول بالقدر - وقال : صحت روايتنا عن رسول الله : لا يتوارث أهل ملتين شيئا^(٤) . فهم يرون أنفسهم ملة ، ومخالفيهم ملة أخرى .
وأهل الظاهر يرون الشريعة قوانين محددة منظمة يسهل الرجوع اليها في الفصل بين الناس .

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

(١) جمع أسطوانة : عمود المسجد .

(٢) قوت القلوب ج ٢ ص ١١

(٣) ابن عربي - الرسائل - كتاب الاعلام -

(٤) الرسالة القشيرية ص ١٢

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

ونورد في خاتمة هذا الموضوع رأي أبي العلاء المعري في التصوف

والمتصوفين •

قال :

نحن قطنية ، وصوفية ، أنتم
جسدي خرقة تخاط السى المو

فقطني من التصوف قطنسي
ت فيا خائظ العوالم خطنسي

وقال :

تزيوا بالتصوف عن خداع
وقاموا في تواجدهم ، فداروا
وما رقصوا حذارا من إله
وجدت الناس ميتا مثل حي

فهل زرتِ الرجال، أو احتमित؟؟
كأنهم ثمال من كمتِ
ولا ييغون الا ما « حميتِ »
بحسن الذكر ، أو حيا كسيت

فهو يتهمكم على القوم ، ويصمهم بالخداع والمكر ، وان مظاهرهم وطئوسهم
ليست الارياء وحيلة لنيل المآرب ، وبعض هذه المآرب ما « حميتِ » •
ان المعري ، وان عاش حياة بعض الصوفية عزلة وانقطاعا عن الناس ،
وتعففا وتزهدا ، مما في أيديهم ، واستخفافا واستهانة بالحياة وملاذها ، واعراضا
عما تذخر به من المفاتن ، والمتع ، فانه لا يشايهم بانحرافاتهم ، واستسلامهم لاهواء
نفوسهم •

والخلاف بينه وبينهم ناشيء عن اعتماده على العقل ، في حين يعتمدون هم

على الروح ، وهو لا يؤمن الا بسلطان العقل •

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

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

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

والاستئلة !

لماذا أسرف أهل الظاهر في التزمّت حتى أغلقوا باب الاجتهاد ؟•

لماذا قال الغزالي : الاشتغال بعلم الظاهر بطلالة ؟

هل للفقهاء الحق في التحكم بمصائر النفوس ، واعتبارهم كل خروج على

آرائهم زيفاً وضلالاً لانهم هم وحدهم أصحاب الشريعة ؟

هل للصوفية الحق باعتبارهم أفكارهم دستوراً يجب فرضه على الناس

لانهم هم وحدهم أصحاب الحقيقة ؟

أليس وجود أهل الظاهر ضرورياً لحماية الناس من الاستسلام للاوهام

والاضاليل ؟؟

ووجود أهل الباطن ضرورياً لانهم يعطرون الشريعة بعبير الروح ،

ويسكبون عليها أنداء الخيال ؟

أهل الظاهر حفظوا الشريعة وعلومها ، وأسسوها على قواعد فقهية •

وأهل الباطن صوروا الرسول وأصحابه بصور روحية رائعة حفظت القوة

المعنوية للدين الحنيف •

وهل الرأي الصحيح :

ان المغالاة في الرأي ، وعدم الانفتاح ، وضيق الذهن عند بعضهم هو

أساس الخلاف ؟؟

مامدى دخل السياسة في كل ذلك ؟؟؟

تصوف المكزون ، وزهد

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

لقد رأينا أن التصوف الاسلامي نوعان :

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

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

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

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

الاعداء ، ويحزب النصر ، ويعنم المعارك ، توفرت له كل أسباب الرفاهية ،
ومصادر الثراء ، ورغادة العيش ، ومتارف الحياة ، ولكنه آثر الزهد والتقشف
فترك الامارة ونبذ مباحج الحياة ، واتجه الى ربه ، مباحيا بالفقر ، معرضا
عن الغنى •

ياراغبا بغنائك عن فقرنا بالزهد فيك ، الفقر قد أغنانا
لو ذقت طعم طعامنا وشرابنا ما عشت عمرك جائعا ظمأنا
ولو استقمت على سواء سبيلنا لم تمش في تيه العمى جيرانا
ولدرت بالدار التي درنا بها ولثمت فيها الحور والولدانا

ويرى أن أقصى الجهل أن يجتهد الانسان ويسعى ، ويكد ، ليحصل على
الثروة ، ويكتنز المال ، ثم يتركها لغيره من الوارثين ، وعليه أن لا يتجاوز في
ذلك مقدار ما يمسك رمة ، فان فعل غير ذلك انتهى الى شر حال :

نهاية الجهل اجتهاد الفتى في كسب ما ينفقه غيره
وشر حال المرء في نفسه أن يتعدى نفسه خيره

كما يقرر نظرية في الغنى لم تعرف لغيره ، فالغنى - في نظره - ان تستغني
« عن الشيء » ، أما أن تغنى « به » فهذا هو الفقر الحقيقي ، لان حصولك على
الاشياء يجلب لك تعباً وجهداً ، وليس من الزهد أن ترغب في ثناء الناس على
زهدك •

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

١ - سعي الفتى لسوى كفاف العيش غاية جهلته
اذ فيه يخسر ما يؤمل ربحه من أجلته

والفقير لا يؤذي الفقير أذى الغني يبخله
إذا يمان وإذا ييرا ذبه الردى من فخله

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

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

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

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

(٢) زهر الاداب ج ٢ ص ١٢٣ .

وظن أن لباس المرء منقصة
وما درى لتعاميه ، وخيرته
إذا غدا المرء عربانا من الحلل
بأن حلية أهل الفضل بالمطل

٤ - يكون ماذا لمن يموت ؟
أيحذر المرء فوت أمره
ما الحرة في الدار غير عبد
لما اتقى همه بوهم
ثوب يوارى به ، وقوت
في قصده عمره يفوت
أغناه عن كده المقيت
أتناه في محوه الثبوت

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

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

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

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

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

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

وان الزهد الحقيقي هو أن تمارس ما أحل الله لك بدون اسراف ، ولا
تقريط ، وأن يكون الاعتدال رائدك وهدفك ، « ولا تجعل يدك مغلولة الى
عنقك ، ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوما محسورا » •
« كلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المرفين » •

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

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

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

مراقبة الله

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

التصوف النظري الفلسفي

عند المكزون

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

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

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

الاولى : البحث والنظر .

والثانية : الذوق بالمشاهدة ، أو الكشف .

ويتضح الطابع السياسي في المسائل العامة من تناقضها ، وعمق هذا التناقض ، فهناك ، باطن وظاهر ، نص وتأويل ، شريعة وحقيقة ، مجبرة ومفوضة ، مجسدة ، ومعطلة ، فكان كل فئة من هذه الفرق ، وأصحاب هذه الآراء تود أن لا تلتقي مع الاخرين ، وتتمدد أن لا تتلاقى فكريا مع غيرها ، لانهما تعتقد انها تشكل طرفا في القضية ، وطرفا القضية هما السلب والايجاب ، لم يكن الامير حسن المكزون بعيدا عن المعسكرين المتصارعين على المستوى الفكري ، والمستوى السياسي ، فهو مسلم شيعي ، امامي ، اثنا عشري ، يمتاز - قبل كل شيء - بما تمتاز به الشيعة الامامية في تاريخها السياسي ، ولكنه يقول بالتنزيل والتأويل :

وظفرت بالتنزين والتاويل في الـ توراة والانجيل والقرآن

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

في ظل ظاهره ثبوا فمغور في قصد باطنه ، وآخر منجد

لاتي في حالة الظاهر والـ باطن للمشهد بالغيب مقرر

ولي علم فيه ، وعلم بباطن لظاهره طود على العقل شامخ

فباطن قولي في المحين ظاهر * ولكنه عند البهائم مبهم

ويقول بوحدة الحقيقة والطريقة ، أو الشريعة ، والحقيقة

وأصبحت طريقتي حقيقة سارت بها فرق الجمع السير

وبهذا لا يمكن ضمه لأصحاب التنزيل لأنه يقول بالتأويل ، ولا لأصحاب

التأويل لأنه يقول بالتنزيل ، ولا لأصحاب الظاهر لأنه يقول بالباطن ، ولا

لأصحاب الشريعة لأنه يقول بالحقيقة ، كما لا يمكن اعتباره من الفئة الثانية

تأويلا ، وباطنا وحقيقة لأنه يقول بقول معارضيهما •

وإذن فنحن أمام ظاهرة جديدة متميزة عن كل الظواهر الفكرية والمذهبية

التي عرفتها تلك الحقبة من التاريخ الاسلامي

إذا عرفنا هذا فإنا نكون قد اهتدينا الى الطريق التي توصلنا الى معرفة

ذلك « التناقض » الذي نلمسه في بعض أقوال المكزون ، وتوضح لنا تلك

« الازدواجية المتضادة » التي يقول بها :

فبالوقت الذي نراه يقول بثنائية الشريعة نجده مرتبطا ارتباطا وثيقا

بالكتاب والسنة ، منكر أقوال من يقول : ان الحقيقة تبطل الشريعة :

أمي الشريعة ، والمقيم لها أبي وبنو بنهما كلهم اخواني

أأعت والدتي ، وأنكر والدي والى عداي أفر من أعواني ؟؟

وأفر من أنسي الى وحش الفلا أن كنت ذاك فليست بالانسان !!

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

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

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

ان كنت ذاك فليست بالانسان •

• ومدعي القرب الى ربه ومنه بالبعد بدا القرب

• كمستسن الزور ، أو رافض السنة مقرون به السب

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

وبألفاظها إليها دعتني	وأرتسي نزولها في سمائي
بكتاب فيه شفاء أكتابي	من وعيد القلى ، ووعد اللقاء
ناطق ، صامت ، مبين ، معسى	كاشف ، ساتر ، قريب ، ناء
ظاهر ، باطن ، أنيق ، عميق	شاهد ، غائب ، عن الاغبياء
محكم ، ذي تشابه ، وائتلاف	في اختلاف الآيات ، والاجزاء

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

ومن « الازدواجية المتضادة » التي سبقت الاشارة إليها قوله :

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

فهذه « الثنائية » المتناقضة كيف يمكن تفسيرها ؟؟

للإجابة على هذا التساؤل نقول :

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

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

١ - لأن عدم تقيدهم بالنص الحرفي ، أو المعنى المباشر للكلمة يسهل عليهم ذلك ، فهم ينقلون الكلمة من اطار المعنى القوي الى مملولات تصويرية عقلانية .
٢ - ان نظرتهم العامة للوجود والموجودات ، ومحاولتهم التوحيد بين أعيانها المتعددة - على ما بينها من اختلاف وتضاد - يساعدهم على المواءمة بين الافكار ، والصور المتضادة .

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

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

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

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

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

ولكنه عندما ينظر إليها من وجهة نظرها السياسية ، ويرى أنها - من هذه الناحية - تتجاوز « الحق المشترك » وتقطع هذه الوشيحة التي تشدها الي غيرها ، فانه يصب عليها غضبه ، ويعمل فيها تقدا وتجريبا ، ويصبح ممدوحه بالامس ، مهجوه اليوم ، وفي كلتا الحالتين يبقى رائده « الحق »

فاذا قال : انه مشهد ، مغيب ، واصف مجرد ، منزه مشبه ، موحد معدد ، مجبر مفوض ، متفلسف متصوف ، متسنن متشيع ، راغب زاهد، الى اخر هذه النقائض فانه يعني ذلك « الحق المشترك » بين الجميع .

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

★ ★ ★

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

هذا مع الفارق الكبير بين شطحات المعري واجترائه ، وضياعه أحيانا ، وبين التزام المكزون ، وصحة عقيدته ، وصفاء فكرته ، وبعد نظره .

واعتقد أنني اهتديت الى أقرب الوسائل ، واسلم الطرق ، وأوضحها ، للوصول الى فهم ظاهرة « جمع التضاد » او « الثنائية المتناقضة » في اتجاه المكزون الصوفي - الفلسفي .

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

• أو يعترلها لتتكبهما طريق هذا « الحق » .

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

واسلم كاسلامي لها تسلم بها	في قصدها من العناء والكلل
وان عراك خبل في قصدها	فاتل أساميهما يزل عنك الخبل
وعذبهما من غفلة عن أمرهما	في سترها تعقب في الكشف الخجل
واعمل بمسنون الهوى في ملتي	وارفض فروض غيرها من الملل
واسلك سبيلي في هواها نحوها	ولا تمل دون الحصى الى الطلل
واتخذ القبلة شطر وجهها	فهي لاهل العشق من أرضى القبل
وقل اذا قمت على صلاتها :	حي على خير الصلاة ، والعمل
وجهت وجهي للتي جمالها	عن جهة الاوصاف بالتحديد جل
مستسلما ، مسلما لامرهما	معتصا بجهلها من الزلل
واتل سناها راكعا وساجدا	عساك تحظى بتقبول ونعل
ردم على فعل الصلاة تتصل	بين اليها بالصلاة قد وصل
وصم لها بالصون للسر الذي	حلت منه عن جهون ما حل
تحظ بسر الصون في سبيلها	وما عليه من معانيه اشتل
وقنع النفس ، وكمن مزكيا	الى موانيهما بما عنك فضل
وزر حمى حل به جمالها	تستنغن عن حث الثرى الى الجبل

ولا تزر معهد ربع قد خلا وزر حمى عنه سناها ما انتقل
 فذلك الحج الذي ان نلتته نلت حجا لم تلته بالابل
 واجهد على مرضاتها النفس ، وكن مجاهدا بالسيف فيها من عدل
 وكن لما أشرعته في جهها متبعا ، مطرحا عنك الكسبل
 ترق الى الباطن من ظاهر ما اشرعه ، فعندها اصمت واعتزل
 واقطع أبا الجهل ، وصل كل فتى شب على دين الغرام ، واكتهل
 فهذا النمط من السلوك والعرفان يجمع بين التصوف العملي ، والتصوف
 النظري الفلسفي . بين الظاهر وبين الباطن ، بين الشريعة وبين الحقيقة ، بين
 التنزيل وبين التاويل .

وهذا «الجمع» بين لوني التصوف العملي والفلسفي حيننا ، والتكتر لاحدهما
 حيننا اخر ، واتخاذ الموقف المعتدل بينهما احيانا ، يجعلنا نقرر اننا امام لون ثالث
 من التصوف .

ان محاولة الجمع بين الفلسفة بنت العقل والبحث والنظر ، وبين الدين ابن
 العاطفة والالهام لهو المخرج الوحيد لكليهما — الفلسفة والدين — من نطاق
 المعاداة والتلاحي .

انه طريق جديدة لخلق « سلام » بينهما ، وايجاد جو ملائم يتفاعل فيه العقل
 والعاطفة فيتم بذلك للنفس التوازن والاستقرار ، والطمانية والسكينة ، ويبعد
 الانسان بفكره وعقله ، وعواطفه ، عن تلك الهزات العنيفة التي يثيرها تنافر العقل
 والعاطفة ، أو الفلسفة والدين .

ان المكزون ليستخلص الفلسفة بوسائلها المنطقية ، وبواسطة ملكاته العقلية،
 ثم يتناول هذا الذي حصل عليه نتيجة هذا الاستخلاص فيمحصه بالعقيدة حتى
 يبلغ به مرتبة عالية من الكمال واليقين .

وكل همه أن يجد الأساس العقلي للعقيدة ، والتوفيق بين الحقيقة والطريقة .
ومع تطبيقه عمليا كل مقتضيات الشريعة ، فإنه يوغل - أحيانا - في
الاستبطان فيضني على الشريعة روحية عميقة نتيجة لاشتغاله المتواصل بالتصوف ،
وتمكنه من أسراره .

ويمتاز بعمق الايمان الديني المنطلق من الأساس العقلي ، الذي يضم كل
المعاني السامية في كل الأديان مما جعله قادرا على استنباط كل الدقائق الروحية
في كل الأديان .

كل حرف من « الكتاب » كتاب محكم ما لحكمه الدهر نسخ
وبشري مطويه ، لنهار الكشف من غيب الغواية سلخ
ولأرواح كل من راح مرتا حا اليه ، من واهب الروح نفض
واذن :

فالتصوف العملي + التصوف النظري + العقيدة = تصوف المتزون .
والدين + العقل + الفلسفة = فلسفة المتزون .

المصطلحات الصوفية

- للمصنفين مصطلحات وتعايير هي في الواقع ، أو في الاعم الاغلب تؤدي معاني نفسية ، أو وجدانية ، وروحية ، وأخلاقية ، واجتماعية ، ونورد هنا بعضا منها ، ليسهل على متتبع آثارهم ، ودارسي أدبهم ، فهم بعض معانيهم .
- ١ - المرید : المتجرد عن ارادته ، أو الطالب .
 - ٢ - المراد : المجذوب عن ارادته مع تهيؤ الامور له ، فجاوز الرسوم والمقامات بغير مكابدة .
 - ٣ - السالك : الذي مشى على المقامات بحاله لا يعلمه .
 - ٤ - السفر : عبارة عن القلب اذا أخذ في التوجه الى الحق .
 - ٥ - المسافر : هو الذي سافر بفكره في المعقولات والاعتبارات .
 - ٦ - الطريق : عبارة عن مراسم الحق المشروعة التي لا رخصة فيها .
 - ٧ - الوقت : عبارة عن حالك في زمان الحال ، لا تعلق له بالماضي ، ولا بالمستقبل .
 - ٨ - الادب : ويريدون به أدب الشريعة ، أي الوقوف عند رسومها ، وحيناً أدب الخدمة ، وحيناً أدب الحق .
 - ٩ - المقام : عبارة عن استيفاء حقوق المراسم على التمام .
 - ١٠ - الحال : وهو ما يرد على القلب من غير تعمد ، ولا اجتلاب ، أو تغير الاوصاف على البعد .
 - ١١ - الانزعاج : وهو أثر المواعظ في قلب المؤمن ، وقد يطلق ويراد به التحرك للوجد والانس .

١٢ - القطب : وهو العوثة عبارة عن الواحد ، الذي هو موضع نظر الله من العالم في كل زمان •

١٣ - الاوتاد : عبارة عن أربعة رجال ، منازلهم على منازل اربعة أركان العالم ، شرق ، غرب ، شمال ، جنوب •

١٤ - الابدال : هم سبعة ، ومن سافر من القوم عن موضعه ، وترك جسدا على صورته حتى لا يعرف أحد أنه فقد ، وذلك هو البدل •

١٥ - النقباء : وهم الذين استخرجوا خبايا النفوس ، وعددهم ثلاثمائة •

١٦ - النجباء : وهم أربعون ، وهم المشغولون بحمل أقال العالم •

١٧ - الامامان : وهما شخصان أحدهما عن يمين العوثة ، ونظره في الملكوت ، والثاني عن شماله ونظره في الملك ، وهو أعلى من صاحبه الذي يخلف العوثة •

١٨ - المكان : عبارة عن منازل في البساط ، لا تكون الا لاهل الكمال ، الذين تحققوا بالمقامات والاحوال وجازوهما ، أما المقال الذي فوق الجمال والجلال فلا صفة له ، ولا نعت •

١٩ - القبض : حال الخوف في الوقت ، أو وارد يرد على القلب ، يوجب الاشارة الى عتاب وتأديب ، وقيل : أخذ وارد القلب •

٢٠ - البسط : هو حال من يسع الاشياء ، ولا يسعه شيء ، وقيل : هو حال الرجاء • وقيل : وارد يوجب الاشارة الى رحمة وأنس •

٢١ - الهية : هي أثر مشاهدة الله في القلب ، وقد يكون عن الجمال الذي هو جمال الجلال •

٢٢ - الانس : أثر مشاهدة جمال الحضرة الالهية في القلب ، وهو جمال الجلال •

- ٢٣ - التواجد : استدعاء الوجد ، وقيل : اظهار حالة الوجد من غير وجد .
- ٢٤ - الوجد : ما يصادف القلب من الاحوال المعنية له عن شهوده .
- ٢٥ - الوجود : وجدان الحق في الوجد .
- ٢٦ - الجلال : من نعوت القهر من الحضرة الالهية .
- ٢٧ - الجمع : اشارة الى حق بلا خلق .
- ٢٨ - جمع الجمع : الاستهلاك في الكلية في الله .
- ٢٩ - البقاء : رؤية العبد قيام الله في كل شيء .
- ٣٠ - الفناء : عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله في ذلك .
- ٣١ - الغيبة : غيبة القلب عن علم ما يجري من أحوال الخلق .
- ٣٢ - الحضور : حضور القلب بالحق عند الغيبة عن الخلق .
- ٣٣ - الصحو : رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوي .
- ٣٤ - السكر : غيبة بوارد قوي .
- ٣٥ - الذوق : أول مبادئ التجليات الالهية .
- ٣٦ - الشرب : أوسط التجليات .
- ٣٧ - القرب : القيام بالطاعة ، وقد يطلق القرب على حقيقة قاب قوسين .
- ٣٨ - المحو : رفع أوصاف المادة ، وقيل : ازالة العلة .
- ٣٩ - الاثبات : اقامة احكام العبادة ، وقيل : اثبات المواصلات .
- ٤٠ - البعد : الاقامة على المخالفة ، وقد يكون منك ، ويختلف باختلاف الاحوال .
- ٤١ - الحقيقة : سلب آثار أوصافك عنك بأوصافه .
- ٤٢ - خاطر : ما يرد القلب والضمير من الخطاب ربانيا ، أو ملكيا ، أو نفسيا ، أو شيطانيا ، من غير اقامة ، وقد يكون لكل وارد لا يد لك فيه .

- ٤٣ - علم اليقين : ما أعطاه الدليل •
- ٤٤ - عين اليقين : ما أعطته المشاهدة •
- ٤٥ - حق اليقين : ما حصل من العلم بما أريد به ذلك المشهود •
- ٤٦ - الوارد : ما يرد على القلب من الخواطر المحمودة من غير تعمل ،
ويطلق بازاء كل ما يرد على القلب •
- ٤٧ - المشاهد : ماتعطيه المشاهدة من الاثر في القلب ، لذلك هو الشاهد ،
وهو على حقيقته ما يظهر للقلب من صورة المشهود •
- ٤٨ - الروح : يطلق بازاء الملقى على القلب من علم الغيب على وجه مخصوص
- ٤٩ - السر : يطلق فيقال : سر العلم بازاء حقيقة العالم به ، وسر الحال
بازاء معرفة مراد فيه ، وسر الحقيقة ما تقع به الاشارة •
- ٥٠ - الوله : افراط الوجد •
- ٥١ - الوقفة : الحبس بين مقامين •
- ٥٢ - الفترة : خمود نار البداية المحرقة •
- ٥٣ - التجربة : إمارة السوى والكون عن القلب •
- ٥٤ - التفريد : وقوفك بالحق معك •
- ٥٥ - اللطيفة : كل اشارة دقيقة المعنى تلوح في الفهم ، لا تسمها العبارة ،
وقد تطلق بازاء النفس الناطقة •
- ٥٦ - الرياضة : رياضة أدب وهو الخروج عن طبع النفس ، ورياضة طلب
وهو صحة المراد له ، وبالجملة هي عبارة عن تهذيب الاخلاق النفسية •
- ٥٧ - المجاهدة : حمل النفس على المشاق البدنية ، ومخالفة الهوى على
كل حال •

- ٥٨ - الذهاب : غيبة القلب عن حس كل محسوس بمشاهدة محبوبه ،
كأئنا المحبوب من كان •
- ٥٩ - الزاجر : واعظ الحق من قلب المؤمن ، وهو الداعي الى الله •
- ٦٠ - السحق : ذهاب تركيبك تحت القهر •
- ٦١ - المحق : فناؤك في عينه •
- ٦٢ - السر : كل ما يسترك عما يفنيك ، وقيل : غطاء الكون ، وقد يكون
الوقوف مع العادة ، وقد يكون الوقوف مع نتائج الاعمال •
- ٦٣ - التجلي : ما ينكشف للقلوب من أنوار الغيوب •
- ٦٤ - التخلي : اختيار الظلوة والاعراض عن كل ما يشغل القلب •
- ٦٥ - المكاشفة : تطلق بازاء الامانة بالفهم ، وتطلق بازاء تحقيق زيادة
الحال ، وتطلق بازاء تحقيق الاشارة •
- ٦٦ - المشاهدة : تطلق على رؤية الاشياء بدلائل التوحيد ، وتطلق بازاء
رؤية الحق في الاشياء ، وتطلق بازاء حقيقة اليقين من غير شك •
- ٦٧ - المحادثة : خطاب الحق للعارفين من عالم الملك والشهادة كالدعاء
من الشجرة لموسى •
- ٦٨ - السامرة : خطاب الحق للعارفين من عالم الاسرار والغيوب •
- ٦٩ - اللوائح : هي ما يلوح من الاسرار الظاهرة من السمو من حال ،
وعند ابن عربي : ما يلوح للبصر اذا لم يتقيد بالجراحة من الانوار الذاتية ،
لا من جهة القلب •
- ٧٠ - الطوالع : أنوار التوحيد تطلع على قلوب أهل المعرفة فتطمس
سائر الانوار •

- ٧١ - اللوامع : ما ثبت من أنوار التنجلي وقتين ، وقريباً من ذلك •
- ٧٢ - البواده : ما ينجأ القلب من الغيب على سبيل الوهلة ، اما لموجب فرح ، أو لموجب ثرح •
- ٧٣ - الرغبة : رغبة النفس في الثواب ، ورغبة القلب في الحقيقة ، ورغبة السر في الحق •
- ٧٤ - الرهبة : رهبة الظاهر في تحقيق الوعيد ، ورهبة الباطن لتقليب العلم ، ورهبة لتحقيق أمر السبق •
- ٧٥ - الاصطلام : نوع وله يرد على القلب فيسكن تحت سلطانه •
- ٧٦ - الغربة : تطلق بازاء مفارقة الوطن في طلب المقصود ، وتقال الغربة في الاغتراب عن الحال من النفوذ فيه ، والغربة عن الحق غربة عن المعرفة من الدهشة •
- ٧٧ - الهمة : تطلق بازاء تجريد القلب للمنى ، وتطلق بازاء أول صدق المرید ، وتطلق بازاء جمع الهمم لصفاء الالهام •
- ٧٨ - الفتوح : فتوح العبادة في الظاهر ، وفتوح الحلاوة في الباطن ، وفتوح المكاشفة •
- ٧٩ - الوصل : ادراك الغائب •
- ٨٠ - الوراق : النفس الكلية •
- ٨١ - الغراب : الجسم الكلي •
- ٨٢ - الشجرة : الانسان الكامل •
- ٨٣ - الدرّة البيضاء : العقل الاول •
- ٨٤ - الزمردة : النفس الكلية •

- ٨٥ - الحرف : اللغة ، وهو ما يخاطبك به الحق من العبادات •
- ٨٦ - السكينة : ما تجده من الطمأنينة عند تنزل الغيب •
- ٨٧ - الصعق : الفناء عند التجلي الرباني •
- ٨٨ - المخدع : موضع ستر القطب عن الافراد الواصلين •
- ٨٩ - الحجاب : كل ما ستر مطلوبك عن عينك •
- ٩٠ - الاتحاد : تعبير الذاتين واحدة ، ولا يكون الا في العدد •
- ٩١ - الضياء : رؤية الاعيان بعين الحق •
- ٩٢ - العموم : ما يقع من الاشتراك في الصفات •
- ٩٣ - الخصوص : أحدية كل شيء •
- ٩٤ - الغيب : كل ما ستره الحق عنك منك ، لا منه •
- ٩٥ - العارف : من أشهده الرب نفسه فظهرت عليه الاحوال •
- ٩٦ - العالم : من أشهده الله ألوهيته وذاته ، ولم يظهر عليه حال •
- ٩٧ - الباطل : هو العدم •
- ٩٨ - الكون : كل أمر وجودي •
- ٩٩ - الرداء : الظهور بصفات الحق •
- ١٠٠ - الكمال : التنزيه عن الصفات وآثارها •
- ١٠١ - البرزخ : العالم المشهود بين عالم المعاني ، وعالم الاجسام •
- ١٠٢ - الملك : عالم الشهادة •
- ١٠٣ - الملكوت : عالم الغيب •
- ١٠٤ - المثل : هو الانسان ، وهي الصورة التي فطر عليها •
- ١٠٥ - العرش : مستوى الاسماء المقيدة •

- ١٠٦ - الكرسي : موضع الامر والنهي .
- ١٠٧ - العيد : ما يعود على القلب من التجليات باعادة الاعمال .
- ١٠٨ - الحد : الفصل بينك وبينه .
- ١٠٩ - التصوف : الوقوف مع الاداب الشرعية ظاهرا ، وباطنا هي الخلق الالهية ، ويقال بازاء اتيان مكارم الاخلاق ، وتجنب سفاسفها (١) .
- ولقد بلغت هذه المصطلحات عند ابن عربي مائة وثمان وتسعين مصطلحا .
وهناك اصطلاحات أخرى متعددة في تعريفات الجرجاني ، وكلها تمثل المعقولات أكثر مما تمثل المحسوسات ، وتشكل قاموسا خاصا بالقوم لا يستطيع فهم عبارتهم من لم يكن ملما به .

(١) وسائل ابن عربي ، مصطلحات الصوفية ، والجرجاني في التعريفات .

مقامات الصوفية وأحوالهم

يسمي الصوفية مسيرهم في الحياة الروحية سفرا ، أو حجا ، ولهذه المسيرة مقامات ، ويسمونها - أحيانا - الاميال ، وهي :

التوبة ، الورع ، الزهد ، الفقر ، الصبر ، التوكل ، الرضاء وهي - في عرفهم - مقامات الصالحين .

وللصالحين أحوال كما لهم مقامات ، وهي :

المراقبة ، والقرب ، والمحبة ، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والانس ، والطمأنينة ، والمشاهدة ، واليقين .

وأقصى حال يتوصل اليها السالك تسمى « جمع الجمع » ويتحول السالك فيها الى يد طبيعة تسجل ما يملى عليها من وحي الله .

ويطلقون على أنفسهم أسماء وألقابا عرفوا بها مثل : العارفون ، الموحدون المحبون ، العاشقون ، الاتحاديون ، أهل المعرفة ، أهل العرفان ، أصحاب الحقيقة ، رجال الطريقة ، أهل العشق ، أصحاب الجريدة ، أصحاب المسكنة ، أهل الله ، أهل الاسرار ، أرباب الحب ، أصحاب الخرق ، أرباب العكاكيز ، أصحاب الدهليز ، الدراويش ، أرباب المكاشفة ، أرباب المشاهدة ، أصحاب التسامي ، أصحاب الخلوة ، أهل الجلوة .

ويطلقون على شيوخهم ألقابا وأسماء مثل : القطب الرباني ، العارف بالله ، لسان الغيب ، سلطان العاشقين ، الشيخ الاكبر ، الغوث ، البير ، أو بير المشائخ ، وسيد الوقت ، وغير ذلك .

الرمز عند الصوفيين

تفسير الكلمة يكون محدودا بحدين :

الاول :

مدلولها ومعناها الاستعمالي من حقيقة ومجاز وكناية ، فلا يمكن تفسير كلمة الا بحدود محتواها ومدلولها ، فاذا تعدينا هذا الحد أصبحت الكلمة «رمزا» وتغير دلالتها الوضعية ، وتحول الى الدلالة العقلية .

الثاني :

هو مستوى معرفة المتكلم ، وقصده من التكلم والكلام ، حيث لا يمكن أن نفسر كلام شخص بمعنى لا يعرفه ، أو بحقيقة لم يصل اليها . وكلما ارتفع مستوى معرفة المتكلم ، وازداد علمه وثقافته ، ارتفعت معاني كلمته ، وكثرت مدلولات ألفاظه .
أما الكلام الالهي فلا يُحدّد تفسيره بالحد الثاني لان علم الله - كما يقولون - عين ذاته (1) ، ولا حد له . والقائلون بذلك هم المعتزلة والشيعة .

(1) كثر الخلاف ، وتعددت الاقوال حول الذات والفعل الالهيين

١ - فمن قائل : ان صفات الله الفعلية والفاعلية هي عين ذاته ، لئلا يكون هناك فصل بين الذات وأفعالها ، ويرون ان افعاله قديمة بقدمه .
٢ - ويرد آخرون : ان الفعل متأخر عن الفاعل ، لانه وصف للموصوف ، والوصف لاحق .

٣ - ويرد آخرون : اذا كان الفعل متأخرا فيكون حادثا ، وبذلك يكون الخالق مكانا للحوادث .

٤ - ويرى قوم : انه اذا كانت الافعال قديمة فيكون هناك تعدد للقدماء .

٥ - ويرى غيرهم : ان الافعال لاحقة بالعقل الفعال الذي ابدعه الخالق



والفعل بمعناه التاريخي ، ان كان « مجازيًا » دل على المعتقدات •
وان كان « معنويًا أخلاقيًا » دل على الاعمال •
وان كان « صوفيًا » دل على الآمال •
و « المجازية » تصوير اصطناعي قليل ، أو كثير ، لعمومياتٍ ومجردات
تمكن معرفتها ، والتعبير عنها بسبل أخرى •
أما « الرمز » فهو التعبير الوحيد الممكن للمرموز اليه ، أي للمعنى الذي
يمثله ، فلا يمكن معرفة الرمز مرة واحدة نهائية أبدا •
ويقوم الادراك الرمزي بتحويل المعطيات المباشرة - الحسية والتلقية -
ويحيلها شفافة ، اذ بدون الشفافية المتحققة هذه يصير من المستحيل المرور من
مستوى الى مستوى آخر ، وينعدم التأويل الرمزي لانعدام المعنى والمحل •
ويقال : ان كل دين أصله رمز ، رمز قابل الى ما لا نهاية له من أنواع
التفسير ، وكلما تعددت التفسيرات لهذا الرمز كان شاهدا على حيوته ، وجدارته
بالبقاء •



- وهو فعله - وفوض اليه خلق الموجودات جزءا وكلا ، فهو « محدث » عند
فاعله « قديم » بالنسبة للموجودات •
٦ - ويقول غيرهم : اذا كان العقل الفعال هو « فعل » الذات فهل الفعل
هذا قديم بقديم الذات ، ام لاحق وحادث ، بالنسبة للذات •
فان كان قديما يقدمها فقد أصبح هناك قديمان •
وان كان لاحقا وحادثا فقد أصبح الخالق مكانا للحوادث ، وكلا القولين محال
وان كان لا قديما ولا حادثا فقد بطل القول ، وفقد الاستدلال ، وبطلت الحجة
وان قلت : ان الذات والفعل شيء واحد فقد جزأت الذات الى ذات وفعل
وفي الجزء الثاني من هذا الكتاب سيأتي شرح كل ذلك موضحا وموسعا ،
حيث ناقش كل الاقوال في هذا الموضوع ، وتقارن بينها •

أما النزعات التي تحاول أن تأسر نفسها بمعناها الاولي ، ومفهوما اللفظي المباشر ، فانها تشبه الازمة في الحياة الروحية لعدم حيويتها وتطورها .
يقول السيد المسيح : اني اذهب الى ابي وأبيكم ليعث اليكم «البارقليط» الذي ينبئكم بالتأويل^(١) .

وبعض الفلاسفة كان يتعمد الغموض والابهام .
قال هرقليطس عن نفسه : انه لا يفصح عن الفكر ، ولا يخفيه ، ولكنه يشير اليه .

وهذا ابن سينا يسمي بعض كتبه « الاشارات والتنبيهات » . كما نجد بيرر « ثنائية » الفيلسوف الفكرية ثنائية الانبياء فيقول ما مضمونه : أنى كان للنبي محمد ، وللنبي موسى مفاتيح العرب والعبرانيين بالحقيقة كما هي .
ويقول الغزالي : انه يصنف آراءه الى ثلاثة أصناف :

١ - رأي لكل سائل ومسترشد .

٢ - رأي لا يطلع عليه الا أهل النباهة والمخلصين ، والكاتمين للسر .

٣ - رأي لا يطلع عليه أحد ، ويحفظه في نفسه ، لا يعلمه الا الله .

وهذه الاقوال تبرر وتجزئ الثنائية الفكرية ، وتقرر اخلاقيّة الفكر بوجهين : أحدهما للحق ، والثاني للمجاملة ، ومراعاة الظروف .

وبعض المتصوفة والاشراقين لاذوا بالصمت ، والرموز والهجرة ، ومغادرة الاوطان عقليا ، فهم الغرباء كما يسميهم الفارابي ، وابن ماجة ، أو كما يسمون أنفسهم .

لقد تفضوا أيديهم من شئون المجتمع والحياة ، وانسحبوا بأفكارهم ،

(١) انجيل يوحنا ١٤ - ١٦ - ٢٦ .

وهاجروا بأرواحهم ، الى نعيم عوالم ما بعد الطبيعة ، وبقيت منهم بين الناس
الجسوم ، وليس للجسوم آراء في شؤون المجتمع والحياة (١)

ولعل الشيعة كانت أكثر فرق الاسلام قدرة على تعميق « الرمز » وإيجاد
قيم روحية مؤولة عن نصوصه الظاهرة في توغل مطلق لمضمونه الباطن .
فالجانب الذي يُغني المضمون الروحي - ويشيع الحياة الخصبة القوية
يكون قادرا على اشباع النوازع الروحية .

وان رمزية ابن الفارض ، وابن عربي وباطنيتها وتأويلها قد سبقتها رمزية
الشيعة وباطنيتها وتأويلها ، وقد وجد « الغنوص » الشيعي قبلها (٢) .

يقول السهروردي : لا رد على رمز ، وذلك لتوقف الرد على فهم المراد ،
ولكن المراد - وهو باطن الرمز - غير مفهوم ، والمفهوم - وهو ظاهره - غير
مراد ، فالرد يكون على ظاهر أقاويلهم غير المرادة ، دون المقاصد المرادة ، فهذا
لا يتوجه الرد على الرمز (٣) .

والرمز يرافق كل معاني الصوفية ، فيتغزلون كما يتغزل الشعراء ، ولكنهم
يرمزون بحبهم وعشقهم للذات الالهية .

ويرمزون بالخمرة والسكر للمعرفة والحب ، وبالصوم عن صون الاسرار،
وبالحياة عن المسيرة ، أو الحج وعن أقطابهم بالابدال .

كما يرمزون « بالعين » عن الذات الالهية ، وبنقطة « العين » عن الصفات،
وبنفي نقطة العين عن العين ، بنفي الصفات عن الذات .

يقول ابن الفارض :

(١) صالح مدني في مجلة الاداب .
(٢) الغنوص اسم أطلق على المذاهب المستورة والمعانيد الرموزة الفارسية -
الاسلامية وتقدمت الاشارة اليه .
(٣) حكمة الاشراف شرح قطب الدين الشيرازي ص ١٨

فلا أين بعد العين ، والسكر منه قد افقت ، وعين الفين بالصحو اصحت
فنقطة عين الفين عن صحوي امحت ويقظة عين العين محوي الفت
ويرمزون بطور التجلي عن القلب ، وبجبل الطور عن الجسد ، فاذا تم
التجلي للقلب تدكدك الجبل ، وتلاشى الجسد ، كما حصل لموسى :

قال : ربي أرني أنظر اليك ، قال : لن تراني ولكن انظر الى الجبل ، فان
استقر مكانه ، فسوف تراني .. فلما تجلى ربّه للجبل جعله دكاً ، وخرّ موسى
صَعِقاً ... الآية •

يقول الفارضي :

أتم فروضي ونفلي	أتم حديثي وشغلي
يا قبلي في صلاتي	إذا وقت أصلي
جمالكم نصب عيني	اليه وجهت كلني
وسركم في ضميري	والقلب طور التجلي
آنست في الحي ناراً	ليلاً ، فبشرت أهلي
قلت : امكثوا ، فلعلي	أجد هداي ، لعلي
دنوت منها ، فكانت	نار المكلّم قلبي
نوديت منها كفاحاً	ردوا ليالي وصلي
حتى اذا ما تدانى المية	سات في جمع شلي
صارت جوالي دكاً	من هية المتجلي
ولاح سر خفي	يدريه من كان مثلي
وصرت موسى زماني	مذ صار بعضي كلي
فالموت فيه حياتي	وفي حياتي قتلي

ويقول أيضا :

وفي صفق ذلك الحس خرت افافة لي النفس بعد التوبة الموسوية
وسبق أن أوردنا مجموعة من مصطلحاتهم وكلماتهم الرمزية التي تحصل
معاني غير المعاني التي يعطيها معناها المباشر ، أو يعطيها المجاز ، أو الكناية ،
أو الاستعارة ، ومن لم يقف على تلك المصطلحات والتعابير ودلالاتها عندهم •
فانه يصعب عليه - لا بل يتعذر - وربما يستحيل أن يفهم عباراتهم ، أو أن
يصل الى ايضاح اشاراتهم ، وكل من تتبع آثارهم ، وما تركوه من نظم ونثر
يلاحظ ذلك التعقيد المتعمد في العبارة ، والرمزية في المعاني ،
قال حسن رضوان (١) يصف المتصوفة :

فانهم أجل من أن تفتقر أقوالهم الى قياس مشتهر
أو اشتقاق ، فلهم قانون ساروا به ، وسره مكنون
فلفظهم أفضاله لا تفتح الابدوق ، أو بكشف يمنح

فالتجربة الذوقية عند المتصوفة تضاد البحث النظري لان الاولى تقوم على
التمثل الباطن لمضمون النصوص ، بينما تقوم الثانية على القياس والاستدلال .
يقول المكزون :

متى يشق عن جسدي الضريح وينفخ في من ذي الروح ، روح ؟
وأخرج نافضا لتراب رأسي ترايبا ، ويقدمني المسيح ؟
وريات الصليب لدي تسري وقد شهر السلاح له السليح (٢)
وانجيلي على صدري ، وكفي بها كأسي ، وقديسي سطیح

(١) من متصوفي القرن الثالث عشر .

(٢) السليح أحد عباد النصاري ، وقيل هو النبي محمد «ص» لانه دعا الى الجهاد ،
وحمل السيف في سبيل الدعوة .

وأحكم عقد زناري بعقد
وأسمع من سنا يوح نداء
وأقتحم الصراط بغير شك
وأستى من حميم الظل ماء
وأقرن بالحديد السى قرين
وأفني في هواها خط جسمي
فرضوان الجنان بغير شك
الى أن يقول :

روح متدبرا قلبي فلغزي ال
ومعنى عند ذي حجر صريح
ونظم عقيدتي في سر ديني
على عين الجهول بها قروح
فان العجب يتولانا من هذا « المزيج » بين الدين الاسلامي والمسيحي ،
ومن اقتحامه الصراط الى النار ، لا الى الجنة ، وكيف يرتاح مزاجه ، وتذهب
أتراحه ، لشربه من حميم الظل - شراب أهل النار - وقرنه بالحديد الى ابن
نوح الذي ناداه أبوه : يا بني اركب معنا ، ولا تكن مع الكافرين ، قال :
سأوي الى جبل يعصمني من الماء ، قال : لا عاصم اليوم من أمر الله ، وحال
بينهما الموج فكان من المغرّقين •

ولكنه يقول لنا : تدبروا أقوالي الملغزة المعمّاة ، الصريحة عند أهل
العقول ، وهي قروح على أعين الجاهلين الذين يجهلون عقيدتي •
ويقول :

١ - قالوا : تحدث بالصريح من الحديث بغير رمز
فأجبتهم : هل عاقل يرمي الكنوز بغير حرز
فهو يرى أن الرمز بمثابة الحرز للكنز عند العاقل •

٢ - فهم شعري الذي أقرب معنا ه على غير شاعر بي ، بعيد

٣ - قالوا : أشر رمزا الى معنى الهوى ان لم تكن بصريحه متلفظا

قلت : اختباري فيه غادرني به مستودعا ، ولسره مستحفظا

٤ - قالوا : اكشف الحال المعطى فالمشاهد فيه خط

فأجبت مَنْ عقل الجوا ب، بأن ستر الحال شرط

٥ - صريح قولي المعنى عن كل فهم يدق

ويقول ابن عربي في وصف المتصوفة :

وهم الساترون لهذه الاسرار في أفاظ اصطلحوا عليها غيرة من الاجانب .

ومن الامثلة على التعقيد والغموض والتعمية قول الحلاج :

لا كنت ان كنت أدري كيف كنت ، ولا لا كنت اذ كنت أدري كيف لم أكن

ويجيب :

أي كنت من قبل أني كنت لامعه فلا تكن معه ، بل كن به تكن

ويقول المكزون في الكتمان والستر :

ذكر الفتى آية نسيانه وشوقه عنوان هجرانه

وليس بالكاتم سر الهوى من عرف الناس بكتامه

مازلت أنكر بعد عرفان الهوى عند الوشاة على الهوى عرفاني

وأبين عن ولهي به ، ولها لهم حتى كتمت الحب عن كتمانني

ومن أقوال الحلاج المعماة :

هوية لك في لا نيتي أبدا كلي على الكل تلييس بوجهين

بيني وبينك اتّيٰ يزاحمني فارع بأتيك انبي من بين
فأين ذاتك عني ، حيث كنت أرى فقد تبين ذاتي حين لا أين
وقول أحدهم :

ما يقول الفقيه أيده الله ولا زال عنده الاحسان
في فتى علّق الطلاق بشهر قبل ما بعد قبله رمضان
فالييت الثاني ينشد على ثمانية أوجه بالتقديم والتأخير والتغيير مع استعمال
اللفظ في الحقائق دون المجاز ، وصحة الوزن ، وكل تغيير منها يشتمل على
مسألة من الفقه في « التعليق » الشرعي ، واللفظ اللغوي ، وتلك المسألة تشتمل
على ٧٢٠ مسألة من المسائل الفقهية . والتعاليق اللغوية بشرط التزام المجاز في
الالفاظ ، وطرح الحقائق ، وعدم ذكر الوزن^(١) .

ومما شجع الصوفيين على استعمال « الرمز » ما جاء في القرآن مرموزا
مثل : الم ، المر ، المص ، كهيعص ، حمعسق ، حم ، يس ، طس ، طسم ، طه .
ن ، ق ،
وما جاء في الحديث : « لكل آية من كتاب الله ظاهر ، وباطن ، وحد ،
ومطلع » .

« ان للقرآن ظهرا وبطنا ، ولبطنه سبعة أبطن ... الى سبعين بطنا » .
هذا في حين أننا نرى وجها آخر منافيا للرمز في القرآن ، وينص نصا
صريحا على الوضوح والابانة كقوله :
الم تلك آيات الكتاب « الميين » .
كتاب فصلت آياته قرآنا عربيا ، هدى ، و « بينات » من الهدى والفرقان ،

(١) الغيث المنسجم من ص ١٠٥ - ١٠٨ .

ومن الادلة على الرمز والتعقيد تأييد ابن الفارض المعروفة «بنظم السلوك»
وأقوال الحلاج وأشعاره ، وما أثر عن أحمد الغزالي • والسهروردي ، وابن
عربي ، وأشعار عبد الغني النابلسي •
وابن الفارض وإن كان من أدق المتصوفين احساسا بالجمال ، فإنه
يهتم بالتعقيد ، ويستغرقه الشكل حتى يفوت عليه الانطلاق وراء الخيال •
والمكزون كما تقدم ورأينا ، يدلنا على أن الرمز ، والتعقيد ، والتعمية ،
والاغراب والأغراق في المعاني إنما هي لستر الاسرار ، وصونها عن الجهال ،
وانها — على اغرابها — واضحة عند أهلها من كل « ذي حجر » ، وهم الذين
صفت نفوسهم ، وأشرفت سرائرهم •
قال ابن الفارض :

ولو قيل : من تهوى ؟ وصرحت باسمها لقليل : كنى : أو مسه طيف جنه
وأشرنا فيما سبق الى أن كثيرين من فلاسفة المسلمين أجمعوا على أن
الفيلسوف لا يستطيع ضمان « تعايش سلمي » في البيئة الاسلامية الا عن طريق
« ازدواجية » الفكر ، يفكر هو وأقرانه بوجه ، ويواجه البيئة التقليدية المحافظة
المتزمتة بوجه آخر •
وسنرى ذلك واضحا عندما ندرس الفلسفة الاسلامية وتطورها ، وموقف
علماء الشريعة منها •

ادب الصوفية

قد يتساءل متسائل : هل للصوفية أدب ، وأخيلة أدبية ؟؟

والجواب :

ان الادب كل الادب في ما أثر عنهم من شعر ، أو نثر ، وأنه لمن التقصير أن تخلو الكتب والدراسات المقررة في المدارس على اختلاف درجاتها ومراحلها ، من هذا اللون الادبي الذي يتميز بخصائص سامية في الفكر والهدف والاخلاق ، ليسهم الى حد كبير في فهم النفس البشرية ، ونوازع الحب والوجدان ، ويساهم في بناء المجتمع على أساس من الروح والمحبة والمصافاة والايثار ، وتسامي الاخلاق .

ان لدينا مصادر غنية لعلم النفس في دنيا التصوف ، النفس في رغباتها المادية والروحية ، وطرق رياضتها ، وتنظيم مسيرتها ، واستخلاص جوهرها من أوضار المادة .

هذا العلم المتوفر لدينا لو أوليناه العناية ، أو بعض العناية لاغنانا عن استيراده من الغير .

انها أصول أنشأناها ، وكنا السابقين في ايجادها ، ولكننا أضعناها لجهل منا ، وذهبنا تسول في الحياة العقلية على أبواب الناس ، ونستجديهم اليوم ما أعطيناهم بالامس .

نقول هذا لمن يزعم أو يتوهم أن علم النفس وجد حديثا ، ولم يعرف قبل العصور الاخيرة .

★★★

ويتميز أدب الصوفية بالخصائص التالية :

١ - انه يعلم الشجاعة الاديية ، هذه الشجاعة التي انفرد بها هؤلاء القوم على وجه ما . ولم تعرف عند غيرهم ، لانهم أخلصوا للفكر ، ولم يخضعوا لاية مغريات مادية ، ولم تكن لهم أطماع أخرى تصرفهم عن هذا الاخلاص .
وبهذه المناسبة يجدر بنا أن نذكر ، أو نفترض : أنه ربما كان لجرأة أحرار المتصوفين في الاسلام سبب وعلاقة في الثورة اللوثرية على الكنيسة المسيحية في تلك العصور .

فالبروتستانت رفضوا أن يكون بينهم وبين الله وسيطا كما رفض أحرار الصوفية في الاسلام هذه الوساطة بينهم وبين الاله .
وإذا كان التصوف الاسلامي اعتراضا روحانيا على حصر الاسلام بالشرعية والنص ، فان اللوثرية هي اعتراض ورفض لحصر المسيحية بالكنيسة صاحبة الشرعية والنص .

٢ - ان أدب الصوفية وأشعارهم لم يكن للتكسب والمتاجرة ، أو الزلفى والتقرب من الولاة والحكام كغيرها من ألوان الادب في تلك العصور ، فلم يقف أدبهم على أبواب الملوك ، ولم تنشأ أشعارهم بين أيديهم ، أو في قصورهم ، ولم يلج هذا الادب أعتاب الولاة ، ولم يستدرّ عطف الامراء ، أو يستمطر عطاياهم ، وانه ان دخل قصور الملوك والولاة فانه يدخلها واعظا مقررًا معرّضا منددا بما كانوا عليه من اللهو والعبث والمجون والغفلة .

٣ - ان أدبهم يخاطب الروح والعقل والوجدان ، ويعرض عن مخاطبة الجسد والحس والنزعات المادية الزائلة .

٤ - ان مناخ هذا الادب هو دنيا الروح وعالمها ، لا دنيا الجسد ومتارفها ، ولذته هي لذة الذوق الروحي ، لا اللذائذ الحسية العابرة .

- ٥ - انه يعلمنا الكرامة والفضيلة ، والجدية ، والتسامي ، والاخلاق .
 ٦ - انه يميل الى المطلق واللامحدود ، ويمتاز بالنزعة الرومانطيقية .
 ٧ - انه أقرب الى التعبير « الايحائي » أكثر من كل فنون الشعر العربي ،
 وأحفل بالعاطفة التي تظهر فيه فيضا تلقائيا .
 ٨ - انه يتخذ من الحب شرعة ، ومن القلب اماما وهدايا .

أما أسباب اهمال هذا الادب ، وعدم اهتمام الناس والدارسين به ، فيعود
 للأسباب التالية :

- ١ - الصعوبة البالغة في عباراته وتعايره ، مما يجعل حفظه وروايته
 متعذرين .
 ٢ - الغموض في اشاراته ، وبعد مقاصده الروحية والنفسية ، وقد قيل :
 ان اشارة القوم تستعصي على العبارة .
 وقد يعود هذان السببان لامرین اثنين :
 الاول : لمحاولتهم وحرصهم على كتمان اسرارهم ضنا بها ، وحفظا لها من
 أن يصل اليها الناس .
 والثاني : هو خوفهم من الناس اذا ظهوروا عليها ، ان تجر عليهم الويلات ، كما
 حدث للحلاج ، والجيلي والهمذاني ، والسهروردي ، وغيرهم .
 ٣ - لمخالفة المتصوفة لظاهر الشريعة ، وقولهم بثنائيتها - ظاهر وباطن -
 وهذا يفسر قول الغزالي : التصوف أمر باطن لا يطلع عليه .
 ٤ - نظرة الجماهير للمتصوفة من خلال أقوال العلماء : انهم مخالفون
 للشرع ، معطلون له .

- ٥ - تشجيع الفقهاء عليهم ، وملاحقة الحكام لهم •
- ٦ - اقبال الناس على الدنيا وشهواتها ، وما يتبع ذلك من عبث واستهتار ، وعزوفهم عن الروح وعالمها •
- ٧ - ما يقتضيه التصوف من ضبط النفس ، ومحاربة الشهوات والملاذ ، وكنز المال ، وحشد المقتنيات ، •
- ٨ - ما يفرضه الصوفي على نفسه من الكبت والحرمات ، والمنهجية الصارمة ، والسلوك المقتن ، والرياضة ، والقهر ، فتصبح أفكاره نتيجة لذلك قلقمة مضطربة معقدة في كثير من الاحيان ، وينعكس هذا الاضطراب ، وهذا التعقيد على أقواله وعلاقاته وخاصة في المراحل الاولى من السلوك •
- هذا ويكثر في أدب الصوفية - وأخص المتفلسفين منهم - تعابير الفلاسفة والحكماء ، ومصطلحات المناطقة كالعرض والجوهر ، والجنس ، والنوع ، والخصوص ، والعموم ، والعلة والمعلول ، والكم والكيف ، والايين والزمان والمكان ، والفعل والانفعال والبسيط والمركب والجزء والكل •
- وإذا علمنا أن القوم يبحثون أسرار النفس وحقائق الكون والوجود - الجانب الفلسفي في التصوف - ويطمحون الى ما وراء الوجود فلا نستغرب استخدامهم هذه الالفاظ ومدلولاتها العامة • وقد يدخلون على هذه المدلولات معاني جديدة تدور في فلك الروح ، وعالم التصوف •

هذا ، ولا يفوتنا أن نشير أن للصوفيين أدبا وأشعارا في منتهى الرقة ، وغاية الوضوح ، وأكثر ما يكون ذلك في الحب ، والاشواق ، واللهف الى الحبيب كقصيدة ابن الفارض الاتية :

- ١ - شربنا على ذكر الحبيب مدامة
- ٢ - لها البدر كأس ، وهي شمس يديرها
- ٣ - ولولا شذاها ما اهتديت لحاتها
- ٤ - ولم يبق منها الدهر غير حشاشة
- ٥ - فان ذكرت في الحي أصبح أهله
- ٦ - ومن بين أحشاء الدنان تصاعدت
- ٧ - وان خطرت يوما على خاطر امرىء
- ٨ - ولو نظر الندمان ختم انائهما
- ٩ - ولو نضحوا منها ثرى قبر ميت
- ١٠ - ولو طرحوا في فيء حائط كرمها
- ١١ - ولو قربوا من حاتها مقعدا مشى
- ١٢ - ولو عبقت في الشرق أنفاس طيبها
- ١٣ - ولو خضبت من كأسها كف لأمس
- ١٤ - ولو جليت سرا على آكمه غدا
- ١٥ - ولو أن ركبا يمموا ترب أرضها
- ١٦ - ولو رسم الراقي حروف اسمها على
- ١٧ - وفوق لواء الجيش لو رقم اسمها
- ١٨ - تهذب أخلاق الندامى ، فيهندي
- ١٩ - ويكرم من لم يعرف الجود كفه
- ٢٠ - ولو نال قدم القوم لثم فدامها
- ٢١ - يقولون لي : صفها، فانت بوصفها
- سكرنا بها من قبل أن يطلق الكرم
- هلال، وكم يبدو - اذا مزجت - نجم
- ولولا سناها ما تصورها الوهم
- كان خفاها في صدور النهى كنم
- نشاوى ، ولا عار عليهم ، ولا اثم
- ولم يبق منها في الحقيقة الا اسم
- أقامت به الافراح ، وارتحل الهم
- لاسكرهم من دونها ذلك الختم
- لعدت اليه الروح ، واتعش الجسم
- عليلا ، وقد أشفى لفارقه السقم
- وتنطق من ذكرى مذاقتها البكم
- وفي الغرب مذكوم لعاد له الشم
- لما ضل في ليل وفي كفه النجم
- بصيرا ، ومن راووقها تسمع الصم
- وفي الركب ملسوع لما ضره السم
- جيين مصاب جن ، ابرأه الرسم
- لاسكر من تحت اللوا ذلك الرقم
- بها لطريق العزم ، من لا له عزم
- ويطم عند الغيظ من لا له حلم
- لاكسبه معنى شمائلها اللثم
- عليم ، أجل : عندي بأوصافها علم

- ٢٢ - صفاء ، والا ماء ، ولطف ، ولاهوى ونور ، ولانار ، وروح ، ولا جسم
- ٢٣ - تقدم اكل الكائنات حديثها قديما ، ولا شكل هناك ، ولا رسم
- ٢٤ - وقامت بها الاشياء ثم لحكمة بها احتجبت عن كل من لاله فهم
- ٢٥ - وهامت بها روحي بحيث تمازجا اتحادا ، ولا جرم تخلله جرم
- ٢٦ - فخر ، ولا كرم ، وادم لي أب وكرم ، ولا خمر ، ولي أمها أم
- ٢٧ - ولطف الاواني ، في الحقيقة تابع للطف المعاني ، والمعاني بها تنمو
- ٢٨ - وقد وقع التفريق ، والكل واحد فأرواحنا خمر ، وأشباحنا كرم
- ٢٩ - ولا قبلها قبيل ، ولا بعد بعدها وقبلية الابعاد فهي لها حتم
- ٣٠ - وعصر المدى ، من قبله كان عصرها وعهد أينما بعدها ، ولها اليتيم
- ٣١ - محاسن تهدي المادحين لوصفها فيحسن فيها منهم النشر والنظم
- ٣٢ - ويغرب من لم يدرها عند ذكرها كمشتاق نعم ، كلما ذكرت لعم
- ٣٣ - وقالوا : شربت الائم؟ كلا وانما شربت التي في تركها عندي الائم
- ٣٤ - هنيئا لاهل الدير كم سكروا بها وما شربوا منها ، ولكنهم هموا
- ٣٥ - وعندي منها نشوة ، قبل نشأتي معي أبدا تبقى ، وان بلي العظم
- ٣٦ - عليك بها صرفا ، وان شئت مزجها فعدلك عن ظلم الحبيب ، هو الظلم
- ٣٧ - فدونكها في العان ، واستجلها به على نعم الالخان فهي بها غنم
- ٣٨ - فما سكنت ، واله يومما بموضع كذلك لم يسكن مع النغم الغنم
- ٣٩ - وفي سكرة منها ، ولو عمر ساعة ترى الدهر عبدا طائما ، ولك الحكم
- ٤٠ - فلا عيش في الدنيا لمن عاش صاحيا ومن لم يمت سكرها بها فاته الحزم
- ٤١ - على نفسه فلييك من ضاع عمره وليس له فيها نصيب ، ولا سهم

فهذا السحر الحلال المتدفق ، وهذه الالفاظ المعبرة التي صيغت لباسا لهذه

المعاني الواضحة ، وهذا التقصي للمعاني ، وجمال عرضها وتناسقها ، ينتظم القصيدة كلها •

هناك ثمانية أبيات من الثاني والعشرين حتى الثلاثين تختلف من حيث الإبانة والوضوح ، وسهولة المأخذ ، ويسر التناول ، لأنها تصف الخمرة في هذه الأبيات كذات لاله ، وتشير الى قدمها ، وحدث الأشياء ، وقيامها بها ، وتلمح الى الاتحاد الصوفي - أنا وهو - أو « امحاء الانا » وما الى ذلك من مصطلحات القوم واشاراتهم البعيدة المنال •

وللسهروردي قصيدة رقيقة في مواجد القوم ، وأشواقهم منها :

أبدا تحن اليكم الأرواح	ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل وداكم تشتاقكم	والى لذيذ لقاءكم تتراح
وارحمتا للعاشقين ، تكلتوا	ستر المحبة ، والهوى فضاح
بالسر ان باحوا ثباح دماؤهم	وكذا دماء البائحين ثباح
ودعاهم داعي الحقائق دعوة	فعدوا بها مستأنسين ، وراحوا
لا يطربون لغير ذكر حبيبهم	أبدأ ، فكل زمانهم أفراح
فتشبهوا ، ان لم تكونوا مثلهم	ان التشبه بالكرام فصلاح
وللمكزون من قصيدة :	

مذ أقرت ممن أحب الأربع	درست معالمها الرياح الأربع
وجفا الحيا أطلالها لما جفوا	فجرت عليهم - لا عليها - الأدمع
صاحوا: الرحيل، وودعوني فانشى	قلبي يودعني عشية ودعوا
وسروا ، وجسمي بعد كعراصهم	من ناظري ومن فؤادي بلقع
فاعجب لقلب بالقلبي متقلقل	أنى استقر به الجوى المستودع

ولأدمع تريبو بوابها الربى
ولما أرى عن بعضه ضاق الفضا
ولمن حدا يوم النوى بنياقهم
شالوا الجمال على الجمال، وبالنوى
فحشاشتي من بعد طيب وصالهم
بعداً لدارٍ كدرت بعد الصفا
ما سرّ فيها قادم بقدمه
والعيش فيك وان تطاول عمره
وله :

سرت موهنا نحوي فأبدت مسرتي
ومنت ، فمنت في مآبي الى الحمى
فان حملتي ناقتي نحو دارها
عزيزة وصل عزّي الصبر دونها
ولو لم تر الاخلال مني بحقها
فأمسيت في نار الجفا بعد هجرها
اذا أخرجتني من لظاها مطامعي
وحزني على ما فات من زمني بها
ألمت ، فلمت بالاسى شعث الاسى
وأهدت لعيني في المنام خيالها
وقالت: سلوت الحب، قلت: أعوذبالغرام من السلوان الا لسلوتي
فساء فؤادي بالتودع ساعة

وبه غليل مفيضا لا ينقع
من لوعتي أنى حوته الاضلع
أنى أصم السمع ، وهو المسمع
عن ناظري بعد السفور تبرقعوا
بمئدى مدى هجرانهم تنقطع !
فيها النزيل بكل خطب يقرع
الا وساء ذويه ، وهو مؤدّع
كرجوع طرف ، أو كبرق يلمع

وحيت فأحيتي بحسن التحية
فوادي بوصل الوصل بعد القطيعة
وصلت ، والامت في دار غربتي
فقابلت عز الوصل منها بذلتي
لما منعتني الوصل ، وهي خليلتي
أردد في نار الجوى بعد جنة
أعاد بيأسي واردا نار خيفتي
يقطر أجفاني بتصعيد عبرتسي
فأخلق تجديد الاسى ثوب جدتي
يعاتب جفني بالكرى بعد هجعة
ورد سروري بالوعود الجميلة

لما سلمت من لوعة البين مهجتي

عليكم يا ساكني هذا المحل
أذله البعد ، وغرته السبيل
من بعدكم حتى رحلتم فرحل
وبينه ، وانقطعت منه الجيل
فؤاده الصادي ، ولم يلق البلل
وان تمادى هجركم يفني الاقل
وليس تشفى بالتعاليل العليل
وعاد عنه نادماً لما فعل
أصبح يبكي رحمة لمن قتل

حتى خفيت به عن الاوهام
لم يدر أين أنا ، وفيه مقامي

ولولا اعتلاقي في الهوى بوعوها

ومن قصيدة أخرى :

وقل : سلام الله في كل ضحى
لييكم لبيكم من مفرم
علله القلب بأن يصجبه
وحالت الوعاء بين قلبه
فما ارتوى من بعد غدراكم
وقلما أبقى الضنا من جسمه
يعلل القلب بآمال اللقا
ساق به الى السياق قلبه
فكان في أفعاله كساتل

وله :

ما زال يخفيني الغرام بحبكم
وفنيت حتى لو تصورني الفنا

الخرقة

يطلق المتصوفة على شعارهم لفظ « الخرقَة » وهي شعار يميزهم عن غيرهم من أرباب الطرق والشعارات ، وقد تكون « الخرقَة » هي اللباس العام ، الخاص بهم وقد تكون خاصة بالرأس فحسب ، ويقال : أنه يشترط بها أن تكون بالية ممزقة دلالة على زهدهم بالدنيا وبعدهم عن المظاهر .
فالخرقة عند الصوفيين علامة الفقر الذي يندر الصوفي نفسه له ، ويحصل المرید عليها بعد ثلاث سنوات لصحبته شيخه وهي نوعان :

• خرقَة الارادة يطلبها المرید عن علم بما توجهه عليه من الواجبات .
• وخرقة التبرک يعطيها الشيخ لمن يدعوه الى التصوف (١) .
وورد في مقدمة رسالة أصوات أجنحة جبرائيل للسهروردي يحيى بن حبش ابن أميرک المقتول :

« وماذا يقول ذووا الخرق الزرقاء » ؟ وهذا يعني أن لباسهم ، أو لباس الرأس كان أزرقا (٢) .
ومهما كانت فهي علامة يتقلدها المرید من أستاذه ليميز بها عن غيره ،
ويحمل سنة القوم .

وروي أن الحلاج لما ورد بغداد تتلمذ على أبي القاسم الجنيد ، وألبسه « الخرقَة » بيده .

والمكزون يذكر « الخرقَة » ويكني بها عن الطريقة - طريقة القوم - من باب تسمية الكل باسم الجزء ، أو جعل آلة الشيء مكانه كما في المجاز المرسل ،

(١) معجم المنجد .
(٢) تراجع أوتو برتسل (رد الفزالي على الإباضية) في هذا الموضوع .

أي الموجه من الحقيقة ، ويمدد السالكين العارفين الذين لبسوها قبله ، ويباهي بها .

وسائل عن خرقتي فانهما
فيها بعثمان غدت ولإيتسي
يا حسنها من خرقة بلبسها
وأصبحت طريقتي حقيقة
ما هان من «ماهان» فيها شيخه
فيها غدا «معروف» معروفًا وكم
وأصبح «الجنيدي» من جنودها
الى أن يقول :

حيّ على تصوف بثلثه
حيّ على مورد عين ، عذبت
فيها بتقليدي غدوت عارفاً
فليطل العجب لارباب القصر
ما دونها ريّ ، ولا عنها صدر
بمظهر المضر من آي السور

فخرقته التي كنى بها عن طريقته بأسلوب المجاز المرسل ، هذه الخرقة رافقت الاسلام منذ فجره الاول ، ولبسها رجالته المتقدمون ، وأصبحت طريقة وحقيقة ، اعتمدها - بعد السابقين - ماهان الابلتي ، وبشار الشعيري ، ومعروف الكرخي ، والسري بن المغلس السقطي ، وأبو القاسم الجنيدي ، وابن جحدر الشبلي وغيرهم ، حتى تقلدها من أستاذه المعروف بعبد السلام ، وعصبتَه المرتضين :

عصبة جردوا الغزائم في القصد ، وقالوا التقديم في الاقدام
حفظوا ذمة الهوى ، فحفظوا بالعز من عزة ، وحفظوا الذمام

فهم كعبتي اذا أنا صليت ، وحادي السرى اليهم امامي
وحمام دار السلام ، وقد أضحى سبيلي اليه عبد السلام
ويقول في مدح أستاذه :

سيد ساد بالمعالي ، وادراك المعاني والفضل ، جل الانام
فبه فزت باليقين من العلم ، ونلت الايمان في اسلامي
فعليه صلاة من بهداه فك نفسي من ضلة الانعام
فهذه « الخرقه » هي المورد العذب ، وانه بتقلدها ، أو بتقليده لاهلها ،
واتباعه منهجهم ، وسلوكه طريقتهم غدا عارفا باظهار ما تضره الآيات والسور
من المعاني والاسرار •

ولكن ... من هو عبد السلام هذا الذي ساد جل الانام بالمعالي ، وادراك
المعاني ، والافضال ؟؟ وفاز منه بعلم اليقين ، وقال الايمان في اسلامه ، وفكت
نفسه من ضلة الانعام ؟

سؤال لم نستطع أن نجد له جوابا !!

وإذا كانت « الخرقه » شعارهم ، فإن « الخانقاه » مكان التقائهم ، ومحل
اقامة شعائرهم ،

يقول الغزالي : والضابط الكلي هو أن كل من هو بصفة اذا نزل في
« خانقاه » الصوفية ، ولم يكن نزوله فيها واختلاطه بهم منكرا عندهم ، فهو
داخل في غمارهم •

وقال الرحالة الاندلسي ابن جبير في وصف دمشق :
وأما « الرباطات » ، ويسمونها « الخواثق » فكثيرة ، وهي برسم الصوفية ،
وهي قصور مزخرفة يطرد في جميعها الماء •

و « الخانقاه » لفظة غير عربية ، ولعلها تسربت الى مصطلحاتهم من متصوفة فارس .

كما يطلقون على مكان نزولهم واجتماعهم اسم « الربط » قال المكزون :
ليس زهد الفتى بتحريم حلّ من نكاح ، ومطعم وشراب
وارتباط « بالربط » أو باعتزالٍ في جبال ، ولا برقع ثياب
بل بقصد فيما أحلّ ، وزهدٍ في حرام ، ورغبة في ثواب

فلا عرفت لولا دروسي مدارس ولا شرفت لولا ارتباطي بها «الربط»

والربط أمكنة نزول المسافرين ، أو الجيش المرابط ، ولكنها غلبت على
أمكنة سكنى « القوم » .

الشمول والكلية

أو

الانفتاح الصوفي

قال الجنيد : أشعر أني مأخوذ بذنوب الاولين والآخرين ، وكيف ينجو أبو القاسم الجنيد من أصفر ذنوب الناس (١) .
وفسر العطار (٢) قوله هذا بأنه « الكلية » يرى الانسان السالك نفسه « كلا » ولا حدود له ، والناس كافة أعضاؤه .
وكلية « الذوات » هذه تنتج عنها كلية الاهداف والغايات ، والاجناس والاديان .

وقال متصوف فارسي ، تارة أطلبك في الكعبة ، وتارة في الدير .

وقال العطار : لا ينظر لغير الله ، والكعبة والدير عندي سواء .

ويقول المكزون بهذا المعنى :

والدير لي دار ، وأترابسه في ملة الاسلام لي تهرب

ويقول ابن العربي :

وقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي اذا لم يكن ديني الى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صورة فرعى لغزلان ، ودير لرهبان

وبيت لاوثان ، وكعبة طائف وألواح تورا ، ومصحف قرآن

(١) فريد الدين العطار تذكرة الاولياء .

(٢) ولد العطار سنة ٥١٣ هـ بنيسابور ، وتوفي عام غزو المغول لنيسابور عام ٦٢٧ ومعنى هذا أنه عاش ١١٤ عاما ، وقد يكون هناك خطأ ، وكان العطار معتدا بنفسه ، ويقول : أنه حلاج زمانه ، ومن تلامذته جلال الدين الرومي ، وقد ثارت العامة بالعطار ، واتهموه بالزندقة ، وخرّبوا بيته ، فهرب الى مكة ، له كتابه المشهور « منطق الطير » و « أسرار نامه » وأربعين منظومة في التصوف وكان يقول : اذا اجتمع العقل والدين والعشق الالهي ، أدرك اللذوق كل الاسرار التي يتغيبها الطالب ، ومن أقواله : الانسان من روح الله وصلته به أقرب من صلته بالمالم .

أدين بدين الحب أنسى توجهت ركائبه ، فالحب ديني وإيماني
وجاء لافلاطون في التاسوعات :

ربما خلوت بنفسي ، وخلعت بدني ، وصرت كأني جوهر مجرد بلا بدن ،
فأكون داخلا في ذاتي ، راجعا اليها ، خارجا من سائر الاشياء فأكون العلم والعالم
والمعلوم جميعا .

وقال ابن الفارض :

فبي مجلس « الاذكار » سمع مطالع ولي « حانة » الخمار عين طليعة
وما عقد « الزنار » حكما سوى يدي وان حثل بالاقرار بي فهي حلت
وقد بئخ الانذار غني من طفسى وقامت بي الاعذار في كل فرقة
ومن تتبع آثار المتصوفة رأى هذا « الشمول » في تفكيرهم ، وهذه النظرة
الانسانية التي تتبع من مثلهم الاعلى « الحب » وتنطلق منه ، لا ترى بين البشر
سودا وبيضا ، بل تلفهم بنظرة الحب الرحيمة الشاملة ، متخطية الفوارق الجنسية،
والدينية، والزمانية ، والمكانية . أليس البشر أجزاء من « الكل » .

أما نظرية الانسان « الكل » عند المكزون ، ومعنى « الشمول » فهي
أوسع وأعم ، وأغنى بالمدلول الروحي ، لأنها تعطي « الخالق » صفة « العدل »
التي تشمل سائر الامم والشعوب والاجناس والاديان ، فهو العادل الذي ظهر
لكل جنس ، وأقام فيهم عدله ، وعليهم حجته ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى
من حي عن بينة .

فاذا كان البشر متساوين في ميزان عدل الله ونظامه ، فكيف يصح لنا أن
نراهم متفاضلين متفاوتين .

لقد أصبح المكزون « أمة » تامة في الله ، يقتدي به كل الناس ، سواء

القائلون بالشائبة كالزرادشتيين والمانويين ، أو المؤمنون بالتثليث كالنصارى ،
أو الموحدون كاليهود والمسلمين :

وبني اقتدى في الحب من ثنى ومن ثلث ، أو أسلم ، أو تهودا
وصرت فيها « أمة » ياتم بي كل محب راح فيها ، أو غدا
فما من شخص في الكون الا ويشايمة في هواه ، لأن داره هي الدائرة
العامة التي تحوي العالم من بر وفاجر ، ومؤمن وكافر ، وضال ومهتد .

فلا أرى في الكون شخصا واحدا يهوى هوى الا ولي فيه اقتدا
لأن دارى لم تنزل دائرة تجمع من ضل السبيل ، واهتدى
وكل محب صاب ، أقام البرهان والدليل على حب « ليلى » فهو أخوه
من مختلف الاديان ، وأشتات البشر على كثرتهم ، وتعدد أجناسهم .

فأي صب تهاواها وجساء ببر هان على حب « ليلى » فهو ابن ابي
ونورد فيما يلي بعضا من أقواله في هذا الصدد ، وهي كثيرة تجترى منها
بالتيسير ، وكفى من القلادة ما أحاط بالجيد :

١ - واحدة الحسن التي أمسيت في وجدي بها بين البرايا أو حدا
وصرت فيها « أمة » ياتم بي كل محب راح فيها ، أو غدا
صبا الي « الصابئون » اذ رأوا طرفي لنجم الحسن فيها رصدا
واتخذ « المجوس » قلبي قبلة لما رأوا للنار فيه موقندا
وبني اقتدى في الحب من ثنى ومن ثلث ، أو أسلم ، أو تهودا
فلا أرى في الكون شخصا واحدا يهوى هوى ، الا ولي فيه اقتدا
لأن دارى لم تنزل دائرة تجمع من ضل السبيل ، واهتدى
وكل شيء خارج عنها اذا اعتبرته وجدته منها بدا

ما ورد الصادى زلال موردي
ولا اقتدى بي في هواها حائر
من عينه الا اتقى عنه الصدا
الا وأضحى هاديا الى الهدى

★ ★ ★

٢ - «تركية» في بلاد «الهند» قد ظهرت
أبدى الرضا حسنها في الفرس فابتهجوا
وألوت الحسن عن آيات فارسها
في كل حي، لها حي، تطوف به
فأي صب تهاواها، وجاء بير
ووجهها عن بلاد الترك لم يغب
بحسنها، واختفت في ظلمة الغضب
الى (لوي) فعاد الحسن في العرب
من المحين أهل الصدق والكذب
هان على حب «ليلي» فهو ابن أبي

★ ★ ★

٣ - وارغب الى دارم تخطاها الشقا
ولا هلهما في كل حي مأهل
«بالهند» قبتها، وفي «أتراكها»
وبصين «أهل الصين» منزل غيها
لم يصب عنها «الصابئون» ولم يهد
وبها «النصارى» قدسوا، وبذكرها
ولا هلهما فيها النعيم الارغد
وبه لها في كل ربع مسجد
بئر، وقصر في العلاء مئيد
للشاهدين على الشهادة مشهد
الا اليها في الهدى، «التهود»
(الانصار) في جنح الظلام تهجدوا

★ ★ ★

٤ - متى يشق عن جسدي الضريح
وأخرج نافضا لتراب رأسي
ورايات «الصليب» لديّ تسري
وانجيلي على صدري، وكفي
وينفخ فيّ من ذي الروح روح؟
ترايبا، ويقدمني «المسيح»
وقد شهر السلاح له «السليح»
بها كأسى، وقديسي «سطيح»

★ ★ ★

٥ - وهواه ترك «الأتراك» بالنسوق تهوي نحو جيران «النثقي»
والى «سلع» و «نجد» عطف (الفرس) عن «قم» و «بلخ» و «خوي»

واسترام « الروم » عن موردها
 واليه « الهند » عن قبتها
 واستهام « الصين » عن أنهارها
 « أعجبي » الاصل ، الا أنه
 واثني في بيت « كعب » كعبه
 والي « أمّ القريّ » أمّ القري
 ورجالا ، وعلى ضرهم

٦ - أصبحت من عتقاء مغرب أعجبا
 أهوى مليحة فارس في «فارس»
 ولي « الحنيفة » مذهب ، وتولي
 وبسرّ « اسرائيل » لي في آله
 واذا غدوت مصليا أستقبل « ال
 ودم « المسيح » مدامتي ، فلذا بها

من عاج بي يزداد في تمجّبا
 وأرى الذي وارى قباه ، في «قبا»
 « بالصابئة » عنه قلبي ما صبا
 أمسيت في أهل الهوى مرتبا
 بيت الحرام « مشبط ، و «مصلبا»^(١)
 أصبحت في بيّع الهوى متقربا

٧ - قال : فهل غيرك من
 قلت : نعم « بالهند » أجييا
 وفي نواحي « النوب » وال
 ومن بشي « اليونان » و « ال
 وفي بلاد « الفرس » من
 وخلف خلف « الصين » من

يمزى اليه في البشر ؟
 ل ، وفي « الترك » تفر
 سند وفي أرض « الخزر »
 روم « الاساطين الكبر
 اولاده منوشهر
 بنينه اصناف آخر

(١) في بعض النسخ مسبحا بالسين المهملة .

ومنه في « الشرق » وفي « ال
و « الصابئون » منه كه
ومنهم القوم الاولى
وكل من « هاد » ومع
و « قوم موسى » والالى
ومنهم من « للمسيح » ال
ومنهم الجيش السذي
قال : أرى « الاثتات » في

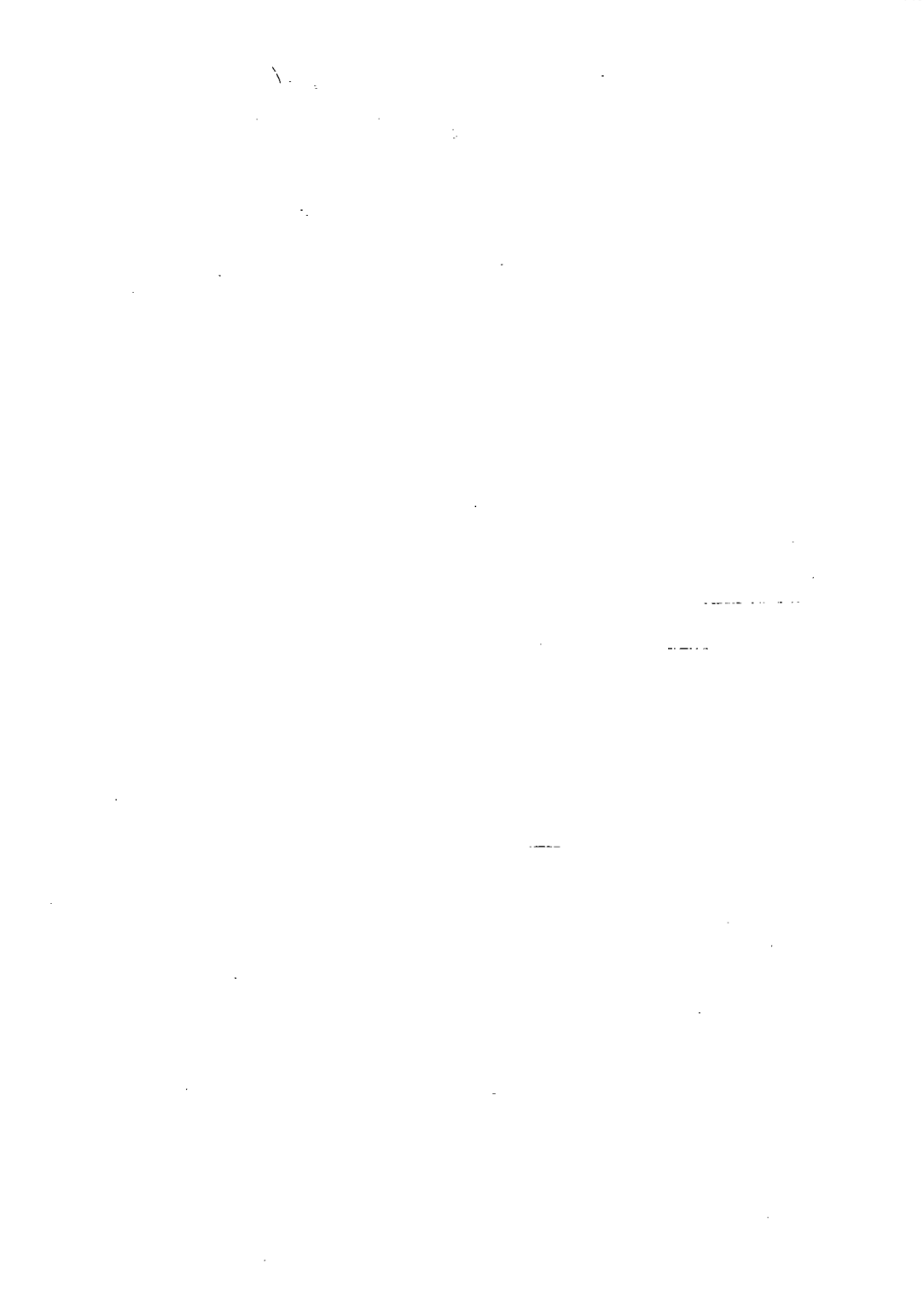
وصدق اذ قال بلسان الحال : ان الاثتات المتفرق تجمع واختصر في داره،
وهذه هي « الكلية » والنظرة « الشمولية » التي تلف بسعتها وحنانها وعمقها
وجها كل أبناء الانسانية .

وما أجمل وأنبئ قوله الجامع المانع في هذا المعنى ، المنطوي على مضمون
الاية القائلة : « شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا ، وما أوحينا اليك ، وما
وصينا به ابراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ، ولا تتفرقوا فيه . . . الاية »
اذا كان شرع الله في الدين واحدا وعن مسلك التفريق فيه نهى الرسل
فان سبيل الله في الدين واحد ولا غي الا في متابعة السبيل

كلية

مامو الانسان ؟

انه قطرة ماء في بحر محيط ، ان وجوده نقطة ، وبقائه لحظة ، والكسرة
التي يسكنها ذرة .
ولكنه يسمى لاكتناه الوجود ..



الفصل الثالث

- ١ - الفلسفة
- ٢ - لمحة تاريخية
- ٣ - المذاهب الفلسفية
- ٤ - الفلسفة الإسلامية وتطورها
- ٥ - الاتجاهات الفلسفية قديما وحديثا
- ٦ - الخلاف بين العلماء والفلاسفة
- ٧ - المكزون والفلسفة
- ٨ - البات الصانع
- ٩ - التجلي والظهور
- ١٠ - الصفات
- ١١ - الاتجاهات والفرق في شعر المكزون
- ١٢ - النفس - الروح
- ١٣ - التناسخ
- ١٤ - الجبر والاختيار والكسب .
- ١٥ - وحدة الوجود
- ١٦ - المكزون والحلاج
- ١٧ - المكزون والبسطامي
- ١٨ - المكزون والجنيد
- ١٩ - المكزون وابن الفارض
- ٢٠ - المكزون وابن عربي
- ٢١ - مقارنة بين الفارابي ، وابن سينا والمكزون
في نظرية الفيض

١ - الفلسفة

كل انسان ينظر الى ظواهر الكون لا بد له من أن يجتهد في تمشرف عللها ،
وتكوين رأي فيها • ولا بد له اذا تفكر في شيء - ذاتا كان أو معنى - من
التساؤل :

ما هذا الشيء الذي يبحث فيه عقلي ؟ (١)
ما أصله ؟

ما علاقته بغيره من الذوات ، أو المعاني ؟
وهذا ما يسمى بالفلسفة ، أي البحث في ماهية الاشياء ، وأصولها ،
وعلاقتها ببعضها •

وعلى هذا فكل انسان يتفلسف حتى العادي الفكر ، ولكن يختلف
انسان عن آخر في صحة النظر ، وسلامة الاستقراء ، وصدق الحكم على الاشياء
وظواهر الكون ، والعلاقات القائمة بينها •
وتقسم مسائل الفلسفة الى ثلاثة أقسام :

١ - مسألة الوحدة : أي علة العلل القادرة على كل شيء ، الخالقة لكل
شيء ، المفيضة الحياة على العالم • ويسمى هذا القسم « ما بعد الطبيعة » أو
« ما وراء المادة » « ميتافزيك » •

٢ - مسألة الكثرة : وتعني مظاهر هذا الكون المتنوعة • ويسمى هذا
القسم « الفلسفة الطبيعية » •

(١) يتركب عمل العقل أمام الاشياء من ثلاثة مراحل :

- ١ - الاحساس بالشيء أو بالمعنى •
- ٢ - التأثر بهذا الشيء أو هذا المعنى •
- ٣ - ادراك هذا الشيء ، أو هذا المعنى •

٣ - مسألة أفراد المخلوقات ، وأهمها الانسان ، ويشمل هذا القسم علم النفس ، أي علم الحياة العقلي ، ويبحث في الطرق التي توصل العقل الى الحق والخير والجمال ، ومن هذه الطرق علم المنطق ، وعلم الجمال ، وعلم الاخلاق .
والنظر في الكون يتم من جهتين :

١ - جهة أشكاله ، وتقع تحت حواسنا الظاهرة .

٢ - جهة روح هذه الاشكال ، ولا تقع تحت حواسنا الظاهرة .

فالجهة الاولى موضوع العلوم الوضعية .

والجهة الثانية موضوع ما بعد الطبيعة .

فالاشياء المرئية هي ما ندعوه العالم . وهذه الاشياء - كما قلنا - تقع

تحت حواسنا . والعقل هو القوة التي تتأمل ، وتدرك بها العالم .

فالبحث عن معرفة القانون الثابت للتغيير المستمر ، وذلك العنصر الذي

تتباها التغييرات ، وتجري عليه الظواهر المتنوعة هو ما ترمي اليه « الفلسفة

الطبيعية » .

فقسم من الفلاسفة كان يهمهم البحث في « الهولي » - المادة - وحركتها

الابدية .

وقسم يهمهم البحث في النظام الذي يسود العالم في الوحدة والنسبة ،

وتوافق المتضادات . والعلاقات الرياضية الكامنة في كل الاشياء .

جرب العلماء أن ينتصروا على « أشكال » المادة ، وتغييراتها ، ولم ينظروا

ما هي « المادة » أي أنهم اقتصروا على الاشياء المنتهية ، ولكن لم تقع نفس

الانسان التواقة الى المعرفة والاستقصاء بهذا .

ان الاعراض الزائلة لا تقوم بنفسها ، وانما يجب أن تكون وراءها قوة خفية أزلية أبدية هي بالنسبة للعالم كإرادتنا فينا •

شيء مطلق ، لا يحده حد ، وليست له نهاية ، هو علة الموجودات ، وهو الذي تسميه لغة الدين « الله » •

هذا الشوق لإدراك هذه القوة الخفية المجهولة ، أو استكشافها أفضى بالسذج إلى الخرافات والاهام ، فعبدت الكواكب والنار ، والبحر ، وقوى الطبيعة المتعددة •

وكما أفضى الشوق بالسذج إلى الوهم والخرافة ، حمل الفلاسفة على البحث عما وراء الطبيعة ، وهو علم « واجب الوجود » ، أو علم البحث عن العلة الأولى للأشياء •

ويتساءل الفلاسفة أنفسهم :

هل سيصل علم « ما وراء الطبيعة » إلى غرضه ؟؟

أم سيظل متسولا أمام ساحة تلك القوة الحقيقية الكبرى ؟؟

٢ ملحة تاريخية :

الفلسفة - كما قيل - لفظة يونانية تعني البحث عن وفي حقائق الاشياء ، وقد أطلق العرب عليها في عصور ترجمة الكتب اليونانية اسم « الحكمة » .
لم يعرف العرب الفلسفة ذات القوانين والمقدمات والنتائج الا بعد أن ترجموا منطق أرسطو ، وكتب فلاسفة اليونان ، وبعدها اشتغلوا بالفلسفة وحصلوا فيها شأوا بعيدا بلغ الذروة على يد ابن رشد ، وابن الطيلى ، وأمثالهما ، كالكندي ، والفارابي ، وابن سينا ، وغيرهم .

ويعتبر فلاسفة العرب في القرون الوسطى أساتذة لفلاسفة أوروبا الحديثة^(١) والناظر في تاريخ الفلسفة يمكنه أن يميز ثلاثة عصور ، أو أدوار ، أو مراحل ، مرت بها ، ولكل دور ، أو عصر ، أو مرحلة ما يميزها عن غيرها .

١ - المرحلة اليونانية ، أو ما قبل المسيحية : وتقدر بحوالي ألف سنة ، أو تزيد قليلا ، وتبدأ من طاليس ٦٤٠ ق م وتنتهي بنهاية القرن الخامس بعد الميلاد . ويلاحظ أن الطابع اليوناني استمر ٥٠٠ عام بعد مجيء المسيحية ، ولكن هذه المدة لم تكن المسيحية تمكنت من العقل ، وسيطرت عليه ، كما أنها رفضت في بادئ الامر أن تشتغل بالفلسفة ، كما رفض المسلمون من بعدها أن يشتغلوا بها ، في بدء عهدهم بها .

ورأى المسلمون في الفلسفة نفس الاخطار التي رآها المسيحيون من قبلهم .

(١) اتصل الاوربيون بالمسلمين في الاندلس اتصالا مباشرا وثيقا ، واتخذ علماءهم من فلاسفة المسلمين ، أساتذة يتعلمون منهم ، ويدرسون عليهم ، ونقلت أكثر المؤلفات العربية الى اللاتينية ، وكثيرا من مؤلفات ابن رشد لم تزل محفوظة باللغة اللاتينية الى الان ، ولا نجد أصلها بالعربية .
ويقول الاستاذ ليكي Lecky لم تبدأ النهضة الفكرية في أوروبا الا بعد أن انتقل التعليم من الاديرة الى الجامعات ، وبعد أن حطمت العلوم الاسلامية الافكار القديمة .

ومن تتبع صراع المسيحية مع الفلسفة عبر قرون وقرون ، رأى كم كانت
المسيحية متشددة في عداؤها للفلسفة ، وكم كان لهذه العداوة من ضحايا •
ولقد حكمت احدى محاكم التفتيش على « برونو » بالموت حرقا ، كما
حكّم على « الحلاج » بالموت صلبا •

٢ - المرحلة الثانية - الكنيسة أو العصور الوسطى - وتمتد حوالي الف
سنة ، وفي هذه المرحلة سيطرت الكنيسة ، أو الدين ، وكانت مهمة الفلسفة أن
ترسخ الدين ، وتدعمه ، أو تؤيد بأدلتها العقلية ما سلمت به النفوس بالايان
تسليما لا يقبل الشك ، ولا الرّية ، وأصبحت تابعة للعقيدة •
وتقسم هذه المرحلة الى قسمين :

أولهما : « عصر الكنيسة » ، وثانيهما « العصر المدرسي » الذي يمتد حتى
قيام عصر النهضة الحديثة • وتطور الفلسفة (١) •

والفلسفة في العصور الوسطى كانت تقوم على أساس خطأ لا يمكن أن
يؤدي الى علم جديد • فقد اتخذت المقياس المنطقي سبيلا لتأييد المذاهب والآراء •
والقياس المنطقي - كما نعلم - وسيلة عقيمة في كثير من وجوهه ، لاتنا
مضطرون أن نسلّم بمقدماته تسليما لا يجوز فيه الشك ، فهما أمعن النظر في
البحث والاستنتاج فأنت محصور في حدود المقدمات التي سلمت بها بادئ
ذي بدء •

٣ - مرحلة عصر النهضة ، أو العصور الحديثة :

ثار الفكر على قيوده العتيقة ، وطالب بحريته ، وتحرشه من ربة الكنيسة ،

(١) ذاعت تعاليم افلاطون في اول العصر المدرسي ، أما في القرن الثالث عشر فقد
رجحت كفة الفلسفة الارستطاليسية - المشائين - ، ولم يكن ذلك الانحراف عرضا ،
بل هو نتيجة مباشرة لنهضة فلسفية واسعة ، قام بها المسلمون ، فقدموا للغرب
ترجمة ماكتبه أرسطو ، وكان مجهولا لديهم ، الا كتابه في المنطق •

واعتاقه من أغلال الدين والعقائد ، واتجه نحو الطبيعة وعلومها بدافع من الروح اليونانية وكان من أهم أغراض الحركة الفلسفية الحديثة تقرير حق الفرد ، أو الافراد في الحكم على الاشياء ، وانطلاقه من عبودية الفكر التقليدي ، والاراء المفروضة بقوة السلطين ، الدينية والزمنية ، المتحالفين معا ، وان الملاحظة والتجربة هما وسيلتنا البحث والتحقيق ، فلا ينبغي للانسان أن يقبل شيئا مما يفرض عليه ، دون أن يختبره بمخبار العقل ، ويشتهه بالتجربة •

وكان طبيعيا - والحالة هذه - أن يتنازع الدين الذي يأمر الانسان بالتسليم « عطل حواسك وآمن » والفلسفة التي أصبحت لا تقنع الا بالتجربة (كل شيء بدليل وبرهان) •

ولكن هذا النزاع تبلور في تخلي الفلسفة عن علم الغيب ، وشؤون اليوم الآخر ، وكل ما هو غير محسوس للدين والتلاهوت ، وقصرت مجهودها على الطبيعة وحدها •

فاذا كان للدين أن يتحدث عن الغيب « الميتافيزيك » فان عمل الفلسفة أن تدرس كيف يتجلى الله في هذه الطبيعة المحسوسة •

وهكذا بدأت العلوم الطبيعية صوفية النزعة ، متأثرة بالافلاطونية الحديثة ، فهي تعتبر العالم كله وحدة الهية ، أو هو كائن ، حي ، عظيم • الله مبدأه ومنتهاه وبهذا الطابع الصوفي تميزت الفلسفة الحديثة •

٣ - المذاهب الفلسفية

المذاهب الفلسفية متعددة ، ولكنها تكاد تنطوي تحت ثلاثة مذاهب ، وهي:

- ١ - المذهب الاسمي
- ٢ - المذهب الواقعي
- ٣ - المذهب التصوري

وهذه المذاهب نشأت من اختلاف النظر الى موضوع « الكليات » فالاجناس والانواع ، هل هي حقائق واقعية ؟ أم هي مجرد تصورات ذهنية ؟؟ وان كانت حقائق ، فهل لها وجود خارجي مستقل عن الاشياء الحسية ؟؟ أم هي كائنة في الاشياء الحسيّة نفسها ؟

فالاسميون - أتباع المذهب الاسمي - يرون أن الاسماء الكلية التي نطلقها على الاجناس « كإنسان » أو الانواع كـ « حيوان » هي مجرد أسماء وألفاظ لا تمثل من الحقيقة شيئا ..

والواقعيون - أو القائلون بالمذهب الواقعي - يرون أن الاسماء الكلية لها وجود حقيقي فعلي في الخارج ، وهذا « الكلي » يتمتع بكل ما تحمل كلمة الوجود من معنى ، فهو شيء واقعي له وجود خارجي ، وهو موجود بأكمله من غير انقسام ، ولا تجزئة في الافراد ..

والتصوريون - الاخذون بالمذهب التصوري - يرون رأيا وسطا بين المذهبين السابقين - الاسمي والواقعي - ، فالكلي - وان كان ليس له ما يقابله في العالم الخارجي كما ذهب اليه الاسميون - الا أن له حقيقة في الذهن ، اذ لو كان الامر كما يرى الاسميون من أن الاسم « الكلي » مجرد لفظ لا حقيقة لها في الخارج ، ولا صورة في الذهن ، لكان الكلام الذي يتفاهم به الناس -

ومعظمه أسماء كلية لجنس ، أو نوع - لغوا خاليا من المعنى ، لا يحمل الى السامع شيئا •

وهذان المذهبان استمدّا أصلهما من أرسطو وافلاطون •

فمن مذهب افلاطون في « المثل » أخذ الواقعيون مذهبهم •

ومن إنكار أرسطو « للمثل » استقى الاسميون تعاليمهم •

هذا ومن المعلوم فلسفيًا ان للمعرفة مصدرين اثنين : أولهما الادراك

الحسي ويتم بواسطة الحواس ، وهو جزئي ولكنه يتصور في النفس ، وثانيهما

الادراك العقلي ، وهو غير واقع تحت الحواس الظاهرة ويتم بواسطة قوى

النفس التامة وهو ادراك الاجناس والانواع •

والاشياء اما كلية ، واما جزئية والادراك العقلي يعمل بالاشياء ، فالكلي

هو الاجناس للانواع ، والانواع للاشخاص • والجزئي هو الاشخاص للانواع •

والادراك العقلي ليس متمثلا للنفس ، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة ،

فالذي يتمثل للنفس هو المَحَسّ •

والادراك العقلي هو تجريد و طرح للاعراض الزائلة المختلفة المتغيرة ،

واستبقاء للمشترك العام • اتنا ندرك معنى « الانسانية » مجردة من اللون

والطول ، والعرض والسمنة ، والنحافة ، ولكن يبقى بعد هذا التجريد - من

كل ما هو مَحَسّ - الحيوانية والناطقية وهما القدر « المشترك العام » بين

جميع أفراد الانسان :

أما الادراك الحسي فهو جزئي باستمرار •

٤ - الفلسفة الإسلامية وتطورها

العرب في جاهليتهم أهل بدوأة ، لا علم لهم بالفلسفة ، والبحث العقلي ، ولكنهم حكماء بالتجارب •

ومن حكمائهم لقمان ، وأكثم بن صيفي ، وزهير بن أبي سلمى ، وورقة بن نوفل ، وعثمان بن الحويرث ، وقس بن ساعدة ، وأمّية بن الصلت ، وعبد المطلب ، وزيد بن عمر بن نفيل الذي قال فيه الرسول : انه يأتي يوم القيامة أمة وحده ، ومن قوله :

وأسلمت وجهي لمن أسلمت له الأرض تحمل صخراً ثقلاً
دحاها ، فلما استوت شدها سواءً ، وأرسي عليها الجبالا
وأسلمت وجهي لمن أسلمت له المزن تحمل عذباً زلالا
إذا هي سيقت السى بلدةٍ أطاعت ، فصبّت عليها سجالا
فهؤلاء نطقوا بالحكمة ، وحددوا العلاقات الاجتماعية على أسس اخلاقية ، وعرفوا شيئاً من علم النجوم بالمراقبة ، وكذلك الانواء ، ومهاب الرياح لعلاقة ذلك بحياتهم ، ونمط معيشتهم ، وكان أكثرهم على دين الحنفاء - دين ابراهيم - ولما جاء الاسلام ٦٢٠ ب م اتجهوا الى الدين الجديد ، فوحّد بينهم لغةً ، وأميالاً وديناً ، فاستغرقوا بهذا الدين ، ووجدوا في القرآن كل ما يعبر عن حاجاتهم ، وينظّم أمورهم ومعايشهم •
وعندما اتسعت الدّولة أكبوا على القرآن يستلهمونه كل تشريع يحتاجونه ، ولذلك بقيت معارفهم وكل تفكيرهم دينيةً خالصة •
أما ما يروى من أن معاوية بن يزيد له كلام بالكيمياء ، وان جعفرأ بن محمد

الصادق له كلام بهذا العلم أيضا فهو - وان كان ثابتا - فانه لا يعطي هذا العصر
أية صفة علمية ، والصفة العامة له هي صفة الدين •

في أواخر الدولة الاموية بدأت أبحاث علم الكلام ، والقول بحرية الارادة،
والجبر والاختيار ، ومرتكب الكبيرة والصغيرة ، كما بحثوا بحثا سياسيا
مصبوغا بالصبغة الدينية ، كشروط الخليفة ، وغيرها •

أما الزهد والتسك وما عبرنا عنه بالتصوف العملي ، فقد عرفوه ، وكان
له رجاله • وهذا تابع من الاصول الاسلامية الكتاب والسنة ، وسيرة الرسول
وأصحابه التابعين •

ولما جاءت الدولة العباسية ١٣٢ - ٦٥٦ عظمت حضارة الاسلام ، واستساغ
المسلمون ما توصلوا اليه عن طريق الفتوح من الفرس ، والروم ، والهند ، ونقلوا
علوم اليونان وكتب افلاطون وارسطو ، واقليدس وبطليموس ، وجالينوس ،
وبحثوا فيها ، وشرحوها ، وزادوا عليها •

كان أكثر المشتغلين بالفلسفة عند العرب أطباء ، وعلماء طبيعة ، لا رجال
دين ، لذلك نجد مضامير واسعة من الجدل والمحاكمة والمناظرات بين الفريقين
- وسبق أن قدمنا نماذج من نزاع العلماء وفلاسفة التصوف في هذا الكتاب -
على عكس علماء الغرب في العصور الوسطى فأكثرهم قساوسة ورجال دين •
ولذلك سيطرت الكنيسة ، وطبعت فلسفة العصور الوسيطة بطابعها •

كان العرب في طريقتهم العلمية ، ونظام بحثهم ، وترتيب الفلسفة وقواعدها
متأثرين تأثرا عظيما بفلسفة افلاطون ، والافلاطونية الحديثة •

والافلاطونية الحديثة هذه مذهب فلسفي مزيج من الفلسفة والدين ،
وهذا المذهب ظهر في أواخر القرن الثاني الميلادي ، وكان مقره الاصيلي

الاسكندرية ، ولقد حاول مؤسسه التأليف بين الدين المسيحي ، والمذاهب الشرقية ، ومذاهب اليونان ولا سيما افلاطون .

ومن أشهر دعاة الافلاطونية الحديثة افلوطين الذي ولد في مصر عام ٢٠٤م ، ورحل الى بلاد فارس ، ودرس الفلسفة الشرقية ، وعلم في روما ٢٤٤ م ، وكانت تعاليمه مزيجا من الفلسفة العلمية ، والتصوف الديني .

أما الذي دعا فلاسفة المسلمين الى اعتناق هذا الضرب من الفلسفة فأمران:
الاول : أنه كان فاشيا في بلاد الشام .

والثاني : انه مصبوغ بالصبغة الدينية .

وعندما حاول المسلمون النظر في فلسفة افلاطون وارسطو نظروا اليها بتلك النظرة المتأثرة بالافلاطونية الحديثة ، كالكندي^(١) والفارابي^(٢) .

كان الفارابي وغيره من فلاسفة المسلمين يرون أن الاسلام من قرآن وسنة حق ، وان الفلسفة حق ، والحق لا يتعدّد فوجب أن يكون الاسلام والفلسفة متفقين .

وفي القرآن بعض القضايا الدينية المتصلة بموضوع الفلسفة التي أتى بها، واستدل عليها . فالقرآن وان كان كتابا مقدسا ، ووحيا من السماء ، وليس ثمرة من ثمرات التفكير البشري ، فانه الاساس الاول الذي مهّد لما جدّ بعد ذلك من مذاهب وآراء^(٣) .

ومما يؤخذ على فلاسفة المسلمين ، أنهم رأوا أن ما جاء به أرسطو ، هو عين ما جاء به افلاطون ، وان الاختلاف لم يكن الا في طريقة التعبير ، وان الآراء واحدة .

(١) توفي الكندي سنة ٢٦٠ هـ .

(٢) توفي الفارابي سنة ٣٢٤

(٣) انظر Mackdonald ص ١٦٢ و ١١١

ففي زمن المعتصم ترجم أحد نصارى لبنان جزءاً من «أنيذة افلوطين»^(١) الى العربية ، وسماه لاهوت ارسطو ، وتلقى المسلمون ذلك بالقبول ، وحاولوا أن يوقفوا بينها ، وبين أقوال أرسطو وافلاطون ، وأضاف النى ذلك بعض المتدينين القرآن .

وهذا ما فعله الفارابي فقد كان مؤمناً بأقوال افلاطون وارسطو ، والقرآن، فمزج اللّوح والقلم ، والكرسي والعرش ، والملائكة والسّموات السبع بتعاليم اليونانيين الوثنيين .

ومحاولة الجمع بين هذه النقااض تقتضي ذكاءً نادراً وتصوفاً و «كشفاً» وغموضاً ، وسبحاً في الخيال^(٢) .

وفي الفاتيكان صورة من رسم « رافائيل » المشهور تسمّى مدرسة « أئيناً » وتمثل ارسطو وافلاطون يحيط بهما تلامذتهما ، وافلاطون يشير باصبعه الى السماء ، وارسطو يصغي اليه في فتور ، مشيراً باصبعه الى الارض .^(٣)

(١) مجموعة كتب لافلوطين تبلغ ٥٤ كتاباً ذكرها تلميذه فورفوريوس ويطلق عليها اسم Enchiridion .

(٢) تاريخ الفلسفة لاحمد أمين .

(٣) ارسطو يقول بقدّم العالم ، والكندي يقول بحدوث العالم ، الزمان ، والحركة والجرم .

المادة عند ارسطو أزلية ، وعند الكندي حادثة .

ارسطو ليس له من مصادر المعرفة الا الحس والعقل ، اما الكندي فزاد عليهما المصدر الالهي .

أما في الاخلاق فمتفقان : الفضيلة وسط بين طرفين ، الفضيلة هي اعتدال بين الافراط والتفريط ، والرذيلة اذن هي افراط أو تفريط ، ونتيجة الفضيلة السعادة، ونتيجة الرذيلة الشقاء .

أما افلاطون والكندي فمتفقان بالقول بحدوث العالم ، وان اختلفت غاياتهما الكندي يرفض وجود أي شيء قبل وجود هذا العالم ، أما افلاطون فيقول يشبه مادة سابقة على وجود العالم ، لا هي روحانية معقولة ، ولا مادية محسوسة، يسميها « اللاموجود » أو « القابل » أي الذي يقبل فعل (المثل) بحيث ينشيء هذا الفعل عالمنا المادي المحسوس ، المتغير ، الزائل .

والخلاف بينهما على مفهوم الفاعل الاول .

وهذه الصورة تصور المذاهب في أئينا ، لا بل تمثل الفكر الانساني ،
والنظريات الفلسفية ، تمثل المادية ، والروحية •
فالروحانية تشير الى السماء ، والمادية الى الارض •

وبحث الفارابي في كتابه « آراء أهل المدينة الفاضلة » ولكنه لم يختر من
أشكال الحكومات الا الحكومة الملكية الدينية لايامه بالخلافة ، وأخذه
بالافلاطونية الحديثة ، ومزج في هذا الكتاب بين آراء افلاطون في الجمهورية ،
وبين أقوال الشيعة في الامام المعصوم ، لان سيف الدولة — الذي كان الفارابي
في كنفه — كان شيعياً (١) •

وكذلك رسائل « اخوان الصفا » تمتزج فيها الافلاطونية الحديثة بالتصوف،
وما قاله افلاطون في الطبيعة ، وفيثاغورس في العدد « الرياضة » •
وابن سينا (٣٧٠ — ٤٢٨) هـ هو الاقرب بين فلاسفة المسلمين الى فلسفة
ارسطاطاليس الصرفة •

وهكذا كان انتشار الفلسفة بين المسلمين في القرن الثالث والرابع والخامس
الهجري ، فأحدثت حركة كبرى ، وحاول علماء الكلام منهم مقاومتها ، والرد
عليها ، ودحضها ، وخاصة الافلاطونية الحديثة المتعلقة بالالهيات ، وبحثوا في
العلة والمعلول ، والزمان والمكان ، والحركة والسكون ، والجوهر والعرض ،
والجوهر الفرد ، والدور والتسلسل ، ولم يكن كلامهم موجها الى الفلسفة
فحسب ، بل الى كل من خالفهم في سنتهم من زنادقة وفلاسفة ، وظاهرية وحناابلة •
ومن رؤساء هذه الطريقة أبو الحسن الأشعري ، وامام الحرمين ، والباقلاني ،
ولكنهم لم يخصوا الفلسفة بالطن حتى جاء « الغزالي » فحمل عليها ، ودعا
المسلمين الى الرجوع الى السنة والكتاب ، وألف كتابه « تهافت الفلاسفة » المعروف

(١) تاريخ الفلسفة لاحمد أمين •

الذي ردّ عليه ابن رشد في كتابه « تهافت التهافت » ونسب فيه الى الغزالي الجهل
والغباء والغفلة •

هذه هي حالة الفلسفة الاسلامية في المشرق •

أما في المغرب ، أي في الاندلس ، وشمال افريقيا فقد ازدهرت حيناً ، وكان
الفلاسفة المغربيون أكثر ابتكاراً من اخوانهم في المشرق ، ولم تقع بينهم خلافات
وملاحظات لان أكثرهم من اتجاه مذهبي واحد •

وأشهر فلاسفة المغرب ابن ماجّة ، وابن الطفيل ٥٣١ هـ (حي بن يقظان)

وروايته ترمي الى أن الشرع يتفق مع العقل •

وابن رشد (٥٢٠ - ٥٩٥ هـ) وهو أشهر فلاسفة الاندلس دافع عن

الفلسفة « تهافت التهافت » و « فصل المقال فيما بين الشريعة والفلسفة من

الاتصال » •

وباتهاء القرن السادس الهجري وقف المسلمون عن البحث ، وأصبح ما

يشتغلون به قفلاً ، ولم ينبغ بعد ذلك الا ابن خلدون المتوفي ٨٠٨ هـ مخترع

فلسفة علم التاريخ ، وعلم الاجتماع •

٥ - الاتجاهات الفلسفية قديما وحديثا

إذا بحثنا التاريخ نجد ثلاثة اتجاهات للفلسفة في كل عصوره :
١ - الاتجاه المادي : وهو أن العالم موجود بنفسه ، وبلا صانع ، الحيوان من النطفة ، والنبات من البذرة كذلك كان ، وكذلك يكون أبدا .
ولقد رد القرآن على هذه الفئة وناقشها :

وقالوا : ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ، واذا تتلى عليهم آياتنا بينات ما كان حجتهم الا أن قالوا : ايتوا بآبائنا ان كنتم صادقين ، • قتل الله يمينكم ثم يحبسكم ، ثم يجمعكم الى يوم القيامة لا ريب فيه •

٢ - الاتجاه العقلي : الذي يرى أن ما وراء الطبيعة ، وما في الطبيعة من مشاكل ، كلها يحلها العقل بأقيسته وبراهينه ، ومنطقه ، ويتناول مشكلة المبدأ ، ومشكلة المصير ، ومشكلة الغاية •

٣ - الاتجاه الروحي ، أو الالهامي : ويرى أن مسائل ما وراء الطبيعة والاخلاق نعرفها بواسطة الملائكة الاعلى ، ولن نحصل على هذه المعرفة الا عن طريق هذا الاتصال •

فالفلسفة اليونانية لها طريقتان : طريق البحث العقلي ، وطريق التصفية •
وزادت الفلسفة الاسلامية عليها طريق الالهام الروحي •
فافلاطون كان يعلم تلامذته بطريق « التصفية » واعمال الفكر الدائم في جناب القدس • وسمّوا « الاشراقين » وهؤلاء يحصلون على أمور « ذوقية » متناهية ، كما علم بعضا منهم بطريق « البحث » والنظر ، فسمّوا « المشائين » •
ورئيس المشائين أرسطو ، وطريقتهم أنفع للتعلم اذا قامت عليها البراهين العقلية •

وهناك من ابتداء بالبحث والنظر ، و انتهى الى التجريد ، والتصفية ، فجمع بين الطريقتين • ومن هؤلاء سقراط وافلاطون ، وكذلك السهروردي والبيهقي .
ولكن أي الطريقتين أقرب ؟ العقل ؟ أم التصفية ؟؟
رجال البحث العقلي لا يزعمون أنهم يتصلون بالله ، أما رجال «التصفية» فيقولون : انهم يتصلون به •

قال أفلوطين : المثل الاعلى لمن يطلب الحكمة الكشف عن الاله •• ثم الاتصال به !!

الكشف عن الاله بواسطة العقل — الاستدلال والبرهان — هذا نصف الطريق •

وبعض الحكماء يقفون عنده لاسباب في طبيعتهم •
أما النصف الثاني فهو الاتصال به بطريق « التصفية » وهذا ما رسمه ابن الطيفل في « حي بن يقظان » •
الغزالي مرّ بنصف الطريق الاول : أي الجانب العقلي ، فشكّ ، وتحيّر ، وارتاب ، وبرر كل ذلك عقلياً •

وعندما أخذ يكمل نصف الطريق الثاني : أي طريق التصفية ، هدأ ، واطمأن ، وصوّر كل ذلك في « المنتقد من الضلال » •
« كتابه « تهافت الفلاسفة » يفهمنا أن الاقتصار على العقل في مسائل ماوراء الطبيعة طريق ناقصة ، ولا تؤدي — وحدها — الى الغاية •

الكشف عن الله عقلياً — استدلالاً وبرهنة — • ثم الاتصال به — رياضة وتصفية — هو المنهج الوحيد المتكامل •

فالفلسفة اذن : محاولات يبذلها الانسان عن طريق العقل ، وطريق الارتياض — التصفية — ليصل بها الى معرفة الاله ، أو الى الاله حسب رأي المتصوفة •

المحاولات : هي الفلسفة •

والنتيجة : هي الحكمة •

- الفلاسفة الذين اقتصرُوا على الجانب العقلي هم أنصاف فلاسفة •
- أما الذين أتَمُّوا الطريق — عقلا وتصفية — فهم فلاسفة كاملون •

★ ★ ★

وهناك مرتبة من المعرفة يتوصل إليها بطريق العلم النظري ، والبحث الفكري ، وتعتبر طورا من أطوار « حي بن يقظان » • فانه بعد أن شبَّ ، وبلغ دور التمييز ، وانهى الى مرحلة التعقُّل والاستدلال ، والبرهان ، أدرك بطريق النظر حقيقة الجسم ، وأنه متناهٍ ، وأدرك أبدية العالم ، وحصلت عنده فكرة نظرية ما وراء الطبيعة ، واستقام له الحق بطريق البحث والنظر ، فلما انتهى من هذه المرحلة بدأ المرحلة الثانية — مرحلة الوصول الى الحكمة — بطريقة « الرياضة » • وكان ممَّا يقوم به من الارتياض أنه يلازم الفكرة في الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، ويصرف جهده عن تتبع الخيال ، ويحاول — بمبلغ طاقته — أن لا يفكر في شيء سواه ، ويستعين « بالاستدارة » على نفسه (١) •

وكان في بعض الاحيان تخلص فكرته من الشوائب ، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود •

وخلال مجاهداته كانت تغيب عنه جميع الاشياء الا ذاته ، فيرى أن استغراقه كان ناقصا ومشاهدة الموجود الاول غير تامَّة ، لانه لم يغب عن ذاته •

(١) لم تزل « الاستدارة » متبعة لدى بعض اصحاب الطرق الصوفية ، وخاصة الطريقة « المولوية » كما تطور عنها كثير من الحركات والرياضات كالرقص الصوفي، وحركات التيامن والتياسر ، والغناء ، والضرب بالالات الموسيقية حتى خرجت عن الغاية ، واصبحت تقليدا لا يمت بصلة الى الفكرة الاساسية •

وما زال يطلب الفناء عن نفسه حتى تيسر له ذلك ، وغابت عنه الموجودات ،
وجميع الصور ، وغابت ذاته ، وتلاشى الكلّ ولم يبق الا الحق ، واستغرق في
حالته هذه ، وشاهد مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر^(١)

(١) هذه الحال كثيرا ما اشار اليها المكزون : وغبت عني بها من شدة الطرب .
يامن بقائي لنفسي في الفناء به ادم علي فناء فيك ابقائي
متى للحق حققنا عن الخلق به بنتا .

٦ - الخلاف بين العلماء والفلاسفة أو

بين أصحاب النقل ، وأصحاب العقل

مرّةً معنا في أكثر من موضع من هذا الكتاب أن الخلاف اشتجر بين العلماء والمتصوفين ، وأن العلماء شتّعوا على المتصوفة ، ورموهم بالجنون والمروق ، وتعطيل التكليف ، وإبطال الشريعة •

وكذلك كان الحال بين العلماء والفلاسفة ، فقد احتدم الجدل ، وكثرت المناظرات ، وألفت الكتب ، ورمي الفلاسفة بالكفر والزندقة •

هذا في بدء اشتغال المسلمين بالفلسفة ، واعتمادهم العقل ، ولكن لم يطل الوقت حتى رأينا من يعتدل في النظر والمحااجة ، فيحاول التوفيق بين الفلسفة والدين •

ونورد هنا مثالين من المناظرات التي كانت تدور في ذلك العصر بين الفريقين ، ونرى في المناظرة الأولى مدى تشدّد أصحاب النقل ، واستخفافهم بأراء أصحاب العقل ، في حين نرى في الثانية كثيرا من الاعتدال والاحكام المقبولة ، والمحاولة للتوفيق بين الشرع والفلسفة •

ولعلّ « حي بن يقظان » أحسن دليل ، وأتقن محاولة ، للتدليل على أن الفلسفة والشريعة متفقان في الهدف والمقاصد ، وإن اختلفت الطرق والوسائل •

والمناظرة الأولى جرت بين أبي سعيد السيرافي (١) ، وأبي بشر متى (٢)

(١) أبو سعيد السيرافي هو الحسن بن عبد الله المرزبان السيرافي النحوي المعروف سكن بغداد ، وتولى فيها القضاء ، وكان من أعلم الناس بنحو البصريين توفي ٣٦٨ هـ (٢) أبو بشر متى هو ابن يونس القناني من أهل « دير قنى » كان عالما بالناطق ، واليه انتهت رئاسة المنطقيين ، نزل بغداد ، بعد سنة ٣٢٠ هـ ، وتوفي عام ٣٢٨ هـ •

في مجلس الوزير أبي الفتح الفضل بن جعفر بن الفرات في عام ٣٢٦ هـ
قال الوزير للجماعة ، وفيهم الخالدي ، وابن الاخشاد ، والكتبي ، وابن
أبي بشر ، وابن رباح ، وابن كعب ، وأبو عمر قدامة بن جعفر ، والزهري ،
وعلي بن عيسى الجراح ، وابن فراس ، وابن رشيد ، وابن عبد العزيز الهاشمي ،
وابن يحيى العلوي ، ورسول بن طنج من مصر ، وللرزياني صاحب آل ساسان:
ألا ينتدب منكم انسان لمناظرة متى في المنطق ، فانه يقول : لا سبيل الى معرفة
الحق من الباطل ، والصدق من الكذب ، والخير من الشر ، والحجة من الشبهة ،
والشك من اليقين ، الا بما حوينا من المنطق ، وملكناه من القيام به ، واستفدناه
من واضعه ، على مراتبه وحدوده ، فأججم القوم ، وأطرقوا .. وأخيرا انبرى
له أبو سعيد السيرافي ، وقال :

★ ★ ★

حدثني عن المنطق ماذا تعني به ؟؟ فاذا فهمنا مرادك فيه ، كان كلامنا معك
في قبول صوابه ، وردّ خطئه على سنن مرضي ، وطريقة معروفة !!
قال متى : أعني به آلة من آلات الكلام ، يعرف بها صحيح الكلام من
سقيمه ، وفساد المعنى من صالحه ، كالميزان فاني أعرف به الرّجحان من
النقصان ، والشائل من الجانح •

قال أبو سعيد : أخطأت ، لان صحيح الكلام من سقيمه ، يعرف بالنظم
المألوف ، والاعراب المعروف ، اذا كنا نتكلم بالعربية ، وفساد المعنى من صالحه
يعرف بالعقل ، اذا كنا نبحث بالعقل ، وهبك عرفت الراجح من الناقص عن
طريق الوزن ، فمن أين لك بمعرفة الموزون ؟؟ أحديد هو ، أم ذهب ؟ أو شبّه
(النحاس الاصفر) ، أو رصاص ، فأراك بعد الوزن فقيرا الى جوهر الموزون ،

والى معرفة قيمته ، وسائر صفاته التي يطول عددها ، فعلى هذا لم ينفك الوزن الذي كان عليه اعتمادك ، وفي تحقيقه اجتهادك ، الا تقصا سير من وجه واحد ، وبقيت عليك وجوه ، فأنت كما قال القائل :

حفظت شيئا ، وغابت عنك أشياء^(١) .

وبعد ، فقد ذهب عليك شيء ههنا ، ليس كل ما في الدنيا يوزن ، بل فيها ما يوزن ، وفيها ما يكال ، وفيها ما يذرع ، وفيها ما يمسح ، وفيها ما يحرق ، وهذا - وان كان في الاجسام المرئية - فانه - على ذلك - في المعقولات المقررة ، والاحساسات ظلال العقول تحكيها بالتقريب والتبعيد ، مع الشبه المحفوظ ، والمماثلة الظاهرة ، . ودع هذا ، اذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها ، واصطلاحهم عليها ، وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها ، فمن أين يلزم الترك والهند ، والفرس والعرب ، أن ينظروا فيه ، ويتخذوه قاضيا ، وحكما لهم ، ما شهد لهم به قبلوه ، وما أنكروه رفضوه .

قال متى : انما لزم ذلك لان المنطق بحث عن الاغراض المعقولة ، والمعاني المدركة ، وتصفح للخواطر السانحة ، والسوانح الهاجسة ، والناس في المعقولات سواء ، ألا ترى أن أربعة وأربعة ثمانية سواء عند جميع الامم ، وكذلك ما أشبهه . قال أبو سعيد : لو كانت المطلوبات بالعقل ، والمذكورات باللفظ ترجع مع شعبها المختلفة ، وطرائقها المتباينة الى هذه المرتبة البيئية في أربعة وأربعة وانهما ثمانية ، زال الاختلاف ، وحضر الاتفاق ، ولكن ليس الامر هكذا ، ولكم موهت بهذا المثال ، لكم عادة بثقل هذا التمويه ، . ولكن مع هذا أيضا اذا

(١) شطر البيت من قصيدة لابي نواس يرد بها على ابراهيم النظام شيخ المعتزلة وأوله :

فقل لمن يدعي بالعلم فلسفة : حفظت شيئا ، وغابت عنك أشياء
لا تحظر العفو ان كنت امرءا حرجا فان حطر كسه بالدين ازراء

كانت الاغراض المعقولة ، والمعاني المدركة ، لا يتوصل اليها الا باللغة الجامعة
للاسماء والافعال والحروف .. أفليس قد لزمنا الحاجة الى معرفة اللغة ؟؟

قال : نعم !!

قال : أخطأت !! قل في هذا الموضع : بلى !!

قال : بلى ! أنا أقلدك في مثل هذا !

قال : اذن أنت لست تدعوننا الى علم المنطق ، بل تدعوننا الى تعلم اليونانية ،
وأنت لا تعرف لغة يونان ، فكيف صرت تدعوننا الى لغة لاتفي بها ، وقد غفئت
من زمان طويل ، وأنت تنقل من السريانية ، فما تقول ببعانٍ متحوّلة من اليونانية
الى السريانية ، الى العربية ؟؟

قال متى : يونان - وان بادت مع لغتها - فان الترجمة حفظت الاغراض ،
وأدت المعاني ، وأخلصت الحقائق .

قال أبو سعيد : اذا سلّمنا أن الترجمة صدقت ، وما كذبت ، وقومت ،
وما حرقت ، ووزنت ، وما جزفت ، وانها ما التاثت ، ولا حافت ، ولا قصت ،
ولا زادت ، ولا قدمت ، ولا أخرت ، ولا أخلت بمعنى الخاص والعام ، ولا
بأخص الخاص ، ولا بأعم العام ، وان كان هذا لا يكون ، وليس هو في طبائع
اللغات ، ولا مقادير المعاني ، فكأنك تقول : لا حجة الا عقول يونان ، ولا برهان
الا ما وضعوه ، ولا حقيقة الا لما أبرزوه .

قال متى : لا ! ولكنهم من بين الامم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن
ظاهر هذا الكون وباطنه ، وعن كل ما يتصل به ، وينفصل عنه ، وبفضل عنايتهم
ظهر ما ظهر ، وانتشر ما انتشر ، وفشا ما فشا من أنواع العلم ، وأصناف
الصنائع مما لا نجده لغيرهم .

قال أبو سعيد : أخطأت ، وتعصبت ، وملت مع الهوى ، فإن علم العالم مبثوث في العالم ... الى أن يقول : ان يونان كغيرهم يصدقون في أشياء ، ويخطئون في أشياء ، يعلمون أشياء ، ويجهلون أشياء ، وأنت لو صرفت عنايتك الى هذه اللغة التي تحاورنا بها ، وتشرح كتب يونان بعبارة أصحابها ، لعلت أنك غني عن معاني يونان ، كما أنك غني عن لغة يونان .

قال متى : لو ثرت أنا أيضا عليك من مسائل المنطق اشياء لكان حالك مع المنطق كحالي أنا مع النحو .

قال السيرافي : أخطأت ! لانك ان سألتني عن شيء أنظر فيه ، فإن كان له علاقة بالمعنى ، وصح لفظه على السنة الجارية أجبت ، ثم لا أبالي أن يكون موافقا ، أو مخالفا .

وان كان غير متعلق بالمعنى رددته عليك ، وان كان متصلا باللفظ — ولكن على وضع لكم في الفساد على ما حشوتكم به كتبكم — رددته أيضا ، لانه لا سبيل الى احداث لغة في لغة مقررة بين أهلها .

ما وجدنا لكم الا ما استعرتكم من لغة العرب ، كالسبب ، والالة ، والسلب والايجاب ، والموضوع والمحمول ، والكون والفساد ، والمهمل والمحصور ، وأمثلة لا تنفع ، ولا تجدي ، وهي الى العمي أقرب ، وفي الفهاهة أذهب ، وأتم مع منطقتكم على نقص ظاهر ، فتدعون الشعر ولا تعرفونه ، وتذكرون الخطابة وأتم عنها في منقطع التراب .

هذا كله تخليط ، وزرق وتهويل ، ورعد وبرق ، وانما بودكم أن تستغلوا جاهلا ، وتستدلوا عزيزا ، وغايتكم أن تهولوا بالجنس والنوع ، والخاصة والفصل ، والعرض والشخص ، وتقولوا : الهلية ، والايئية ، والماهية ، والكيفية ،

والكمية ، والذاتية ، والعرضية والجوهرية ، والهيولية ، والصورية ، والايسية ، والليسية^(١) ، والنفسية •

ثم تتناولون فتقولون : جئنا بالسحر في قولنا : « لا » في شيء من « ب » و « ج » في بعض « ب » ، - فلا - في بعض - ج - ، و - لا - في كل - ب - و - ج - في كل - ب - ، فاذن - لا - في كل - ج - •
هذا بطريق الخلف ، وهذا بطريق الاختصاص ، وهذه كلها خرافات وترهات ، ومغالق وشبكات ، وكل ما ذكرتموه في الموجودات فعليكم فيه اعتراض •

هذا قولكم في « يفعل » و « يفعل » لم تستوضحوا فيهما مراتبهما ، ومواقعهما ، ولم تقفوا على مقاسهما ، لانكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل من « يفعل » وقبول الفعل من « يفعل » •

هل فصلتم بالمنطق بين مختلفين ؟ أو رفعتم الخلاف بين اثنين ؟ أترك بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة ؟ وأن الواحد أكثر من واحد ؟ وان الذي هو أكثر من واحد هو واحد ؟ •

وأنت لو عرفت تصرف العلماء والفقهاء في مسائلهم ، ووقفت على غورهم وغوصهم في استنباطهم ، وسعة تشقيهم للوجوه المحتملة لحقرت نفسك ، وازدرت أصحابك ، •• ثم تابع متهمك :

قيل للكندي - وهو من أصحابك - أخبرنا عن اصطكاك الاجرام وتضاغط الاركان ، هل يدخل في باب وجوب الامكان ؟ أو يخرج من باب فقدان ؟ الى ما يخفى عن الاذهان •

وقالوا له أيضا : ما نسبة الحركات الطبيعية الى الصور الهيولانية ؟ وهل
(١) النفي والاثبات •

هي ملابسة للكيان ، في حدود النظر والعيان ؟ أم مزايمة له مزايمة على غاية الاحكام ؟؟

وقالوا له أيضا : ما تأثير فقدان الوجدان في عدم الامكان ، عند امتناع الواجب من وجوبه في ظاهر مالا وجوب له ، لاستحالته في امكان أصله ؟؟
وقد حفظ جوابه عن جميع ذلك ، وهو على غاية من الركاكة والضعف ،
والفساد والفسالة . والسخف .

ولقد مر بي في خطه - الضمير راجع الى الكندي - : التفاوت في تلاشي الاشياء غير محاط به ، لانه يلاقي الاختلاف في الاصول ، والاتفاق في الفروع ، وكل ما يكون على هذا المنهج ، فالنكرة تزامم عليه المعرفة ، والمعرفة تناقض النكرة ، على أن النكرة والمعرفة من باب الالبسة العارية ، من ملابس الاسرار الالهية ، لا من باب الالهية العارضة في أحوال البشرية .
ولقد حدثنا أصحابنا الصابئون عنه بما يضحك الشكلى ، ويشمت العدو ، ويعم الصديق ، وما ورث هذا الا من بركات يونان ، وفوائد الفلسفة والمنطق .
فقال الوزير ابن الفرات : عين الله عليك أيها الشيخ لقد نديت أكبادا ، وأقررت عيونا ، وبيضت وجوها ، وحكت طرازا لا يبليه الزمان ، ولا يتطرق اليه الحدثان .

وهذا أبو سليمان السجستاني محمد بن بهرام يحاول أن يعترف بالفلسفة، ولكن بطريقة مترججة مترددة . يرى ضرورة تعلمها لانها ثمرة العقل ، ويرجح الشريعة عليها لانها من وحي السماء .
يفرز الشريعة عن الفلسفة حيناً ، ويحاول اتحالمها معا حيناً آخر . وهذا هو التناقض الظاهر .

اسمعه يقول :

الفلسفة حق ، لكنها ليست من الشريعة في شيء ، والشريعة حق ولكنها ليست من الفلسفة في شيء ، وصاحب الشريعة مبعوث ، وصاحب الفلسفة مبعوث اليه ، وأحدهما مخصوص بالوحي ، والاخر مخصوص ببحثه ، والاول مكفي ، والثاني كادح ، وهذا يقول : أمرت وعلمت ، وقيل لي ، وما أقول شيئا من تلقاء نفسي •

وهذا يقول : رأيت ونظرت ، واستحسننت واستقبحت •

هذا يقول : معي نور العقل أهتدي به •

وهذا يقول : معي نور خالق الخلق أمشي بضياؤه •

هذا يقول : قال الله ، وقال الملك الحق •

وهذا يقول : قال افلاطون وسقراط •

يسمع من هذا ظاهر تنزيل ، وسائق تأويل ، وتحقيق سنة ، واتفاق امة •
ويسمع من الاخر الهيولى ، والصورة ، والطبيعة ، والاسطقس ، والذاتي ، والعرضي ، والايسي ، والليسي ، وما شاكل ذلك مما لا يسمع به مسلم ، ولا يهودي ، ولا نصراني ، ولا مجوسي ، ولا مانوي •

ويقول : من أراد أن يتفلسف فيجب أن يعرض بنظره عن الديانات •

ومن اختار الدين فيجب عليه أن يعرض بعنايته عن الفلسفة •

يتحلى بهما مفترقتين ، في مكانين ، على حالين مختلفين •

ويكون بالدين متقربا الى الله ، على ما أوضحه له صاحب الشريعة من

الله •

ويكون بالحكمة متصفا لقدره الله في هذا العالم الجامع للزينة الباهرة لكل عين ، المحيرة لكل عقل • ولا يهدم أحدهما بالآخر ، أعني لا يجحد ما ألقى

إليه صاحب الشريعة مجملاً ومفصلاً • ولا يغفل ما استخزن الله هذا الخلق العظيم على ما ظهر بقدرته • ولا يعترض عما يبعد في عقله ورأيه من الشريعة ، وبدائع آيات النبوة بأحكام الفلسفة ، فإن الفلسفة مأخوذة من العقل المقصور على الغاية • والديانة مأخوذة من الوحي الوارد من العلم بالقدرة (١) •

من هذين النصين نستعرض صورة من صور النزاع والخلاف والمشادة بين أصحاب النقل ، وأرباب العقل ، أو بين العلماء والفلاسفة •

فأبو سعيد السيرافي يتناول ويتحدى ، ويتهمك ويعيب ، ويلحى ، ويقول لناظره : أخطأت ، وتعصبت ، وملت مع الهوى والفساد الذي حشوتكم به كتبكم • وهذا كله تخليط ، وزرق وتهويل ، ورعد وبرق ، وانما بودكم أن تستغلوا جاهلاً ، وتستذلوا عزيزاً •

ويصف آراء الكندي الفيلسوف بالركاكة والضعف ، والفساد والفسالة والسخف ، وإن الصابئة يتحدثون عنه بما يضحك الشكلى ، ويشمت العدو ، ويغم الصديق ، وانه ماورث هذا الا من « بركات » يونان ، و « فوائد » الفلسفة والمنطق •

أما النص الثاني فكما سبق وقلنا : يترجح بين الدين والفلسفة ، يود أن يوفق بين الاتجاهين فيقع في التناقض ، فيقول : الفلسفة « حق » ولكنها ليست من الدين في شيء •

والدين « حق » ولكنه ليس من الفلسفة في شيء •

ومن المقرر المسلم به : أن « الحق » لا يتجزأ •

(١) الامتاع والموانسة لابي حيان التوحيدي ج ٢ ص ١٨ - ١٩

فكيف يعرض عن الدين من تفلسف ؟ أو يعرد بعنايته عن الفلسفة من
اختار الدين ؟؟
وكيف تتحلى بهما مفترقين ، في مكانين مختلفين ، وكلاهما - كما يقول -
حق ؟؟

المكزون . . والفلسفة

يقول المكزون :

الفيلسوف بعينه انا ، والذي يبفي اليقين بظنه متفلسف
قد اثبت التصديق نفي تصوري معنى سواه بالتصور يوصف
كنا - قبل أن دللنا على الاتجاهات الصوفية عند المكزون - قدمنا دراسة
مستفيضة - بعض الشيء - عن التصوف ، وعوامله ومنشئه ، وبذلك سهل
علينا أن نضع أيدينا على منابع تصوف المكزون ، ومصادر زهده ، وما اتفق به
مع المتصوفة ، وما اختلف به عنهم ، وما امتاز به ، وتفرّد بأخذه (١) .
وها نحن الآن بعد هذه المقدمة الموجزة التي استعرضنا بها الفلسفة وتطورها ،
والفلسفة الاسلامية بصورة خاصة ، ومنابعها وأثرها وتأثيرها ، نعتقد أننا نستطيع
بسهولة ويسر أن تلمس الخصائص الفلسفية عند المكزون ، ونضع السمة المميزة
لارائه في « ماوراء الطبيعة » وفي الطبيعة و « الانسان » .

(١) راجع الفصل الثاني من هذا الكتاب .

١ - اثبات الصانع

هناك بديهة تقول : الشيء لا يخرج من لا شيء •

هذه البديهة تلزمنا أن نسلم بأن النتيجة لا يمكن أن تجيء أكبر من مقدمتها ، أعني أن المسبب يجب أن يكون أصغر من سببه ، أو على الأقل مساويا له ، لأن كل زيادة في المسبب معناها أنها نشأت من لا شيء ، وهذا منافٍ للقضية التي سلمنا بها •

وبما أننا سلمنا أن الشيء لا يخرج من لا شيء ، وأن النتيجة لا يمكن أن تأتي أعم من سببها ، فندعوك أن تستعرض أفكارك ، وانك واجد - بلا شك - بينها فكرة ممتازة عن الكائن اللانهائي • أعني أن في ذهنك صورة عن كائن لا نهاية له ، ولا حدود ، فمن أين جاءتك هذه الصورة ؟؟

يستحيل أن تكون نبعت من نفسك لأنها أوسع منك ، فأنت - على نقيضها - كائن محدود نهائي •

وبدهي - كما سبق - أن لا تجيء الصورة أشمل من أصلها ، وألا يكون المسبب أكبر من السبب ، لأنه محال أن يتفرع الشيء من لا شيء •
واذن لا يمكن أن ينشأ كائن لا نهائي من كائن نهائي محدود •
من أين جاءتك هذه الفكرة بعد أن ثبت من المقدمات التي سلمت بها انها لم تفرع عن فطرتك ؟؟

لا نحسبك مترددا في الذهاب الى أن هذه الفكرة اللانهائية الكاملة لا يمكن أن تنبعث من الطبيعة البشرية الناقصة ، بل لا بد لها من أصل يوازها عظمة وكمالا لضرورة التكافؤ بين العلة والمعلول •

ومن هنا كان حتما علينا أن نسلم بوجود اله جامع لكل صفات الكمال ، وهو الذي خلق في الانسان هذه الفكرة ، وألهمه اياها ، واذن فالله موجود ، وليس في وجوده شك .

وبرهان آخر ، لتساءل :

من ذا اوجدني ؟؟

اتي لم أخلق نفسي ، والا لوهبت لذاتي كل صفات الكمال التي تنقضي الان (١) كذلك لم يخلقني خالق ناقص ، لانه لو كان كذلك لقامت أمامنا المشكلة عينها ، والتساؤل ذاته : من ذا أوجد ذلك الخالق الناقص ؟؟

انه لم يوجد نفسه ، والا لخلق على نفسه ضروب الكمال .

فلم يعد الا أن يكون خالقي كامل الصفات .

هذا ، وان استمرار وجودي ليجتاح كذلك الى تعليل ، اذ لا يكفي أن يخلقني الله أول مرة ، وكفى .. بل اني بحاجة الى وجوده ليخلقني في كل لحظة خلقا جديدا .

فالزمان يتألف من جزئيات زمنية لا نهائية ، متعاقبة ، ولا تعتمد البرهة الزمنية في وجودها على البرهة التي سبقتها بأية حال من الاحوال (٢) .

وعلى هذا فكوني موجودا منذ لحظة ، لا يجوز أن يكون سببا في وجودي

الان .

واذن يستحيل أن يستمر وجودي الا اذا كانت هناك قوة تخلفني في كل

لحظة خلقا جديدا ومعنى ذلك : أن مجرد وجودي دليل على وجود الصانع ،

وان استمرار هذا الوجود ، دليل آخر على وجوده .

(١) يقول المكرون في هذا المعنى :

فلو كانت أرادته تعالى ارادتنا لثم لنا الممراد

وما اختلفت دواعينا وكان الصلاح بها ، وما حصل الفساد

(٢) نظرية الدورات الزمنية .

ولرب معترض يقول : ان هذا الصانع كذلك يستمر وجوده من لحظة زمنية الى لحظة أخرى ، فكيف استطاع أن يحتفظ أكثر مما نحفظ نحن البشر؟؟ وجواب ذلك : أن هذا « الصانع » كامل كمالا مطلقا ، والكمال يقتضي دوام الوجود ، ولو لم يكن كذلك لا يمكن للعقل أن يتصور كائنا أكمل منه (١)

وغيرزة الاهتمام المشتركة بين كل الاجناس البشرية ، - الاهتمام بالمعنى الالهي - وبما وراء الطبيعة هو احدى النزعات الخالدة في الانسانية . ولقد مكن لهذه النزعة في العصور القديمة اختلاف قوى الطبيعة ، ومواجهة الانسان لهذه القوى ، واحساسه بالضعف أمامها ، وعجزه عن الوصول الى أسرارها .

كل ذلك حدا به للبحث عما يطمئن اليه وجدانه ، وشعوره ، ويرجع اليه علم العلل والاسباب ، فأرشده ، أو قاده تفكيره هذا الى القول : بوجود قوة أزلية أبدية خفية ، تحرك هذا الكون وتديره ، وأطلق عليها اسم « الله » . ولكن بعد أن اهتدى الانسان الى القول بوجود هذه القوة ، بدأت لديه مرحلة ثانية هي مرحلة البحث عن هذه القوة نفسها .

قال أحد المتشككين (٢) يخاطب الانسان :

لما جهلت من الطبيعة امرها واقمت نفسك في مقام معلل
أوجبت ربا تتبغي حلا به للمشكلات ، فكان أكبر مشكل
ولكن هذه المشكلة - التي يزعمها هذا المتشكك - حلت بما أقامه فكر
الانسان وعقله من الاستدلال على وجود الخالق من نفسه ، ومن الكون ، ولذلك

(١) ديكارت ، الفلسفة الحديثة .

(٢) ينسب هذان البيتان للفيلسوف الشاعر جميل صدقي الزهاوي العراقي المتوفي عام ١٩٣٦ م والمولود ١٨٦٣ م .

نجد في التطور التاريخي للدين مراحل متعددة ، تبدأ من عبادة الحجر والنار ، ومظاهر الطبيعة ، الى أن تصل سموها بالوحدانية ، والتنزيه المطلق .
قال أحد الفلاسفة : ان النظر في الظواهر الطبيعية قاد الانسان الى ادراك خالق وراء هذه الظواهر ، ولقد سماه كل جنس ، وكل جيل باسم خاص : الله ، يهوه ، جوبيتر ، السيد المالك ، مالا يُحدث ، ما لا يعرف ، الارادة المطلقة ، مسخر العالم ، مهندس الكون ... الخ
وترققت فكرة الاله من شكل « صنعه » الانسان بيده ، الى ذات « يتصورها » العقل ، كما هي الحال عند الفلاسفة من السمو .
والتألهون قسمان :

قسم يقول باله واحد كما في الاديان الكبرى كاليهودية والمسيحية والاسلام وقسم يقول بالآله متعددة ، كما في الاديان الاخرى البدائية القديمة .
ومذهب القول بالآله المتعددة هو مذهب « مشبه » لانه يشبه الله بالانسان ، فينسب الى الله فكرا ، ورأيا ، وصفات ، وميولا ، وصورة ، الا أنه يقر بأن ماله من ذلك أكمل مما للانسان .

وهناك مذهب العقليين القائل بوجود آله علوي ، قوي ، عالم ، والعقل وحده يستطيع أن يصل الى معرفته ، ولكنه ينكر الوحي ، وان الله خلق العالم من لاشيء ، وانما نظم المادة المشوشة ، وأخرجها من « العماء » وهو ليس بحاجة الى صلوات ، وعبادات .

ومذهب العقليين هذا يتفق مع مذهب المؤلّهة بالقول باله علوي فوق العالم، يحكمه كأنه منفصل عنه ، لكن المؤلّهة يمتقدون بأنه مستتر على العرش ، بيده الخير والشر ، يشيب ويعاقب على الاعمال ، لاتفهم عقولنا أعماله .

أما مذهب الحول فيضاداً هذه المذاهب والعقائد القائلة : ان لله وجودا مستقلا عن العالم • ويقولون : ان الله في هذا العالم ، وانه كل شيء ، في كل شيء ، فالله في هذا المذهب هو كل شيء ، وكل شيء هو الله ، والله والعالم من عنصر واحد ، فالعالم مظهر الله •
وعندهم ان الله في كل ذرة من ذرات العالم ، وفي كل حبة من رمال الصحراء ، وفي نبات الارض ، وأوراق الشجر ، وسيأتي مزيد من هذا البحث في محل آخر من هذا الكتاب •

★ ★ ★

قلنا آنفا : ان الانسان بعد أن اهتدى الى القول بوجود القوة الازلية ، الابدية الفعالة ، الكلية ، وأثبت بالاستدلال والبرهان العقليين أن لهذا الكون صانعا ، بدأت لديه مرحلة ثانية ، هذه المرحلة هي البحث عن هذه القوة ، وامكان معرفتها •

ويمكن القول : ان العقل البشري محدود ، وانه كآية حاسة من الحواس يقف عند نطاق معين من المدركات لا يتعداه ، كالعين مثلا التي لا تدرك الاشعة فوق الحمراء ، ولا فوق البنفسجية ، ولهذا كان البحث في الله عن طريق عقلنا المحدود نوعا من الشطط ، ومحاولة لادراك الكامل عن طريق الناقص •

والمكزون لا يبحث المرحلة الاولى — مرحلة اثبات وجود الصانع — لان ذلك مسلم به بدهاة وضرورة ، واستدلالات وبرهنة ، ولا يبحث فيه الا المتشكك ، وانما يبحث المرحلة الثانية ، وهي مرحلة البحث عن معرفة الصانع :

وكما ورد في رسالته التي بنى مقدمتها على تقريرين ، فجعل التقرير الاول مقصورا على معرفة الغاية والحكمة من التكاليف المفروضة على العباد ، وجعل التقرير الثاني مقصورا على « المعرفة » — معرفة الصانع — فقال :

ان معرفة الله لا تصح الا بذاته ، وذاته لا تعرف الا برؤيته ، ورؤيته لا تمكن الا بتجليه ، وتجليه لا يدرك الا بكماله ، والتجلي يقع بحسب قوة الناظر اليه ، ومعناه رفع حجاب الظلمة عن بصر المبصر ، ليشهد من ذات المتجلي على قدر طاقته في حد عجزه ، وكلال بصره عن مشاهدة نور اللاهوت ، من غير تغير في ذات المتجلي بحركة توجب الانتقال من حال الى حال ، وانما شوهد بذلك من قبل تقلب القلوب والابصار (١) .

فهنا في هذا النص ، المعرفة ، والذات ، والرؤية ، والتجلي ، والحجاب ، والاستطاعة ، وعدم التغير والانتقال ، وتقليب القلوب والابصار .
هذه الموضوعات الكبرى يتبسط بها المكزون في رسالته ، وأدعيته ، وشعره ، ويخلص من ذلك كله الى تقرير العدل - عدل الخالق - ولطفه وائتانه لخلقه بظهوره ، وامكان رؤيته ، حال تجليه ، ووصفه بصفات الكمال ، وتنزيهه عن رؤية العيون ، وتوهم الخواطر والظنون ، وتخيل الابصار والعقول . فتجليه للخلق بصرا ، أو بصيرة هو ائناس لهم ، وعدل عليهم ، ورحمة بهم ، واثباتا لوجوده ، ونفياً للعدم عنه .

(١) راجع البحث على ص ٥١ بعنوان رسالة المكزون .

التجلي . . والظهور

يقال : التجلي خاص ، كتجلي الباري لموسى ، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ، وخر موسى صعقا .

والظهور عام ، كظهور القدرة ، والقدرة فعل الخالق ، وفعله عين ذاته^(٢) في رأي كثيرين من فلاسفة التوحيد . وهناك من يقولون : ان مفهوم الظهور والتجلي واحد .

وفي الكتب المقدسة « تجلى » الله لموسى ، و « ظهر » ملاك الرب .

وفي القرآن : هل ينظرون الا أن « يأتيهم » الله في ظلل من الغمام .

و « جاء » ربك والملك صفا صفا .

وما كان لبشر أن « يكلمه » الله الا « وحيا » أو من وراء حجاب أو

« يرسل » رسولا .

فاذا أمعنا النظر في هذه الايات وضح لنا ما يلي :

١ - ان لله تجليا .

٢ - انه تجلى لموسى من الشجرة ومن على الجبل .

٣ - انه « يأتي » في ظلل من الغمام و « يجيء » مع الملائكة .

٤ - انه « يكلم » البشر بثلاث طرق ، الوحي ، ومن وراء حجاب ،

وبواسطة الرسل .

وثبت لنا التجلي ، والمخاطبة ، والاتى ، والمجيء ، والمكلمة ، والايحاء ،

والواسطة .

(٢) راجع الصفحة ١٧٢ من هذا الكتاب .

وهنا تطرح نفسها الاسئلة التالية :

- ١ - هل المخاطبة تجل ، ؟ والتجلي في اللغة يعني الظهور والوضوح ،
كما يعني الستر « الجلوة » .
- ٢ - هل يتم هذا التجلي بصورة ؟ أم بغير صورة ؟
- ٣ - هل المخاطبة بجارحة وحروف وكلمات ، وصوت ؟
- ٤ - هل تقع المخاطبة بغير صورة ؟
وما هو الحجاب الذي يحتجب الله وراءه ويكلم البشر ؟
وما معنى الاية القائلة : وجوه يومئذ ناضرة الى ربها « ناظرة » .
وهل يكون النظر الا الى صورة ؟
وهل هذا النظر يتم يوم القيامة فقط كما يقول بعضهم ؟
وسبق أن ذكرنا ان التجليات ست ، ولها دلالاتها في القرآن ، والكتب
المقدسة وهي :

- ١ - التجلي للشيء : فلما تجلى ربه « للجبل » جعله دكا .
- ٢ - التجلي من الشيء : فلما أتاها نودي « من » جانب الوادي المقدس
« من » الشجرة أن ياموسى .
- ٣ - التجلي مع الشيء : وجاء ربك ، « و » الملك صفا صفا .
- ٤ - التجلي في الشيء : هل ينظرون الا أن يأتيهم الله « في » ظلل من
الغمام .
- ٥ - التجلي على الشيء : كنتليه من على الجبل ، والاستواء « على »
العرش و « الى » السماء وهي دخان .
- ٦ - التجلي كالشيء : وجوه يومئذ ناضرة ، الى ربها « ناظرة » وهو

التجلي بما يشاكل المتجلى له ايناسا له ولطفا به • تجلي مشاكلة ، لا مجانسة •
والقول بالتجلي - ولا مناص من القول به لوروده في الكتب المقدسة -
يطرح التساؤلات السابقة ، ويقود بالضرورة الى القول بالرؤية ، وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها « ناظرة » •

وقد يقال : الرؤية عيانية لا عيانية ، بالبصيرة لا بالباصرة ، ولكن هل
المخاطبة تتم بدون كلام ، كما تتم الرؤية بدون ابصار ؟؟

في القرآن : والنجم اذا هوى ، ما ضل صاحبكم وما غوى ، وما ينطق
عن الهوى ، ان هو الا وحي يوحى ، علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ،
وهو بالافق الاعلى ، ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الى عبده
ما أوحى ، ما كذب « الفؤاد » ما « رأى » أفتمارونه على ما « يرى » ، ولقد
« رآه » نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، اذ يغشى السدرة
ما يغشى ، ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى ؟؟ (١) •

فالكلام هنا « ايحاء » والرأي هو « الفؤاد » و « العين » - البصر -
ورؤية « الشديد القوي » حصلت مرتين ل « عبده » كما تشير الايات
السابقة : أولاهما : لما دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، والثانية عند
« سدرة المنتهى » اذ يغشى السدرة « ما » يغشى •

ونحن الان أمام سلسلة تتداعى على مبدأ المسبب والسبب وكل شيء
سبب لما بعده ، نتيجة لما قبله • فالتجلي والمخاطبة تقتضيان الرؤية ، والرؤية
تقتضي الصورة ، والصورة تقتضي الحيّز - زمانا ومكانا - كما تقتضي
الوصف •

الرؤية تضع المرئي ضمن الحدود - حدود النظر -

والصورة تلتحق به الصفة ، والشكل ، والابعاد •

(١) سورة النجم •

وهناك من يقولون بلسان الفلسفة : لا يمكن تصور شيء خارجا عن الزمان
والمكان ، ولا نستطيع أن نقيم له صورة في العقل ، أو الذهن ، لا تصورا ، ولا
تخيلا .

ومن هؤلاء فيلسوف المعرة القائل متهكما :

قلتم : لنا خالق قديم قلنا : صدقتم ، كذا تقول
زعمتموه بلا زمان ولا مكان ، الا فقولوا ..
هذا كلام له خفي معناه : ليست لنا عقول

فهو يرى أن القول بعدمية الزمان والمكان لا يمكن للعقل تصورها .
وجاء لعلي بن أبي طالب : من تفكر في الله ورجع بنفي ، فذلك المعطل .
ومن تفكر في الله ورجع بصورة ، فذلك المجسم ،
ومن تفكر في الله ورجع بحيرة فذلك الموحد .

★ ★ ★

وإذا كان المعتزلة لا يقولون بالصفات « الايجابية » ويفسرون « المتشابهة »
بطريقة « المجاز » ويسلبون كل صفة تنافي الذات .
وإذا كان الحنابلة ، وأصحاب النص الحرفي يقولون بالصفات قولا « حرفيا »
ولكنها فوق صفات البشر .

وإذا كان الأشاعرة قد جاءوا بحل وسط بين الطرفين ، فقالوا ان
« الازدواجية » بين الجوهر والصفة يجب أن يتم بدون السؤال « كيف » .
وإذا كان لهؤلاء أنصار ، ولأولئك أنصار ، وإذا كان هناك مترددون بين
هؤلاء وأولئك ، أو خارجون على هؤلاء وأولئك ، فان للمكزون رأيا « يعدل »
من « تطرف » هذه الآراء ، ويلطف من حدة الجدل بين أصحابها ، ويقربها من
الافهام وينحو بها منحى « عدليا » ويقيم بينها حوارا منطقيا .

فالمخالف عند المكزون يتجلى لخلقه لطفاً منه ، وعدلا عليهم ، وإيناسا لهم ،
 بقدرته ، وسائر أفعاله ، الدالة على وحدانيته ، وحكمته ، وفيض رحمته •
 علت ، فأدناها كمال لطفها من عبدها ، حتى بدت كما بدأ (1)
 وظهوره يكون من حيث هم ، لا من حيث هو « حتى بدت كما بدأ » •
 وظهوره بصفات القدرة ، والعلم ، والعدل ، والحكمة والاحاطة وغيرها انما
 يكون لا ثبات وجوده ، ونفي العدم عنه ، ليهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي
 عن بينة •

ولا يجوز أن يفهم من هذا أن الصور والصفات التي يظهرها لاحقة به
 لحوقاً عينياً ، فهو منزّه عن كل صورة ، وكل صفة • ولكن الصورة المشهودة
 عند التجلي والظهور ، « الى ربها - ناظرة - » هي صورة المتجلي له ، أي
 صورة « الناظر » بدت له كما تبدو صورته معكوسة في المرآة الصقيلة •
 تجلى لي ، فجلاني لعيني
 كما لي صورتي المرآة تجلو
 ومثل لي الحقيقة في خيال
 كما في الشمس يحكي الشخص ظل
 وفيه أنا ، وفي غدا كشبي
 أراه ، وما له مني محل
 فالخالق تجلى له ، وجلاه لعين ذاته ، كما تجلو المرآة صورة الناظر اليها ،
 وكما تخلق الشمس الساطعة ظلا للشخص محاكيا له ، ومشابها لصورته • وليس
 للخالق محل من هذه الصورة •

بصفاها ممنوعة أن تراها عين راء ، الا بوصف الرائي
 ولعجز من أن أراها بابا ها بدت بالصفات والأسماء
 انها لشدة صفائها حال تجليها تمتنع أعين الرائي وترتد حسيرة عن رؤيتها ،
 وانما المرئي هو الرائي والموصوف ، وظهورها بالأسماء والصفات كان لعجز الناظرين
 واستحالة رؤيتها بذاتها •

(1) كل الابيات للمكزون ، وهي اصل البحث •

لم تبد لي من بها وجدي وبلواني بغير نعتي واوصافي واسمانسي
 صفاؤها في تجليها يقابل را ئيها ، فتظهر فيها صورة الرائي
 ويعيد هذا المعنى ، ويكرره لابرزه وتأكيدة بصوره متعدده ، وصيغ
 مختلفة •

كـل يـراك كـمـيـنـه اذ كنت مرآة الوجود
 وسواك ما يبدو له فيغيب في حال الشهود
 اذ لا يجاوز حده وسواك يدخل في الحدود
 والحق يتجلى بأعيان الوجود على حسب ما تقتضيه قابلية كل هيئة لكل
 موجود ، لان الحق واحد بحسب تعدد الموجودات ، وهو بالحقيقة لا تعدد
 لذاته ، لانه جزء أصم ، أي لا يتجزأ ، ولا يتبعض •
 وجاء عن جعفر بن محمد الصادق قوله : ان الذي رأيتموه بأبصاركم ،
 ان نسب الى الله كان عرضا داخلا على الاعين ، وان نسب الى البشر كذن حجاب
 الذنوب وعلة الغفلة •

يقول ابن عربي في تعليقه على قصة موسى : ان الايمان لا يتصور الا
 بالرؤية في أي عالم كان ، ولهذا قال النبي لحارثة ما حقيقة ايمانك ؟ قال : كأنني
 أنظر الى عرش ربي بارزا ، فأثبت الرؤية في عالم ما ، وبها صحت له حقيقة
 الايمان •• وما عدا ذلك فهو الايمان المجازي ، فلا فائدة للايمان بالغيب ، الا
 لحوقه بالمشاهدة ، ولهذا لا يدخله الرب ، فموسى ادرك بالبصر على وجه ما (١)
 ويقول أيضا : فيالها من حيرة ، وما أعظمها من مسرة ، اذا كشف الغطاء ،
 واتحد البصر ، وجمع الشمس والقمر ، وظهر المؤثر في الاثر ، وأدرك بعين
 البصر ، وتحول لهم في الصور ، ووقع المكر بمن مكر ، وربح من آمن ، وخسر
 من كفر (٢) •

(١) رسائل ابن عربي ، كتاب الجلال والجمال .

(٢) الرسائل لابن عربي •

فالتجلي والصورة والرؤية والصفة كلها لا تثبت وجوده ، ونفي العدم ، لان العدم معدوم في الزمان والمكان ، وساقط في حساب الكلام ، ولا يصح القول: انه كان ، وما لا يرى ، لا يتمتع القول فيه انه معدوم .

والخالق واجب الوجود ، فالصورة المتجلاة تثبت وجوده ... وقال الرسول : رأيت ربي في أحسن صورة .

فاطلاق الصورة هنا لا يراد به المعنى الذي هو جسم وهيئة . قال علي بن أبي طالب في الخطبة الغراء : ليس له صفة تنال ، ولا حد تضرب فيه الامثال ، ليس له نعت موجود ، ولا وقت محدود . ولكي تفهم فلسفة المكزون وقوله بالصورة ، عليك أن تعلم أن الصور أربع أنواع .

١ - الصورة المادية .

٢ - الصورة الطيفية .

٣ - الصورة الانعكاسية .

٤ - الصورة التصورية .

فالصورة المادية هي صورة الموجودات التي تدرك بالعين الباصرة .

والصورة الطيفية هي الصورة التي تراها في الحلم .

والصورة الانعكاسية هي الصورة التي تراها في المرآة والاجسام الصقيلة

والصورة التصورية هي ما ترسم في الذهن باثارة مماثل خارجي ، وقد

يكون المماثل المثير ماديا ، أو معنويا ، فقد تقرأ أو تسمع عن سور الصين فترسم

له صورة في ذهنك ، وقد تقرأ عن الجنة ونعيمها ، والنار وعذابها ، وسدرة

المتنهي وجلالها ، فترسم لكل ذلك صورة في ذهنك .

ولا بد لكل معنوي من أن يقترن ذهنيا بصورة مادية ليتمكن تصوره •
وعلى هذا يمكنك أن تفهم معنى الصورة التي ترد عند المكزون ، كما يجب
أن تلاحظ أن الصورة الاولى من الصور الاربع هي حقيقية ، والثلاث الاخر
هي مجازية ومثالية •

قال المكزون مشيرا الى هذه الصور :

- ١ - وأبدت لعيني في «المنام» خيالها يعاتب جفني بالكرى بعد هجعة
- ٢ - ومثل لي الحقيقة في «خيال» كما في «الشمس» يحكي الشخص ظل
- تجلى لي فجلائي لعيني كما لي صورتي « المرأة » تجلو
- ٣ - قد أثبت التصديق في تصوري معنى ، سواء بالتصور يوصف

فالحالة الذهنية التصويرية التي تستدعيها سلسلة المسبب والسبب لاتمنع
من القول باثبات الصورة وثبها على الاساس الذي قدمناه •

وتزهت معناها المصور - اذ بعدا كصورة حد الاين - عن كل رؤية
وليس من التناقض أن يجتمع الاثبات والنفي في الصورة اذا قلنا : ان
الاثبات لسلب العدم ، والتخلص من افتراضه • وان النفي لرفع الحصر والاحاطة ،
لان طرفي القضية - العدم والاحاطة - لا يليقان بكماله •
فالصورة اذن هي هو اثباتا وتصورا ، ونفي عدم ، •• لا هي هو احاطة
وحصر وتجسيذا •

ان الذي عاينتسه عيني بهرأة وقتي
هي هو وجودا ، وما هي هو ، في حدود ونمت

وهو غير الذي رايت ، وعن كسل مقال يقال فيه ، يجلب

ويقول أحمد بن جابر بن أبي العريض الفسائي في رد أسئلة نصر بن معالي
الخرقي ٥٩٨ هـ (١) •

(١) مخطوط خاص •

ان وجه التوحيد أن تقول : انه مابين الاشياء في القدم والجوهريية ،
والقدرة ، لا في الوجود والحضور ، موجود فيها بالعلم ، لا بالاختلاط والحلول
موصوف بنسبة المكان الى الحي الناطق - الانسان - الذي هو عالم صغير ،
كنسبته الى العالم الكبير لثلا يكون منفيا .

عز أن يكون شكلا ، أو ضدا ، أو جنسا ، أو نوعا ، أو فصلا ، تعالى
خالق كل مخلوق ، وعلة كل معلول .

واليك مقتطفات من شعر المكزون في هذا الموضوع ، موضوع الظهور
- التجلي - والرؤية والصورة للاثبات ، وتعقيبه على كل ذلك بمعاني النفي
للصورة ، والتنزيه ، وتجريد الذات ، وان كل ما رأته العيون من الصفات ،
لاحق بالرائي ، وان الرؤية هي الحجاب . أي حجاب الذات ، وحجاب الناظر
في ان واحد .

١ - صفاء الذات منها اذ تجلت أراني في تجليهما صفاتي
وما احتجبت بغيري عن عياني لذك شهدت فيها وصف ذاتي

٢ - ظهور الحق للعالم لم بالقدرة والعلم
وبالمعدل وبالاحسا ن والرأفة والعلم
ولم يدرك - علا عن ذا ك - بالحيز والجسم

٣ - ليس لها بالحسن مثل ، انما تمثلت عند الظهور بالمثل
وهي - وان بان لنا جمالها - عن الكيان بالعيان لم تزل

٤ - تعالت ذات مولاي عن الادراك بالعين
وعن دائرة الاين وان شوهده بالايين

٥ - تعالت ذات مولاي عن الحيز والوصف
وعما حال بالشكل وما يلحظ بالطرف
وعن قول حلولي حوى المقصود بالطرف

٦ - نظري في الصفاء أشهدني عيني ، وغيبني على سواء الحال
مثل ما في المرء^(١) أشهد من خلفني أمامي ، وعن يميني شمالي
وهي لم تستحل ، ولا حل فيها ما تبدى فيها من الاشكال

٧ - اذا وصف العشاق معنى جمالكم فتجريده عن كل وصف له وصفي
وان عبروا باللفظ عنه ، فاتي أقول : معيد اللطف ، جل عن اللطف
وان عرفوه بالاسامي ، فانما به للاسامي ، والكنى ثم لي عرفي

هذه العبارة البليغة تلخص فلسفته في هذا الموضوع : وصف الخالق ،

تجريده عن الوصف .

٨ - دنت في علاها من حضيض مقامي الذي هبطت نفسي به بعد رفعة
ولاحت بمعناها لعيني « صورة » وما اقترنت عند الظهور بصورة
وما اتقلت عن كون « تجريد » ذاتها وان شوهدت في حلية مثل حليتي

(١) المرء : جمع مرآة .

«تقلب» أبصار الورى ، وقلوبهم اذا استترت بعد الظهور بغيبة
«حكائي» على طور التجلي صفاؤها فكان لعيني في اجتلا العين جلوتي
فما شهدته العين « معنى » فذاتها ومن هيئة ، فهي «المثال» لهيئتي
المحاكاة : هي المماثلة والمشابهة ، ومحاكاتها ، اظهارها الصورة والمثال ،
وحتى في حال المحاكاة لم تنتقل عن كون « التجريد » وانما كان ذلك من قبل
تقلب القلوب والابصار . وما شهدته العين « معنى » أي قدرة ، فهو ذاتها ، أو
دلالة على الذات ، وما سوى ذلك من الصفات فهي ، صفة الناظر .

وجاء لابن عربي في هذا المعنى :

لما شهدتك يامن لا شبيه له لا فرق عندي بين النفي والرشد
فالنفس تعرفه علما ، وتبصره «عينا» وتشهده في الوقت والابد
من عاين «الذات» لم ينظر الى صفة فان فيها حجاب الصف والصفد
وفي « الاصيفر » (١)

الصورة صفة ، والصفة على مثلها تدل .

الصورة تدل على الناسوت دلالة التزام ، وعلى اللاهوت دلالة تضمين .

ومن كل ما أوردناه نستخلص ما يلي :

١ - التجلي ، والظهور والنطق ، والمخاطبة ، والوجود ، والاثبات ،

(١) الاصيفر ، مخطوط خاص .

ويسميه البعض « الاصيفر » بالفاء ، ونحن نرى انه « الاصيفر » بالعين
المجبة ، وفي هذه التسمية ضرب من البلاغة ، فانت اذا اردت التواضع تستعمل
صيغة افعال التفضيل من صفر ، فتقول : زيد اصفر قامة من بكر ، ولكن اذا صفرت
الاصفر فقالت : « اصيفر » فقد بلغت الغاية القصوى في استقصاء معنى التواضع ،
والتواضع كما هو معروف أحد مقامات القوم .

ونعتقد ان المشابهة بين الفاء والعين عندما وقعت احدهما في منتصف الكلمة
هي التي قادت الى اصحيف لفظة « الاصيفر » بالعين ، الى « الاصيفر » بالفاء ،
والتصحيف لا يقع الا بين الحروف المشابهة ، كما قرر علماء البديع اللفظي .

والاشارة ، والاستدلال. كلها تقتضي الصورة ، اذ لا يمكن تصور العدم ، والباري واجب الوجود .

٢ - لا يقصد بالصورة تحديدها بالجسم والهيئة ، وانما هي دلالة تضمين ، لا دلالة التزام .

٣ - التجريد ، والتنزيه ، والافراد ، والوجدانية ، والكمال المطلق تقتضي « نقي » كل ما رأته العيون ، وتمثلته الخواطر والعقول ، والافكار والظنون من الصور ، عيانا وعيانا ، صورا وتصورا .
فالصورة لازمة ملزمة للخلق ، منفية عن الحق .
وهي حجاب الخلق ، وحجاب الحق .

وظنني مجسدا في نعتها بصورة .. غير غدا مجسدا
وما دري بانتي للاثها امسيت من صفاتها مجردا

الصفات (١)

القول بالصفات لعب دورا كبيرا بين المعتزلة ، وأصحاب النص ، والاشاعرة ،

والصوفيين ، وأصبح احدى المشاكل الكبرى •

ففي القرآن ، وفي بعض الاحاديث ترد صفات وصور مضافة الى الخالق

كاليد ، والوجه ، والاستواء على العرش •

وقال الدين كفروا « يد » الله مغلولة ، غلّت أيديهم ، بل « يدها »

مبسوطتان ينفق كيف يشاء •

تبارك « وجه » ربك ذو الجلال والاکرام •

واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون « وجهه » |

الرحمن على العرش « استوى » •

هذه الآيات وأشباهها قام الجدل حولها ، وكثرت التفسيرات ، والاجتهادات ،

وأول ما نشأ هذا الخلاف بين المعتزلة ، وأصحاب النص •

فالمعتزلة اعتبرت الصفات كلها من باب المجاز والاستعارة •

فاليد عندهم تمثل القوة •

والوجه للدلالة على الذات •

والاستواء على العرش صورة مجازية للدلالة على السلطان الالهي •

واذ الله مجرد عن كل صفة ايجابية •

وان كل صفة من الصفات هي عين الذات •

ويسمون أمثال هذه الآيات « متشابهة » ويحتجون بالآية القائلة :

هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وأخر

(١) راجع بحث التجلي والظهور من هذا الكتاب .

متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون : آمنا به •
 ولقد أطلق « أصحاب النص » على المعتزلة اسم « المعطلة » أي أنهم اتهموا الى تجريد الله من كل فعلٍ عملي •
 وأطلق المعتزلة بالمقابل على أهل النص اسم « المشبهة » لانهم يشبهون الله بالصفات •

وجاء الاشعري بحلٍ وسطٍ بين الفريقين وهو : ان الله يتَّصف حقيقة بالاسماء والصفات التي أشار اليها القرآن ، وهذه الصفات يمكن اعتبارها مغايرة للذات الالهية من حيث حقيقتها الايجابية ، في حين لا وجود لها ، ولاحقيقة خارج الذات ، مستقلة عنها •

وأهمية هذا الحل الذي جاء به الاشعري ، هي في تمييزه بين الصفة ، والمفهوم الذمعي ، ومن جهة أخرى ان « الازدواجية » بين الجوهر والصفة تتم على صعيد « الكيف » لا على صعيد « الكم » •
 والشيعه الامامية يرون أنه تعالى متصف بجميع صفات الكمال ، منزه عن كل صفات النقص وعن كل ما يقتضي الحدوث •
 وان صفاته قسمان :

- ١ - ثبوتية : مثل عالم ، قادر ، حي ، أزلي ، مدرك ، متكلم •
 - ٢ - سلبية مثل : ليس مركب ، ليس بجسم ، ليس محلاً للحوادث •
- أما الخالق والرازق ، والمحيي والمميت ، فهي من صفات الافعال •
 ومعنى مدرك : انه يبصر لا يعين ، ويسمع لا بأذن •
 ومعنى متكلم : انه ينطق لا بلسان ، بل يوجد الكلام في بعض مخلوقاته كالشجرة حين كلم موسى •

ومعنى أنه ليس محلاً للحوادث : أي لا تناله الامور ، والصفات الحادثة .
ومعنى نفي المعاني والصفات عنه : ان صفاته ليست مغايرة لذاته ، بل
هي عين ذاته ، لئلا يلزم تعدد القدماء ، وانه منزه عن الجهة والمكان ، والاعضاء
والجوارح •

وهذا ما انفردت به الامامية والمعتزلة عن الاشاعرة وغيرهم في الاصول •
فصفات الله عندهم عين ذاته ، باعتبار أن ذاته تسمى - باعتبار التعلق بالمعلومات -
عالماً ، وبالمقدورات قادراً ، لانها ان كانت غير ذاته ، وكانت قديمة كخدم الذات
لزم تعدد القدماء ، وان كانت حادثه لزم كونه تعالى محلاً للحوادث ، وكلاهما
باطل •

والاشاعرة تقول : انه قادر بقدرة ، عالم بعلم ، حي بحياة ، وهي معاني
قديمة أزلية ، « زائدة » على ذاته ، قائمة بها - أي بالذات - وهي ليست عين
الذات ، ولا غير الذات •

قال عمر النسفي في العقائد : وله صفات أزلية قائمة بذاته ، وهي لا هو ،
ولا غيره •

ويرى الغزالي أن لله ذاتا وصفات ، ويقسم الصفات الى قسمين :
الاول : دال على الذات مثل : الله أول ، أزلي ، ليس له أول ، ولا اخر ،
لا شريك له ، مرعي في الاخرة بالابصار ، وان يكن لا جسم له ، ولا جهة ،
وتتم رؤيته بادراك أكمل من ادراك العقل •

والثاني : صفات زائدة على الذات ويحددها بسبع وهي : العلم ، الارادة ،
البصر ، السمع ، الكلام ، الحياة ، القدرة ، فالله عنده - كما هو عند باقي
الاشاعرة - حي بحياة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة •

ويؤمن الغزالي بالمعجزة ، ولذلك يرفض « السببية » التي يقول بها المعتزلة ، لان المعجزة هي « خرق العادة » وبذلك يفقد القول بالسببية قيمته .
 أما الافعال فيراها مقدورة لله ، حتى الافعال التي تقول انها اختيارية ، لان كل فعل حادث ، وكل حادث خلق لله ، والاختيار نفسه شيء مجبر عليه الانسان ، ولا يتم بارادته الذاتية ، والفعل ليس من خلق الانسان ، لان الخالق هو الله ، وهو الذي خلق الفعل ، بعد القدرة ، والقدرة بعد الارادة ، والارادة بعد العلم ، فالانسان « مجبر » على « اختيار » أفعاله .
 وهناك من يقسم الصفات الى قسمين : صفات أفعال ، كالقادر والعالم والسميع والبصير . الخ وصفات هيئية : كالوجه ، واليد ، والاستواء .

★ ★ ★

المكزون في التقرير الثاني من رسالته يقول : (١)
 تعالى عن الحركة والسكون ، وتنزه عن حلول الاجسام ، والتغير والفساد ، وهو القادر الذي لا يعجز ، والظاهر الذي لا يتحيز ، لا تحويه الجهات ، ولا « تقع » عليه الاسماء والصفات ، الحي القائم بذاته ، « الغني » عن أسمائه وصفاته ، وسائر مبتدعاته ، لا يفعل الا ابداعا ، أفاد وجوده المخلوقين ، ما عرفه من كيفه ، وجهل ذاته من « وصفه » .
 ثم يقول :

فبافادته القدرة للقادرين سمي « قادرا » ، وبتعليمه العلم للعالمين سمي « عالما » . وكذلك كل ما « وصفناه » به انما أجري عليه من قبل أنه « وهبه » ، لا من قبل أن « الوصف » كمال لذاته ، وهو « زائد » عليها .
 فهذا النص لا يختلف في شيء عما تقول به الشيعة الامامية .

(١) راجع اثار المكزون من هذا الكتاب .

انظر الى قوله : تعالى عن الحركة والسكون ، وعن حلول الاجساد ،
والتغير والفساد ، لا يعجز ، لا يتحيز ، لا تحويه الجهات ، لا تقع عليه الاسماء ،
والصفات ، قائم بذاته ، غني عن أسمائه وصفاته ، وكل ذلك ينطبق على « أنه
ليس محلا للحوادث » •

وقارن بين قوله : بإفادته القدرة للقادرين سمي « قادرا » وبتعليمه العلم
للعالمين سمي « علما » •

وبين قول الامامية : ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات « علما »
وبالمقدورات « قادرا » •
وبين قوله :

كل ما « وصفناه » به انما أجري عليه من قبل أنه « وهبه » لا من قبل
أن « الوصف » كمال لذاته ، وهو « زائد » عليها •
وبين قول الاشاعرة : انه قادر بقدرة ، عالم بعلم ، وهي معان قديمة أزلية
« زائدة » على ذاته •

انك — بلا شك — تلاحظ الخلاف بين القولين — قوله ، وقول الاشاعرة —
وان في قوله « تعريضا » و « زدا » •
ونورد الان شيئا من شعره في الصفات وتنزيه الخالق عنها •

١ — «موصوفة» بين الوري، وحسنها تحت النعوت والصفات «مادخل»

• • • •

٢ — «موصوفة» لم أصف الا «وصيفتها» وهي «العلية» عن نظمي، وعن خطبي (١)

• • • •

٣ — وجهت وجهي للتي جمالها عن جهة الاوصاف بالتحديد جل

• • • •

(١) يقول : انها موصوفة ، ولكن الوصف يقع على « وصيفتها » والوصيفة لفة :
الخادمة ، ويقصد بها العقل الفعال الذي أبدعه الخالق : وهو موقع الوصف •

٤ - ولاحث بمعناها لعيني «صوره» . وما «اقتربت» عند الظهور، بصورة
وما انتقلت عن كون تجريد ذاتها وان شوهدت في حلية مثل حليتي
«فجردت» معناها المصور اذ بدا كصورة حد الاين عن كل رؤية
ونزهت عن كون المكان كيانها وأوصافها عن رتبة «الحديثة»^(٢)

• • • •

٥ - وظنني « مجسدا » في نعتها بصورة .. غر ، غدا مجسدا
وما دري بأنتي لذاتها أمسيت من « صفاتها » « مجردا »

(٢) هنا يقول بقدّم الصفات ، لانه ينزه « اوصافها » عن « الحدوث » .

الاتجاهات ، والفرق (١)

في شعر المكزون

- ١ - لولا سنا من ربة الخدر بدا لم يلق حادي المدلين الرشدا
- ٢ - ولا اهتدى الى حماها حائر بكشفها في سترها ، لولا النّدا
- ٣ - دعت ، فلباها السميع ، واتشى عنها الاصم مستجيبا للصدى
- ٤ - وأوهم الناس هوى في قصدها حتى أضل قومه ، وما هدى
- ٥ - علت ، فأداناها كمال لطفها من عبدها ، حتى بدت كما بدا
- ٦ - تحير العالم في جمالها وأصبح العشاق فيها قددا
- ٧ - « فواقف » عند « مثال » ظلها و « تائه » أضحي لسلمى ملحدا
- ٨ - و « عارف » « يثب » من ذواتها « بمحوه » « ما » للعيان أشهدا
- ٩ - واحدة الحسن التي أمست في حبي لها بين البرايا أوحدا
- ١٠ - وصرت فيها « أمة » يأت من بي كل محب ، راح فيها ، أو غدا
- ١١ - صبا الي « الصابون » اذ رأوا طرفي لنجم الحسن فيها رصد (٢)
- ١٢ - واتخذ « المجوس » قلبي قبلة لما رأوا للنار فيه موقدا
- ١٣ - ولم أزل متسعا ، مسبعا مخمسا ، مثلثا ، موحدا

(١) راجع بحث الكلية والشمول والانفتاح الصوفي من هذا الكتاب .
(٢) الصابنة يرون أن للعالم صائعا حكيما مقدسا عن الحدثن ، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول الى جلاله ، وانما تقرب اليه بالوسائط المقرنة لديه وهم « الروحانيون » وربما اعتبروا الكواكب هي الوسائل ، ومنهم الطبيب ثابت بن قرّة الذي ترجم كتاب أنظمة « هرمس » الى العربية ، وقد اتسرب شيء من معتقداتهم الى بعض فرق الشيعة .

- ١٤ - وبني اقتدى في الحب من ثنى، ومن
 ١٥ - و «شيمة الحق» ارتضوا بستتي
 ١٦ - و «الحنفاء» تابعوني ، اذ رأو
 ١٧ - والحكماء العارفون ، صوبوا
 ١٨ - و ظنني «مجسدا» في نعتها
 ١٩ - وما دري بأنتي لذاتها
 ٢٠ - فلا أرى في الكون شخصا واحدا
 ٢١ - لان داري لم تزل « دائرة »
 ٢٢ - ما ورد الصادي زلال موردي
 ٢٣ - ولا اقتدى بي في هواها حائر
 ٢٤ - فان آكن عبد هواها ، فبه

♦♦♦♦

- ١ - لغيب قلبي في هواكم مشهد
 ٢ - ما عن شريعته لصاد مصدر
 ٣ - فيه توحدت القلوب على الهوى
 ٤ - في ظل «ظاهره» ثووا ، فمغور
 ٥ - و «مجدد» معنى الهوى «بعيانه»
 ٦ - ومكابر احساسه في أنه
 ٧ - فيريك باطل ما ادعاه ، بججده
 ٨ - ومحجب بالاسم عن معنى الهوى المذري ، في تيه العمى يتردد
 ٩ - لا يستضيء بنور حكمة عالم للناكين عن الصراط مقلسد

- ١٠ - متمسكون من الحياة بظاهر عن قصد باطنه عموا ، وتبلدوا
١١ - لم يفرقوا بين المسمي ، واسمه وتغير رسم الاسم لم يتعبدوا

♦♦♦♦

- ١٢ - فارغب الى دار تخطاها الشقا ولاهها فيها النعيم السرمدا
١٣ - «بالهد» قبتها ، وفي «أتراكها» بئر ، وقصر في العلاء مشيد
١٤ - و بصين أهل الصين منزل غيبها للشاهدين على الشهادة مشهد
١٥ - لم يصب عنها الصابئون ولم يهد الا اليها في الهدى «التهود»
١٦ - وبها النصارى قدسوا ، وبذكرها الانصار في جنح الظلام تهجدوا
١٧ - أنا في هواها مشهد ومغيب فاعجب لكوئي واصف ومجرد
١٨ - ومنزه ، ومشبه ، وموحد ومعدد ، ومقرب ، ومبعذ
١٩ - ومكلف ، ومرفه ، ومبصر ومبصر ، ومقلد ، ومقلد
٢٠ - ومفوض ، والجبر غير مجاهد عندي ، لان عيانه لا يجحد
٢١ - متفلسف ، متصوف ، متسنن متشيع ، ذو رغبة ، متزهد (١)

♦♦♦♦

في هاتين القصيدتين مجموعة من الخصائص أهمها :

- ١ - هذا الاستعراض العام للاديان والمذاهب والفرق ، والحكم على بعضها .
٢ - نزعة الوجدانية بين كل الاديان باعتبار قصدها الواحد ، وان اختلفت السبل في الوصول الى هذا الهدف والقصد .

(١) ترد بعض الابيات في أكثر من بحث ، وذلك لصحة الاستشهاد بها في أكثر من موضوع .

وهذا ما أطلقنا عليه اسم « الشمول » أو « الكلية » أو « الانفتاح »

• الصوفي

٣ - الفرق الاسلامية ونزعاتها ، وتعدد هذه النزعات •

أما الخاصتان الاولى والثانية فستردان في محلها من الجزئين الثاني والثالث من الكتاب ، وبشيء من التبسط والاسترسال ، والعرض التاريخي ، والمناقشة العلمية •

أما بعض الفرق التي ورد ذكرها في هاتين القصيدتين فستعرض لها هنا ، وبشكل موجز مختصر ، وندع التوسع للاجزاء القادمة حرصا على الترابط الفكري ، وتسلسل الموضوعات •

الفرق في الاسلام :

إذا بحثنا أسباب نشوء الفرق الاسلامية نجدها - على تعددها - تنطوي تحت سببين أساسيين ، وتكون من غرضين اثنين :

الاول :

سبب ، أو غرض ديني اختلف الاجتهاد به ، وتباين التفسير حوله •

الثاني :

سبب ، أو غرض سياسي ، تلبس لباسا دينيا ، واستترت وراءه غايات قبلية ، أو عنصرية شعبية •

كل فئة استخدمت الدين لترسيخ فكرتها ودعمها ، واعطائها صفة الحق والشرعية ، واسبغت عليها ثوبا ضافيا من المنطق والفلسفة والحجة ، وعلم الكلام، وضروب الدعاية ، وطرق الاقناع •

وتطور الخلاف ، وظهر « طالبو الحق » في أربع فئات :

١ - المتكلمون :

• وهم يدعون أنهم أصحاب الرأي والنظر .

٢ - الباطنية :

• وهم يرون أنهم أصحاب التعليم ، والمخصوصون بالاقتباس عن الامام

المعصوم .

٣ - الفلاسفة :

• ويرون أنهم هم أهل المنطق والبرهان .

٤ - الصوفية :

• ويدعون أنهم أهل المشاهدة والمكاشفة .

يقول الشهرستاني : (١)

• المعتزلة : معطلة الافعال - أي لا تسب فعل العباد لله .

• والمشبهة : حلولية الصفات .

• وكل واحد منهما أعور بأي عينه شاء .

فان من قال : انما يحسن منه (والضمير لله) ما يحسن منا ، ويقبح منه

ما يقبح منا فقد شبه الخالق بالخلق .

ومن قال : يوصف الخالق بما يوصف به الخلق ، أو يوصف الخلق بما

يوصف به الخالق فقد اعتزل عن الحق .

★ ★ ★

قلنا : هناك فرق دينية ، وأخرى سياسية ، ونضيف الى هذا القول : ان

هناك من جمع بين العقيدة الدينية والحزبية السياسية .

فمن الفرق الدينية : المشبهة ، والاشاعرة ، ومدرسة ابن تيمية . وهؤلاء

(١) الملل والنحل .

نشأوا من التفكير الديني ، واستقلت كل فرقة عن غيرها برأي يتصل بالمعقده .
أما الشيعة والخوارج فهما حزبان دينيان نشأ حول « الامامة » ، وبسببها
ويرى البعض : ان قضية الامامة مصلحة اجتماعية ، ولا تلتحق بالعقائد .
يقول الشهرستاني :

الامامة قاعدة دينية فرعية ، وليست أصلا من أصول الدين الاساسية
الجوهرية ، ومع ذلك لم يسئل سيف في الاسلام في كل زمان ومكان ، مثل
ما سئل من أجلها .

وفرق الشيعة - على رأي الشهرستاني - خمس : امامية (الكيسانية
والزيدية) ، وغلاة (السبئية ، والخطابية ، والاسماعيلية) .
بعضهم يميل في الاصول الى « الاعتزال » ، وبعضهم الى « السنة »
وبعضهم الى « التشبيه » .

فليست الشيعة اذن فرقة دينية ، وانما هي حزب سياسي .
وكل ذلك يدلنا على أن الاختلاف بين هذه الفرق ليس منشؤه الدين ،
وانما الدين والسياسة . . السياسة التي اتخذت طابعا دينيا .

وإذا كانت الشيعة والخوارج أحزابا سياسية .
والمشبهة والمعتزلة والاشاعرة والتمييين فرقا دينية .
وإذا كان السبب في ظهور الشيعة والخوارج هو الاختلاف على الامامة .
فان السبب في ظهور الفرق الاخرى هو البحث والجدل ، وتشعب
الاجتهادات في المعقده .

فبعضهم يقول : الصفات عين الذات .
والبعض الاخر يقول : الصفات غير الذات .

واخر يقول : لا هذا ، ولا ذاك •
 وهناك من يقولون : ان الله يمكن أن يرى •
 وفريق يقول : لا يمكن • ويشترط فريق ثالث رؤيته محدودة بيوم القيامة
 وآخرون يقولون : العالم حادث بالزمان والذات •
 ويتساءل فريق : هل الحسن والقبح عقليان ؟ أم غير عقليين •
 ويقول المتصوفة : بثنائية الشريعة - الظاهر والباطن - •
 ويرى الحرفيون : ان التمسك بظاهر النص هو المراد من الشريعة •
 أما المرجئة فليست حزبا دينيا ، ولا فرقة سياسية ، وانما هي نزعة •
 المرجيء لا يريد أن يتحزب ، ولا يريد أن يؤيد ، ولا يعارض •• انه محب
 للسلامة •

انهم يقولون بالاختيار ، ومذهبهم يتلخص في قولهم : لا يضر مع الايمان
 معصية ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وان صاحب « الكبيرة » لا يعذب أصلا ،
 وانما العذاب للكفار • وتعتبر نشأتهم طبيعية بالنسبة للبيئة الاسلامية المنقسمة
 آنذاك على نفسها ، انقساما غريبا منكرًا ، لا يتخرج أي قسم منها أن يرمي
 الآخرين بما يخرجهم عن الاسلام •

ويرى المرجئة : أن الايمان شيء ، وان الاعمال شيء آخر •
 فالايان تصديق بالقلب ، والاعمال فعل الجوارح •
 والتصديق لا يزيله اتيان الكبيرة ، فالمصدق العاصي مؤمن عاصم ، لم
 يزل عنه وصف الايمان لعصيانه •

ويرون أن الفرق التي تخالفهم من شيعة ومعتزلة وخوارج مؤمنين ،
 واعتبروا أن من تأول واجتهد مؤمنا وان أخطأ ، كما اعتبر غيرهم من الفرق

الاسلامية المجتهد مأجورا وان أخطأ فاذا أصاب فله أجران وذلك باعتبار النية المتقدمة على الفعل . ولكن المكزون يرد على هذا القول لبطلانه عقلا ، اذ كيف نصيب الصواب بالخطأ ، ومتى كان الخطأ صوابا ، يترتب عليه ثوابا ؟

زعموا : ان كل من اعمل الراي واخطابه ، ينال الثوابا وعلى ذا فكل مجتهد اخطا بعين الخطا اصاب الصوابا ومن فرقهم اليوثسيّة ، أصحاب يونس بن عون ، وأبو حنيفة ، كما يقول شيخ أهل السنة والجماعة الاشعري^(١) .

والجهمية ليست « بنصية » أي أتباع نص ، لانها تقول بالتعطيل ، وليست بعقلية لانها تقول بالجبر ، انها حلقة فردية .

والمعتزلة يعتمدون كل الاعتماد على العقل ، فمذهبهم عقلي محض ، أما النص عندهم ، فلاّنه يحتمل معاني كثيرة فيؤول بما يراه العقل . والمشبهة ، أو أصحاب النص ، يأخذون بظاهر النص ، ومعناه الحرفي ، ولا يباؤون بمجافاة المعنى الحرفي للعقل ، وأحيانا لا يقيمون وزنا لما في أسلوب العربية من مجاز ، واستعارة ، وكناية .

المعتزلة والمشبهة طرفان يكاد يكون الاختلاف بينهما شاملا . ومن الطرافة ذلك التعبير القائل : « النرد أشعري ، والشطرنج معتزلي » لان لاعب النرد يعتمد على القضاء والقدر ، ولاعب الشطرنج يعتمد على الكد . اعمال الفكر والعقل .

وأجمل من هذا ذلك التعريض الادبي ، والملاحاة الايمائية بين ذلك المعتزلي والجبري :

فقد قيل انه اجتمع معتزلي وجبري في مجلس فقال للمعتزلي معرضا

(١) مقالات الاسلاميين للاشعري

بالجبري وايمانه بخير القدر وشره : سبحانه من لا يأمر بالسوء والفحشاء ، فأدرك الجبري مراده وأجاب على الفور : سبحانه الذي لا يقع في ملكه الا ما يشاء ، فقد انتصر كل منهما لمذهبه بالحجة والمنطق العقلين وصدقا في قوليهما ولكنهما - مع صدقهما - ظلا متباعدين •

وبين هؤلاء - أي المعتزلة والمشبهة - يأتي الاشاعرة والتمييون • فالاشاعرة أقرب الى المعتزلة ، لانهم يستعملون العقل ، ولكن للنص عندهم منزلة كبيرة ، وأما الشيعة فقد أقاموا نوعا من التوفيق بين الفكر المعتزلي والفكر الشيعي ولذلك نجد بعضا من التوافق عند المكزون وعند المعتزلة •

والتمييون يأخذون بالنص ، ولكنهم لا يتكروون للعقل والمنطق • ولئن جاء الاشاعرة بنظرية « الذرة » أو الجوهر الذي لا يتجزأ كأساس لخلق الكون فقد جاء المعتزلة بفكرة « العلة » أو « السببية » وتواتر العلل ، كما قال الشيعة بنظرية « الفيض » •

ولكن الاشاعرة قالوا عن مبدأ « الفيض » أنه يتنافى وجوهر الكائن الازلي ، وما له من حرية واردة ، وقد بدا لهم وكان « المفاض » مطابق للاصل ، سواء على صعيد الجوهر ، أم على صعيد الوجود ، ولا ينطبق على مفهوم « الخلق » القرآني •

كما رأوا في مبدأ « العلية » التي قال بها المعتزلة نوعا من الحتمية واللزوم اذ قالوا ، ان العلة ترتبط كينونيا بمعلولها ، والعكس بالعكس ، والحتمية تتنافى مع القوة والحرية المطلقة •

ومن كبار الاشاعرة أبو بكر البلاقلاني صاحب كتاب « التوحيد » والسمعاني والاسفراييني ، والغزالي ، •

أما ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم الجوزي فقد تشددا على الاشعرية ،
وقالا بالقيمة المطلقة للنص ، وهذا ما يعبر عنه بالمدسة « السلفية » (١) .

★ ★ ★

وكنا أشرنا الى أن هناك من جمع بين الحزبية والعقيدة : فقد كان زيد بن
علي امام الزيدية تلميذا لواصل بن عطاء رأس المعتزلة ، فاقتبس منه الاعتزال ،
وصار أصحابه معتزلة ، فهل يمكن القول : ان الزيدية غير شيعة ؟؟

انهم شيعة باعتبار حزبهم ، معتزلة باعتبار فرقتهم .
وكان أبو حنيفة من أهل السنة ، ومع ذلك فقد بايع محمد بن عبد الله ،
بن الحسن ، بن علي ، بن أبي طالب ، وكان من شيعته ، حتى رفع الامر
الى المنصور العباسي ، فحبسه حبس الابد حتى مات في محبسه ، وقد كان سني
العقيدة ، شيعي الحزبية (٢) .

وابن هشام صاحب السيرة كان سني العقيدة ، شيعي الحزبية .
ولا يندر أن تجد شخصا شيعي الحزب ، معتزلي العقيدة ، أو سنيها ،
شافعي المذهب أو حنفي (٣) .

وما يمنع أن يقع هذا ؟؟ أليس الاسلام هو « الجامع » بينهم ، والناظم
لامورهم ؟ وان تكن السياسة والاهواء شعبت السبل ، وعددت النزعات ولوتتها .
وكنا ذكرنا في فصل سابق ما للعناصر الشعبية من دور في توسيع شقة

الخلاف ، واعطائه طابعا سياسيا ، ومنطلقا دينيا .
ومن يرجع الى قصيدتي المكرون السابقتين ، ويدرسهما درسا واعيا يرى

(١) الفلسفة الاسلامية : لهنري كوربان

(٢) الفكر الفلسفي للدكتور عيد الطهيم محمود

(٣) المصدر السابق .

هذه « الوحدة » الانسانية ، التي تكاد تستقطب الملل والنحل والاجناس والاديان والمذاهب .

فيه « توحدت » القلوب على الهوى و « تعددت » أهواؤهم ، فتعدوا فالناس كلهم مدعوون ، ولكنهم انقسموا أمام الدعوة الى « سميع » و « أصم » .

دعت ، فلهاها « السميع » واثنى عنها « الاصم » مستجيبا للصدى
تحرير العالم في جمالها وأصبح « العشاق » فيها قددا
فواقف عند « مثال » ظلها وتائه أضحى لسلمى ملحدا
أما هو فجامع الاهواء ، وداره « دائرة » تجمع المهتدين والضلال .
لان داري لم تنزل « دائرة » تجمع من ضل السبيل ، واهتدى
وكل شيء خارج عنها اذا اعتبرته ، وجدته منها بدا
والبشر كلهم « عشاق » جمالها ، وان تفرقوا ، وتوزعوا بددا ، فهذا
« العتق » يجمعهم ، و « يوحد » بين مختلف ميولهم .

أنا في هواها مشهد ومغيب فاعجب لكوني واصف ، ومجرد
ومنزه ، ومثبه ، وموحد ومعدد ، ومقرب ، ومبعد
ومفوض ، والجبر غير مجاهد عندي ، لان عيانه لا يجحد
ومكلف ، ومرفه ، ومبصر ومبصر ، ومقلد ، ومقلد
متفلسف ، متصوف ، متشيع متسنن ، ذو رغبة متزهة

فجمعه بين هذه « التناقض » وتأليفه بين هذا « الشئيت المتنافر » يعود :

١ - الى ذلك « الشمول » والافتتاح الصوفي على « الانسانية » .

٢ - لانهم كلهم « عشاق » توحدوا في الهوى والطلب .

٣ - لان الفرق الاسلامية يجمع بينها « الاسلام » لانهم بمثابة « فروع »
لهذه الشجرة ، وفي الفروع ما هو مورق نضير ، وفيها ما هو عري ، جاف .
فهناك « الثاوي » في ظل « الظاهر » و « المغور » في قصد « الباطن » وهناك من لم
« يشو » ولم يغور ولكنه « أنجد » . وهناك « الواقف » عند « مثال » الظل ، وهناك
التائه الملحد ، والمكابر الاحساس القائل باتحاد الاعيان - أعيان الوجود -
وهناك العارف الذي يثبت الذات ، ويمحو ما شهدته العين من الصفات .
انها « الكلية » الصوفية التي تربط بين بني الانسان بذلك الرباط الاقدس
« الحب » اليس الله « محبة » ؟
فلا ارى في الكون شخصا واحدا يهوى هوى ، الا ولي فيه اقتدا

النفس . . . الروح (١)

ويسالونك عن الروح ، قل : الروح من امر ربي ، وما أوتيتم من العلم الا قليلا
التاريخ :

منذ القديم وصل العقل البشري الى القول : بأن هناك شيئا لا يدركه
الانسان بنظره ، ولكن يدركه العقل بتصوره ، وتدلل عليه مظاهر أفعاله ، وهذا
الشيء ليس مادة ، ولكنه يسكن الاجسام الحية .
فالانسان ميز بين المادة والروح قبل أن يتفلسف ، وأدرك أن المادة متحللة
فانية ، وان الروح خالدة .

ولكن البشر اختلفوا بأمر الروح عندما حاولوا - عبر التاريخ - أن يضعوا
مبادئ أساسية ، وضوابط عامة ، تحد أو تقيد كل موجود .
قال بعض الفلاسفة : النفس جوهر ، لا عرض . . . وحد الجوهر أنه قابل
للإضداد من غير تغيير ، وهذا لازم للنفس لأنها تقبل العلم والجهل ، والبرارة
والفجور ، والشجاعة والجبن ، والعفة وضدها من غير أن تتغير في ذاتها .
واننا نعلم أن كل جسم له صورة لا يقبل صورة أخرى من جنس صورته
الاولى البتة ، الا بعد مفارقة الصورة الاولى .
مثال ذلك :

(١) يطلق لفظ النفس والروح على مراد واحد ، ولكن الحكماء قسموا النفس الى
ثلاثة أقسام : عاقلة ، وغضبية ، وحيوانية . والقرآن أطلق عليها اسم المطمئنة
واللوامة ، يا ايها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية . . . لا أقسم
بيوم القيامة ، ولا أقسم بالنفس اللوامة . فاذا كانت النفس جوهر لا يتجزأ فتكون
الصفات التي أطلقها الحكماء كالعاقلة والغضبية والحيوانية هي مظاهر عمل الروح
في الجسد ، وهذه المظاهر يطلق عليها لفظ النفس . . . اما اللوم والاطمئنان فهما
النتيجة لأعمال النفس ، وقد أوصل بعضهم صفات النفس الى ثمانى صفات .

ان الجسم اذا قبل صورة ، أو شكلا ، كالتثلث مثلا ، فلا يقبل شكلا اخر
كالتربيع والتدوير الا بعد مفارقة الشكل الاول .

وكذلك اذا قبل نقشا ، أو مثلا فهذا حاله ، فاذا بقي فيه شيء من رسم
الصورة الاولى فلا يقبل الصورة الاخرى ، على النظم الصحيح ، بل تنقش فيه
الصورتان ، ولكن لا تتم ، ولا تستقيم واحدة منهما .

واننا لنجد النفس تتقبل الصور كلها على التمام والنظام من غير نقص ،
ولا عجز ، وهذه الخاصة هي ضد خاصة الجسم ، ولهذا يزداد الانسان بصيرة
كلما نظر وبحث ، وارتأى وكشف .

والقياس المنطقي : اذا كانت النفس قابلة لحد الجوهر ، وكان كل قابل
لحد الجوهر جوهرًا ، فالنفس اذن : جوهر .

والنفس هي المحيية المحركة للجسم الذي هو جوهر (١) . ولما كان كل
محيي محرك للجوهر جوهرًا ، فالنفس اذن : جوهر .

ولكن لا سبيل أن يكون المحييا المحرك المنفعل جوهرًا ، ويكون المحي
المحرك الفاعل غير جوهر .

فاذا كانت النفس هي المحيية المحركة للجسد ، وكان لا يمكن أن يكون
المحيي المحرك للموجود غير موجود ، فالنفس اذن : لا يمكن أن تكون غير موجودة .
واذا كانت النفس بها قوى وحياة الجسد فيمتنع أن يكون قيامها بالجسد ،
بل بذاتها التي قامت بها حياة الجسد . فاذا كانت قائمة بذاتها التي قامت بها
حياة الجسد ، فما كان قائما بذاته ، فهو جوهر ، فالنفس اذن جوهر .

★ ★ ★

(١) الجسم جوهر باعتبار المادة الهيولى ، والهيولى لفظة يونانية ، وتعني مادة
الشيء وجوهره ، واما ما تشكله المادة فهو صورة .

انتهى البحث عن الروح عبر التاريخ الى ثلاثة مذاهب : **الروحاني ، والمادي ، والائيني** .

١ - يقول « **الروحانيون** » : لا شيء غير الروح ، وليست المادة الاظاهرة من ظواهرها .

٢ - يقول « **الماديون** » : لا شيء غير المادة ، وليست الحياة والحركة الا وظيفة من وظائف المادة ، او صفة من صفاتها ، حتى اذا عرا المادة الانحلال فلا حياة .

٣ - ذهب « **الائينيون** » ، الى القول : بان هناك اساسين متحدين ، امتزج بعضهما ببعض وهما المادة والروح .

الماديون يرون أن الاشياء المتعددة ترجع الى أساس واحد هو المادة ، وينكرون وجود روح قائم بذاته ، ويظالفون الروحانيين والائينيين ، ويرون أن العقل ليس الا شكلا من أشكال المادة ، الدائمة التغير والتنوع ، فالحياة والفكر ليسا الا صفتين غريزيتين للمادة ، ونتيجة لامتزاج جزئياتها مزجا معقدا ، وان القوة ملازمة لها ، ومظهر من مظاهرها .

وعلى الاجمال فكل شيء عندهم اما مادة ، أو مظهرا من مظاهر المادة ، وقوانينها أزلية أبدية لا تتغير ، وليس في الكون شيء يعتريه الفناء ، وانما تتغير الاشكال .

ويقول أستاذ هندي : خلقت الحياة هذه من الروح *ATMA* فالانسان ليس جسمه ، أو حواسه ، لان هذه ليست الا مركبة ، وهي تتغير وتموت وتفتى ، بل الانسان هو الروح - وهي سرمدية أزلية أبدية مستمرة .

وتاريخ المادية يقترن بتاريخ الفكر الانساني منذ ولادته حتى العصور الحديثة ، فقد قال به البوذيون والصينيون ، والمصريون ، واليونانيون ، حتى انتهى الى القول بالجواهر الفرد ، أي أصل الجزئيات .

أما في العصور الوسطى فقد سادت « **الائينية** » أي مذهب القول بالمادة

والروح تحت حماية الكنيسة ، ووصل الامر الى احراق « برنو » حيا ، لانه
قال بالمادية •

وفلاسفة الاسلام قالوا « بالاثينية » كالمسيحين •

ويمكن القول : ان « الاثينية » قالت بها كل الاديان الكبرى •

وفي العصور الحديثة يسود المذهب المادي حتى لقد توصل الى مبدأ

« لا قوة بلا مادة ، ولا مادة بلا قوة » •

قال أحد تلامذة سقراط وهو يحاوره : كم هو عسير يا سقراط ، أو يكاد
يستحيل ، أن نبلغ في هذه المسائل (ويقصد مسائل الروح ومصيرها بعد الموت)
مبلغا يقينيا ما دمننا في هذه الحياة الحاضرة ، ومع هذا فاني لأتلمح بالجبن كل من
لا يدلل عليها ما وسعه الدليل ، أو كل من خار به قلبه قبل أن يخبرها من كل
جوانبها •

ينبغي على المرء أن يثابر حتى ينتهي الى أحد أمرين : اما أن يستكشف
حقيقتها ، أو يعلمها ، فان استحال عليه ذلك ، فاني أحب له أن يأخذ بأقوم الآراء
البشرية ، وأبعدها عن التنفيذ ، وليكن ذلك طوفه الذي يسبح به في الحياة •
واني مسلمٌ بأنه لن يفعل ذلك دون أن يتعرض للخطر ، اذا هو لم يجد من الله
كلمة تسيّر به على هدى وطمأنينة (١) •

ويرى سقراط أن الروح تشبه في صفاتها العنصر الالهي ، وان الجسم مادة
أرضية ، طبقا لمبدأ عالم المثال وعالم الصورة •

ويطبق مثال القيثارة على ذلك : القيثارة المؤلفة من الخشب والاورار وهذه

(١) محاورات سقراط لزكي نجيب محمود ص ٢٣١

هي المادة المنظورة ، ويمبر بها عن الجسد ، أما الانسجام فهو الجانب غير المنظور ،
ويمبر به عن الروح •

ويرد تلميذه : ان الفناء سيصيب الخشب والأوتار قبل أن يصيب ذلك
الانسجام ، وانك يا سقراط ستأخذ - بلا شك - بهذا الرأي الذي نميل نحن
جميعا الى الاخذ به ، وهو أن الجسد انما أقيم وارتبطت أجزاؤه بفعل العناصر :
الحر والبرد ، والرطوبة واليبوسة ، وان الروح هي ما بين تلك العناصر من
انسجام ، أو هي ميزانها المتناسب ، فان صح هذا تتج بداهة أن أوتار الجسد
إذا ارتخت ، أو أجهدت بغير مبرر بسبب الفوضى ، أو أي فساد اخر فنيت لذلك
الزوح جملة واحدة ، برغم ما بها من ألوهية غالبية مثل سائر الانسجامات التي
تكون في الموسيقى ، أو آلات الفن •• ولو أن بقايا الجسد المادية لبثت طويلا
حتى يدركها الفناء •

فاذا زعم زاعم أن الروح تفتى أولا فيما يسمى بالموت باعتبار أنها ما بين
عناصر الجسد من انسجام فبم نجيبه ؟؟

وأورليوس أوغسطين ٣٥٣ م لم يذهب الى ما ذهب اليه بعض الاقدمين
من أن الجسد سجن قد زجت فيه الروح ، وغلت بأغلاله •
كما لم ير ما ارتآه بعض الفلاسفة من أن الروح قد « انبثقت » من الله
انبثاقا ، ولكنه يقرر أنها « بدأت » في الزمان ، أي أنها ليست أزلية ، ولكنها
- مع ذلك - خالدة الى الابد ، وهي ليست مركبة^(١) ، ولا مادة ، وليس لها

(١) الاجسام قسمان بسيطة ومركبة فالبسيطة ما كانت ذات طبيعة واحدة كالهواء
والماء ، والمركبة ما جمعت بين طبيعتين فأكثر ، والبسيط هو اصل المركب ومقدم
عليه في الوجود والترتبة والزمان .

امتداد في المكان ، ويختلف جوهرها عن جوهر البدن ، ولو أنهما يعيشان في ود
وانسجام ، وانما جاء خلود الروح ، واستعصاؤها على الفناء من أنها تحمل في
طياتها حقيقة خالدة •

أليست الروح والعقل شيئا واحدا ؟

أليست مبادئ العقل خالدة ؟

فقيم القول اذن بقاء الروح ؟

انه لمن الخطأ أن يقال : انها تحتوي الحياة ، لانها هي الحياة نفسها •
ويقسم ملكاتها الى قسمين :

مرتبة سفلى : وتشمل الادراكات الحسية ، والشهوة والتخيل ، وذاكرة
الحس •

ومرتبة عليا : وفيها الذكاء ، والارادة ، والذاكرة العقلية •

وفي « الويدا » الهندية « ان الانسان من حيث روحه جاء على فطرة الله،
وكما أن شرارة النار نار ، فان الانسان من روح الاله ، وروحه لا يختلف عن
جوهر الروح الاكبر ، الا كما تختلف البذرة عن الشجرة » • وهذا هو المنطلق
الاول للقول بوحدة الوجود •

وفيها أيضا : « ان الروح عندما تتجرد من الظواهر المادية تبدأ رحلتها
للعودة الى الروح الاكبر ولذلك يسمى تخلصها من الجسم « طريق العودة » •
ولا يبعد هذا عما ورد في القرآن : يا أيها النفس المطمئنة ، ارجعي الى
ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي •

والسيد المسيح يقول : تشوقوا لرؤية أبيكم السماوي •

ويردد تعبير أبي وأبيكم كثيرا ، وما ذلك الا لوجود نسبة بين النفوس
وبين القدوس . ولقد أشار الى هذه النسبة في قوله :

لا يصعد الى السماء الا من نزل منها (٢) فان من لم تتجرد نفسه من مكان
جسمه حقا ، لن يكون دنا من اللامكان .
والكزون :

يرى المكزون أن الروح جوهر من عالم النور والجواهر ، عالم القدس ،
وبذلك يخالف الماديين ، وينكر آراءهم .

حتسام بالاعراض عن جوهرى ال قدسى بالحسي اعراضى

فجوهره قدسى ، من عالم القدس ، ولكنه مقيد بالاعراض وهي الاجسام
الحسية المادية ، فهو يتوق الى الانطلاق منها ، فقد طال اعراضه وتوقفه بهذه
الاعراض .

وانه ليستجلى بمرآة اختلافه من الانس - الناس - الكون القدسى ، وهو
في الكون الحسى المادى ، فاذا تجردت نفسه من اللبس ، وانعتقت من دائرته ،
وخلعت لبوسه استحال غيبها شهادة .

وانى لاستجلى بمرآة خلوتى من الانس كون القدس في كوني الحسى
للا صار غيب النفس عندي شهادة بتجريدتها من لبس دائرة اللبس
ويرد على المذهب المادى الذى ينكر ان للروح كيانا مستقلا ، والقائل ان
الادراك هو بالحواس المادية ، وان الحركة والعقل والفكر ليست الا ظاهرة
لتفاعل جزئيات المادة .

لو كانت النفس بالالات مدركة لم تلق بالنوم لا نعمى، ولا يؤسى
ولا رات مقتضى الرؤيا بيقظتها من بعد ما كان بالامكان محسوسا

(٢) انجيل يوحنا .

فالنفس - في رأيه هذا - لو كانت تدرك بالالات أي بالحواس - كما يقول الماديون - لم تلق البؤس والنعيم ، واللذة والالام ، والخوف والطمأنينة حال نومها وفي الرؤيا ، لان الحواس - في تلك الحالة - حالة النوم - تكون غير حاسة •

وكيف تستطيع النفس اعادة الرؤيا بعد يقظة الحواس ، وقد كانت معطلة عند حصول الرؤيا ؟ ألا يعني هذا انها ذات كيان مستقل تنفرد ببعض الاعمال - اذا شاءت - عن الجسد والحواس ؟ كما في حال الرؤيا •

لو ان نفسي يستتم نعيمها بالطيف ، لم ترجع الى جسماني
اني لتصيني الصبا بهوبها من ارض نعمان الى نعمان
انها - في رأيه - تسافر مع الطيف تبحث عن نعيمها ، ثم ترجع من سفرها هذا الى جسمانها ، لان سعادتها لم تستتم بسبب ارتباطها بالجسد •
ويعبر بالصبا عن الذكريات التي تعاود النفس من حين الى اخر ، ويقصد بأرض نعمان عالم النفس الاول وكلما هبت هذه الصبا من أرض نعمان تصبته اليها •

ويكرر هذا المعنى - معنى استقلال النفس عن الجسد في كثير من الحالات - وكل ذلك دعم لرأيه واعتقاده بكيان النفس المستقل ، وانها مغايرة للجسد في جوهرها ، وتود الانعتاق من قيوده وأغلاله •
وانغ المسير الى العلى كالنفس في الكارها ، والجسم منها قاعد

ويقسم بعض الحكماء أخلاق الانسان على مظاهر النفس الثلاثة : الناطقة والفضيية ، والحيوانية ، فاذا صفت النفس الناطقة بحثت عن الانسان وعن العالم ،

لان من عرف الانسان عرف العالم الصغير ، واذا عرف هذا عرف العالم الكبير ،
واذا عرف العالمين عرف الاله الذي اوجد بوجوده ما وجد . « ومن عرف نفسه
تأله » .

وبالبحث عن الانسان يظهر ما تشتمل عليه القوة الغضبية ، والقوة
الشهوية ، لان توابع هاتين القوتين أكثر ، وبالتركيب أظهر ، وفي الكثرة أدخل ،
وعن الوحدة أخرج .
فاذا ساستهما النفس الناطقة حذفت زوائدهما ، وثقت فواضلهما ، ووفت
نواقصهما .

اذا رأت غلطة في الشهوية أخذت فارها ، أو سرفا في الغضبية قصرت
عنانها ، وكبحت جماحها ، فتسيران على الصراط القويم ، ويسعد الانسان .
يقول المكزون :

على النفوس الحكيمه	ما الحكم في الناس الا
مغيبات القديمه	الشاهدات حديث ال
على الخطوط القويمه	السالكات اليها
رفض الصفات الذميه	بسنة الحمد نالت
في الناس حد البهيمه	فحد من حاد عنها

فالنفس الحكيمه العاقلة هي المسؤولة عن سير الانسان لانها تشهد بصفائها
ما غاب قديما عنها من بوارق أنوار عالمها الاول ، فتسلك الى الوصول اليها
أقوم الطرق وأوضحها ، وترفض كل الصفات الذميه التي تتصف بها النفوس
الغضبية والحيوانية ، فمن سلك مسلك العقل والحكمة ، وقادته النفس العاقلة
ظفر بالسعادة ، ومن حاد عن سبيلها ، وتنكب منهجها ، وانقاد الى نزوات الغضب
والشهوة انحدر من انسانيته الى مستوى البهائم .

وقال ابن سينا :

هذب النفس بالعلوم لترقى وذر الكل ، فهي للكل بيت
انما النفس كالزجاجة والعقل سراج ، وحكمة الله زيت
فاذا أشرقت فانك حيي واذا أظلمت ، فانك ميت
ويلتقي المكزون مع أوغسطين في قوله : الروح والعقل شيء واحد ، لان
مبادئ كل منهما ثابتة وخالدة •

كما يلتقي مع سقراط القائل : ان الزوح النقي ، تتأثر خطو العقل لتشاهد
الحقيقي والالهي •

النفس في العقل اذ تصفو لرؤيته له مثال تراه فاعقل المثالا
كالمين تشهد في المرآة صورتها وما استحالاً ، ولا حالاً ، ولا انتقالاً
فالنفس العاقلة تنظر دائماً بمرآة العقل الصافية لترى صورتها فتظل صافية

وابن سينا يقول بهبوط الروح من الملاء الاعلى - لعلقة - الى العالم الادنى
- الاجسام - ولكنها ستلحق بعالمها بعد مفارقة هذه الاجسام ، وأكثر فلاسفة
المسلمين يرون هذا الرأي •

« هبطت » اليك من المحل الارفع ورقاء ذات تمزز وتمسح
محبوبة عن كل مقلّة عارف وهي التي سفرت ، ولم تبرقع
وصلت « على كره » اليك ، وربنا كرهت فراقك ، وهي ذات تفجع
أنفت ، وما وصلت ، ولما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقع
وأظنها نسيت عهدا في الحمى ومنازلا بفراقها لم تقنع
حتى اذا اتصلت « بهاء » هبوطها في « ميم » مركزها بذات الاجرع

علقت بها «ثاء» الثقيل، فأصبحت
تبكي ، وقد ذكرت عهدا بالحمى،
وتظل ساجدة على الدمن التي
اذ عاقها الشرك الكثيف وصدھا
حتى اذا قرب المسير الى «الحمى»
سجعت ، وقد كشف الغطاء فأبصرت
وغدت مخالفة لكل مخلف
وبدت تغرّد فوق ذروة شاهن

فلائي شيء أهبطت من «شامخ»
ان كان أرسلها الاله لحكمة
فهبوطها ان كان ضربة لازب
وتعود غائلة بكل خفيصة
وهي التي قطع الزمان طريقها
فكانها برق تآلق في « الحمى »
- ولتقارن الان بين ابن سينا والمكزون ، ونرى بما يتفقان ، وبما يختلفان .
١ - ابن سينا يقول « بهبوط » النفس من « المحل الارفع » الى « الحضيض
الارض » .

والمكزون يقول بهذا « الهبوط » وبانه من « الرفعة » الى « الحضيض » .
ذنت في علاها من «حضيض» مقامي الى «هبطت» نفسي به بعد «رفعة»
٢ - ابن سينا يدعوها « ورفاء » والمكزون يدعوها « النفس » والورقاء اسم
النفس عند الصوفيين (١) .

(١) راجع مصطلحات الصوفية ص ١٦٣ .

٣ - والمكزون يقول ان هذا الهبوط كان « بالاختيار » وتارة يقول : انه
 « بالخطيئة والاجترام » والاخلال بالحق ، وحينما بالشك والرد - رد القول -
 ولو لم تر « الاخلال » مني بحقها لا منعتني الوصل وهي خليلتي
 وما « اعرضت » عني وحق وصلها لغير « اجترامي » في الهوى وخطيئتي

★ ★ ★

اهبطه من « راحة الظلال » في دار العنا « اختياره » عند النظر
 لو ارتضى « ظل الغمام » لم بيت من بعد « حي الانس » في القفر الوعر
 مل السكون ففدا محركا من « علمي نجد » الى « غور الغير »
 هدي سبيلي رشده وغيبه « مخيرا » فيما يرى ، وما يذر

★ ★ ★

قلت : بعد القرب ، ما أبعدني عنك ؟ قال : الشك ، والرد علي
 فهو قد « اخل » بحقها ، وشروط جها ، و « اجرم » و « اخطا » ،
 « فلعرضت » عنه .

• وكان في « راحة الظلال » فاهبط « باختياره » الى « دار العناء »
 ولو ارتضت - أي الروح - « ظل الغمام » لما أصبحت « بالقفر الوعر »
 بعد « حي الانس » •

• ولقد مل السكون فتحرك من « علمي نجد » الى « غور الغير »
 والتعابير راحة الظلال ، وظل الغمام ، وحي الانس ، وعلمي نجد ، والحمى ،
 وظل الاظلة ، وأمثالها من التعابير يقصد بها المكزون عالم القدس والانوار ،
 ومحل الروح الاول •

كما عبر عنها ابن سينا بالحمى ، والمحل الارفع ، والاوج الفسيح ، والفضاء
 الاوسع ، وذروة الشاهق ، والشامخ •

وعبر المكزون أيضا عن الاجسام ، وعالم المادة ، بعالم الحس ، والحضيض ،
 ودار العناء ، وغور الغير ، وعر الفلا ، وفار الجفا •

كما عبر عنها ابن سينا : بـ « الخراب البلقع » وثناء الثقيل ، والطلول
 الخضع ، والدمن المدروسة ، والشرك الكثيف ، والققص ، والحضيض الاوضع .
 ٤ - كلاهما يقول بالعودة - عودة الروح - الى موطنها الاول .
 فابن سينا يرى أنها سجينه المعالم والطلول ، باكية على الحمى ، ساجدة
 على الدمن ، فاذا قرب المسير الى الحمى ، ودنا الرحيل الى الفضاء الاوسع
 سجمت طربا وغنت فرحا ، وكشف غطاؤها ، واطمأت وأبصرت بصيرتها ،
 ما ليس يبصر بالعيون . وأصبحت تاركة للجسد الكثيف الترابي ، وغردت
 - وهي الورقاء - فوق ذروة المكان الشاهق . لانها استنارت بنور العلم ،
 وحالفت العقل ، .
 والمكزون يقول :

قلت : هل « عودا » لاعياد الصفا قال : كي تقضي ، وتقضي أجلي
 قلت : كي تشتفي الالام من جسدي ، يشفى فؤادي؟؟ قال : كي
 قلت : فالتوبة تمحو زلتي قال : للأوبة في «الرجمي» تهي

وكنت بها ، والقلب في قبض بسطها أرى سائر الاكوان في قبض بسطتي
 فأمسيت في « نار الجفا » بعد وصلها أردد في نار الجوى بعد جنة
 فكم جسد أنفضت في نار هجرها وتبدلني منه جديدا لشقوتي (١)

(١) النظرية العلمية الحديثة تقول : ان خلايا الجسد تموت ، وتحل محلها خلايا
 جديدة كل مدة من الزمن ، ولذلك يتغير جسد الانسان الذي يعيش سبعين عاما
 عشرات المرات ، . . وهذه النظرية وان اعتبرها العلم من مكتشفاته الحديثة فقد
 قال بها اليونانيون واقوالهم تتلخص في ان الجسد يتحلل ويفنى في حياة الانسان
 وان كل روح تبلي اجسادا كثيرة اذا امتد بها اجل الحياة ، فهي لا تنسى
 لنفسها توبا جديدا ، وتصلح ما اصابه البلى راجع (نظرية اللرات الزمنية) ص
 ٢٣٥ من هذا الكتاب .

وكم كرة كرت على بكورها ترددني في دورة بعد دورة
ولولا «اعتلاقي في الهوى بوعوها» لما سلمت من لوعة البين مهجتي
لقد أصلته « نار الجفا » بعد نعيم الجنة ، فكرّ في الاكوار ، ودار في الادوار ،
وأبدلته أجسادا وأجسادا ، جزاء وعقوبة •

ومنت فمنت في مآبي الى «الحمى» فؤادي بوصل الوصل بعد القطيعة
فآيسني بعد المسافة بيننا وتقصير نضو السعي من قرب أوتبي
واطمعني في وصلها بعد هجرها تفضلها المحجوب عن عين رؤيتي
فان حملتني ناقتي نحو دارها وصلت ، •• والامت في دار غربتي
انه يلقي « امتحانا » و « عقابا » وسيلغ « النقاء والتصفية » بواسطة
هذه المحنة والتكفير ، عن خطاياها ، وما أسلفه واجترحه ، وتميده الى « الحمى »
وهي تمنيه وتعهده بهذه « العودة » •

٥ - ابن سينا يقول : ان « عودة » الروح تكون « بالعلم » ويقصد به تصور
المقولات ، وهو خاص بالنفس العاقلة .
والمكزون يقول ان هذه « العودة » تكون بالتوبة منها ، واللفظ والرحمة من
الخالق .

٦ - ابن سينا لا يعلم الحكمة والفرض والغاية من هبوط الروح ، ويقول
ان الحكمة من ارسالها « مطوية » حتى عن الفطن اللبيب •
وان كان هبوطها لتسمع مالم تسمع ، وتعلم كل خفية من خفايا العالمين
فخرقها لم يرقع ، كناية عن الخيبة ، وكأنها برق تألق قليلا وانطوى •
اما المكزون فيرى أن هذا الهبوط انما كان « بالاختيار » أو « الخطأ » أو
« الشك » وانها ستمتنح ، امتحانا طويلا وتماقب بال تكرار ، ومن هذا الامتحان
فرض التكاليف عليها اختبارا لها وعقوبة ، والزامها بالاوامر ، والنواهي •

قلت : فالتكليف ما اوجبه قال : تكلفني اعلا نعمتي
اذ به الجاهل اضحى عالما وبزكاي اجره امسى زكيا
وان خالقتها لظفا منه بها يذكرها ما نسيته من الاعمال • فتتلافى أخطاءها ،
وتستقيم سبلها •

وانما باللفظ اذ عاوده مذكرا من بعد نسيان ذكر
وخالق الروح لا يرضى لها أن تظلم نفسها ، وترضى بالاجسام المظلمة ،
بعد « ظل الاظلة » والراحة ، والسكينة ، والطمأنينة ،

وابدى عتابي لطفها بي « علي الرضا بوعر الفلا » من بعد ظل الاظلة
ويقول المعري في عودة الروح :

والامر لله ما ضاعت اكابره ولا اصاغر احياء ، ولا هلك
ان مات جسم ، فهذي الارض تخزنه وان نأت عنه روح فهي « في الفلك »
مع أن المعري تشكك ، وتحير وتردد كثيرا في مسألة الروح •

وأخيرا :

يا ابتها النفس المطمئنة ، ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي ،
وادخلي جنتي •

♦♦♦ التناسخ

التاريخ :

القول بالتناسخ قديم جدا ، قالت به الاديان القديمة المختلفة .
فالهنود القدامى قالوا : ان روح الانسان تهجره لتحل في حيوان ، أو
ديدان ، أو نبات ، أو قديس ، وبذلك تظل تراول نوعا من الخلود على الارض .
وقولهم هذا يستنتج منه أن للروح كيانا مستقلا يقوم بذاته ، وهذا مغاير
للمذهب المادي .

وقد تكون فكرة الخلود ، وحب الاستمرار والبقاء هي المنطلق الاساسي
لفكرة القول بالتناسخ .

وعلى هذا فالخوف من التلاشي ، والفناء ، والعدم ، ولّد في مخيلة
الانسان القديم أملا في البقاء ، ودوام الحياة ، وجعله يحكم بعودة الروح ، أو
تالها بعد مفارقة الجسد الى هيكل اخر . ولشدة حرصه على البقاء وتعلقه
ياة استساغ فكرة انتقال الروح من الانسان المتميز الى الحيوانات الدنيا .
تتى الى النباتات .

١ - الكارما الهندية KARMA

الكارما :

وتعني قانون الجزاء على الاعمال بمقتضى العدل الالهي العام ، وهذا
النظام لا يترك كبيرة ولا صغيرة من أعمال الناس الا أحصاها .
انه يشبه « الكتاب » في المعتقدات الاسلامية : وقالوا : ما لهذا « الكتاب »
لايفادر صغيرة ولا كبيرة الا أحصاها . « يوم تجد كل نفس ماعملت من خير
محضرا ، وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا » . وان عليكم
لحافظين ، كراما كاثنين ، يعلمون ما تفعلون .

ولكن الجزاء في « الكارما » الهندوسية يتم في الدنيا ، في حين أنه في الاسلام يتم في الآخرة .

ولكن لاحظ الهندوس من واقع الحياة أن الجزاء لا يقع أحيانا ، ولذلك لجأوا الى القول بتناسخ الارواح ، ويطلقون عليها : **تجوال الروح ، تناسخها ، تكرار المولد .**

والتناسخ في الهندوسية هو رجوع الروح بعد خروجها من جسم الى جسم اخر في العالم الارضي للأسباب التالية :

١ - أن الروح خرجت من الجسم ولا تزال لها أهواء وشهوات مرتبطة بالعالم المادي لم تتحقق بعد .

٢ - أنها غادرت الجسم وعليها ديون كثيرة في علاقاتها بالآخرين ، ولا بد من أدائها ، فلا مناص إذاً من أن تستوفي شهواتها في حيوات أخرى ، وان تذوق ثمرات أعمالها التي قامت بها في حياتها السابقة^(١) .

فالميل يستلزم الإرادة ، والإرادة تستلزم الفعل في هذا الجسد ، وان لم يصلح هذا ، ففي جسد غيره ، فقد خلقت الميول لتستوفى ، واذا لم تستوف لم ينج الإنسان من **تكرار المولد** .

واذا اكتملت الميول ، ولم يبق للإنسان شهوة ما ، وأزيلت الديون فلم يرتكب الإنسان اثماً ، ولم يبق بحسنة تستوجب المثوبة نجت روحه من تكرار المولد ، وامتزجت « بالبرهما » ، سواء كان الاكتمال في جسد واحد ، او اجساد متعددة^(١) وهذا ما يسمونه بـ « **الانطلاق** » بعد اكتمال الميول والشهوات . فلا يتطلب الإنسان مزيداً ، ويتم انقطاعه عن علائق الحياة الدنيا .

فالانطلاق إذن هو الهدف الاسمي من دورات الوجود المتتالية ليتم الاندماج بالكائن الاسمي « البرهما » كما تمتزج قطرة الماء بالمحيط العظيم .

(١) ثقافة الهند الروحية ص ٤٢ .

(١) محمد عبد السلام . فلسفة الهند القديمة .

فأرواح الكائنات التي صدرت عن الوجود بذاته متجولة ، متناسخة ،
تتقمص وتنتقل من جسد الى اخر ، من انسان الى حيوان ، الى نبات .
وكل ما يصيب المرء في مرحلة من مراحل تناسخه انما هو نتيجة لمقدمات واعمال
حدثت في مرحلة من مراحل وجوده السابق ، وفقا لقانون الجزاء THE KARMA
الكارما .

يقول البيروني (١) :

كما أن الشهادة بكلمة الاخلاص هي علامة ايمان المسلمين ، والتثليث علامة
النصرانية ، والاسباب علامة اليهودية فكذلك التناسخ علم النحلة الهندوسية .
وتقرر الهندوسية : ان روح كل كائن تعود في نهاية مطافها الى مصدرها
الاول الذي نشأت منه ، وهو الله . والانسان أحد هذه الكائنات ، وروحه
قطرة من الله انفصلت عنه الى أجل محدود ، ثم تنتقل من كائن عن طريق التناسخ
ثم تعود في النهاية الى الله متى جاء أجلها .

فالديانة البرهمية كانت في الاصل — على ما يبدو من أسفارها — ديانة
توحيد مشوبة بعقائد « وحدة الوجود » وتناسخ الارواح ، ورجوع الكائنات
الى الخالق ، وما الى ذلك من المعتقدات التي انتقل كثير منها الى التصوف
الاسلامي — ولكنها — أي البرهمية — انتهت الى التثليث ، أي القول بثلاثة
آلهة وان اعتبرت واحدا وهم : ١ — برهما : الخالق ، ٢ — سيفا : المدمر ،
٣ — فيشنو : الحافظ المجدد (٢) .

وتقول الهندوسية ان جسد الانسان المادي يولد من الابوين ، وأما الذي

(١) هو محمد بن احمد ، أبو الريحان البيروني المولود ٣٦٢ هـ ٩٧٣ م والمتوفي
٤٤٠ هـ وقد ذهب في سن مبكرة الى الهند ، مرافقا للسلطان محمود الغزنوي
في إحدى غزواته الى هناك ، وعكف على دراسة لغات الهند ، وخاصة القديمة منها،
وأطلع على ثقافتهم وفلسفتهم ، واستطاع أن ينقل ذلك الى العربية .
(٢) الدكتور علي عبد الواحد وافي ، الاسفار المقدسة ص ١٦٣ .

يحركه وينشطه ، ويسيطر عليه فجسم لطيف يتركب من القوى الاساسية ،
والخواص ، والقوى الالية المحركة ، والعناصر اللطيفة ، والعقل .
فاذا حدث ما نسميه الموت ، مات الجسد المادي وتوقف وبلي .
أما الجسم اللطيف فلا يموت ، بل يخرج ويعمل مدة من الزمن في آفاق
الكون اللطيفة التي تشبه أحلامنا ، ثم يعود مسوقا بالميل والاعمال الماضية
كرة أخرى الى هذه الحياة ، متمصا جسدا جديدا ، وتبدأ بذلك دورة جديدة
لهذه الروح ، وتكون هذه الدورة نتيجة للدورة الماضية ، فتوجد الروح في
انسان ، أو غيره ، وتسعد ، أو تشقى نتيجة لما قدم في حياته السابقة (١) .
ومن الشروط اللازمة لتجوال الروح . أن الروح في عالمها الجديد لا تذكر
شيئا عن عالمها السابق . فكل دورة منقطعة تماما بالنسبة للروح عن سواها من
الدورات (٢) .

٢ - الجينية ...

الجينية : هي تعاليم « مهاويرا » الذي ظهر بالهند في القرن السادس قبل
الميلاد (٣) وتمتد الجينية ب « الكارما » الهندوسية ، وللوصول الى تخلص
الروح من THE KARMA يظل الإنسان يولد ويموت حتى تخلص روحه ، وتطهر
نفسه ، وتنتهي رغباته ، واذ ذلك تقف دائرة عمله ، ومعها حياته المادية ، فيبقى
روحا خالدا في نعيم مقيم .
وخلود الروح في النعيم بعد تخليصها من المادة يسمى عند الجينيين « النجاة»

(١) البروفسور اتربا : ثقافة الهند الروحية ص ٤ .

(٢) ويدانت : ٤٣ BERRY RELIGIONS OF WOLD P 41

(٣) في القرن السادس قبل الميلاد ظهر مهاويرا في الهند معلم الجينية ، وغوتاما
مؤسس البوذية ، وظهر كونفوشيوس في الصين ، وزرادشت في ايران ، واشعيا
وغيره في بني اسرائيل ، وفيثاغورس وهيراقليطوس في مدينة افسس . ويعتبر هذا
القرن انتفاضة للفكر بعد رقود دام عشرين الف سنة ، وكل هؤلاء المصلحين ناروا
على تقاليد الاباطرة والكهان والقرايين .

وهو ما يعادل « الانطلاق » في الهندوسية ، و « الثرفانا » في البوذية ، و « الخلاص » في المسيحية و « الجنة » في الاسلام .

وفي الجينية كمفارات عن السيئات ، ومنها الفقر ، وتناسخ الارواح في أشخاص تعساء ، أو في قوالب الحيوانات ، والجمادات^(١) .

٣ - البوذية

تقول البوذية : ان الانسان مركب جسدي يملك قوى يتحرك بها ، والات يشعر بها ، فهو يحس ، ويلمس ، ويسمع ، ويبصر ، ويشم ، ويذوق ، ويدرك . وهو بهذه الحواس والمشاعر يتصل بالعالم الخارجي ، أما طبعه فيشتمل على النزعات والكفاءات المنتجة من الماضي فهي ارث له من الحياة التي عاشها في الماضي ، وهي التي تكيف شخصيته التي تبدأ بها حياة جديدة . فاذا انفصلت هذه الاواصر المادية بالموت « تقمصت » قوى « المادة الاولية » جسدا جديدا ، ولا تزال تلك القوى متواصلة ان لم يكن ماديا ، فنفسياً فيسعد الشخص ، أو يشقى حسبما تهيأ له من السلوك السابق .

والعناصر التي تشكل شخصا جديدا لا تزال في تبدل مستمر ، ولكنها لا تتلاشى كلية حتى تقضى القوة التي تتمسك بها ، وتدفعها الى « الميلاد الجديد » ، وليست تلك القوة الا الرغبة ، .. الرغبة في الوجود المنفرد .

واتشترت فكرة القول بالتناسخ من الهند شرقا حتى تجاوزت « روما » غربا ، فنجد فيثاغورس يقول :

« لا تضرب هذا الكلب فاني تعرفت فيه على صوت صديقي الذي مات » .
وعند قدماء المصريين نلمس ايمانهم بعودة الروح ثانية الى الجسم ، ولقد أنشأوا الاهرامات الكبرى ، لتكون مدافن لاجسادهم ، وأوجدوا فن التحنيط

(١) محي الدين الاولوني : فلسفة الجينية ص ٢٠

لتحفظ أجسامهم من الانحلال وتبقى سليمة حتى اذا رجعت الروح تجد الجسد مهينا لاستقبالها لتستأنف الحياة من جديد .

وكثيرا ما نجد بين آثارهم صورة الروح على شكل طائر باسط جناحيه متجها الى الهرم ليلتقي بالجسد المحفوظ .

ويقال ان المسلات العالية التي أنشأوها كانت الغاية منها أن تستدل بها الروح على الهيكل الذي يضم الجسد الذي فارقتة .

وهنا نجد التشابه بين قدماء المصريين وبين الاسلام في مسألة قيام الاجسام وعودة الروح اليها بعد المات .

وبما أن الاعتقاد بالتناسخ ، وانتقال الروح من هيكل الى اخر ، أو عودتها بعد الموت قد عرفه الهنود والبوذيون ، والچينيون ، والمصريون ، والرومان ، فقد عرفته بالطبع شعوب آسيا الوسطى اما مهاجرا اليهم شرقا من مصر ، أو مرتحلا اليهم غربا من الهند . ولقد تسرب الى المسلمين .
يقول ابن حزم :

افترق القائلون بالتناسخ الى فرقتين : الاولى تقول : ان الارواح بعد مفارقتها الاجساد تنتقل الى اجسام أخرى ، وان لم تكن من نوع الاجسام التي فارقتها ، وهذا قول أحمد بن حافظ ، وأحمد بن ناموس ، وأبي مسلم الخراساني ، ومحمد بن زكريا الرازي الذي صرح بذلك في كتابه المعروف بـ « العلم الالهي » فقال :

« لولا أنه لا سبيل الى تخليص الارواح من الاجساد المتصورة بالصورة الصحيحة الى الاجساد المتصورة بصورة الانسان الا بالقتل والذبح ، لما جاز قتل شيء من الحيوان ، أو ذبحه البتة (١) .

(١) ابن حزم : الملل والاهواء والنحل ص ٩٠ ج ١

وفي ألمانيا الحديثة امتزجت فكرة التناسخ بفلسفة « نيتشة » فنأدى في

بعض كتبه بمبدأ « العودة » الأبدية ، وارتداد الوجود في دوائر متشابهة •
وهيجو الشاعر الفرنسي يعتقد أن النفس شائعة في جميع المخلوقات ،
ممزوجة بالمادة بشكل يقل ، أو يكثر من الحجر الخام إلى الملك والاله ، مرة
بالإنسان ، وليس الاله الا نهاية هذا الدرج من الكائنات التي يزيد اعتاقها من
المادة •

وزيادة على ذلك فإن كل شيء مدفوع بحركة محمومة نحو الأكثر من
الطهارة ، والأقارل من المادة ،

وتعتقد هذه الفلسفة أن الإنسان سيرتفع يوماً إلى الله •

والموت ... ان الأموات ليسوا بميتين ، بل يزول ناسوتهم ، ويعيشون
حولنا ، أو يحتلون بعض الأجسام الملائمة لحياتهم الأرضية • • أجسام سفلة ان
كانوا سفلة ، وأجسام نبيلة ان كانوا طاهرين ، ويصعدون تدريجياً من كائن إلى
كائن كمن يصعد من طابق إلى طابق نحو الله (٢) •

والكتب السماوية كلها تقول بعودة الروح ولكن عودتها تسمى البعث ،
أو المعاد ، أو النشور ، أو القيامة وهناك أقوال واختلاف بين أن ترجع الروح
إلى هيكلها ثانية ، أو تبعث مجردة منه •

ففي القرآن انها تعود يوم القيامة إلى جسدها ، وتحشر للحساب •

١ - أفلا يعلم اذا بعثر ما في القبور ، وحصل ما في الصدور •

٢ - خشعاً أبصارهم ، يخرجون من الاجداث كأنهم جراد منتشر •

٣ - ونفخ في الصور فاذا هم قيام ينظرون •

٤ - يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجا •

(١) هيجو : ما يقول فم الظلام •

٥ - وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد •

٦ - منها خلقناكم ، وفيها نعيدكم ، ومنها نخرجكم تارة أخرى •

كل هذه الايات تشير الى أن الروح تعود الى جسدها مرة ثانية للحساب الا الاية الخامسة فانها تشير الى النفس ولعلها من باب الشمول ، أو المجاز المرسل •

فهذه الآيات وأمثالها وإن لم تدل على التناسخ ، فقد وجد القائلون بالتناسخ فيها دعما لنظريتهم وخاصة في « العودة » •
والقائلون بالتناسخ يعتقدون بعودة الروح ثانية وثالثة ، وفي أجسام عليا ، ودنيا الى أن تطهر وتصفو ، ويدعون هذا تناسخا •

ومفسرو الاديان السماوية يعتقدون بعودة الروح ثانية فقط ، والى جسدها الذي فارقت ، ولأجل الحساب والتقاص فيما قدمت من خير أو اجترحت من شرور وآثام ، ويسمون ذلك بعثا ، ومعادا ، وقيامة ، ونشورا •
فالقاسم المشترك بين هؤلاء واولئك هو « العودة » •

والمأثور عن الحكماء : ان هناك خمس درجات : وهي النسخ ، والمسوخ ، والفسخ ، والوسخ ، والرسخ •

١ فالنسخ : هو انتقال النفس الناطقة أو نقلها من بدن انساني الى بدن انساني آخر •

٢ والمسوخ : هو انتقالها من بدن انساني الى بدن حيواني يناسبها في الاوصاف كالاسد للشجاع ، والثعلب للخبيث ، والارنب للجبان •

٣ والفسخ : انتقالها ، أو نقلها ، من بدن انساني الى جماد •

٤ والرسخ : انتقالها الى نبات ، أو جماد •

٥ والوسخ : انتقالها الى هوام ودييب •

يقول سقراط : ان الروح نوعان : نوع لا يخضع لرغبات الجسد كأرواح الفلاسفة ، ومحبي الحكمة فهي تنتقل عند موت الجسد الى العالم الخفي ، الى الالهي والخالد . فاذا ما بلغت رفلة في نعيم ، وتخلصت من أوزار الناس وحمقتهم ، ومن مخاوفهم الحوشية ، ومن النقائص البشرية جميعا ، ورافقت الالهة الى الابد .

والنوع الثاني : هو ما أصابه الدنس ، وكان كدرا عند انتقاله ، ورافق الجسد ، وكانت خادمة للجسد ، وأغرمت به ، وهامت بشهواته ، وهربت من المبدأ العقلي ، واعتقدت ان الحقيقة لا تكون الا في صور جسدية ، فتتجذب هبوطا الى العالم المرئي ، لانها تخشى مما هو خفي ، فتسجن في بدن اخر ، وقد تلازمها نفس الطباع التي كانت معها في حياتها الاولى .

وان من اندفعوا وراء الشره والفجور ، ولم تدر في خلدكم فكرة اجتنابها فسينقلون الى أجسام دنيا كالحمير وما اليها من صنوف الحيوان .
والذين اختاروا جانب الظلم والاستبداد والعنف فينقلون ذئابا ، أو صقورا ، أو حِدَاءً تشبه طبائعهم ، وبعضهم أسعد من بعض اصطنعوا الفضائل المدنية والاجتماعية التي تتسم بالاعتدال وهذه تحصل بالعادة والاتباه دون الفلسفة والعقل ، ويرجى أن يتحولوا الى طبيعة اجتماعية رقيقة تشبه طباعهم كالنحل مثلا ، بل قد يعودون مرة ثانية الى صور البشر .

والمكزون يورد في شعره أفكارا يمكن القول معها ، انها تشير الى نظرية

التناسخ .

١ - ومن تعدى حده ، واغتندى حلا به ، سيمته المسخ

٢ - لمشرق شمس الحب بعد غروبها بعيني " ، في عيني " صح التناسخ
وبالنسخ من بالوسخ عن وجده سلا له راح في وجد الكتابة فاسخ

★ ★ ★

٣ - فكم جسد أنضجت في نار هجرها و «تبدلني» منه «جديدا» لشقوتي

★ ★ ★

٤ - وعرفت بدوي والمعادوموتتي الا ولى ، ومن أفناه موت ثان

★ ★ ★

٥ - حتى اذا جاز بظلم نفسه قال على الجور الى العدل : جبر (١)
بالظل ذي الثلاث مركوسا اذا «علا» به «التكرير» في الدار انحدر
بالسبع ، في السبعين مسلوكا ، اذا «أخرج» من غم «أعيد» في أشر
أدبر ، واستكبر ظلما ، فالى صفارة « آل » صغيرا اذ كبير
ومن تتبع آثار المكزون يتضح لنا أنه يختلف عن القائلين بالتناسخ بما
يلي :

١ - ان أعمال الناس تقسم الى زمرتي خير وشر .. ولذا فهم اما أختيار ،
واما أشرار . فالأختيار اذا أثموا ، أو ارتكبوا اللمم فينسخون نسخا ، ولا
يمسخون مسخا ، أي ينتقلون في أجساد بشرية ، لتصفو أرواحهم ، وتتخلص
من المادية والكثافة ، والشوائب والاكدار ، كالذهب الذي تصهره النار لينقى ،
ويزداد صقلا وبريقا وصفاء .. وتلحق بعدئذ بعالم « الصفاء » ولا تسلك في
الدرجات الأخرى .

(١) هكذا ورد البيت في كل النسخ المتوفرة لدينا ، وبلاحظ أن معناه مضطرب
وغير واضح ، ولذلك نرى أنه ربما كان هكذا .
حتى اذا جاز بظلم نفسه ميلا الى الجور عن العدل : جبر
ويكون الخطأ هو تصحيف لفظة «قال» لما بين حروفها وحروف لفظة ميلا من تشابه.

أما الاشرار فيسلكون في الدرجات الاربع : الفسخ ، والمسخ ، والوسخ ،
والرسخ ، ويتدرجون هبوطا في هذه الدرجات تعذيبا لهم ، وعقابا وجزاء على
ما أسلفوه ، ويخلدون في العذاب الابدي ، لانهم ظلموا أنفسهم ، وأدبروا عن
دعوة الحق ، واستكبروا عن الطاعة ظلما وعنادا ، فألوا الى « صغارةٍ » في
الجنس والنوع •

بينما النظرية هندوسية وجينية وبوذية تعتبر الغاية من تكرار المولد وتنوع
القلب هي **التصفية والانطلاق** للامتزاج « بالبرهما » فغاية هؤلاء من التناسخ
تنتهي بالارواح - كل الارواح - صعداً الى الاله •

أما النظرية السقراطية فتقول بصعود أرواح الاخيار الى الملاء الاعلى ،
وتنتهي بأرواح الاشرار الى أحط الدرجات •

اما المكرون فيرى رأي سقراط فالتناسخ يمضي بالاخيار « **صعدا** » وبلاشرار
انحطاطا وهبوطا ، ويرى - زيادة على رأي سقراط - ان في كلا المصيرين
- الصاعد والهابط - يتجلى عدل الله وحكمته في الثواب والعقاب على الاعمال •
أما افلاطون فيرى أن النفس الكلية جزآن : صالح وشرير ، والنفس البشرية
تبعاً لجزئي النفس الكلية ، تولد اما سالحة ، واما شريرة ، وهذه النفوس
مخلوقة منذ القدم ، ومستقرة في الكواكب .. والشريرة « **تتقمص** » بعد مغادرتها
الجسد في أجساد « **دنيا** » لتطهر ، ثم « **تصعد** » الى الكواكب لتسعد •

وهنا يلتقي افلاطون مع الهندوسية « بصعود » الروح و « **سعادتها** » ولكن
هذا « **الصعود** » عند افلاطون يكون الى الكواكب في حين أنه عند الهندوسية
يكون الى الامتزاج بـ « **البرهما** » •

ومن دعاء افلاطون : ياروحانيتي المتصلة بالروح الاعلى ، تضرعي الى العلة
التي أنت معلولة من جهتها لتتضرع عني الى العقل الفعال في صحة مزاجي مادمت
في عالم التركيب •

ويرى افلاطون أيضا أن للنفس ثلاثة أجزاء في الإنسان : الاول في الرأس ، وهي النفس العاقلة ، والثاني في الصدر وهي النفس الغضبية ، والثالث في البطن وهي النفس الشهوانية ، أو الحيوانية •

والنفس الجزئية عنده مرتبة بين عالم « المثل » أو العالم الاعلى ، وبين عالم الصور ، أو العالم الحسي ، متصفة بهما كليهما ، وهذه النفوس تتأمل بالالوهة دائما . فاذا غفلت ، او سهت عن تأملها ابتعدت عن الالوهة ، ولا تزال تبتعد حتى تهبط الى عالم الكون والفساد حيث تدخل في الاجساد ، ومتى مات الجسد انذني علقت به الروح تعود الى مقرها بعد قضاء عقوبتها •

والنفس الواحدة في رأي افلاطون ربما هبطت الى العالم السفلي مرات عديدة ، لتدخل اجساما متعددة ، وبالرغم من ذلك فهي خالدة ، وتتناسخ •
والمكزون يلتقي مع افلاطون في هبوط النفس من الملاء الاعلى الى عالم الشقاء ، وعقوبتها •

ويلتقي معه في « التأمل » - تأمل النفس في الالوهية وهي في الملاء الاعلى - وان هبوطها كان بسبب غفلتها وسهوها عن هذا التأمل •
وعذ بها من « غفلة » عن امرها في سترها تعقب في الكشف الخجل

وتقدم الكثير من آراء المكزون في النفس ، وموطنها الاول • وهبوطها وعودتها ، عند المقارنة بين آرائه ، وارااء ابن سينا ، في مبحث الروح - النفس •
ص ٢٧٨ - ٢٨٤ •

لكن للمكزون تعابيره الخاصة ، ولافلاطون تعابيره • فافلاطون يعبر عن موطن الروح الاول بعالم المثل ، والكواكب ، والملاء الاعلى بينما المكزون يعبر عنها براحة الظلال ، وظل الغمام ، ودار الانس ، وعلمي نجد ، وعالم القدس •
وكلها كناية عن السمو والارتفاع •

ويعبر افلاطون عن الاجساد بعالم الحس ، ودار الفساد ، والعالم السفلي ،
 في حين يعبر عنها المكزون بنفس التعابير ، ويزيد عليها : دار العناء ، القفر الوعر ،
 غور الغير ، وكلها كناية عن الانحطاط والشقاء والانضاع .
 ويتفقان كلاهما بسبب الهبوط : وهو « الغفلة والسهو » عن التأمل في
 الالوهة .

ولكن المكزون يرى أن الله لطيف رحيم يذكر النفس بعد نسيانها ، فنذكر
 ما صنعته ، وما فرطت في جنب الله .

وانما باللفظ اذ عاوده مذكرا من بعد « نسيان » ذكر
 فاما أن تتوب وتندم وتستغفر فتلحق بعالمها الاول ، وتجزي النعيم المقيم ،
 واما أن تظل على غفلتها وسهوها وجهالتها وعنادها فتسلك في السلسلة « التكرير »
 كما قال القرآن :

خذوه فقلوه ، ثم الجحيم صلوه ، ثم في سلسلة ذرعتها سبعون ذراعا
 فاسلكوه ، انه كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحض على طعام المسكين فليس له
 اليوم هاهنا حميم ، ولا طعام الا من غسلين ، لا يأكله الا الخاطئون .

بالسبع ، في السبعين مسلوكا اذا « اخرج » من ثم « اميد » في اثر
 بالفلل ذي الثلاث مركوسا اذا علا به « التكرير » في السدار انحد
 وربما قصد بالسبع طبقات جهنم وهي جهنم ، لظى ، السعير ، الحطيم ،
 سقر ، الجحيم ، الهاوية المجموعة في قول الشاعر :

جهنم ، ولظى ، ثم السعير ، كذا عد الجحيم ، وكل الهول في سقر
 وبمد ذاك حطيم ، ثم هاوية فتلك عدهم ، في لسول مختصر
 وجمعها المكزون في بيت واحد :
 جهنم ، هاوية ، جحيمها لظى ، سعير ، زمهرير ، وسقر

لكنه وضع الزمهرير بدلا من الحطيم •
 ويقصد بالظل ذي الثلاث ما جاء في القرآن : انطلقوا الى ظل ذي ثلاث
 شعب ، لا ظليل ولا يغني من اللهب ، انها ترمي بشرر كالقصر ، كأنه جمالة صفر ،
 ويل يومئذ للمكذبين •

أما المعري فقد أنكر القول بالتناسخ ، وتهكم على القائلين به :
 يقولون : ان الجسم «ينقل» روحه الى «ضعة» حتى يهذبها النقل
 فلا تصدقن ما يخبرونك ضلة اذا لم يؤيد ما أتوك به العقل

★ ★ ★

ويقول متهمكما :

عجبي انما لصرف الليالي مسخت اختنا سكينه فاره
 فازجري هذه السنائر عنها واتركيها .. وما تضمم الفراه
 فهو يقول بلسان أبناء امرأة ، يحاورون أهم بعد موت أختهم المدعوة
 « سكينه » : ان أختنا حسب الاعتقاد بالتناسخ قد مسخت فأرة ، فعليك أن
 تزجري هذه السنائر - الهررة - عنها ، وتطرديها - أي السنائر - من البيت
 لئلا تفترسها ، عليك أن تتركها - وهي فأرة - مع الطحين ، والمواد الموضوعه
 في الغرارة ، والغرارة هي وعاء الطحين ويقول :

يا آكل التفاح لا تبعدن ولا يقيم يوم ردى ثاكلك
 قال النصيري : وما قلتسه فاسمع ، وشجع يا أخي فاكلك
 قد كنت في دهرك تفاحه وكان تفاحك ذا آكلك
 وحرف هاج رح في ما مضى وطالما تشكله شاكلك
 ويقول لمدوحه :

فلو صح التناسخ كنت موسى وكان أبوك اسحاق الذبيحا

ولكنه مع هذا التحكم على القائلين بهذه النظرية لجدده في بعض الاحيان يقف متحيراً .

اما الجسوم فللتراب مآلها وعييت بالارواح انسى تسلبها
وسبق أن أوردنا رأيه في « عودة » الروح الى الملاء الاعلى « الفلك » في بحث سابق .

أما ابن الفارض فهو من ألد أعداء القائلين بالتناسخ :

فدونكها آيات الهام حكمة لاوهم حدس العس عنك مزيلة
ومن قائل : بالنسخ ، والمسوخ واقع به أبرأ ، وكن عما يراه بعزلة
ودعه ، ودعوى الفسخ ، والرسل لائق به أبدا - لو صح - في كل دورة
وجاء لميخائيل نعيمة في كتابه مرداد ما يدل على القول بالتناسخ (١) :

« كل يوم يبتون (أحد رفاق مرداد) هو يوم « دينونة » فلكل كائن حسابه ، وهو يحاسب ذاته في كل لحظة من وجوده (نظرية للحظات الزمنية)
والذي هو « صافي حسابه » منذ الأزل حتى الان ، فلا يضيع منه شيء ، ولا يبقى شيء بدون وزن .

ففي رأيه هذا ان الانسان مستمر منذ الازل استمرارا ذاتيا لا استمرار نوع وتناسل ، وما هو عليه الان هو نتيجة « تصفية حسابه القديم » المتصل بأول الدهر .

ومن المفكرين القائلين بالتناسخ جبران خليل جبران (٢) في روايته « رماد الاجيال » أو « مرثا البانية » وفي مواضع أخرى من مؤلفاته :

(١) ادب لبناني معاصر ، يتسم أدبه بالرمزية والنزعة الصوفية الفلسفية ، له من المؤلفات مرداد ، وسبعون وغيرهما .
(٢) ادب لبناني ولد في بشري وهاجر الى اميركا ، وهناك تقابلت في نفسه روحانية الشرق مع مادية الغرب وظهر ذلك في أدبه ، ويتميز بالنزعة الفلسفية الروحية التي تقلبت في أدبه على مادية الغرب ، أو كانت رد فعل لهذه المادية ، ويمتاز أسلوبه بالرمزية والتعبير الشعري ، توفي في نيويورك عام ١٩٣٣ م ونقل جثمانه الى مسقط رأسه في بشري لبنان . له من المؤلفات الأجنحة المتكسرة ، ورماد الاجيال ، والعاصفة ، والوائب ، وخليل الكافر ، والنبي وهذا الاخير اصمقها ، وادلها على نزعته الروحية .

تقول ابنة الكاهن حيرام المحنطرة لحييها : « أنا راحلة الى عالم الارواح
ياحييي ، وسأرجع ثانية الى هذا العالم لان عشتروت المقدسة تعيد الى هذا
العالم أرواح العاشقين الذين لم ينعموا بخمرة الشمس وسكرة المروج » .
وهذا يلتقي مع الهندوسية التي ترى أن الروح ترجع ثانية الى جسد ثان
لتستوفي لذاتها ، وتحقق رغباتها وتفي ديونها الناشئة عن علاقاتها بالآخرين .
وهذا الشاعر المهجري اللبناني ايليا أبو ماضي^(١) في قصيدته « الدمعة
الخرساء » يؤمن بالتناسخ واليك بعضا من هذه القصيدة :

سمعت عويل النائحات عشية	في الحي يتعث الاسى ، ويشير
يكيين في جنح الظلام صيبة	ان البكاء على الشباب مرير
فتجهمت ، وتلفتت مرتاعة	كالظبي أيقن أنه مأسور
وجمت ، فأمسى كل شيء واجما	النور ، والاطلال ، والديجور
قالت : وقد سلخ ابتسامتها الاسى :	صدق الذي قال : الحياة غرور
أكذا نموت ، وتنطوي أجلامنا	في لحظة ؟ والى التراب نصير ؟!
خير ، اذا منا الالى لم يولدوا	ومن الانام جلامد وصخور
ومن العيون مكاحل ومراد	ومن الشفاء مساحق وذرور
وخشيت أن يغدو مع الريب الهوى	كالرسم لا عطر ، وفيه زهور
فأجبتها : لتكن لديدان الثرى	أجسامنا ، ان الجسوم قبور
لا تجزعي ، فالموت ليس يضيرنا	فلنا « اياب » بعده ، و « نشور »

(١) ولد في لبنان عام ١٨٩٩ م وهاجر الى أميركا وألف الرابطة القلمية ومن أعضائها
جبران خليل جبران ، ونسيب عريضة وغيرهم وأصدر مجلة « السمر » لسان
حال الرابطة ، له دواوين الجداول ، والخمائل ، وتراب وتير ، والطلاسم ، ويمتاز
شعره بالروحانية الشرقية وفلسفتها والنزعة القومية ، والانسانية ، واسلوبه
سهل واضح عفوي ، وصوره غنية ، توفي عام ١٩٥٤ م .

انا سنبقى بعد أن يمضي الورى
 فاذا طوتنا الارض عن أزهارها
 فسترجمين خييلة معطارة
 يشدو لها ، ويطير في جنباتها
 أو جدولا مترقرا مترنما
 أو ترجعين فراشة خطارة
 أو نسمة ، أنا همسا وحيفها
 تغشى الخمائيل في الصباح بليلة
 أو تلتقي عند الكتيب على رضى
 تمتد فيه ، وفي ثراه عروقها
 يأوي اذا اشتد الهجير اليهما
 فبسمت ، وبدا الرضا في وجهها
 أما قوله :

عالجتها بالوهم ، وهي مريضة
 ولكم أفاد الموجع التخدير
 فليس الا سترا وتمويها لافكاره التي ساقها في القصيدة •

ولقد وجد القائلون بالتناسخ من المسلمين دلالة على صحة أقوالهم في
 بعض الايات :

يا أيها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل أن
 نظمس وجوها ففردها على أدبارها ، أو نلعتهم كما لعنا أصحاب السبت وكان
 أمر الله مفعولا •

وجاء في تفسير الجلالين لهذه الآية ما يلي :
من قبل أن نطمس وجوها : أي نمحو منها الأنف والعين والحاجب فتصبح
كاللوح ، أو زردها على أدبارها ، ونمسخهم قرده ، ويقال : إن لهم مسخا يوم
القيامة •• وقوله :

ولقد علمتم الذين اعتدوا في السبت فقلنا لهم : كونوا قرده خاسئين^(١)
وقوله :

يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذي خلقك فسواك ، فغذلك ، في
أي صورة ما شاء ربك^(٢) •• وقوله :

انا لما طغى الماء حملناكم في الجارية لنجعلها لكم تذكرة وتعيها أذن واعية^(٣)
والجارية هي سفينة نوح ، والكلام بضمير المخاطب الحاضر : حملناكم •• لكم •
وقوله : هو الذي أماتكم ، ثم أحياكم ، ثم يميئتم ، ثم يحييكم ، ثم إليه
تحشرون ، فاذا كانت الموتة الاولى ، والاحياء الاول للبعث والحساب فما معنى
يميئتم ثم يحييكم ثم يحشركم ثانية ، والاولى بصيغة الماضي ، والثانية بصيغة
المستقبل •

كما يحتج القائلون بهذه النظرية بالحادثة التي قام بها المسيح عندما أخرج
الارواح الشريرة من المجنون ، وأمرها أن تدخل في قطع الخنازير ، فاندفع الى
الجرف - جرف الماء - ومات^(٤) ويقولون : انها دلالة من الانجيل على انتقال
الروح من الانسان الى الحيوان •

(١) سورة البقرة الآية ٦٥

(٢) سورة الانفطار

(٣) سورة الحاقة

(٤) انجيل مرقس الاصحاح الخامس ١

هذا ما يوردونه لك عن طريق النقل .. واما عن طريق العقل فيقولون لك:
ما مراد الله بالانسان الذي يولد مقعدا ، أو أصما ، أو أباكما ، أو غير
ذلك من تشويه الخلقه ، ونقص التكوين ، ويقضي حياته معذبا ؟ وهل هذا
يطابق « العدل » أم ينافيه ؟؟

والجواب عن هذا التساؤل ، ومناقشة الموضوع سينتهيان حتما الى أحد

أمرين :

الاول : الحاق صفة الظلم بالخالق ، وهذا مردود ، لان الخالق كمال مطلق ،

والظلم ينافي كماله .

والثاني : القول بالتناسخ ، وان الباري — هو عدل كله — عاقبه عما سلف

منه في جسد سابق ، فاقصص منه باللاحق ، وهذا كما في الهندوسية تماما .

وهناك سؤال يطرحونه في هذه المناسبة ، وفي مثل هذا الجدل ، فيقولون:

ما مصير من يولد في الصباح ، ويموت في المساء ، أو بعد أسبوع ، أو

شهر ، أو عام ؟؟ أمصيره الجنة التي وعد بها المتقون ؟؟ أم النار التي هي مثنى

الكافرين ؟؟ مع العلم أن هذين الدارين — الجنة والنار — لا يتم الوصول اليهما

الا بالعمل والجزاء والثوبة .. وهذا لم يعمل خيرا ، ولا شرا .

يقول السيد المسيح في جوابه للكتبة والفريسين الذين سألوه عن الطفل

الذي يولد أعمى ، أو أصما ، أو أباكما ، أو مقعدا ، هل أخطأ هو أم أبوه ؟؟

يقول لهم : لم يخطيء هو ، ولا أبوه ، ولكن لتظهر آيات الله .

ولكن مع هذا الجواب الواضح لم تحل المشكلة ، ولم يقتنع العقل ، ولم

ينف بهذا القول الظلم ، ولم تحقق العدالة .

ولقد تطرق المعتزلة الى هذه المسألة في بحث « المسؤولية » فرأى بشر بن

المعتمر شيخ معتزلة بغداد أن الطفل غير مسؤول عن أعماله ، وان الله قادر على

أن يعذبه ، ولكنه لو فعل ذلك لكان ظلما اياه .

الجبر ، والاختيار ، والكسب

أفعال الانسان - كل انسان - تقسم الى زمرتين : خير ، وشر ، فمن أين جاء الخير ؟ ومن أين أتى الشر ؟؟

لقد اتقسم الناس في الاجابة عن هذا السؤال الى فئات متعددة ، ولكن هذا الانقسام - على تشعبه وكثرته - يكاد ينطوي ، أو ينحصر في فئتين رئيسيتين : هما الجبرية والمفوضة ، وتأتي بعدهما القدرية •

فالمفوضة يقولون : ان الله خلق الانسان ، وأودعه العقل المدرك المميز ، وخلق الخير والشر ، وأوضح له طريقهما ، وترك له حرية الاختيار ، أي «فوض» اليه أمر نفسه •

ودليلهم وحجتهم :

- ١ - ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفقتين وهديناہ النجدين^(١)
- ٢ - فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر •
- ٣ - وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله •
- ٤ - ان الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم •
- ٥ - وما الله يريد ظلما للعباد •
- ٦ - يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر •
- ٧ - من يعمل سوءا يجز به •
- ٨ - اليوم تجزى كل نفس بما كسبت •
- ٩ - هل جزاء الاحسان الا الاحسان •

(١) النجدين : طريقا الخير والشر •

١٠ - وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى •

١١ - فما لهم لا يؤمنون •

١٢ - فما لهم عن التذكرة معرضين ؟

١٣ - سارعوا الى مغفرة من ربكم •

والمجبرة يقولون : ان الله خلق الانسان ، وخلق الخير والشر ، وان امور الحياة لا تقوم بالخير لوحده ، وان الشر لا بد منه ، والانسان مجبر على أعماله المختلفة من خير وشر ، وليس له حق الاختيار •

والقدرية لا يختلفون أصلا عن المجبرة فهم يقولون : ان كل ما يأتيه الانسان من عمل - خيرا كان أم شرا - مقدر عليه من الله سابق له ، أو كائن معه « آمنتُ بالقدر خيره وشره من الله » •

وحجة هؤلاء ودليلهم :

١ - من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا •

٢ - ولو شاء لهداكم أجمعين •

٣ - ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة •

٤ - ما أصاب من مصيبة في الارض ، ولا في أنفسكم ، الا في كتاب من قبل أن نبرأها ، ان ذلك على الله يسير •

٥ - ولو شاء ربك ما اقتتلوا •

٦ - ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا ، واتبع هواه ، وكان أمره فرطا •

٧ - ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها

٨ - قل ما ينفعكم نصحي ان نصحت لکم ، ان كان الله يريد أن يغويكم ،

هو ربكم ، واليه ترجعون •

- ٦ - ومن يضل الله فما له من هاد .
- ١٠ - فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ، ومن يرد أن يضد يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في السماء .
- ١١ - رزقكم في السماء وما توعدون .
- ١٢ - وتفس وما سواها ، فآلهمها فجورها وتقواها .
- ١٣ - لا حول ، ولا قوة الا بالله .
- ١٤ - وجعلنا على قلوبهم أكنة .
- ١٥ - سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ، ولا حرّمنا من شيء . كذالك كذب الذين من قبلكم .
- ١٦ - قل فله الحجة البالغة ولو شاء لهداكم أجمعين .
- ١٧ - والله خلقكم وما تعملون .
- ١٨ - قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا .
- لقد سميت هذه المشكلة ، بالجبر والاختيار وحرية الارادة ، والقضاء والقدر واعتبرت مشكلة المشاكل ، وحاد فيها الفلاسفة . وقال بها اليونانيون ، قبل أن فلسفها المعتزلة . فاللايقوريون يرون أن الارادة حرة في الاختيار ، والرواقيون يرون أنها مجبرة على السير في نهج لا تقدر أن تتخطاه .

الفيلسوف سينيوزا يقول : ليس في تقييد ارادة الانسان ما يهبط بأخلاقه ، بل ان ذلك ليسمو بها الى مستوى رفيع ، لانه يعلم الانسان ألا يحقر أحدا ، وان لا يسخر من أحد ، وألا يفضب ، أو يحقد على أحد .

الناس - في الواقع - براء مما يقرفون من آثام ، لانهم لا يعرفون ما

يفعلون ، لذلك يجب علينا أن لا نصب جام غضبنا على المجرمين ، فان أنزلنا بهم العقاب لسلامة المجتمع فليكن ذلك مشوباً بروح الرحمة والعطف والتسامح . هذا وان اعتقادنا بالجبر يقوِّي من عزائمنا اذا ما كشرت لنا الايام عن أنيابها ، لاننا سنعلم أن ما يأتي به الدهر هو نتيجة لازمة لقانون الكون ، ان خيراً ، وان شراً ، فيكفي أن نعلم في يقين ثابت أن كل شيء في العالم انما يقع بأوامر الله الخالدة التي لا تتغير ، ولا تتبدل .

ان ما تلقاه من حظٍ عاثر لم يجيء اعتباطاً ، ولا مصادفةً ، بل هو جزء من بناء الكون المحكم ، ولا بدّ منه لكي يتم الانسجام والاتساق (١) .

وروي عن علي بن أبي طالب قوله : كنا في جنازة ببقيع العرقد ، فأتى رسول الله ، فقعده وقعدنا حوله ، ويده مخصرة ، فجعل ينكت الارض بها ، ثم قال : ما منكم من أحد الا وقد كتب مقعده من الجنة ، أو النار ، فقلنا : يا رسول الله أفلا تتكل على كتابنا ؟ قال : اعملوا فكل ميسر لما خلق له . أما من كان من أهل السعادة فسيصير الى عمل أهل السعادة ، وأما من كان من أهل الشقاء فسيصير الى عمل أهل الشقاء ، ثم قرأ : وأما من أعطى واتقى وصدق بالحسنى فسنيسره لليسر ، وأما من بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى ، فسنيسره للعسرى .

فاذا أنعمنا النظر بهذا الحديث وجدنا أوله يتّجه الى القول بالجبر ، وما بقي منه يتجه الى القول بالعمل والكسب ويأمر به . . . وينتهي الى آيات قرآنية ترشد الى أن الله ييسر اليسرى لمن أعطى واتقى وصدق بالحسنى ، وييسر العسرى لمن بخل واستغنى ، وكذب بالحسنى . فهو يشير الى الجبر ، والكسب ، والاختيار .

(١) ولد سبينوزا في أمستردام عام ١٦٣٢ وتوفي عام ١٦٧٧ م .

وسألوئك !! هل يصح هذا دليلا على مذهب الجبر ?? وان صح ، فابن
العدل ?? . وكيف يكون الثواب والعقاب ??
هل يجبر المرء على فعل الشر ، ثم يعاقب عليه ?? وهل يجبر على عمل الخير ،
ثم يثاب عليه ؟

يقول المعري :

اشهد اني رجل ناقص لا ادعي الفضل ، ولا انتحل
جئت كما شاء الذي صاغني فمن يصفني بجميل يحصل
فهو هنا جبري مجرد نفسه من القدرة على اتياء أي عمل ، وأنه جاء الحياة
كما شاء الصانع ، وأن من يصفه بخير ، أو شر فانه محال بذلك على الصانع !!
وفي موضع آخر نجده ينفي الجبر ويؤنب القائلين به ، وينعتهم بالجهالة:
زعم الجهول ، ومن يقول بقوله : ان المعاصي من قضاء الخالق
لو كان حقا ما زعمت ، فام قضى حد الزناة ، وقطع كف السارق
وجاء للخيام :

وب كسوز مشوره نبذوه رفع الصوت طالب الانصاف
رب ماذا جنيتك الانبي عند صنعي اهتزت يد الخراف??

ورب سائل يقول : ما الفرق بين الجبر ، والقول بالقدر ؟

هنالك من يرونهما واحدا ، لا فرق بينهما .

ولكن هناك فرق واضح بينهما ، فالقدر هو القول : بأن الله قدر أعمال
كل انسان من خير وشر منذ أوجده ، أو قبل ايجاده . . « كل ذلك في كتاب من قبل
أن نبرأها » .

والجبر هو القول : ان الله خلق الانسان غير مختار ، فهو اذن مجبر على
القيام بأعماله على اختلافها . . . « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » .

فجهنم بن صفوان وأتباعه القائلون بالجبر المطلق يرون أن كل أفعال الناس واقعة بقدر من الله ، وليس الانسان الا محلا لما يجريه الله ، وان الانسان والجماد سواء لا يختلفان الا في المظهر . فمظهر الانسان أنه مختار ، وفي الحقيقة لا اختيار له ، أما الجماد فمجبر مظهرا وحقيقة ، والافعال تنسب الى الانسان مجازا كقولنا كتب فلان وأحسن وأساء ، وهي مجازات كقولنا أثمرت الشجرة وطلعت الشمس ، فالافعال جبر ، والتكليف جبر ، والثواب والعقاب جبر .

ومن أدلتهم : ان كان الانسان موجدا لافعاله وخالقا لها وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله واختياره ، ويكون هناك خالق غير الله ، وفي القرآن : الله خالق كل شيء ، والله خلقكم وما تعملون .

والمعتزلة قالت : ان ارادة الانسان حرة ، وقدرته تخلق ما يعمل ، وفي استطاعته أن يفعل ، والا يفعل ، وهو مختار . فان كان حرا كان مسؤولا ، وان فقد حريته زالت عنه التبعة .

وهذا الاختلاف نشأ في الاسلام عن اختلاف ظواهر النصوص ، وتباين

الادلة العقلية .

فالله — كما ورد في القرآن — يطالب الناس بالعمل ويأمر وينهى ، ويشيب على فعل ما أمر ، ويعاقب على الاتيان بما نهى ، ويعد ويوعد ، ويسأل العصاة لم عصيتم ؟ ، لم كفرتم ؟ .

فكيف يعقل بعد أن نقول انه لا أثر لقدرة الانسان أصلا ، ولو لم تكن له قدرة لما كان معنى للطلب ، وللثواب والعقاب ، وكان التكليف تكليفا بالمحال . ومن ناحية أخرى ، اذا كان العبد خالقا لافعاله ترتب عليه تحديد قدرة الله ، وانها لم تشمل كل شيء ، وان العبد شريك لله في ايجاد بعض مافي هذا العالم ، والشيء الواحد لا يمكن أن تتعاون عليه قدرتان . ولا يمكن أن يكون

بعضه بقدرة الله ، وبعضه الاخر بقدرة العبد ، والنصوص كلها تشير الى شمول قدرة الله .

فالفريقان - الجبرية والمعتزلة - يصور كل منهما النصوص التي تخالف رأيه تصورا ينطبق على مذهبه ، ويتأولها تأويلا يتوافق مع ما ذهب اليه .
فالمعتزلة كما كان صعبا ومستحيلا عليهم أن يحدوا من ارادة الانسان ، كان صعبا عليهم أن ينسبوا الظلم الى الخالق وانه يعاقب أو يثيب على ما قدره ، وأجبر الانسان على سلوكه واتيانه .

فاظر ثمامة بن الاشرس المعتزلي يحيى بن أكرم بين يدي المأمون في خلق الافعال فقال ثمامة : ليست تخلو أفعال العباد من أمور : اما أن تكون كلها من الله وليس للعباد فيها صنع ، واما أن تكون بعضها من الله ، وبعضها من العباد ، فان زعمت أنه ليس للعباد فيها صنع كفرت ، ونسبت كل فعل قبيح لله ، وان زعمت انها من الله ومن العباد كفرت لانك جعلت الخالق شريكا للعباد في فعل الفواحش والكبائر ، وان زعمت انها للعباد وليس لله فيها صنع صرت الى ما أقوله .

والجبريون رأوا شنيعا أن تحد ارادة الله وقدرته ، وان يكون له شريك في الخلق والايجاد .

وجاء الاشعري بالقول « بالكسب » كحل وسط ، ويعني به الاقتران العادي بين القدرة المحدثة أي قدرة الانسان ، والفعل ، فالله أجرى العادة بخلق الفعل عند ارادة العبد وقدرته ، لا بقدرة العبد وارادته فهذه القدرة هي الكسب . وهذا القول هو شكل جديد في التعبير فقط عن الجبر فهو يرى أن القدرة الحادثة لا تؤثر في المقدور وهناك رأي ثالث يقول : ان العالم كله مبني على

أسباب ومسببات واردة الانسان خاضعة لاسباب فاذا أرادت فلاسباب ، واذا لم ترد فلاسباب أيضا ، فالعمل الذي نعمله نتيجة أمرين : أسباب خارجية ، واردة منا ، واردةنا الداخلية معلولة لهذه الاسباب فاذا نظرنا الى الاسباب الخارجية قلنا : الانسان مجبور ، واذا نظرنا الى الارادة وحدها قلنا : الانسان مختار ، وبهذا يمكن التوفيق بين الايات والنصوص المختلفة (١) .

أما المكزون فلا يقول بالجبر ، وقد يشنّع على القائلين به ، ويقول : ان عبيد اللات - الصنم - خير منهم :

عبيد اللات فيما جاء عنهم يسبون الاله بغير علم
 واما « المجبرون » فمن يقين يسبون الاله بكل ظلم
 أي أن الجبرية يسبون الشر وفاعله ، فاذا كان الفاعل مجبرا من الله على

فعله ، أفما يكون سبّ الله ظلما وعدوانا .

ولهذا يقال : ان القول بالجبر يعطل منطق الثواب والعقاب ، ويلحق صفات

«الظلم» بالحق ، ويسلبه صفات «العدل» .

وقال بعضهم : التوحيد ، لا جبر ، ولا تفويض .

ليس الانسان مجبرا على الشر لثلا يكون مظلوما اذا عوقب على فعله ، ولثلا يكون الخالق ظلما اذا عاقبه . كما أن الانسان ليس متروكا مفوضا يفعل ما يشاء ، « أفحسبتم أننا خلقناكم عبثا ، وأنكم اليينا لا ترجعون ؟ » ولكنه عرفه طريق الخير والشر ، وزوده بالاستطاعة ، والمعرفة والعقل « ألم نجعل له عينين ، ولسانا وشفتين ، وهديناه النجدين ، فلا اقتحم العقبة » .

ويقولون لك : كيف يوفق الجبري - القدري - بين ما يعتقد من أن أعماله مقدره عليه ، وانه مجبر على اتيانها وبين قول القرآن : واذا سألك عبادي

(١) أحمد أمين ضحى الاسلام الجزء الثالث بتصرف .

عني فاني قريب أجيب دعوة الداعِ اذا دعانِ ، فليستجيبوا لي ، وليؤمنوا بي
لعلهم يرشدون •

فما فائدة الدعاء ؟ وكيف يجاب اذا كان كل شيء مقدرًا ، وكان المرء عليه
مجبرًا ؟

يقول المكزون والشاهد في البيت الثالث :

تا الله ما آمن بالله من لم يسلم الاخير من شره
ولا وفى لله بالهد من وافق غدارا على غدره
وليس للخالق سبحانه أن يجعل « العدوان » من أمره
ويقول :

ان كان « فعلي » له « مراد » قام بما قد « أراد » يعصى ؟؟
ولم « دعائي » السى أمور مني لها « الخلف » ليس يحصى ؟
وهذا موافق لرأي المعتزلة لانهم يقولون : ان كان الله خلق أفعال العباد
فهو اذا لا يرضى بما فعل ، ويفضب مما خلق ، ويكره ما دبر •

لم يكن القول بالجبر ، أو بالاختيار بعيدا عن العقلية العربية في جاهليتها ،
فقد جاء لليد العامري هذا القول :

من هداه سبيل الخير اهتدى ناعم البال ، ومن شاء أضل
وهذا مطابق لما جاء في هذه الآية :

« من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » •
وقال الاعشى :

استأثر الله بالوفاء وبالعدل ، وولى الملامة الرجلا
وفي سفر « اليوبانيشاد » صلاة هندية قديمة تقول :

إذا ظن القاتل أنه قاتل ، والمقتول أنه قتيل ، فليس يدريان ما خفي من أساليبي ، حيث أكون الصدر لمن يموت ، والسلاح لمن يقتل . وحيث أكون لمن يشك بوجودي كل شيء حتى الشك نفسه ، وحيث أكون أنا الواحد ، وأنا الأشياء .

ويقال ان للجبر جذورا في اليهودية والمسيحية (١) ولكن الدكتور عبد الحلیم محمود يقول ما ملخصه :

ان الذي مكن للقول بالجبر في الاسلام ، وعمل على اشاعته بين عامة المسلمين هم بنو أمية وعلى رأسهم معاوية بن أبي سفيان (٢) فان استيلاءه على الخلافة كان في نظر أكثر المسلمين مخالفا لاصول الخلافة ، وخروجا على قاعدتها الديمقراطية « الثورى » . وان الملابس التي رافقت « التحكيم » والدور الذي لعبه عمرو بن العاص كل ذلك كان معروفا عند المسلمين ، لذلك أراد الحاكمون أن يشيعوا بين العامة والدهماء أن كل حركة من حركات الانسان ، وكل ما في الكون انما يتم بقضاء الله وقدره ، وان الانسان مجبر لا مخير فيما يأتيه من الاعمال ، وان الخلافة - بناء على ذلك - جاءت بقضاء من الله وقدره ، وهذا القول يبرر انتقال الخلافة الى يزيد وأمثال يزيد ، وجعلها ملكا عضودا متوارثا ، بعيدة عن رأي المسلمين واختيارهم وشورايم - وأمرهم شورى بينهم - كما يبرر كل ما يقوم به الطغاة والمستبدون الظالمون من المظالم . يقول الجاحظ : ان معاوية حول الخلافة الى ملك كسروي ، وغصب قيصري ، (٣) .

(١) ابن نباتة في سرح العيون ، والمقرئزي في الخطط .
(٢) الفكر الفلسفي في الاسلام . وضحى الاسلام لاحمد أمين الجزء الثالث ص ٨١
(٣) رسالة الجاحظ في بني أمية المنشورة في الجزء الثالث من عصر الامون .

روي أن معبدا الجهني ، وعطاء بن سيار جاء الى الحسن البصري (١) وسألاه قائلين : يا أبا سعيد : ان هؤلاء الحكام والملوك يسفكون دماء المسلمين ويأخذون الاموال ، ويقولون : انما تجري أعمالنا على قدر الله ، فقال : كذب أعداء الله .

ومن الطبيعي أن ينشأ عن القول بمذهب الجبر رد فعل في البيئة الاسلامية فيقوم من يقول بالاختيار ، وان الانسان حر مختار فيما يأتي ، وفيما يدع .
وأول من قال بحرية الارادة ، واثبات الاختيار في ذلك الزمن معبد بن عبد الله الجهني « لا قدر ، والامر أنف » فقتله الحجاج سنة ٨٠ هـ .
ثم تلاه غيلان بن مروان ، أو ابن مسلم الدمشقي ، وكان يقول : « القدر خيره وشره من العبد » (٢) ردا على القائلين : القدر خيره وشره من الله فقتله هشام بن عبد الملك .
وهكذا نرى أن لهذه النظرية ضحاياها كثيرا من الافكار اذا وقعت في سبيل السياسة والاطماع (٣) .

كان جهم بن صفوان من المفرطين في القول بالجبر كما كان غيلان الدمشقي

(١) يعتبر الحسن البصري رأس المدرسة البصرية للاعتزال ، وأشهر تلامذته وأصل ابن عطاء ، وعمرو بن عبيد ، وهما قطبا المعتزلة في عصرهما .
(٢) الشهرستاني ص ٢٦٧ طبعة بدران .
(٣) في عهد مروان ضرب الامام أبو حنيفة مائة وعشرين سوطا على رأسه لانه أبى أن يكون قاضيا على الكوفة . وحسبه المنصور حبس الأبد حتى مات في محبسه لانه بايع عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب .
وفي سنة ١٤٧ ضرب الامام مالك بالسياط بأمر المنصور العباسي حتى انخلت كتفه لانه أفتى أن يمين الكره لا تلزم .
وفي سنة ٢١٩ ضرب المعتصم الامام أحمد بن حنبل ثمانية وثلاثين سوطا لتصلبه بإيمانه .
وفي سنة ٢٥٦ نفي البخاري ، وعذب لرفضه أن يخص اولاد الحاكم دون غيرهم بسماع دروسه .

مفرطاً في القول بالاختيار ، وكان الجعد بن درهم مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية من المفرطين في القول بالجبر أيضاً •

ومذهب الجبر - كما يقال - ليس بعقلي لأنه يقول بالجبر ، ولا بنصي لأنه يقول بالتعطيل - تعطيل الإدارة والكسب •

فالإنسان لا يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة • لا قوة له • ولا ارادة ، ولا اختيار ، وإنما الله يخلق الأفعال فيه •

ويقول الحلج : كما لا يملك العبد أصل فعله كذلك لا يملك فعله •

وجهم بن صفوان هذا كان يقول بفناء الجنة والنار لاستحالة تصور حالة لا تنتهي أخراً ، كما لا يتصور حركات لا تنتهي أولاً ، حتى يكون الله أخيراً لا شيء معه ، كما كان أولاً لا شيء معه (١) •

ويعتقد الشيعة أن أفعال العباد صادرة عنهم باختيارهم ، وليسوا بمجبورين عليها ، وإنما ليست فعلاً لله ، ولا مخلوقة له خلق تكوين ، بل خلق تمكين ، بمعنى أن الخالق خلق في الإنسان القدرة على الفعل وتركه ، وخلق فيه الجوارح التي يقدر بها على الفعل ، والأدوات التي يتوصل بها إليه • ولو شاء منعه لمنعه ، وبين له طريق الخير وأمره باتباعه ، وطريق الشر ونهاه عن سلوكه ، فإذا عصاه فبسوء سلوكه ، وإذا أطاعه فبتوقيفه واقتداره •

والمكزون يقول بالاختيار •

هنا سبيلا « رشده » و « غييه » (مخبراً) فيما يرى وما يذُر (٢) •

حتى إذا جاز بظلم نفسه ميلا إلى الجور عن العدل ، « جبر »

(١) مقالات الإسلاميين للشعري •

(٢) ويمكن أن تكون صحة البيت هكذا :

هدي سبيلي رشده وغييه مخيراً فيما يرى وما يذُر

فمذهب الاختيار يرى الإرادة حرة ، حرية مطلقة ، لا يضطرها أي سبب ، ولا علة ، وان الاستطاعة والمعرفة حاصلتان للعبد قبل الفعل ، فاذا وقع الفعل فانما يقع بإرادته ومعرفته ، ومذهب الجبر يرى أن إرادة الانسان واختياره نتيجة لازمة لاسباب سابقة . وانه لا اختيار له أصلاً .

ويتساءلون :

اتنا نطيع القانون الاخلاقي فهل يعني هذا أن ارادتنا حرة ؟؟
أم أننا مضطرون بمقتضى الطبيعة أن نعمل في الحالة المعينة عملاً خاصاً بحيث لا نستطيع أن نعمل غيره ؟؟
هل ان ارادتنا معلولة بعلم فاذا حصلت العلة حصل المعلول ؟؟
أم اتنا اذا عزمنا على اتيان عمل - وان كنا نشعر أننا أحرار فيه - فليس ذلك الا نتيجة لازمة لاسباب تسبقه وتستلزمه ؟؟

يقول المكزون :

فلو كانت ارادته تعالى ارادتنا لم لنا المراد
وما اختلفت دواعينا وكان الصلاح بها ، وما حصل الفساد
ومن احتجاجه على القائلين بالجبر ، وتدليله على صحة القول بالاختيار :
قل لمن قال : ان ياري البرايا ليس في خلقه مريد سواه
من ترى ان أراد بالعبد سوء راح في العبد كارها ما قضاه
اتقوا الله ، ذاك أمر محال أن يرى ساخطاً رضاه ، رضاه
واذا لم يكن . . فقد ثبت الفعل ل لعبد ، وما في مدعاه (١)

(١) في بعض النسخ : وما في ما ادعاه ، وفي البعض الآخر : وما في ما ادعاه ، ولا يخفى الفرق بين ما المصدرية وما الموصولية من حيث المعنى . ولعل ما أوردناه في المتن هو الاصح .

ويقول المعتزلة : ان الله لا يوصف بالقدرة على الشر ، لان القبح اذا كان صفة ذاتية للقبح ففي تجويز وقوع القبح منه قبح .
 ومن آراء أبي الهذيل العلاف^(١) ان الارادة التي تفهمها في الانسان صفة من وظيفتها ترجيح أحد طرفي المقدور فاذا أردت القراءة ، أو الكتابة مثلا فقد رجحت القيام بهما على عدم القيام ، وكانت القراءة والكتابة ، وعدمهما مقدورين لي ، وفي القرآن : « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له : كن فيكون » فقد نسبت الارادة لله ، ولكنها لا تفسر ، كما فسرت في الانسان لان ذلك محال ، لان ترجيح الشيء ، وترتيب الفعل عليه طارئ ، وطروء الشيء على الله بعد ان لم يكن محال .

ويقال : ان الله مصدر الكمال والخير ، ولا يكون مصدر النقص والشر ، وان ما نرى من الشر والنقص والرذيلة ليس هو في حقيقة الامر الا امتناع للخير ، أي أنه ليس شيئا ايجابيا في ذاته له حقيقة واقعة ، بل هو نقص في كمال الشيء ، وبعد عن مرتبة الخير الالهي .

والانسان المزود بالعقل ، ولديه الاستطاعة والقابلية مسؤول عن أعماله .

العقل في جوهره واحد وعنه يسد النفع والضرر
يمثل ضياء الشمس في بدهما برد ، ومنه في الثرى الحر(٢)

(١) هو محمد بن الهذيل العلاف من موالى عبد القيس ولذلك يقال له العبدي ولد عام ١٢٥ أي بعد ثلاث سنوات من قيام الدولة العباسية ومات سنة ٢٣٥ فيكون قد عمر نحواً من مئة عام كان وحيداً في البيان وجيد الكلام ناظر صالح بن عبد القدوس فأفحمه فمدحه صالح بعدها وهو أول من نظم مبادئ الاعتزال ، وهو أستاذ المأمون في هذا المذهب ، وأول من أدخل الفلسفة اليونانية الى علم الكلام الاسلامي ويعتبر مع اتباعه طليعة الفلسفة الاسلامية التي اعطت الكندي وابن سينا والفارابي .

ولذلك نرى أن في ثقافة المعتزلة اثراً من الثقافة والفلسفة اليونانية ، وفي ثقافة الشيعة اثراً من الثقافة الفارسية ، أما ثقافة الخوارج فهي ثقافة عربية محض (٢) المكرون .

فالعقل بالنسبة للعباد وأفعالهم المختلفة يشبه نور الشمس الذي يعطي القمر برودة كطبيعته ، ويظهر حرارة في الارض وهو بطبيعته وجوهره واحد ، وانما أعطى للبدر ، والتراب طبيعتهما •

ولكن المكزون يؤمن بالقضاء في البيتين التاليين :

ولا تحذر الامر الذي هو صائر اليك ، فمنه عنك لن يغني الحذر
وكن عالما ان لا فرار من القضا وابن يفر المرء ممن له الامر

ويؤمن بالكسب بالبيت الآتي وكل هذا في قصيدة واحدة •

ولم يسع في الدنيا لبس لغير ما من الله في الاخرى يحاز به الاجر
ولعلنا في الجزء القادم نوضح هذا « الاختلاف » في القضية الواحدة عند

المكزون •

وحدة الوجود! • •

لعل مسألة القول بوحدة الوجود هي مشكلة الصوفية الكبرى ، ويأتي بعدها مشكلة ثنائية الشريعة والصفات بالنسبة للبيئة الاسلامية •

ولاهمية هذه المسألة في الفلسفة ، وفي التصوف ، ولما لها من دور كبير في التاريخ ، ولما لقيه الكثيرون من الصوفيين من العذاب والاضطهاد والقتل في سبيلها ، وللموقف السلبي المتشدد الذي يقفه علماء الفقه والشريعة منها ، رأينا أن نتناولها بشيء من التبسط ، والتدرج التاريخي ثم نرى رأي المكزون فيها •
ويمكننا أن نقول : إن هناك عددا وأنواعا من « الوحدة » •

١ - وحدة قبل الدهر وهي وحدة الخالق ، وهي وحدة غير مستفادة من الغير ، وحدة الاحاطة بكل شيء ، والحكم على كل شيء ، ويضيف القائلون بمذهب وحدة الوجود الى هذا قولهم : انها وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات ، والكثرة فيها •

٢ - وحدة مع الدهر ، وهي وحدة العقل الفعال •

٣ - وحدة بعد الدهر ، وقبل الزمان ، وهي وحدة النفس •

٤ - وحدة مع الزمان ، وهي وحدة العناصر والمركبات •

ومتى عرفنا أن الوحدة الاولى غير مستفادة من الغير ، لانها وحدة الخالق فبداهة يجب أن نعرف أن الوحدات الثلاث مستفادة من غيرها لانها دون الخالق. وقبل الدخول في التفصيل نريد أن نجمل القول في تعريفها • أي تعريف وحدة الوجود •

القائلون بوحدة الوجود فريقان :

الاول يرى أن الله روحا والعالم جسما لهذه الروح •
والثاني يرى جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الحق فكل
شيء هو الله (١) •

★ ★ ★

التاريخ :

في الفيديا^(٢) ان البرهمة تقوم على وحدانية الله ، أي تؤمن أنه لاشريك له،
وقد صدرت عنه كل الموجودات ، وسرت روح منه في الجماد ، والنبات ،
والحيوان • فالموجود بحق هو الله وحده ، وليست هذه الكائنات الا مظاهر منه
والركن الثاني في البرهمة هو تناسخ الارواح ، وعودتها الى مصدرها
الاول •

والفيلسوف أريجينا^(٣) يعتقد أن الله هو بدء الاشياء ونهايتها ، وانه روح
خالصة مجردة لا تحدها حدود ، ولا تميزها صفات ، وقد اتخذ هذا العالم
وسيلة يبدو فيها ويعرف وكل ما في الوجود من أشياء قد انبثق عن الله انبثاقا ،
ولا بد أن ينتهي المسير بهذه المخلوقات كليا الى حد تبلغ عنده الغاية المنشودة
فتعود الى الاتحاد بالله من جديد • ويقرر هذا الفيلسوف أن الله ومخلوقاته ،
وهذا العالم الذي هو وسيلة ظهوره ، كل ذلك شيء واحد ، وان كل محاولة
لفصل الله عن مخلوقاته باطلة • الا أن تكون على سبيل المجاز •

كما يعتقد أن الكلي هو الحقيقة الاساسية الاولى ، ثم نشأت عنها
الجزئيات أي الانواع ثم الافراد • فالكليات هي عناصر الوجود الاصلية ، وهي

(١) معجم لاروس •

(٢) اسفار الفلسفة الهندية •

(٣) ولد أريجينا عام ٨٠٠ م في إيرلندا وتوفي عام ٨٧٠ م •

لذلك أسبق في الوجود من الأشياء الجزئية المادية .. ويقول كلما كان الشيء أكثر شمولاً كان أمعن في حقيقة وجوده .
ولما كانت فكرة الله أوسع الكليات شمولاً كان هو أسمى الكائنات ،
وليست المخلوقات على اختلاف أنواعها وألوانها إلا صورا يتمثل فيها الخالق .

والفيلسوف « برنو » يرى أن هذا الكون اللانهائي المتحد تشرق عليه
قوة لا نهائية واحدة لا تختلف في مكان عنها في مكان آخر ، ومجموع هذا
الكون بكل ما فيه هو القوة اللانهائية المذكورة .
فهذه القوة هي مصدر كل شيء وسبب كل شيء ، الله هو الكون وهو
في نفس الوقت منشئه ومكوّنه .

وكل شيء في الوجود - انسانا وغير انسان - مرآة صافية مجلوة تنعكس
فيها صور العالم بعنصره : عنصر العقل ، وعنصر المادة ، وكل ذرة بالغة ما بلغت
من الدقة والصغر تمثل الله ، وتعلن عن وجوده بظهوره فيها ، وهي جسدية
وروحية في آن واحد لانها صورة من الخالق .

وكل شيء في الوجود يتبع في سيره ومسلكه قانونه الخاص به ، وهو
- في نفس الوقت - يسير وفق قانون عام ينتظم العالم بأسره ، كما يدور
الكوكب حول محوره ، وحول الشمس في وقت واحد .
وفي « الويدانت » : الاخلاق الهندية :

هذا الكون كله ليس الا ظهورا للوجود الحقيقي الاساسي ، وان الشمس
والقمر وجميع جهات العالم ، وجميع أرواح الموجودات أجزاء ومظاهر لذلك
الوجود المحيط المطلق . ان الحياة كلها أشكال لتلك القوة الاصلية . ان الجبال

والانهار ، والارض كلها ، تفجر من ذلك الروح المحيط الذي يستقر في سائر الاشياء (١) .

وفي « الويدا » أيضا ايضاح للصلة بين الكون و « برهما » مما أدى الى الاعتقاد بوحدة الوجود . وان الكون انبثق من الله ، وفي مبدأ « الانطلاق » يمكن أن يعود الانسان الى القوة التي انطلق منها ، ويتحد بها . فالقوة العظيمة التي في العالم يجب التقرب اليها بالعبادة والقرايين ، وهذه القوة هي « براهما » وان الانسان هو القوة أو « البراهما »

فالكون فيه روح واحدة تسكنه ، ومعنى واحد تحققه سائر الموجودات كما تحقق الكلمات المتعددة المعنى الواحد ، أو الفكرة الواحدة ، وكما يحقق الرسام والموسيقي والنحات ، والاديب ، والشاعر والمغني ، المعنى الواحد في سيل من المخلوقات ، والعطاءات الفنية .

وكان القديس بولس يشير الى الحلول بقوله : في الله نحيا ، وفيه تتحرك ، وفيه نكون .

ويرى أوغسطين الفيلسوف (٢) ان ارادة الله اتجهت منذ الازل الى خلق العالم ، فأخرجه من العدم اخراجا ، وأنشأه انشاء بعد ان لم يكن ، وقد خلقه خلقا دون أن ينبثق عنه ، أو منه ، ولقد بدأ الخلق المادي حين خلق الزمان ، اما

(١) ويدانت ص ٤١ - ٤٢

(٢) أورليوس أوغسطين فيلسوف ، ولد في تجستي في شمال افريقيا عام ٣٥٣ م من اب وثني وام مسيحية .

الله فليس له زمان ، ولا مكان^(١) .

وقد تم خلق العالم على دهور متتابعة . وليست الايام الستة التي قال موسى ان الله قد أتم فيها الخلق^(٢) الا درجات متعاقبة من الكمال تابعت على الكون في مسيره ، والله قوة مطلقة تسيطر على الكون بأسره فلا يحدها شيء ، وهو فعال لما يريد ، لا يخرج شيء عن هذه الارادة ، واذن : فهو العلة لكل ما يقع في أنحاء الكون من أحداث .

يرى النظام شيخ المعتزلة ان العالم خلق دفعة واحدة ، وكل ما في الامر ان التأخر منه في الزمان كامن في التقدم ، فالتقدم والتأخر انما يقعان في الظهور من الكمون دون الحدوث والوجود .

قلنا ان نظرية وحدة الوجود ذات جذور تاريخية ممتدة في أعماق التاريخ وأوردنا شيئاً من ذلك فيما تقدم وهذه النظرية انتقلت الى التصوف الاسلامي ودل بها الكثيرون من رجالاته^(٣) .

(١) تمييز في مسألة الخلق والتكوين والنظريات التالية :

- ١ - نظرية الذر ، او الذرة .
- ٢ - نظرية القبضتين .
- ٣ - نظرية الابوين الاولين .
- ٤ - نظرية الاخراج من العدم .
- ٥ - نظرية الانبثاق .
- ٦ - نظرية الفيض .
- ٧ - نظرية العقل الفعال .
- ٨ - نظرية اللزوم (وتعني ان الله خلق العالم بطريق اللزوم عن ذاته كما يلزم الشمس النور) .

ويقولون : ان نظرية الذر تعني الارواح لا الاجساد ، ونظرية القبضتين تعني الاجساد لا الارواح ، ونظرية الابوين الاولين تعني الارواح والاجساد ، ونظرية الانبثاق والفيض والاخراج من العدم لكل الموجودات ، ونظرية العقل الفعال للواسطة .. ولكن يجب ان يفهم ان الانبثاق منه لا عنه ، والفيض عنه لا منه .

(٢) سفر التكوين .

(٣) الدكتور عبد الواحد وافي في الاسفار المقدسة ص ١٦٣ .

وانتقال هذه النظرية الى المسلمين كانت - على ما نرى - اما عن الهند مباشرة ، وذلك عن طريق الغزو ، أو التجارة ، أو الرحلات^(١) ، واما عن طريق متصوفة فارس لان أكثر متصوفي المسلمين الذين « فلسفوا » التصوف هم من الفرس كالللاج والجنيد ، وفريد الدين العطار ، وجلال الدين الرومي ، وداود الاصفهاني ، وروزبهان ، وأحمد الغزالي ، وناصر خسرو ، وسهل التستري ، ونصير الدين الطوسي ، والسهوردي ، والكاشاني ، والهمذاني وكلهم ، أو أكثرهم قال بوحدة الوجود .

ونضيف هنا أن بعض هؤلاء ينحدرون من سلالات مانوية ، أو مزدكية ، أو زرادشتية .

والقول بوحدة الوجود انبثق عن نظرية العشق الالهي ، ولم يكتف أصحاب هذه النظرية بأن لهم وجودا ذاتيا ممتازا عن الناس ، بل انتهوا الى القول : بأن لهم حقيقة أزلية ، أو جزءا من حقيقة أزلية ، هي حقيقة واجب الوجود .

وانقسم القائلون بهذا المذهب الى قسمين : قسم يؤثر الرفض ، وقسم يؤثر القبول .

فالقسم الاول يتشرف بنسبة العاشق الى المعشوق .

والقسم الثاني لا يرى عاشقا ، ولا معشوقا ، بل شوقا يتمثل في حين الجزء الى الكل .

وفي مرتبة « الاتحاد » تنتفي « الاثنينية » ولم تعد هنالك « جزئية »

(١) نشأت صلات وثيقة بين الهند والعرب قبل الاسلام وبعده ، ويمكن القول : ان الاسلام اثر في الهندوسية ، كما اثرت الهندوسية في المسلمين الهنود ، فتكون طابع اسلامي فيه اتجاهات هندوسية ، وظهر ذلك في بعض اسماعيليين الهند ، وفي اتجاهات (الاحمدية) واتباع معين الدين شيبستي .

بل تصبح « الانائية والهوية » « كلا » واحدا لا على مبدأ « الطول » وانما على مبدأ « الوجدانية » لان « الحلول » خاص ، لا عام •
يقول ابن الفارض :

متى حدثت عن قولي : أنا هي ؟؟ أو أقل - وحاشا لمثلي - انها في حلت
فهو ينزه نفسه عن « الطول » وحاشا لمثلي !! ولم يحد ولم يمل عن القول
بالوحدة « أنا هي » وبهذا الاسلوب الاستفهامي ، الانكاري •• التقريري
ويقول حسن رضوان في أرجوزته :

وحسبه من ذلك المقصود اشراق نور وحدة الوجود
وكل ما سواه نجم أقل بل في شهود العارفين باطل
فليس الا الله •• والمظـاهر لجملة الاسماء وهو الظاهر
فغيره في الكون لا يقال لانه في ذاته محال
ويقول الكاشاني :

وان تجلى بصورة أحديته الذاتية كان الله ، ولم يكن معه شيء ، وبطنت
فيه الاعداد غير المنتهية - صور الموجودات - بطون النصفية والثلثية والرابعة
في الواحد ، فانها لا تظهر الا بالعدد •
وان تجلى في صور تعييناته - صور الموجودات - ومراتب تجلياته أظهر
الاعداد ، وأنشأ الأزواج ، وتلك مراتب تنزلاته - مراتب الالطاف - وليس
في الوجود الا هو^(١)

المقارنة :

والان ، وبعد أن استعرضنا تاريخيا بعض الاقوال بمذهب وحدة الوجود،

(١) شرح الفصوص ص ٦٥ .

وأشرنا الى أصولها التاريخية فقد أصبح لزاما علينا أن نستعرض آراء المكزون في هذه المسألة التي تعتبر من أمهات المسائل الصوفية لعلاقتها بالله والكون والانسان .

ولعل من المفيد أن نستعرض آراء كبار القائلين بها كالحلاج والبسطامي والجنيد ، وابن الفارض ، وابن عربي ، ورد المكزون على كل منهم ، ونثني مقارنة بينه وبين بعضهم .

١ - المكزون والحلاج (١) :

الحلاج من القائلين بوحدة الوجود ، ولقد أدى به اعتقاده هذا الى الموت صلبا ، فهو يؤكد ان غاية الكائنات جميعا ، لا الصوفي وحسب ، هي الاتحاد بالله أو مع الله ، وهذا « الاتحاد » يتحقق بالحب ، ويحتاج الصوفي الى عمل الهي تحويلي ينقل الموجود الى وضعه الاسمي ومن أقواله :

مزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسك شيء مسني فاذا أنت أنا ، في كل حال
♦♦
جبت روحك في روحي كما يجبل العنبر بالمسك الفتق
فاذا مسك شيء مسني فاذا أنت أنا لم تفتق
♦♦
لست أنا ، لست هو فمن أنا ، ومن هو ؟

(١) هو أبو عبد الله الحسين بن منصور المعروف بالحلاج ، وجاء لقبه من مهنته وهي حليج القطن ، وهو حفيد رجل زرادشتي ، ولد في « تور » جنوب غربي إيران عام ٢٤٤ هـ في ٤ ذي القعدة ، ومات مصلوبا عام ٣٠٩ هـ . . تلقى التصوف على سهل-التستري ، وانتقل الى بغداد وتلمذ على عثمان بن عمر المكي ، وفي ٢٦٤ هـ اتصل بالجنيد محمد القواريري المعروف بالسائح ، وألبسه خرقة الريد بيده .

سأل الحلاج شيخه الجنيد بعد مصاحبته عشر سنين قائلاً :

— الحلاج : ألا تفيدني بكلمة عن التوحيد ياشيخى !

— الجنيد : التوحيد خارج عن الكلمة حتى يعبر عنه ؟

— الحلاج : ما معنى لا اله الا الله •

— الجنيد : هذا حشو التوحيد يا بني •

— الحلاج : وما حقيقته ؟

— الجنيد : أما حقيقته ، فهي أن يرجع آخر العبد الى أوله فيكون كما

كان قبل أن يكون •

— الحلاج : أرجو التوضيح •

— الجنيد : التوحيد افراد القدم عن الحدث ، ثم الاعراض عن الحدث ،

والاقدام على القدم ، وهذا أيضا حشو التوحيد ، وأما محضه يا بني فهو الفناء

بالقدم عن الحدث •

— الحلاج : هذا توحيد الصحراء يا شيخى ! توحيد تتلاشى فيه العدة

والفوارق ، وتمحى آثار التنوع ، فأين نذهب بهذه الكثرة الوجودية المسماة

بالعالم ؟ ألم يجعلها تعالى تفصيلا لوحدايته ؟ وفيضا لكرمه ؟؟ أليس هو واحدا

في كثرة ، أو كثرة مردها الواحد ؟

أليست صفاتنا البشرية المتغيرة الزائلة لسان الحجة على ثبوته وصمديته ؟

— الجنيد : الى أين تحاول أن تجرني يا حسين ؟

وكان يقول : حجب الله الخلق بالاسم فعاشوا ، ولو كشف لهم الحجاب

لطاشوا !!

ومن قوله :

هوية لك في لايتي أبدا كلى على الكل تليس بوجهين .

بينى وبينك إتيي³ يزاحمني فارفع بأتيك أتبي³ من البين

أي ان هويتك في أعماق وجودي فادعاء اضافة كلي الى الكل انما هو وهم مزدوج ، وان بيني وبينك « اني » أي ذات هي ذاتي ، فارفع بذاتك هذه الذات الفاصلة ، فتصبح واحدا لا اثنين •

وليه :

ياسر سر يدق حتى يخفى على وهم كل حي
وظاهرا باطنا تجلسي من كل شيء لكل شيء
ان اعتذاري اليك جهل وعظم شك ، وفرط غي
يا جملة الكل لست غيري فما اعتذاري اذا الي ؟
ولللحلاج كلمته التي حوكم بشأنها وحكم عليه بالقتل وهي « أنا الحق »
ولقد أشار ابن عربي الى ذلك ، ودافع عن الحلاج بحرارة وايمان ، وأوصى
المتصوفة بصون الاسرار •

ومن فهم الاشارة فليصنها والا سوف يقتل بالسنان
كحلاج المحببة اذ تبنت له شمس الحقيقة بالتدانسي
فقال : « أنا هو الحق » الذي لا يغير ذاته مر الزمان (١)

وروا عنه : أن أحد أصحابه مر به وهو على الصليب فقال متهكما : كيف
رأيت الحب يا أبا عبد الله ؟ فأجابه : أهوته ما ترى !

ومن شعره :

سبحان من أظهر ناسوته سر سنى لاهوته الثاقب
ومن بدا لخلقه ظاهرا بصورة الأكل والشارب
حتى لقد عينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

(١) كتاب الاسرار لابن عربي - الرسائل - ص ٤

وللمستشرق ماسينيون دراسات مستفيضة عن العلاج ، أشهرها كتابه

عذاب العلاج •

ولقد رد المكزون على العلاج ، وعرض به في قوله « أنا الحق » ، وهذه

هي قضيته الكبرى •

من هو أنا حتى اسمي أنا لست « أنا الحق » سوى أنت
فجن من كونك كوتتنا وأنت بالقرذ تفردت
بدوت لي منك بوصف ، وقد جاز علاك الوصف والنع

♦♦

ان قلت : حل بدا ، وحال أحلتسه عن كونه
أو قلت : في ، وفي سوا ي ، حصرته في أينه
أو قلت : عيني عينه فالعجز بـؤت بعينه
ويقول العلاج :

يني وبينك إتيّ يزاحمني فارفع بأثيك إتيّ من البين
أي ان بيني وبينك حجابا وحاجزا هو « اني » الدالة على ذاتي المنفردة
فارفع وأزل بذاتك ذاتي التي تفردني عنك ، فنصبح ذاتا واحدة •

والمكزون يقول :

وعن طرب اصفق اذ تغني بانبي منك حين دنوت مني
ومن جبل الوريد غدوت « ادني » الى قلبي ، وانك غير انبي !
ويقول العلاج :

عجبت منك ، ومنسي غيبتني بك عنسي
« ادنيتني » منك حتسي ظننت أنك انسي

فالمكزون والحلاج يلتقيان « بالدتو » ولكن « دنو » المكزون الى
« القلب » و « دنو » الحلاج الى « الذات » •
ويختلفان بأن الحلاج « يظن » ان ذات الخالق هي « أنه » ذاته نفسه ،
أي ذات المخلوق ، أما المكزون فينفي ذلك ، ويفرد « الان » الالهية عن « الان »
البشرية ، قائلاً : وانك غير أني •

٢ - المكزون والبسطامي (١)

نقل السلهجي في كتابه « النور في كلمات أبي يزيد طيفور » قوله :
ولقد نظرت الى ربي بعين اليقين بعد أن صرفني عن غيره ، وأضاء في بنوره
فأراني عجائب سره ، وأراني هويته ، فنظرت الى انائتي فزالت ، نوري بنوره ،
وعزتي بعزته ، وقدرتي بقدرته ، ورأيت أنائتي بهويته ، واعظامي بعظمته ،
ورفعتي برفعته ، فنظرت اليه بعين الحق ، فقلت له : من هذا ؟ فقال : هذا لا أنا ،
ولا غيري ، فلما نظرت الى الحق بالحق ، رأيت الحق بالحق ، فبقيت في الحق
بالحق زمانا لا نفس لي ، ولا لسان ، ولا أذن لي ، ولا علم ، حتى أنشأ لي علما
من علمه ، ولسانا من لطفه ، وعينا من نوره .

فهو - كما يظهر من هذا النص - يعني شروطا ثلاثة للوجود : الانائية،
والاائية ، والهوية ، (أنا ، أنت ، هو) ومن خلال هذا الترتيب للوجود يتحد
الله والانسان ، ويتبادلان في تعال من العشق والمحبة ، وهذا في مصطلحاتهم
قمة التحقيق الروحي .

والبسطامي هو صاحب القيلة المشهورة « مافي الجبة الا الله » فماذا يقول
المكزون في الرد على هذه الجراءة والتعجم :

بعدا لقوم أسرفوا في جهلهم وتعاملوا بالزور والبهتان
لابي يزيد صححوا الدعوى ، «فما في جبتي شيء سوى الرحمن »
ولاحمد لم يثبتوا في قوله والفعل عصمته من الشيطان

(١) هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطامي (وبسطام بلدة في شرقي ايران) ينحدر
من سلالة مزدكية ، وكان جده لايه زرادشتيا ، والبسطامي أول من قال بمذهب
الفناء وتاليه الكل ، وله انصار وأشباع هم الطيفورية والبسطامية .

فهو يعرض به وبأصحابه ومريديه من الطيفورية والبسطامية الذين صححوا دعواه ، وبرروا قولة « ما في الجبة الا الله » على ما في هذا القول من خطأ واجترأ وتقمح ، واعتبروها حالة كشف ومشاهدة ، ومحو أنا ، وانعدام « اثنيينية » واندماج في « الواحد » وغير ذلك من الاقوال . ولكنهم اسرافا منهم في الجهل وامعانا بالزور والبهتان لم يثبتوا العصمة للنبي في قوله ، ولا فعله ، فرووا قصة زيارته لبيت ربييه زيد بن حارثة زوج ابنة عمته زينب بنت جحش ، وحاكوا حول القصة قولهم : انها وقعت في نفسه - أي زينب - وانه تولى عنها وهو يردد : سبحان مقلب القلوب والابصار .

كما رووا : ان الشيطان استطاع أن يلقي الى النبي : تلك الغرائق العلى ، وان شفاعتهن لترتجى عندما كان يتلقى سورة « النجم » من جبرائيل .
فهذه الروايات وأمثالها تجرد النبي من العصمة ، ولم يجد هؤلاء لها مبررا ، ولكن قول أبي يزيد - على ما فيه - له ما يبرره في نظرهم .

٣- المكزون والجنيد (١)

في تصوف الجنيد نقاط بارزة أهمها :

١- القول بمثنوية الشريعة ، ويعني : أولا : الشريعة ، أو القانون الالهي

الذي يتغير من نبي الى نبي • وثانيا : الحقيقة ، أي الحقيقة الروحية الباقية •
وأكثر المتصوفة قالوا بهذه المثنوية •

٢- يعتبر عقيدة التوحيد أساسا لتجربة الاتحاد الصوفي ، فالتوحيد

بالنسبة للجنيد هو عيش لوحدة الله المتعالية نفسها ، وليس برهنة لوحدة
الوجود الالهي بواسطة حجج عقلية (٢) •

والنقطة الاخيرة تبعده قليلا ، أو كثيرا عن المفرطين بمذهب وحدة الوجود ،

وهذا ما جعل المكزون يعتبره من جنود الحقيقة ، الذين عرفوه حق معرفته ،

وقرنه الى خاله السري بن المغلس السقطي ، وابي دلف بن جحدر الشبلي ،

ومعروف الكرخي ، وما هان الابلي وشار الشعيري • فقال :

وأصبحت طريقتي حقيقة سارت بها في فرق الجمع السير

ماهان ، من «ماهان» فيها شيخه ومن بني بشار واقته البشر

فيها غدا «معروف» معروفا وكم فيها «السري» مطلق البال أسر

وأصبح «الجنيد» من جنودها وشبلها «الشبلي» بالنار اختير

(١) هو ابو القاسم محمد بن الجنيد القواريري المعروف بالسائح من اصل ايراني تلقى العلم على يد ابي ثور الكلبي ، وتوسع بالتصوف على يد خاله السري بن المغلس السقطي ، والحرث المحاسبي ، ومحمد بن علي الكساب ، والجنيد يعتبر شيخ مدرسة بغداد في زمانه ، توفي في بغداد سنة ٢٩٧ هـ •

(٢) الدكتور زكي مبارك في التصوف الاسلامي •

٤ - المكزون ، وابن الفارض (١)

لعل ابن الفارض هو في طليعة القائلين بمذهب وحدة الوجود بالنسبة للجرأة والصراحة ، وعدم المداراة ، وعمق الايمان بها ، بخلاف معاصره ابن عربي الذي يحاور ويداور ، ويراوغ ، ويكتني ويلوح ولا يصرح . ويفرق الفكرة بسيل من التماير الغامضة المبهمة ، المحتملة العديد من الصور والمعاني والتفسيرات والتأويل .

ولعل بيئة القاهرة التي عاش فيها ابن الفارض كانت أكثر تسامحا ، وأقل تشددا على المتصوفة وغيرهم من أرباب النحل في ذلك الزمان من بيئة دمشق التي كانت مهياة يومئذ لتلد ابن تيمية ، وتمهد لمدرسته « النصية » المفرطة في حرافتها ، ولكنها تعتبر « العقل » اعتبارا يضعه دون « النص » فهي - كما قيل - لا تملكه ولكنها لا تتنكر له .

وإذا علمنا ذلك أدركنا رد الفعل عند ابن عربي وعرفنا سر اغراقه في التأويل ، والاستبطان ، اغراقا انتهى به - كما أشرنا - الى الغموض والتعمية ، لانه يمثل الجانب السلبي والمعاكس لمدرسة « النص » أو « السلفية » .

ولعل خير ممثل لآراء ابن الفارض الصوفية ونزغته « الوحدوية » هي قصيدته المعروفة « بنظم السلوك » والتي تنتهي كلها الى القول بوحدة الوجود بدون تورية ، أو موارد .

(١) هو أبو حفص وأبو القاسم عمر بن أبي الحسن علي بن المرشد حموي الاصل ، مصري المولد والدار والوفاة يعرف بابن الفارض ويلقب شرف الدين وكان والده يثبت الفروض للنساء على الرجال بين يدي الحكام فلقب بالفارض . . ولد في الرابع من ذي القعدة سنة ٥٧٦ هـ أو ٥٧٧ هـ وتوفي يوم الثلاثاء الثاني من جمادى الاولى سنة ٦٣٢ هـ وهو بذلك معاصر للمكزون وابن العربي وتوفي قبلهما بست سنوات .

وفي الصحو بعد المحو لم أك غيرها
وما زلت اياها ، واياي لم تزل
متى حدثت عن قولي: أنا هي؟ أو أقل
وذاتي بذاتي مذ تجلت تجلت
ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي تجلت
- وحاشا لمثلي - انها في حلت

••

وجل في فنون « الاتحاد » ولا تحد
« فواحدة » « الجم الغفير » ومن عدا
وجاء حديث في « اتحادي » ثابت
يشير بحج الحق بعد تقرب
وموضع تنبيه الاشارة واضح
فهو لا يقول بالحلول وانما يقول : أنا هي • وان أعيان الوجود « الجم
الغفير » هي الواحد • كما أنه يتخذ دلالة على « الاتحاد » الحديث القائل :
ما زال عبدي يتقرب الي بالفرائض والنوافل حتى أحبه ، فاذا أحبته كنت يده
التي يبطش بها ورجله التي يسعى بها ، وعينه التي يبصر بها ، وسمعه الذي
يسمع به •

يقول المكزون ردا على ذلك :

اذا المولى لعبد صار سمعا
فلم ذا في الاحب اليه تنفى
ولست بذأ أدين ، وان أدنى
فهو يسوق الحديث « مشروطا » في البيت الاول ، ويستفهم « منكرا »
في البيت الثاني ، ثم « ينفي » الاخذ به ، أو بما قالوه من شرح وتفسير له ،
في البيت الثالث خلافا لمذهب ابن الفارض •

وللمكزون « تائية » يعارض بها « تائية » ابن الفارض ، معرضا به لاجيا
مذهبه في « الاتحاد » متهما اياه بالمين واضلال اصحاب العقول الضعيفة من
الجهال ، وانه يتخبط في حيرته ، ويجمع بين التقيضين وهذا محال في العقول
الصحيحة السليمة .

وسبقت الاشارة في غير مكان من هذا الكتاب الى القصة التي اوردها
شمس الدين محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري ابن أخت الامير حسن
المكزون بحضرة الصلاح الصفدي حول « تائية » ابن الفارض ، وان شمس
الدين قال : ان خاله الامير رد عليه « بتائية » مثلها وحط عليه وأورد بعض آياتها
وأثبت الصلاح الصفدي القصة والايات :

ولست كمن أمسى على الحب كاذبا مضلا لاصحاب العقول الضعيفة
يمين على الجهال من عصبة الهوى بنسبته في الحب من غير نسبة
ويوهم وصلا من سليمى وقد رمى به التيه عنها مبعدا بالرمية
ويمسي لها عبدا بدعواه في الهوى ويصبح مولاها ، بغير مزية
ويجمع ما بين التقيضين جهله وذلك محال في العقول الصحيحة
ويعدل عن عدل الهوى بادعائه « اتحادا » لاعيان الوجود الكثيرة
وكيف يصح « الاتحاد » وشاهد العيان على « الاضداد » بعض الادلة

فهو يرى - خلافا لما يراه ابن الفارض وغيره من الاتحاديين - ان الادلة
العقلية متوفرة على بطلان القول « بالاتحاد » بين أعيان الوجود الكثيرة المختلفة
المتضادة ، وبعض هذه الادلة العيانية هو « التضاد » بين هذه « الاعيان » فهل
يتحد النور والظلام والماء والنار و . و . و الخ . فالقائل بهذا مدع ، مائل عن
عدالة الهوى والحب والحق لجمعه « النقااض » و « الاضداد » وذلك محال

في صحة العقل ، ولا يقول به الا مكابر متعنت ، يغالط احساسه وعيانه •
ومحدد معنى الهوى بعيانه وعم على غيب الشهادة يشهد
(ومكابر) احساسه في « أنه وسواه » من « اصدقاءه » متوحد
فيريك باطل ما ادعاه ، بجحده لمقال من اللقول منه يجحد
ويكفي دليلا على خطأ من « يوحد » بين « الاضداد » وعلى بطلان مدعاه
أنه يجحد مقال الاخرين الذين يجحدون مقاله ، ولا يستطيع الجمع ، أو التوحيد
بين الرأي ، وضده •

٥ - ابن عربي والمكزون (١)

يقال ان لابن عربي جرأة وتقحماً ، وشطحات وصبوات ودارس آثاره لا يد له من تلمس ذلك ونحن سنستعرض بعضا من آرائه وتترك الحكم فيها للقارئ •
١ - من الشطحات التي أشار اليها دارسو آثاره ما جاء له في « الفتوحات المكية » بالنص الحرفي :

اتفق لي مع ابنة لي كانت ترضع ، عمرها دون السنة ، فقلت لها يا بنيسة ما تقولين في رجل جامع زوجته ولم ينزل ، فما يجب عليه ؟ فقالت - أي البنية التي عمرها دون السنة - يجب عليه الفسل !! فغشي على جدتها من نطقها ••
ويضيف الى هذا قوله : هذا شهدته بنفسي !

ويكرر هذه الرواية في الجزء الثالث من الفتوحات المكية ، ولكنه يقول هنا :
ان عمرها فوق السنة ، ودون الستين •
ويروي أيضا : أن امرأة عطست فشمته جينها من بطنها ، وسمعه الحاضرون •

هذه بعض الشطحات التي رواها بنفسه ، وأثبتها في مصنفاته ، فهل لنا بعدها الا أن نأخذ أقواله وآراءه بشيء من التحفظ ؟

لو اعتبرنا أن للمتصوفة حالة يسمونها « الكشف » أو « الاستغراق

(١) محي الدين أبي عبد الله بن العربي الحاتمي الاندلسي المتوفي سنة ٦٢٨ هـ ، ١١٦٥ - ١٢٤٠ م ولد في مرسية الاندلس وتوفي في دمشق ، صوفي ، اقام ٣٠ عاما في اشبيلية ثم رحل الى الشرق . كان ظاهريا في العبادات ، باطنيا في الاعتقادات اتخذ دليلا لحياته ، النور في قلبه ، لإبي الشريعة ، رمي بالزندقة ، ومن مؤلفاته الفتوحات المكية (المنجد في العلوم والفنون والاعلام جرف العين ص ٣٤٧) •

والاتحاد» فهل نسلم أن هذه الحالة تبلغ المعجزة ، والقدرة ، وخوارق الطبيعة،
والارتفاع فوق مستوى ذات الانسان .

٢ - أما الصبوات فقد نختصرها في قصة تلك الفتاة المكية دارا ، الاصبهانية
مولدا ، الفارسية جنسا وأصلا ، والتي خلبت لبه ، وسلبت نهاء أيام اقامته في
مكة مجاورا لها ، وقد روى قصتها في كتابه « ترجمان الاشواق » بكل ما أوتيت
قلمه من قوة البيان ، وبلاغة التعبير ، وحرارة الاداء .

مرضي من مريضة الاجفان عللاني بذكرها ، عللاني
طال شوقي لطفلة ، ذات ثر ونظام ، ومنبر ، وبيان
من بنات الملوك ، من دار فرس من أجل البلاد من أصهبان
ولنستمع الى شرح هذه الايات بطريقته الاستبطانية التي تخفي المواجيد
الحسية قال :

المرض : الميل ، لما مالت عيون الحضرة المطلوبة للعارفين من جانب الحق
سبحانه بالرحمة والتلطف الينا ، أمالت قلبي بالتعشق اليها ، فانها لما تزهرت
جمالا ، وعلت قدرا ، وسمت جبروتا وكبرا ، لم يمكن أن تعرف فتحب ، فتنزلت
بالالطاف الخفية الى قلوب العاشقين .

وفي شرح البيت الثاني يقول :

توصف هذه المعرفة انها ذات ثر ونظام ، وهما عبارتان عن المقيد والمطلق،
فمن حيث الذات وجود مطلق ، ومن حيث المالك مقيد بالملك ، ثم يقول : فافهم
ما أشرنا اليه في هذا فانه عزيز ما رأينا أحدا نبه عليه قبلنا في كتاب من كتب
المعرفة بالله (١) .

(١) التصوف الاسلامي للدكتور زكي مبارك .

وهناك شروح كثيرة من هذا النوع يرى القارئ فيها تعملا واعتسافا
وغموضا ولكنها ستر لذلك الهوى المتأجج اللاهب الذي أوقدته تلك الاصبانية
في حناياه ، فليست إذا صبواته الروحية الا تصعيدا لصبواته المادية الحسية
واليك الدليل من كتابه « ترجمان الاشواق » حيث يقول :

« وهي ، حرسها الله - ويريد تلك الفتاة الاصبانية - تعلم أن كل دار
ذكرتها فدارها أعني ، وكل اسم أوردته فعنها أكني » •

فاذا قال قائل : انه يقصد الذات الالهية ويخاطبها بالتأنيث جريا على سنة
« القوم » فنقول ما المراد من قوله : « حرسها الله » فهل يدعو للذات الالهية
الحارسة ، أن تكون « محروسة » ؟

واليك مثلا آخر على التأويل والاستفراق في الاستبطان وهو تفسيره
لحروف لفظة الجلالة ، قال :

اعلموا أنها تحوي من الحروف ستة ال ل ا ه أربعة منها ظاهرة في الرقم ،
وهي الالف الاولى ، ولام بدء الغيب وهي المدغمة ، ولام بدء الشهادة ، وهي
المنطوق بها مشددة ، وهاء الهوية •

وأربعة منها ظاهرة في اللفظ ، وهي : الف القدرة ، ولام بدء الشهادة ،
وآلف الذات ، وهاء الهو •

وحرف منها لا ظاهر في اللفظ ، ولا في الرقم ، ولكنه مدلول عليه ، وهو
« واو الهو » في اللفظ وواو الهوية في الرقم ، وانحصرت حروفه ، فاللام للعالم
الايوسط وهو البرزخ وهو معقول ، والهاء للغيب ، والواو لعالم الشهادة •

ولما كان الله هو الغيب المطلق ، وكان فيه واو عالم الشهادة لانها شفوية ،
ولا يتمكن ظهورها الا في الله ، لهذا لم تظهر في الرقم ، ولا في اللفظ ، فكانت
غيبا في الغيب ، ومن هنا صح شرف الحس على العقل ، فان الحس اليوم غيب

في العقل ، والعقل اليوم هو الظاهر فاذا كان غدا في الدار الآخرة كانت الدولة في الحظيرة الالهية ، وكتيب الرؤية للحس ، فنظرت اليه الابصار ، وكانت الغايات للابصار ، والبدايات للعقول ، ولولا الغايات ما التفت أحد الى البدايات ، فانظر ما هنا من الاسرار ... الخ (١)

ولا نعتقد أن أمثال هذه التأويلات وردت عند غيره ، فلو طلبنا الى العديد من نظرائه من المتصوفة تفسير لفظة الجلالة « الله » فهل يلتقون معه في هذه الرموز والالغاز والمعميات ؟ لاتظن ذلك ممكنا !!

ابن عربي يقول : « الله غيب مطلق » !
وفي القرآن هو الاول والآخر « والظاهر » والباطن .. « قل أي شيء أكبر شهادة قل : الله » والشهادة تعني المعاينة .

وماذا يقول المكزون : ؟؟

ولم أثبت « الغيب المنيع » وأنفي « الشهادة » ، والاشهاد آياتها تتلو

.....

قد أنكر « المشهود » من قلبه بالغيب .. و « الغيب » له رب

.....

وبغير جور العدل لم يتدينوا وعلى سوى غيب العمى لم يشهدوا
هذا وآيات « الشهادة » عندهم تتلى ، وحكم القسط فيها يورد
فالمكزون يرى أن الذين يؤمنون « بالغيب المطلق » هم عماء ، لان من لا
« يرى » يشك أنه « معدوم » أليس آيات الشهادة دليل على وجوده ، انه لم
يثبت « الغيب » وينفي « الشهادة » . وانما يثبت الشهادة للتخلص من فرضية

(١) رسائل ابن عربي كتاب الجلالة ص ٣ طبع دار التراث العربي - بيروت .

العدم ، كما ينبغي ما يقع تحت الحصر والاحاطة والحدود^(١) وبهذا يثبت «الغيب»
أو «المجرد» •

أمحو الذي أثبت من حسنها وأشهد الأبيات بالمحو

••

اسم الحبيب متسع بين الانام وبينسي
وانما اختص قلبي عنهم ، برؤية عيني

••

قال : وهل رأيتنه ؟ قلت : وهل عني استتر ؟
وانما غيني عنه صفاه بالكدر

•••

ونفى « محدث » ما شاهدته « قدم » ثبت فيه قدمسي
فلذا أصبح « اثباتي » له « بياني » « نفي » مافي « ناظري »
انه يثبت « الروية القلية العيانية » وبنفي « رؤية العين » المادية •

•••

قال : متى همت به ؟ فقلت : والاكسوان ذر
قال : اختفى ، قلت : بدا قال : بدا ، قلت اختمر
قال : فلم ؟ قلت : لبيدي العدل منه في القدر
قال : بما تعرفه في ليله اذا اعتكسر
قلت : بنفي الخط عنه ، وبأبيات القدر

انه عرفه وهام به منذ البدء عندما كانت الكائنات ذرا وقبل أن ترتدي

(١) راجع بحث التجلي والظهور من هذا الكتاب •

الارواح المجردة هذه الاشباح المادية ، فقد ظهر لها ليقيم « عدله » عليها ،
ويظهر قدره لئلا يدع لها حجة للانكار ، ومن كمال معرفتك له أن « تنفي »
الشكل والصورة التي ترتسم في تصورك له ، « وثبتت » المعاجز والقدر التي
لا يقدر على الاتيان بمثلها البشر .

تعالت ذات مولاي عن الادراك باللحظ
وعن تضمين معنى الحسن منها صورة اللفظ
انه يشهد قدرته الظاهرة في آياته الباهرة في مصنوعاته أرضا وسما^(١)،
ويشهده في « وحدة » شهودية سيأتي الكلام عليها فيما بعد .

وابن عربي يرتب الموجودات في أربع مراتب ، ويدعوها « المعلومات »
ونوردها هنا لدراستها :

- فالمعلوم الاول : هو الحق .
- والمعلوم الثاني : هي الحقيقة الكلية .
- والمعلوم الثالث : العالم كله .
- والمعلوم الرابع : الانسان .

١ - المعلوم الاول :

الحق تعالى هو الموصوف بالوجود المطلق لانه سبحانه ليس معلولا لشيء ،
ولا علة ، بل هو موجود بذاته ، والعلم به عبارة عن العلم بوجوده ، ووجوده

(١) لكل مصنوع اربع علل : علة هيولانية ، وعلة اضافية ، وعلة صورية ، وعلة
غائية .

فالقلم مثلا علته الهيولانية هي مادة الخشب ، وعلته الاضافية انه قلم للمعلم
او للتلميذ ، وعلته الصورية هذا الشكل المستطيل ، وعلته الغائية للكتابة .

ليس غير ذاته ، وأما العلم بحقيقة ذاته فممنوع ، لا يعلم بدليل ، ولا برهان عقلي ، ولا يأخذها حد ، فان الله سبحانه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ، فكيف يعرف من يشبه الاشياء وتشبهه من لا يشبهه شيء ، ولا يشبه شيئا ، فمعرفةك به أنه ليس كمثلته شيء .

٢ - المعلوم الثاني :

هو الحقيقة الكلية التي هي للحق وللعالم ، لا تتصف بالوجود ، ولا بالعدم ، ولا بالحدوث وبالقدم ، اذ هي بالتقديم اذا وصف بها قديمة ، وفي المحدث اذا وصف بها محدثه ، فلا تعلم المعلومات قديمها وحديثها حتى تعلم هذه الحقيقة ، ولا توجد هذه الحقيقة حتى توجد الاشياء الموصوفة بها . فان وجد شيء عن عدم كوجود ما سوى الله تعالى وهو المحدث الموجود بغيره ، قيل : هي محدثة ، وهي في كل موجود بحقيقتها ، فانها لا تقبل التجزؤ فما فيها كل ، ولا بعض ، ولا يتوصل الى معرفتها مجردة من الصور بدليل ولا برهان ، ومن هذه الحقيقة وجد العالم « بوساطة » الحق تعالى ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم ، وكذلك لتعلم أن هذه الحقيقة لا تتصف بالتقدم عن العالم ، ولا بالتأخر عنه ولكنها أصل الموجودات عموما ، وهي أصل الجوهر ، وفلك الحياة ، والحق المخلوق به ، وغير ذلك ، وهي الفلك المحيط المعقول ، فاذا قلت : انها العالم صدقت ، أو أنها ليست العالم صدقت ، أو انها : الحق ، أو ليست الحق صدقت . تقبل هذا كله ، وتتعدد بتعدد أشخاص العالم ، وتتزده بتتزيه الحق ، وان أردت مثالها حتى تقرب من فهمك ، فانظر الى العودية في الخشب والكرسي والمحيرة (١) والمنبر ، والتابوت . وكذلك

(١) يظهر من هذا القول ان اللباب كانت تتخذ من الخشب في أيامه .

التربيع وأمثاله في الاشكال في مربع مثلا من تابوت وبيت ، وورقة ، فالتربيع والعودية يحققانها في كل شخص من هذه الاشخاص، وكذلك الالوان كبياض الثوب والجوهر، والكاغد والدهان والدقيق من غير أن تتصف البياضية المعقولة بالانقسام حتى يقال ان بياض الثوب جزء منها ، بل حقيقتها ظهرت في الثوب كما ظهرت في الكاغد وكذلك العلم والقدرة والادراك والسمع والبصر وجميع الاسماء كلها •

٣ - المعلوم الثالث :

وهو العالم كله الاملاك والافلاك ، وما تحويه من العوالم والهواء ، والارض ، وما فيهما من العالم وهو الملك الاكبر •

٤ - المعلوم الرابع :

وهو الانسان الخليفة الذي جعل هذا العالم المقهور تحت تسخيرهِ (٢) •

فإذا تدبرنا هذه الاقوال وجدنا :

١ - أنه يرتب العالم « هبوطا » أي من الاعلى الا الادنى ، يبدأ بالله ، وينتهي بالانسان « نظرية القدمية » •

٢ - يصف الخالق بصفتين متناقضتين ، فهو « غيب » مطلق ، وهو « وجود » مطلق •

٣ - يقول ان الباري ليس معلولا لشيء ، وهذا القول يلتقي به مع كل الفلاسفة والمتصوفة الذين يجردون الخالق ، وينزهونه عن أن يكون معلولا لشيء •

٤ - يصفه بأنه « ليس علة لشيء » وهذا يخالف كل أقوال الفلاسفة والمتصوفة والحكماء لان الخالق منشيء الاشياء ومبدعها ، وخالقها ، ولذلك أطلق عليه الفلاسفة منذ قدم الفلسفة « علة العلل » •

(٢) الفتوحات المكية ج ١ ص ١٥٣ •

٥ - وفي المعلوم الثاني نراه يقول : ومن هذه الحقيقة وجد العالم بـ «وساطة» الحق تعالى ، ولم تكن بموجودة فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم .

فاذا كان العالم وجد من الحقيقة بـ « وساطة » الحق ، فتكون هذه الحقيقة « علة » العالم ، وهي « معلولة » بالحق ، و « وساطة » الحق - كما يقول - وهي علة الوجود ، وهذا يظهر تناقضه مع قوله : الحق ليس « علة » لشيء .
٧ - أما قوله : ولم تكن بموجودة - أي الحقيقة - فيكون الحق قد أوجدنا من موجود قديم يثبت لنا القدم .

فهو يعني أن هذه الحقيقة « محدثة » بدليل قوله : « ولم تكن بموجودة » لثلاثي يثبت القدم للخلق ، . فاذا كانت « محدثة » فلكل محدث محدث ، والمحدث أقدم من المحدث وأسبق منه في الزمان والمكان والوجود ، وهو «علته» والحق تعالى هو « علة » هذه « الحقيقة » وهذا أيضا يناقض قوله : « الحق ليس علة لشيء » .

٨ - يقول عن هذه الحقيقة : « انها في كل موجود بحقيقتها ، ولا تقبل التجزؤ فما فيها « كل » ولا « بعض » وهي أصل الموجودات ، ان قلت انها العالم صدقت ، أو انها ليست العالم صدقت ، أو انها الحق ، أو ليست الحق صدقت ، تقبل هذا كله ، وتتعدد بتعدد أشخاص العالم » .

نحن نعلم أنه يقصد بهذه الحقيقة العقل الفعال ، أو الحقيقة المحمدية في اصطلاحاتهم ، وان لم يصرح بذلك بدليل ترتيبها « معلوم ثان » . ولكن هل ينطبق هذا على النور الاسمي ، أو العقل الفعال ؟ وهل هذا العقل موجود في كل موجود من الانسان والحيوان والنبات والجماد وكل الكائنات صغيرها وكبيرها ، وساميا وحقيرها ، و « بحقيقتها » كما يقول ؟؟

هل الانسان مساو للحيوان الاعجم ، والفصائل الدنيا من الهوام والديب والذر ؟؟

هل النور الاسمى موجود « بحقيقته » وبقدر متساو في كل هذه المخلوقات؟
لان هذه الحقيقة الكلية لا تقبل التجزؤ ، وليس فيها « كل » ولا « بعض » •
ليس فيها « كل » ولا « بعض » !!

هذا القول الغريب العجيب ! فهل يوجد شيء في الكون يخرج عن أن يكون « كلا » أو « بعضا » ؟؟ وما كان خارجا عن حد « الكل » أو (البعض) فهو لا شيء •• انه العدم • والعدم لا يمكن تصويره •

وإذا كانت هذه الحقيقة « لا تقبل التجزؤ » ، وهي بالوقت ذاته أصل الموجودات ، فهي اذا موجودة في كل كائن بنسبة متساوية ، سواء في ذلك الفيلسوف ، وأحط الحيوانات •

٩ - انه يسبغ على هذه الحقيقة كثيرا من صفات الاله فهي لا تتصف بالحدوث ، ولا تقبل التجزؤ ، فما فيها كل ، ولا بعض ، أصل الموجودات عموما ، انها الحق ، وتنزه بتنزه الحق •

١٠ - يعود فيصفها بصفات المخلوقات ، فهي « معلوم ثان » لا يتوصل الى معرفتها مجردة من الصور ، لا توصف بأنها أقدم من العالم ، ولا توجد الا اذا وجدت الاشياء الموصوفة بها •• الخ •
فهذه الصفات الاخيرة تسلبها الصفات الاولى •

١١ - والاغرب من هذا انها لا « تتصف بالوجود » ، ومع ذلك فهي « أصل الموجودات عموما » واذا كانت لا تتصف بالعدم ، فكيف لا تتصف بالوجود وهل هناك وسط أو حد ثالث بين العدم والوجود •

ونرى أن المكزون عناه كما عنى معاصره ابن الفارض بقوله :

ويجمع ما بين النقيضين جهله وذلك محال في العقول الصحيحة

وليست هذه الاقوال المبهمة المتناقضة وأمثالها - في رأينا - الا ابتعاد
 عن يسر الاسلام واشراقه ، ووضوحه ، وبساطته وعفويته •

انها ليست من الشريعة في شيء لان الشريعة - كتابا وحديثا - واضحة
 منيرة مشرقة ، ولا نعالي اذا قلنا : انها من العوامل التي مزقت وحدة المسلمين ،
 وفرقتهم الى نحل وفرق تتحاج وتتشاد وتتباذ •• وتتقاتل • وبلبت الفكر
 الاسلامي واحاطته بسرادق من الابهام والايهام •

يقول البعض : ان الحقيقة الكلية ، أو العقل الفعال هو أصل الاشياء عند
 الكثيرين من الفلاسفة والمتصوفة والحكماء ••• هذا صحيح !!••• ولكننا لم
 نجد بين كل هؤلاء من وصف « أصل الاشياء » بصفات جمعت السلب والايجاب
 والعدم والوجود ، وانه الحق ، وليس الحق ، وانه العالم وليس العالم كما هي
 الحال عند ابن عربي •

وأين قول ابن عربي هذا وتناقضه من قول صاحب «الاصيغر» في العقل
 الفعال أو العقل الاول كما يسميه :

« العقل الاول المحيط بالكل قوة وقدرة ، وعظمة وجلالة ، وكبرياء
 ومهابة ، محدد الوجود ، ونهاية العالم ، ليس بجسم ، ولا يحل بجسم ، ولا يقع
 تحت جسم ، ولا يحيط به فكر ، ولا وهم ، ولا يقدر ، ولا يمثل ، ولا يحيط
 به زمان ولا يحصره مكان ، ولا يدخل عليه التبديل ، ولا التغيير ، ولا الفساد ،
 قائم بالقوة والقدرة الالهية ، والعظمة ، فائضة عن ذاته سائر الذوات من مبدع
 الكل ، فذاته لا تحد ، ولا توصف ، ولا تتعت بنعت ، فهو من الوجود في كل

موجود بلا حصر ، ولا احاطة ، بل لطف لا تبلغ نهايته ، ولا توصف غايته ،
قريب في غاية القرب بعيد في غاية البعد ، جميع ما في الكون فيه ومنه وعنه ،
ظهر فلا يخلو منه شيء ، ولا يحيط به شيء . وهو اسم الله العظيم وصراطه
المستقيم .

فهذا النص اذا قارناه بما جاء لابن عربي عن « المعلوم الثاني » أو الحقيقة
الكلية رأينا أن هذا يتسم بالوضوح ، والترابط المنطقي ، فالعقل الاول محيط
بالكل ليس جسما ماديا ولا يقع تحت المادة ، ولا تحصره الافكار والاوهام ،
ولا الزمان والمكان ، لا يتغير ، لا يتبدل ، لا يلحقه الفساد قائم بالقوة والقدرة
الالهية ، فاض عن ذاته كل الذوات بتقدير من مبدع الكل أي من الله الذي
أبدعه ، وأبدع كل شيء به ، وهذا العقل الاول موجود بالمدد في كل الموجودات ،
لا بالحصر والاحاطة بل باللطف الذي لا تبلغ ولا توصف غايته ، انه قريب من
الاشياء كل القرب لانها لا تقوم الا به ، وبالمدد المفاض منه اليها ، وبعيد عنها
غاية البعد لانه مغاير لها بالحقيقة والجوهر ، . جميع ما في الكون فيه قائم
ومنه مستمد ، وعنه مفاض ، أظهره باريه فلا يخلو منه شيء لانه مُشَيِّءٌ
الاشياء ، ولكنه لا يحيط به شيء ، لانه محيط بالاشياء وعلة الاشياء ، لانه
اسم الله العظيم .

وجاء لمحمد بن علي بن حسن الصوري (٤١٧ - ٤٩٠ هـ) من أرجوزته

المعروفة بالصورية (١)

(١) هو أحد دعاء الاسماعيلية النزارية صاحب الارجوزة الصورية المشهورة في
العرفان الاسماعيلي النزاري . ومن المعلوم تاريخيا ان الاسماعيلية اتقسمت بعد
الامام المستنصر الى نزارية ومستعلية ، والدعوة النزارية انتشرت في فارس
وبلاد الشام على يد اثنين من اعظم الدعاة وهما الحسن بن الصباح ٢٤٢ هـ الذي
اتخذ مقر دعوته قلعة ألموث ، وبعده راشد سنان الدين ٥٥٥ هـ في بلاد الشام
والجبال الغربية .

الحمد لله معل العليل
 أبداعه بأمره العظيم
 وسائل يسأل : هل هو واحد ؟
 قلنا له : الواحد مبدا للعدد
 والاحد المبدع وهو الأزل
 أول من قام بتوحيد الاحد
 وقولنا : الابداع ، يعني أنه
 وهو اختراع « فائض » عن مبدعه
 فأول الانوار نور العقل
 ومبدع العقل القديم الأزل
 بلا مثال كان في القديم
 أم أحد ؟ حتى يصح الشاهد
 والاحد المبدي هو الفرد الصمد
 والواحد المبدع وهو الاول
 ودل بالعلم عليه من جحد
 فعلا عن الامر جهلنا كنهه
 قد فاض بالامر على مخترعه
 اذ نوره أصل لكل أصل

ولقد جمع علي بن أبي طالب هذا المعنى ، وحدد علاقة العقل الفعال
 بالمكونات بقوله : قريب من الاشياء بلا مخالطة ، بعيد عنها بلا مباينة ، ليس في
 الاشياء بواجب ، ولا عنها بخارج • وبه قيام كل شيء •

وصاحب الاصغر يعطي العقل الاول كل صفة من صفات الخلق والابداع
 والاحاطة والتجريد ، ولكنه يضعه دون الخالق الاعظم ، ويقول ان كل الذوات
 فاضت عن ذاته من مبدع الكل • لانه اسمه لا ذاته •

ويقول الشيرازي : هو في الاشياء كائن لا كينونية محذور بها عليه ،
 ومن الاشياء بائن لا بينونية غائب عنها ، انه حقيقة كل شيء ، عين كل شيء ،
 سوى تفيد الشيء وتعيينه (١) •

وفي الاجزاء التالية سنجري المقارنة بين المكزون وابن عربي في هذه

المواضيع •

(١) تحف العقول للشيرازي •

ومن شعر ابن عربي في وحدة الوجود :

لله في خلقه نذير يعلمهم أنه البشير
في كل عصر له شخيص تجري بأقاسه الدهور
ليس لانبواره ظهور الانبا . اذ لنا الظهور
فنحن مجلى لكل شيء تظهر في عينه الامور

خلعت نعلي بوادي العلى وجئت بالبساء لميعادي
وغبت بالدال عن الصساد فليست ريانا ، ولا صادي
وامتحقت اثيتي اذ بدت أثية الوتر من الوادي
وصرت بعد «الشفع» «وترا» به وانعدم السائق والهادي
وصارت « الفرقة » « مجموعة » واجتمع الهاوي مع الحادي

ويقول ابن عربي في ختام كتاب « الفصوص » قال تعالى : أنا عند ظن عبدي

أي لا أظهر له الا في صورة معتقده ، فان شاء أطلق ، وان شاء قيد .

فاله المعتقدات تأخذه الحدود ، فهو الاله الذي وسعه قلب عبده .

والاله المطلق لا يسعه شيء لانه عين الاشياء ، وعين نفسه ، والشيء لا يقال

فيه : يسع نفسه ، ولا يسعها .

ويستنتج من قوله هذا : أن هناك الهين وهما اله واحد ، الاول : اله

المعتقدات ، والثاني : الاله المطلق .

الاول : يسعه قلب العبد .

والثاني : لا يسعه شيء ، لانه عين الاشياء وعين نفسه ، والعالم هو مجموعة

الاشياء ، والله عين كل شيء .

وإذا قارنا بين ابن عربي والغزالي مثلا رأينا الغزالي يحترم الاحكام الفقهية،
ويدرسها دراسة الفقيه ، ثم يتناول المعاني الصوفية في حرارة وشوق ، أما ابن
عربي فيرى ان الشريعة من حظ العوام ، والحقيقة من حظ الخواص ، ودراسته
للشريعة انما هي تمهيد وسبيل لشرح الحقيقة .
وكان ابن تيمية من المتشددين على ابن عربي المتكرين لارائه ، وآراء
المتصوفين القائلين بوحدة الوجود .

قلنا : ان القائلين بوحدة الوجود فريقان :

الاول : يرى أن الله روح والعالم جسم لهذا الروح .

والثاني : يرى أن جميع الموجودات لا حقيقة لوجودها غير وجود الله ،

فكل شيء - في اعتقادهم - هو الله .

ومن الفريق الاول الشاعر محمد المنتجب العاني المضي الخديجي (١) .

(١) شاعر صوفي من شعراء القرن الرابع الهجري ، له ديوان شعر لطيف ، أصدر
الدكتور أسعد أحمد علي عنه دراسة علمية منهجية موسعة وافية . ولكن لم يتيسر
له الاطلاع على الحوادث التي وقعت في حلب بين أتباع هالت وأتباع الجنان بسبب
خلاف ديني بينهما أدى الى الاقتتال . وسلب الاموال ، وكان المنتجب العاني مع
أحد طرفي النزاع ، ثم تصالحا وتعاهدا ، ولكن عادا فنكثا تلك العهد ، فكتب
المنتجب قصيدته التي مطلعها :

علاقة حب بالهوى تغلب	وزفرة وجد بالحشا تلهب
يمدح فيها آل عمرو ، حسين بن	فضل وذويه ، وبعابهم لانهم وفقوا في
جانب أخصامه الذين احدثوا « بدعة » في الدين فيقول :	
أحسن منكم أن تصافوا معاشرنا	تساعوا علينا بالاحمال ، وألبوا
وهل يستوي قوم بنوا مجد دينهم	وقوم يبغي ذلك المجد خربوا
دعوا ظالما قد سن في الدين « بلعة »	ولم يحفظ الفرض الذي هو أوجب
ولا تنصروا من ساء ظلما ببغيه	فنصركم المظلوم أركى ، واثوب
قلله فيما سنه بجهالة	فعباه سوء الرضيع يشيب
أفي الدين ان المرء ينكت عهد	ويطف بالله العظيم ويكذب ؟

←

فالكون جسم ، وهي فيه روح نص عليها آدم ونوح
وجدد العهد بها المسيح وراح يقفو اثره السليح^(٢)
ولكن المكزون من أي فريق من الفريقين ؟ أم انه لامن هؤلاء ، ولا أولئك ؟
ولقد مر بنا أنه لا يؤمن « بغيب » ابن عربي ، ولا « باتحاد » ابن الفارض ،
ولا « بوحدة » البسطامي ، ولا « بطول » الحلاج .
فالمكزون ليس من المدرسة « الاتحادية الطولية » التي تقول بانشق
الكون من الله مباشرة ، وان العالم أجزاءه ، ولكنه - أي المكزون - من
المدرسة « الفيضية » القائلة : ان الله أوجد العقل الفعال
وفوض اليه أمر ايجاد الموجودات « فأفاض » الكون عنه .
قضى جودها « فيض » الوجود ، فظهرت مشيئتها قديما حجاب المشيئة
فالعقل الفعال ، أو النور الاول ، أو « حجاب المشيئة » « أفاض » الوجود
بارادة المشيئة في قديم الدهور ، وذلك جود وكرم قضت به المشيئة . أو المشيء
... ويسمي العقل الفعال حجاب المشيئة ، لان الارادة احتجبت به ، أي أظهرت
الافعال به ، فالمشيئة علتة وهو علة الكائنات .
وأتقن بالاقدار من ربة الخبا صنائع ما شاءت بغير روية
أي أن هذا العقل أتقن صنع كل ما شاءته « ربة الخبا » من الموجودات .
باقدارها له على الخلق والايجاد ، بدون اعمال روية بل بالارادة والمشيئة ، فهي
القاعلة ، ولكنها أظهرت الافعال به » .



ويصبح من بعد اليمين وعقدتها مال اخيه ظالميا يتغصب
وفي أي شرع ان من شاء منكم يغير على مال الخليل فيسلب ؟؟
ثم يذكر الطرفين بالقربى ، والابوة الدينية فيقول :
فهاالت والجنان في • الدرس اخوة لان اليتيم المحتسب لهما اب
وهي حوادث تظهر ناحية كبرى من حياة المنتجب الدينية والاجتماعية ، ولا
يفهم القصيدة ومناسبتها الا من اطلع على تلك الحوادث (مخطوط في مكتبة مديرية
الاقواف الاسلامية بطلب) .
(٢) السليح : أحد عباد النصارى ، وربما قصد به الرسول محمد لظهوره بالقوة
ودعوته الى الجهاد .

ونرى ابن عربي يلتقي مع المكزون في هذه النقطة ، لانه يقول ان الحقيقة الكلية هي « الحق المخلوق به بوساطة الحق » •
والعقل الفعال عند المكزون ، أو حجاب المشيئة ، هو دون خالقه ومبدعه مرتبة لان خالقه هو العلة ، وهو المعلول •

وهو كذلك عند ابن عربي لانه يرتبه « معلوما ثانيا » •
لم يجر ما أجرى عليه ، لا ولا ساواه في الرتبة « ما » عنه صدر
وقد يراد بهذا القول العقل الفعال وما صدر عنه من الموجودات •

فالخالق عند المكزون :

جل عن الطول والتحويل في ال
عن الاسامي والصفات والصور
وهذا رد على القائلين بأن العقل الفعال ، ومبدعه شيء واحد ، •

وغائب عن مشهدي يظن دعواي هذر
يقول لي : قد اطرح ت في دعاويك الخفر

وتحلل الافعال لل فعل الذي عنه صدر
فهو يرى أن جميع الافعال من خلق وابداع ، وتكوين وتنظيم لاعيان
الوجود ، كلها من صنع العقل الفعال ، أو الفعل الصادر عن الفاعل الاسمي •
وأورد المعنى هنا بلسان الحال •
ويقول :

لوجودك « الجزئي » كليات أج ناس الجواهر أصبحت أعراضا
والكل .. للكي أنت ، ولم يكن - لو لم تكن - عنه الوجود مفاض
لوجودك أي لايجادك ، والجزئي مفعول به للمصدر وجود الساد مسد

الفعل والكاف مضاف اليه من باب اضافة المصدر الى فاعله ، وهنا ايجاز حذف ، والاصل لوجودك النور الجزئي فأقام الصفة مقام الموصوف ، ويخطيء من يجعل لفظة « الجزئي » نعتا للمصدر — كما يتبادر للذهن لاول وهلة — لان ذلك يجعل « الجزئي » وصفا للخالق ، والخالق « كل » لا يتجزأ ، ولا يتعض •

والمعنى لوجودك النور الجزئي — وهو العقل الفعال — أصبحت كليات الجواهر أعراضا بالنسبة لجوهره وهذا الكل ، أي العقل الفعال ، أو النور الجزئي ، وما فاض عنه من الموجودات — الكليات والاجناس والجواهر — كلها للكلية الذي هو الخالق ، ولولا مشيئة الخالق لما «فاضت» الموجودات عنه ، لانه « كل » الكل ، وعله « الكل » •

فالعقل الفعال هو نور « جزئي » بالنسبة « للكلية » الذي كونه وأبدعه، ولكن هذا « الجزئي » هو « كلي » بالنسبة لكليات العالم ، وهي أجزاء بالنسبة اليه •

شاء ، فأبدى للبدا مشيئة فاطرة بأمره أصل الفطر

بديعة حسن ، دق معنى جمالها وعنها بدت كل المعاني الدقيقة

لما شاء الخالق إيجاد الوجود أبدا « مشيئة » ، خالقة بأمره ، وهي أصل الخلق والايجاد • وهنا يطلق على العقل الفعال لفظ « مشيئة » باعتبار أن له مشيء •

ويقصد بالبديعة في البيت الثاني الذات العظمية ، أو النور الاول الذي أفاض الموجودات وأبدع الكائنات بقدرة منشئه ، ومبدعه وعنه بدت كل المعاني والاسماء •

ويجدر بنا أن نلاحظ الدقة في قوله : و « عنها » بدت كل المعاني الدقيقة .
فالموجودات بدت « عنها » افاضة ، لا « منها » انبثاقا .

★ ★ ★

وإذا كان المكزون يقول بنظرية « الفيض » ، فإن ابن عربي يقول بنظرية
« الهباء » .

يقول ابن عربي :

بدء الخلق الهباء ، ويدعوها غيره الذر - أو الذرة - وأول موجود فيه
الحقيقة المحمدية الرحمانية الموصوفة بالاستواء على العرش الرحماني ، وهو
العرش الرحماني ولا أين يحصرها لعدم التحيز .

ويتساءل : ومم وجد ؟؟ ويجب : من الحقيقة المعلومه التي لا تتصف
بالوجود ولا بالعدم . . . وفيم وجد ؟؟ في الهباء ، . . . وعلى أي مثال وجد ؟؟ على
المثال القائم بنفس الحق المعبر عنه بالعلم به . . . ولم وجد ؟؟ لاطهار الحقائق
الالهية ، . . . وما غايته ؟؟ التخلص من المزجة فيعرف كل عالم حظه من منشئه من
غير امتزاج . فغاياته اظهار حقائقه ومعرفة أفلاك العالم الاكبر وهو ما عدا
الانسان ، والعالم الاصغر يعني الانسان . روح العالم ، وعلته وسببه . وصح
له التأله لانه خليفة الله في العالم (واذا قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض
خليفة) والعالم مسخر له مألوه به كما أن الانسان مألوه لله (الفتوحات المكية
ج ١ ص ١٥٢) .

والحقيقة المحمدية عند ابن عربي يرد اليها كل شيء فهي الموصوفة
بالاستواء على العرش الرحماني ، ولا تتحيز ، ولا يحصرها أين وهذه حالة
الهيبة ، والانسان الهه ومألوه في وقت واحد ، ونتيجة ذلك تظهر لنا أن ابن عربي

لا يعرف النظرية البسيطة التي تقضي بأن الله منفصل كل الاتصال عن العالم
وان النسبة اليه هي النسبة بين « كن فيكون » •
ولكن ما يقصد ابن عربي في قوله : ان غاية الخلق التخلص من « المزجة »
فيعرف كل عالم حظه من منشئه بغير امتزاج ، فهل كان العالم في ضمير الحق
على نحو ما تكون الاشجار الكبيرة في ضمائر البذور ؟؟
أما « الهباء » أصل الخلق عند ابن عربي ، المنفعل عن ارادته المقدسة ،
والمسمى عن الحكماء « هيولى الكل » فقد قبل منه تعالى كل شيء فيه ، حسب
استعداده وقوته كقبول زوايا البيت نور السراج (الفتوحات المكية ج ١ ص
١٥٤) •

ولكن من الذي أوجد الاستعداد والقوة والقبول في عالم الهباء ، ومن
مايز بين بعضها في الاستعداد والقبول ؟ وكلها من منشأ واحد ، هو الاتصال
عن ارادته المقدسة ؟ وما هي الحقيقة المعلومة التي لا تتصف بالوجود ولا بالعدم
والتي وجد منها الهباء وكانت الحقيقة المحمدية أول موجود فيه •
ان مناورات ابن عربي - وان تكن أغنت الثقافة الصوفية - فقد خلصت
الرجل من مصير كمصير الحلاج ، وتركت لنا مجموعة من المعميات •
ويتحرز المكزون من آراء الحلوليين ، والاتحاديين. فنراه يقول :
ولي ، ولها بين « الظلال » تواصل بغير مزاج ، والجسوم تراب
فالروح في عالم الظلال ، أو عالم الذر ، أو الذرة وان اتصلت بنور مبدعها
فهو تواصل افاضة ومدد لا اتصال مزاج واتحاد •
وانكر من « ليلي » الحلول بصورة ترحتها عنها مطايا المنيسة
* * *
ويعدل عن عدل الهوى بادعائه « اتحادنا » لاعيان الوجود الكثيرة

وكيف يصح « الاتحاد » وشاهد العيان على الاضداد بعض الادلة

والخلاصة :

- ١ - ان المكزون من المدرسة « الفيضية » القائلة : ان الوجود نشأ « افاضة » ولم ينبثق « من » الله ، أو « عنه » انشاقا .
- ٢ - هذه « الافاضة » صدرت عن العقل الفعال ، أو النور الاول أو الفعل الذي صدر عن فاعله .
- ٣ - كل الكائنات صدرت عنه لا منه ، وهي لذلك غير مساوية له في الجوهر .
- ٤ - الحق تعالى منزه عن الاسماء ، منفرد عن الصفات ، مجرد عن الصور ، وهذا خلاف لما عليه القائلون بالوحدة ، أو الاتحاد .
- ٥ - العقل الصادر عن الحق يسمى مشيئة ، أو حجاب المشيئة .
- ٦ - المدرسة « الفيضية » التي ينتسب اليها المكزون مغايرة كل المغايرة للمدرسة « السالمية » التي ينتسب اليها ابن عربي وأضرابه^(١)
- ٧ - لا يرى أن الله هو « غيب مطلق » كما يرى ابن عربي ، ولكنه غيب وشهادة لان الغيب يفترض « العدمية » .
- ٨ - يرى الله غيبا وشهادة . فالغيب لثلا يقع ضمن الحدود والجهات ، والشهادة للاثبات والوجود ونفي العدم كما سبق وقلنا .

(١) المدرسة السالمية أسسها سهل التستري المتوفي سنة ٢٨٣ هـ وهي التي اعطت المتكلم الصوفي المعروف ابا طالب المكي المتوفي عام ٣٨٠ هـ وهو الذي اثار في الغزالي المتوفي سنة ٥٠٥ هـ ، وفي ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ وهذه المدرسة تعني بالقلب الديالكتيكي لجعل المتقضى مليئا بالنتائج الواحدية ، أي اعادة الاشيء للواحد ، ففي المقالة الرابعة عشرة من المقالات السالمية ان الله يقرأ على لسان كل قارئ فاذا سمعت القرآن من قارئ فانما تسمعه من الله (ماسينيون مجموعة نصوص غير منشورة) .

٩ - لا يأخذ بالجبر ولا بالحلول ولا بالوحدة الوجودية ، ولا بالاتحاد .

١٠ - له رأي خاص بالاتحاد « الشهودي » الذي نلخصه فيما يلي :

الوحدة الشهودية هي غير الوحدة الوجودية ، وغير الوحدة العددية ، وغير الاتحاد وتكون حال التجلي ، ولا يتم هذا التجلي أو هذا الاشراق ، الا اذا أقبل العبد على الله بالكلية ، وقطع كل العلائق المادية ، وتطهر من الرغبات الفانية ، واستغرق بالتفكير في الجمال والجلال ، وتحرر من قيود المادة ، وقيود الجسد ، فيشرق الله في نفسه ويحبه عما سواه ، ويشبهه عن ذاته فيبلغ مرتبة الكشف والمشاهدة ، فيغرق في الجمال الالهي ويسكر باللذات المعنوية ، فيرى مالا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر فيكون قائما مع الله بالله ، قيام تجل واشراق ومكاشفة ، لا قيام حلول ، أو اتحاد ، أو مزاج واختلاطه .

لبيت لما دفتي ربة الحجب وغبت (عني) (بها) من شدة الطرب
وأحضرني من غيبي لتشهدني جمالها في حجاب غير محتجب

لقد غاب « بها » عن ذاته ، وهذه الغيبة عن « ماديتها » هي عين حضوره

« بروحانيته » انها غياب « الكثيف » وحضور « اللطيف » .

قيام « في » الحق « ب » الحق ، « مع » الحق .

قيام « اثينية » لا « وحدة » .

قيام افراج ، لامتزاج .

لو كنت مني ما غبت عني ولا تغيرت عن كياني
بل أنا ممن الي لسا ضللت عني ، به هداني
ولي فضل على البرايا يشرنني كلما طواني
به أراني ، كما أراه فأثبت نفسي بالعيان

وعن حلول ، وعن أفول ، وعن تناءٍ وعن تئدان

لما مرتت بترية مرت بها
وجلا علي الفكر صورة حسنها
ولغيبتي «بي» عن «عيان» شهيدتي
ليلى ، ولاحت دونها الاعلام
معنى تداخني له الاعظام
أشكو النوى ، ولها الفؤاد مقام

أنسي بذكرك من ناسيك أوحشني
يامن بقاء وجودي في الفناء به
وفيك عاينت فقدي عين وجداني
أدم علي فناءً فيك أبقاني

يقول الهجويري في « كشف المحجوب » : الفناء درجة كمال لا يبلغها الا العارفون الذين تحرروا من آلام المجاهدة ، وخلصوا من سجن المقامات والاحوال ، والذين انتهى بهم الطلب الى الكشف ، فرأوا كل مرئي ، وسمعوا كل مسموع ، وأدركوا كل أسرار القلب ، والذين اعترفوا بنقص كشفهم ، وفنوا في مقصدهم وفنيت في هذا المقصد كل مقاصدهم .

ومسألة الفناء والبقاء في آن واحد هي النقطة الاخطر والادق بالنسبة الى كل جهد في التفسير الصوفي ، حيث يلقي التوحيد بأربابه حين يكشف لهم « سر السر » في هذه الحال الباطنة التي يصفها المصطلح الصوفي بأنها حال فناء وبقاء معا .

ولقد رأينا كثيرين منهم يخلطون بين الوحدة الوجودية ، والوحدة العددية ، هذا هو ابن سينا يرى أن الماهية المخلوقة لا يمكن أن تتقبل اشعاع الجمال الالهي لان هذا الجمال يبدو لها دائما من وراء حجاب .

والخلط بين الوجدتين يحدث لهذه التجربة الصوفية العالية بمعارضتها للتضاد حيث يستشعر السرور « بالاثنية » الفناء والبقاء في وقت واحد .

ولكن « وحدة الشهود » التي يقول بها المكزون ، تحل المشكلة ، فليس

هنالك « تضاد يتحد » ، وانما هناك صفاء تجل ، يستدعيه صفاء نفس • فيلوح
صفاء النفس أمام صفاء التجلي بدون مزج واختلاط •• وانما في تعال من
الاشراق والاستعداد •

بك وصلي ، عن سواك انقطاعي وبستري هواك كشف قناعي
ومغيبى « بي » عنك عين احتجابي عن وجودي ، ففك عين اطلاعي

•••

أزال حكم وجودي اذ تمكن بي وجدي وغيب في ذات الصفا ذاتي
فدام عمر بقائي في الفناء له وضل عن موضعي أهل الاشارات

•••

فأشهدنا- في الغيب عنه- حضوره وغينا - في حال مشهده - عنا

•••

متى للحق حققنا عن الخلق به بنتنا

•••

ومن لم يفن بالحق عن الخلق فلن يبقى

•••

أنا في فقدي وجودي ومغيبى في شهودي
هذه هي الوحدة التي يقول بها المكزون ، وان جاء في شعره ما يستشعر
منه غير هذا المراد فليس ذلك الا ضروب من التعبير اللفظي ، مع وحدة المقاصد
كقوله بلسان المحتاج •

قال أرى « الاثتات » في دارك « جمعا » مختصر
وتدعي « وحدته » في « كثرة » لا تنحصر

★ ★ ★

أين ؟ لا أين كي يفر اليه منك ؟ بل أين أنت ؟ والاین فيك

واليك اتهام كل وجود فلماذا استخـال ما ينهيكـا

فهذا وأمثاله على معنى « الاحاطة » ، وبسط السلطان ، •• وسع كرسيه
السـموات والارض ، ثم على معنى « وحدة » الافاضة ، والخلق والمدد ، فهو
واحد في الخلق واحد في المدد ، أي لا مشارك له في كل ذلك ، ولا يعني انه
وخلقه شيء واحد • وقد تقدم من ايضاح ذلك ما فيه الكفاية •
ان واجب الوجود لا يتعلق بغيره تعلق احتياج • وانما يتعلق بغيره تعلق
فعل وتأثير • المعلول يتعلق بالعلة ، والعلة لا تتعلق بالمعلول ، ولا يمكن أن تنفى
علاقة المعلول بالعلة اطلاقا •

قالوا : ترى ما به ؟ لما رأوا ولهي فقلت : فيمن أنا ، والكائنات به
عين الحياة الذي ما غـه لي صدر اذ ليس للحـي شرب دون مشربه
هذا ونجد أن هناك من يستشهدون بهذا على « وحدة الوجود »

ولعل أبلغ ما نختم به هذا البحث هو ايراد هذه الايات التي يحتج بها
ساخرا متهمـا على القائلين بالوحدة ، وان أحدهما عين الاخر •

حاجج لمن قال : أنا أنت ، بال ضرب ، وبالشتم ، وبالصك
فان أبى ذامنك ، قل : ملت عن توحيدك المحض الى الشرك
اذ رحـت - لما عفت ذا - مثبـتا لغيرك الفعـل بلا شك

•••

ويناقشون المسألة - مسألة وحدة الوجود -

- ١ - مما لا شك فيه أن في الانسان شمائل روحية وخلقية ، وصفات سامية ،
وكلها من معطيات الخالق •
- ٢ - وفي الانسان أيضا صفات حيوانية منحطة تبعده عن الكمال والسمو ،
وتنزل به الى أحط الدرجات •

٣- ونحن نقول بوحدة الوجود فإنا نقضي بأننا جزء من الله ، أو أننا الله .

فهل يلتقي الإنسان سموا وانحطاطا ، وطهارة ورجسا في الله ؟

٤ - أننا نجوع ونظمأ ونشبع ونزوى ، ونحب ونكره ، ونرضى ونغضب

ونفنع ونطمع ، فهل تلحق هذه الصفات بنا كبشر مخلوقين ، وتنزه الخالق عنها ،

تحقيقا لا اعتقادا بكماله ، ويكون بذلك انفصال وانفصام بين صفات المخلوق

وبين كمال الخالق وتبطل « الوحدة » وتقوم « الاثنينية » أم نقول « بالوحدة »

وفي ذلك الحاق لكل هذه الصفات بالواحد ؟

٥ - أقول بوقوع الثواب والعقاب ؟ أم بطله ؟

من يثيبنا اذا أحسنا ؟ أو يعاقبنا اذا أسأنا .

السنا جزءا من الله ، وبضعة من واجب الوجود كما تقول النظرية ؟ أو

كل منا هو الله كما يقول ابن الفارض « متى حدثت عن قولي « أنا هي » والحلاج ،

والبسطامي » .

أيحسن الله ، ويثيب ، ويسيء ويعاقب في آن واحد ؟

ومن يثيب ؟ ومن يعاقب ، ومن يثاب ؟ ومن يعاقب ؟

٦ - كيف يتم التكليف مع القول بوحدة الوجود ولم يشرع ؟ ولمن ؟

هذه بعض الاسئلة التي تطرح نفسها ، وتطرح معها العديد من المشاكل

كما ترى .

ولقد حاول ابن عربي حل مشكلة التكاليف حلا طريفا فنصح العوام

بالاكتفاء بظاهر الشريعة ، فيفهمون الثواب والعقاب على نحو ما يفهم الجمهور ،

أما هو فقد احتفظ بذلك السمو الروحاني لنفسه ، ولغيره من أقطاب الواصلين ،

فمن سمت به التجليات الى مقام الفناء عرف أن لا موجود الا الله ، واستطاع

أن يقول : أنا الله !! ولكن هل هذا حل للمشكلة ؟ أم أنه يجدها وي طرحها ؟
وكما حل ابن عربي مشكلة التكاليف ، فقد حل غيف الدين التلمساني
مشكلة الحلال والحرام على طريقته الخاصة ، فهو لا يرى حلالاً ولا حراماً ،
وحتى في إتياء الكبائر ، وجوابه لمن ينكر عليه ذلك : أنت محبوب .

فإذا كان كل موجود جزءاً من الله ، أو هو الله - الوحدة - فكيف حدث
التباين بين الناس وأصبح فيهم خواص وعوام متفاوتون في المراتب والاقدار .
لماذا نعم الخواص العارفون بالسعادة الاشرافية ، ويخرم العوام الجاهلون
من هذا النعيم المقيم وكلهم في الاصل « أجزاء » من « الكل » ؟

فإذا قيل : هذا يعود الى الاستعداد ، وقبول وارد المدد .
فيقال : من الذي أعطى الاستعداد ، وهياً لقبول وارد المدد ؟

أليس هو الله ؟؟

وقد يقال : ان الاخذ بمذهب وحدة الوجود - على التعبير والقصد عند
الحلاج والسهروردي والفارص وابن عربي وأضرابهم - ينسف قواعد الاخلاق ،
فهل نملك التفريط في هذه القواعد التي تربط وتنسق العلاقات الاجتماعية ،
وأقل محاولة للنيل من القواعد الاخلاقية الطبيعية والوضعية تعرض المجتمع
للفساد ، وتودي بالفلاسفة والمتصوفة أنفسهم .

مقارنة

مقارنة حول نظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا والمكزون

تقدم معنا في بحوثنا السابقة شيء من المقارنات بين المكزون وبعض الفلاسفة ، حول نظرية الفيض ، والان نرى لزاما علينا أن نجري مقارنة بين المكزون والفارابي وابن سينا حول هذه النظرية ، ولكن بكثير من الإيجاز .
كثيرون من مؤرخي الفلسفة يجمعون على القول بأن أفلوطين^(١) أول من جاء بنظرية الفيض وعنه أخذ كثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعده ومن أشهر فلاسفة العرب الذين قالوا بهذه النظرية الفارابي وابن سينا واخوان الصفاء وكثير من فلاسفة « العرفان الاسماعيلي » .

ونرى أثر افلوطين في الفلسفة العربية ظاهرا ، وذلك لان الافلوطينية تتلاقى بالنزعة الصوفية الاتحادية ، ولانه في آرائه متأثر بالفكر الهندي والفارسي ، وينزع عن المادة الى الروح .

ونظرية الفيض عند الفارابي وابن سينا وأمثالهما لا تخرج عما جاء به

• أفلوطين

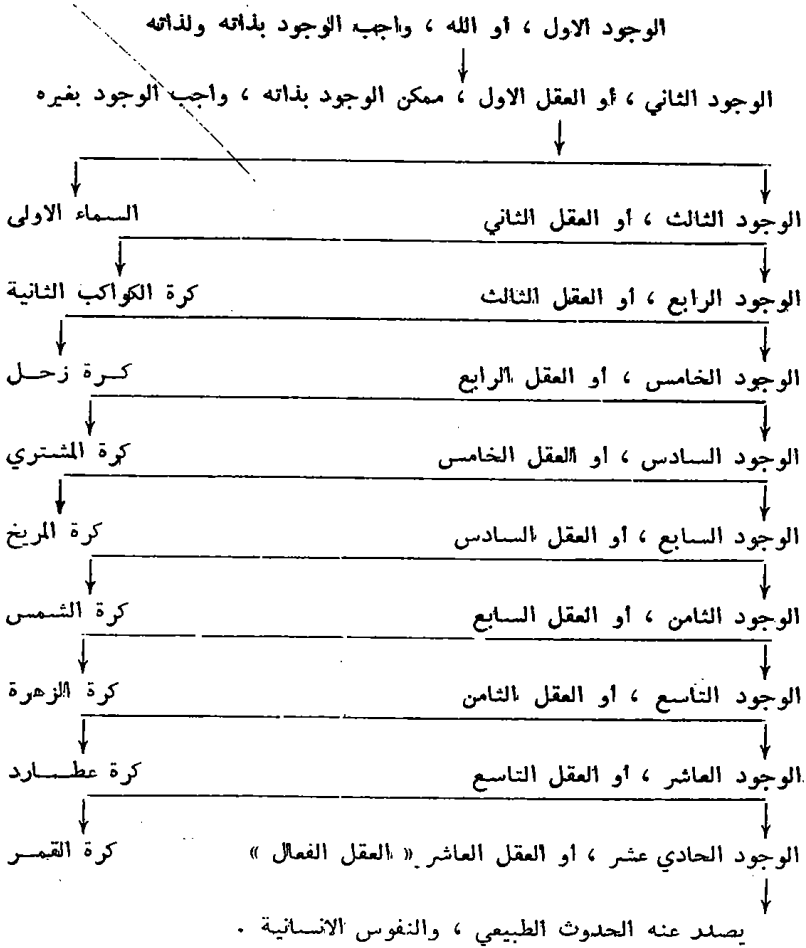
ويقال ان نظرية الفيض هذه مشتقة من نظرية الكواكب الالهية عند أرسطو

ونورد الان عرضا عاما موجزا لهذه النظرية عند الفارابي وابن سينا ، ثم

نورد ما جاء فيها عند المكزون .

(١) ولد أفلوطين في ليقوبوليس (أسبوط) وأخذ الفلسفة عن امونيوس في الاسكندرية ورحل الى سورية والعراق وفارس وأطلع على الفكر الهندي والفارسي ، ثم عاد الى سورية ، وسافر الى روما ، واستقر فيها حتى توفي وقد نشر فلسفته تلميذه فورفوربوس في ستة مجموعات ، ودعاها « التاسوعات » .

١ - نظرية الفيض عند الفارابي



★ ★ ★

فالفارابي يرى أن الاول هو واجب الوجود ، لا غاية من وجوده ، فغاياته

بذاته ، ولكن وجود واجب الوجود يلزم ضرورة أن يوجد عنه سائر المخلوقات « أيضا » عن وجود الاول الواجب الوجود ، فوجود غيره فائض عن وجوده ، وعلّة وجود العالم ليس « ارادة » الخالق القادر ، بل علمه بما يجب عنه ، فالاشياء ظهرت لكونه عالما بذاته ، فاذن علمه علّة لوجود الشيء الذي يعلمه^(١) .

تصدر أولا عن العقل الفعال « الهیولی » وهي مشتركة بين جميع الاجسام وهذه الهیولی تتأثر بدوران الافلاك المتباينة بالجواهر والنسب والحركات ، ومن هذا الدوران في الافلاك تحدث في الهیولی استعدادات مختلفة ، وعندئذ يفيض العقل الفعال على هذه الاستعدادات صورا ثلاثهما ، فتكون في البدء « الاسطقسات » الماء ، الهواء ، التراب ، النار ، وهي عناصر بسيطة غير مركبة . تمازج هذه العناصر ببعضها فتحصل من هذا التمازج اجسام تختلط فيما بينها ، ويختلط بعضها مع بعض العناصر ، فتحدث امتزاجات أكثر تركيبا ، وأكثر تعقيدا ، ثم تحدث استعدادات ، وعندئذ يفيض العقل الفعال على كل استعداد صورة ثلاثه ، فيحصل من ذلك الابخرة ، فالسوائل ، فالجمادات ، فالنباتات ، فالحيوان ، وأخيرا الانسان ، وهو آخر ما يحدث لانه أكثر تعقيدا في اختلاطاته وأكثر تشعبا في امتزاجاته وهو أفضل ما يصدر عن العقل الفعال ، وأفضل المخلوقات في العالم الارضي ، وحين يوجد الجسم الانساني الكامل الاستعداد يفيض عليه العقل الفعال نفسا فيغدو انسانا سويا متحركا .

والعقل البشري الذي يعقل المعقولات « بالقوة » هو بحاجة الى العقل الفعال لكي يعرف هذه المعقولات بـ « الفعل »^(٢)

وعلى هذا فالفارابي يرفض القول : ان النفس تنتقل من جسم الى جسم ،

(١) عيون السائل .

(٢) مسألة القول : بـ « القوة » و « الفعل » اهتم بها كثير من الفلاسفة ، وأكثر من اهتم بها فلاسفة « العرفان » الاسماعيلي ودعاتهم .

فهي تفيض على الجسم من العقل الفعال ساعة يتم حدوث الاستعداد في الجسم، كما يفهم من قوله : انها غير سابقة على وجود الجسم ، فلا يجوز وجود النفس قبل البدن وهذا يعني رفض نظرية التناسخ (١) .

كما نرى أن الخلق في عالمنا الارضي يبدأ عند الفارابي من الادنى الى الاعلى ، من الابخرة حتى الانسان ، وفي العالم العلوي من الاعلى الى الادنى من العقل الاول حتى العقل العاشر .

والفارابي وان استنتجنا من بعض أقواله عدم الايمان بالتناسخ ، فاتانا نراه مضطربا في مصير النفس البشرية فأحيانا يرى أن النفوس الصالحة بعد مغادرة الجسد تحيا طليقة من المادة وتتكون جماعات فتحيا في نظام أبدي مؤلفة كيانا مستقلا وكلما غادرت نفس صالحة جسما اتصلت في هذه الجماعة بالملاء الاعلى وكلما ازدادت الجماعة ازدادت لذتها .

أما الانفس الشريرة فمصيرها الشقاء وتشكل جماعات من الانفس الشريرة وتشقى بالنظر الى هيئاتها الرديئة التي تشكلها بعد انحلال الجسد وكلما ازدادت الجماعة ازداد شقاؤها وبعضها تهلك وتصير الى العدم كأرواح الحيوان فتتحل الى العناصر الاولى وتختلط من جديد اختلاطا يكون منه حيوان ، أو انسان . وله رأي آخر وهو : ان النفس اذا فارقت الجسد ، ولما تهذب بالفضائل ، ولما تأت الاعمال الصالحة ، فانها لا تستطيع مفارقة المادة ، ولذلك تعود الى جسد تحل فيه . جسد يكون غالبا جسد حيوان تتمثل فيه الاخلاق الذميمة التي مارسها في طورها الانساني ، ويستمر انحطاطها حتى تغدو هباء .

(١) ابن سينا ، والفلسفة العربية ، . . ودراسات في الفلسفة اليونانية والعربية.

وحينا يرى أن النفس الشريرة تدخل جسم حيوان وتعذب حتى تصفى
من أدرانها ، لتعود من جديد مستعدة لبلوغ مراتب الكمال (١) .
أما سعادة النفس فهي كثرة الافاضة عليها من العقل الفعال ، لتقرب منه ،
وفي هذا الاقتراب منتهى سعادتها .

(١) راجع بحث النفس من هلا الكتاب .

٢ - نظرية الفيض عند ابن سينا



١ - الله واجب الوجود بذاته ولذاته ، وغلة العلل ، وغيره ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره ، ليس بجسم ، ولا مادة ، ولا صورة ، ولا مادة معقولة لصورة معقولة ، ولا صورة معقولة في مادة معقولة .

٢ - المعلول الاول الصادر عن الواجب ، وان كان بسيطا غير مركب ، فهو ليس واحدا من جميع جهاته ، ولا بسيطا من جميع نواحيه ، ذلك لانه ممكن بذاته ، واجب الوجود بغيره ، وبما أنه يعلم أنه ممكن بذاته ، واجب بواجب الوجود ، ويعلم الواجب ، فهذا العلم المتعدد الوجوه هو نوع من « الكثرة » ولذلك أمكن أن تصدر عنه « كثرة » . . والا لما جاز أن يصدر عن الواجب الوجود الاول - الذي ليس له حيثتان - الا واحد بسيط غير مركب ، وما كان بسيطا غير مركب لا تصدر عنه « كثرة » .

والفيض الاول يحدث هكذا :

العقل الاول يعلم « الاول » أي الواجب ، فيفيض عنه « عقل » ثان ، ويعلم نفسه أنه ممكن بذاته فتصدر عنه « مادة » الفلك الاقصى ، ويعلم نفسه كواجب الوجود بغيره فتفيض عنه « نفس » الفلك الاقصى وهكذا الى العقل الفعال .

فالعقل الاول يعلم ثلاثة أشياء :

١ - يعلم الاول الواجب الوجود .

٢ - يعلم نفسه أنه ممكن بذاته .

٣ - يعلم نفسه انه واجب الوجود بغيره .

فمن « ثلاثية » علمه ، أي علمه الاول ، وعلم نفسه بحالتي الوجوب والامكان ، حصلت له « كثرة » ولذلك صدرت عنه « كثرة » وهي العقل والمادة والنفس .

ويرى ابن سينا - كما يرى الفارابي - أن الاجسام الطبيعية تتكون من هيولى مشتركة بين جميع الاجسام تفيض عن العقل الفعال ، ومن صورة تفيض أيضا عن العقل الفعال حسب الاستعدادات التي تحدث في الهيولى تحت تأثير الافلاك .

وعن الاستعدادات الاولى تفيض الصور فيحدث أول ما يحدث الاسطقات الاربعة الماء والهواء والتراب والنار .

وتحدث امتزاجات جديدة في العناصر الاربعة فتحدث فيها استعدادات تفيض عليها صورا من العقل الفعال فتكون أجسام ، وتحدث بين هذه الاجسام امتزاجات جديدة ، أو بينها وبين العناصر الاربعة ، فتحدث أيضا استعدادات جديدة ، وتفيض عليها صور ملائمة فتحدث المعادن فالنبات فالحيوان فالانسان ويتوالى حصول الامتزاجات ثم حصول الاستعدادات ، ثم فيض الصور، وهذا يعني توالي الكون والفساد في عالمنا الارضي (١)

ويرى ابن سينا أن الكائنات جميعها في صبوة الى الامثل ، الى المعشوق الاول ، الى الله ، ففي العالم العلوي تتحرك الافلاك شوقا الى عقولها ، والعقول شوقا الى الاول الاكمل ، وفي العالم الارضي تتوق الارواح الى الانطلاق لتلحق بعالمها الاعلى .

والمشابهة كثيرة بين ابن سينا والفارابي وخاصة في تسلسل « الفيض » والخلق ، فالعالم العلوي يبدأ من الاعلى الى الادنى من العقل الاول حتى العاشر، والعالم السفلي على العكس من الادنى الى الاعلى من الجناد الى الانسان مارا بالحيوان والنبات .

(١) عيون المسائل ، ودراسات في الفلسفة اليونانية والعربية لانعام الجندي .

ولا يختلف عنه في القول بالاسطقسات ، والهولسى ، والافاضة ،
والامتزاجاته ، والاستعدادات ، والصور ، ولكن ابن سينا يرى أن الافلاك
والعقول هي ملائكة وان العقل الفعال هو جبريل ، أو شبيهه به عند الفارابي
وكلاهما يريانه واسطة بين العالمين ، وان الانسان مميز عند الله ، فقد بدأ الخلق
بأشرف الجواهر - العقل الاول - ، واختتم الموجودات - الانسان - ، والله
العالم الصغير ، فبالحيوانية يشارك الحيوان ، وبالطبيعية يشارك النبات ،
وبالانسانية يوافق الملائكة . ولكنه لا يضع سببا أو علة لهذا التمييز الذي ميز
الله به الانسان عن سائر المخلوقات ، ولكن المكزون يضع سببا وعلة لهذا التمييز،
وسياتي القول عنه في المقارنة بين الفارابي وابن سينا من جهة ، وبين المكزون
من جهة ثانية •

لكن الفارابي يدعو رتب الملاء الاعلى وجودا أو عقلا ، ثم كرة ، أما ابن
سينا فيسميها عقلا ، ومادة ، ونفسا ، ويرى - كما يرى الفارابي - أن النفس
ليست أقدم من البدن ، ولا يمكن أن توجد قبل وجوده ، وانها فيض من العقل
الفعال حسب الاستعدادات ، التي تحصل من الامتزاجات بين العناصر والاجسام،
فكلما حصل استعداد فاضت عليه نفس •

ويرى أن النفس ذات واحدة ولكنها منقسمة - على نحو ما - ويظهر
ذلك بتعدد وظائفها في الجسد ، وتظهر بثلاث قوى : النباتية ، والحيوانية ،
والناطقية •

- فالنباتية تظهر غاذية ، ومنمية ، ومولدة •
- والحيوانية : محركة ، وحركتها قسمان : باعثة وفاعلة •
- ومدركة : وادراكها قسمان : من الداخل ، ومن الخارج •

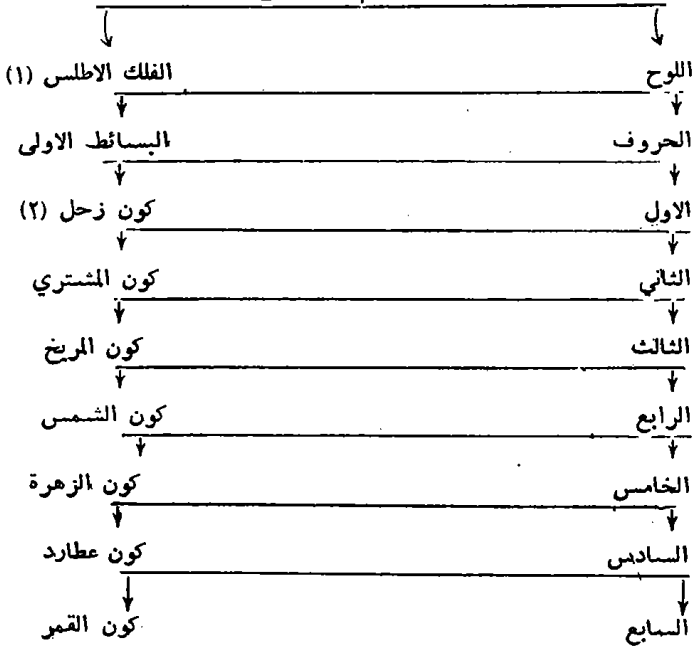
والناطقة : وهي عالمة وعاملة ، فالعامة تحرك البدن نحو الاعمال التي فيها خير الانسان ، والعامة تدرك الكليات وتنظر الى الاعلى لتنفعل فيه .

نظرية الفيض عند الكرون

١ - واجب الوجود بذاته ولذاته

٢ - ممكن الوجود بذاته ، واجب الوجود بغيره ، التور الاول ، أو العقل الفعال ، أو المشيئة ، أو حجاب المشيئة ، أو القلم الجاري ، أو الكلي الجزئي .

٣ - العالم الاعلى



٤ - العالم الادنى ، أو البسائط الثانية

الماء
الهواء
النار
التراب

العنصر الاول
العنصر الثاني
العنصر الثالث
العنصر الرابع
العالم المركب

٥ - الانسان ، الحيوان ، النبات ، الجماد



- ١ - واجب الوجود بذاته « أفاض » النور الاول ، أو « المشيئة » ، أو العقل الفعال ، أو القلم الجاري •
- ٢ - والقلم الجاري أفاض الحروف ، أو البسائط المجردة ، أو العقول ، أو الافلاك ، أو الاكوان •
- ٣ - والحروف فاضت عنها الاكوان الاربعة كما عند الفارابي وابن سينا ، أو الخمسة كما عند المكزون • ويسمونها البسائط الثانية ، أو العناصر •
- ٤ - وبامتزاج العناصر الاربعة ، البسيطة قامت المركبات - العالم المركب ، أو الاجسام أي الانسان والحيوان والنبات والجماد •
- ٥ - وأفاض العقل الفعال ، أو النور الاول على كل عنصر ما يلائمه ، وحسب استعداده وقبوله ، كالسيل في الاودية ، كل واد يسيل بـ « قدره » •

قال المكزون :

ليس بمسبوق الوجود جوده
جل عن التحويل ، والحلول في ال
منفرد منزه مجرد
« شاء » فأبدى للبدا « مشيئة »
لم يجر ما أجرى عليه ، لا ولا
« القلم » الجاري ، الذي مداده
وحل من « تركيبها » « بسائطا »

لذاك لا ينفذه مر الدهر
أين ، وعن هجر مقال من هجر
عن الاسامي والصفات والصور
فاطرة ، بأمره ، أصل الفطر
ساواه في الرتبة ما عنه صدر
لأحرف التنزيل في اللوح سطر
في قبضها البسط لارواح البشر



(١) يقول المكزون :

أصبحت في الكون بلا حيز
فأين أهل الاين في دارتي
ويقول :
والفلك الاطلس لسي مركز
(٢) يسمى الكزون الافلاك اكوانا قال :
وقيت في الاسباب حتى صرت من

وكلمها في الكون في حيزي
والفلك الاطلس في مركزي
به محيط منسي الترب
فوق السحاب ، طرت من كون القمر

قدرهم بجوده « أودية »
 فاحتمل الاخر منها ما كنا
 اهبطه من راحة الظلال في
 والزبد الرابي الجفاء ذاهبا
 أورده العبد بسوء ظننه
 المقارنة :

١ - يلاحظ أن هناك توافقا بين الفارابي ، وابن سينا ، والمكزون في نظرية
 « الفيض » .

فكلهم يبدأون من حالة « سكونية » ثبوتية ، تجريدية قبل الوجود الثاني (٢)
 ثم انبثقت حالة « دينامية » حركية ، حالة حدوث ووصف خاصة فكان
 الموجود الثاني (٣) .

والمكزون يعبر عن الحالة الاولى بالسكون والرتق ، وعن الحالة الثانية
 بالحركة والفتق .

والفتق بعد الرتق ، والسكون والتحصرك ، والمقدور فيه ، والقدر

٢ - ويلتقي المكزون مع الفارابي ، وابن سينا بأن العالم نشأ « فيضا »
 عن النور الاول المفاض بأمر واجب الوجود ، وان هذا الفيض تسلسل من الاعلى
 الى الادنى وان اختلفت التسميات عند كل منهم فالفارابي يدعو كل كون وجودا
 أو عقلا ويسلسل الاكوان وفق الافلاك ، وابن سينا يدعو كل كون عقلا ، أو
 مادة الفلك ، أما المكزون فيدعو الاكوان العليا بالحروف لانه يدعو الكون الاول
 لوحا .

ولقد تعددت اسماء الكون الاول فاخوان الصفاء قالوا : إنه العقل الفعال،

(١) اشارة الى الابه القائلة : انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها ، فاحتمل
 السيل زبلنا راييا ومما يوقدون عليه في النار ابتغاء حلية ، أو متاع ، زبد مثله ،
 كذلك يضرب الله الحق والباطل ، أما الزبد فيذهب جفاء ، وأما ما ينفع الناس
 فيمكث في الارض كذلك يضرب الله الامثال (الرعد ١٧)
 (٢) سكونية لانتفاء الحركة ، وتجريدية لانتفاء الوصف ، وثبوتية لانتفاء العدم.
 (٣) وهي حالة « التثبيء » .

وأحمد حميد الدين الكرمانى أطلق عليه اسم العقل الاول ، والسجستاني سماه السابق ، وغيرهم سماه الموجود الاول ، أو الكاف ، وسماه المكزون المشيئة ، وحجاب المشيئة ، وأصل الفطر ، والقلم الجارى ، أو الكلي - الجزئي • وقطب رعى الافلاك •

قطب رعى الافلاك فيها بدا ودورها وهو صراط قويم
دوائر الافلاك أفعاله وما بها ثقل عداه النعيم⁽¹⁾

كما أطلق اخوان الصفاء على الحد الثاني ، أو الكون الثاني اسم النفس الكلية ، بينما سماه الكرمانى المنبعث الاول ، وجاء غيره فسماه « التالى » أو الموجود الثانى وغيرهم سماه « اللوح » والمكزون سماه أيضاً اللوح •
ويدعو الكرمانى حجة العرافين الحروف العلوية ، مبادئ عالم الانبعاث •
ويذكر كيف وجدت عن بعضها •

٣ - والفارابى وان التقى مع المكزون بنظرية « الفيض » وغيرها من النظريات فانه يخالفه بنظرية « الخلق الارادى » فهو يقول :
الله واحد لا غاية له ، ولذلك فكل نظرية تدخل الكثرة على الله ، أو النقص ، أو الغاية فهي نظرية فاسدة ، ووجود ما يوجد عنه ليس سببا له بوجه من الوجوه ، ولا على أنه غاية لوجوده الاول •

انه لا يقبل بنظرية « الخلق الارادى » لانها تجعل من وجود العالم غاية لله ، كما أنها لا تفسر لنا كيف تصدر الكثرة عن الوحدة المطلقة •
أما المكزون فيقول بنظرية « الخلق الارادى » •

«قضى» جودها «فيض» الوجود فاظهرت مشيئتها قديما حجاب المشيئة
فالقضاء والاظهار والمشيئة تعنى الغاية •• وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون

(1) فى بعض النسخ نقلا بالنون ، وبعضها الآخر نقلا بالثاء المثلثة والصواب - على ما تعتقد انها نقلا بالثاء المثلثة والفاء وهو حجر الرعى الاسفل ، أو جلدة بين الحجرين ، أو هو ما يوضع تحت الحجر الاسفل ، والمراد به تنبيهة عن الضعة والتدننى ، قال زهير بن أبى سلمى يصف الحرب :
فتمركم عرك الرعى بثقالها ••••• وعداه النعيم : تجاوزه •

٤ - الفارابي وابن سينا يرتبان العقل الفعال عاشرًا بالنسبة لتسلسل العقول
المفارقة ، وينسبون إليه خلق أو فيض العالم الارضي فقط .
أما اخوان الصفاء فيتفقون مع المكزون بأنه أول الموجودات :

« ان الله هو المبدع ، وبعده العقل الفعال ، وهو جوهر بسيط روحاني ،
أبسط من النفس ، وأشرف منها قابل لتأييد الباري ، علام بالفعل » (١) .
وقالوا أيضا : يسمى أول ذلك « الفيض » العقل الفعال وهو جوهر بسيط
روحاني ، نور محض ، في غاية التمام والكمال والفضائل ، وفيه صور جميع
الاشياء ، كما يكون في فكر العالم صور المعلومات ، وفاض عن العقل الفعال
« فيض » اخر دونه في الرتبة يسمى العقل المنفعل ، وهي النفس الكلية وهي
جوهرية بسيطة روحانية ، قابلة للصور والفضائل من العقل الفعال ، وفاض من
النفس أيضا فيض اخر ، دونها في الرتبة يسمى الهيولى الاولى ، وهي جوهرية
روحانية بسيطة قابلة من النفس الصور والاشكال بالزمان ، وأول صورة قبلتها
الهيولى كان الطول والعرض والعمق ، فكان بذلك جسما مطلقا ، وهو الهيولى
الثانية ، ووقف الفيض عند الجسم (٢) .

وهكذا يتفق الكرمانى والسجستاني ، والنسفي والرازي ، ومنصور اليمن
والقاضي النعمان ، والمكزون بأن العقل الفعال له الابداع الاول خلافا لابن سينا
والفارابي .

وإذا أخذنا بقول الفارابي ، وابن سينا ، لزمنا القول بعقلين مفيضين مبدعين
الاول يفيض العالم العلوي بعقوله وأفلاكه ، والثاني وهو العقل الفعال ،
يفيض العالم الارضي وطبائمه ، وعلى هذا يصبح العقل الفعال فعلا من
الدرجة الثانية .

٥ - وسلسلة الموجودات تبتدىء عند الفارابي من الاكمل الى الاقل كمالا ،
ومن الوحدة الى الكثرة كما هي الحال عند ابن عربي والمكزون وابن سينا .

(١) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ١٩٨ .

(٢) رسائل اخوان الصفاء ج ٣ ص ١٤ .

ويقول الفارابي ان الموجود الثاني ليس « كثرة بذاته » وانما دخلت الكثرة معه الى الوجود ، وبشكل غير مباشر ، وفي هذا يلتقي مع ابن عربي القائل : اذ الحقيقة الكلية تتعدد بتعدد أشخاص العالم .

ويقول الفارابي ان السبب في ذلك - أي سبب الكثرة - ان الثاني يدرك الاول ويدرك ذاته ، وهذان الادراكان مختلفان ، لان ادراكه للاول هو ادراك لسبب الوجود . وادراكه لنفسه هو ادراك للمسبب ، وادراكه الاول هو تأمل الواجب بذاته ، وادراكه لذاته هو ادراك الممكن بذاته .

٦ - والعقل الفعال عند الفارابي يشرق دائما وينير العالم بالحقائق فتلقاها النفوس الصافية لتعبر عنها بلغة بشرية تجعلها في متناول حواس الاخرين ، ويستطيع الفيلسوف وحده بفضل المنطق والتأمل العقلي أن يرتقي حتى مصدر هذه الحقائق أعني العقل الفعال . ويدركها جليلة واضحة ، وبتعبير أوضح يستطيع الفيلسوف أن يفهم الصور العقلية القائمة في العقل الفعال ، وهذه نظرية أرسطو وفي هذا يلتقي المكزون معه لانه يرى أن الموجودات قائمة باشراق العقل الفعال . وسرهم في الكل سار ، وانما على كل قلب ضل عن فهمه فغل .

٧ - يتفق الجميع بأن العناصر الاربعة هي أصل العالم المركب ، وان اختلفت التسمية ، فهي الطبائع حينا ، وهيولى المركبات حينا اخر ، وهي « الاسطقسات » أو الاركان ، والمكزون يسميها « أكوانا » ويزيد عليها كونا خامسا :

وبالخمسة الاكوان مازلت سالكا الى كونها المائي وهو عباب
وفي كونها النوري شاهدت نارها بغير حجاب والمثال حجاب (١)

وتحت « ترابي » « ماء » بحر على « هواه » « نار » « النور » لا تخبو
بسائط مفروض تركيبها « ال تاسع » ما مني لها القلب

(١) في كل النسخ ورد هذان البيتان متعاقبين ، ونعتقد انه سقط بيت من بينهما لانه يذكر ان الاكوان خمسة ، ثم لايزرد ذكر الا لثلاثة منها وهم : الماء ، والنار ، والنور .

فهو يزيد على الاكوان الاربعة ، الماء ، والهواء ، والتراب ، والنار كونا خامسا وهو كون « النور » ، وكون النور هذا خاص بالانسان ، وهو الذي يميزه عن الحيوان والنبات ، وأي ميزة للانسان عن الحيوان الاعجم لولا هذا «النور» ، أليست الاحياء كلها وحتى النبات مساوية للانسان في عناصره الماء والهواء والتراب والنار ؟ فهذا الكون يميزه عنها جميعا ، ويمنحه العلم والقدرة - الاستطاعة - فالانسان عالم ومستطيع « بالقوة » كبقية الاحياء ، وبإضافة هذا النور الى تركيبه يصبح عالما مستطيعا « بالفعل » مميذا عن غيره ، فاذا وقع الخير والشر في أعماله فانما يقعان بعلم واستطاعة منه ، لان هذه الاستطاعة حرة مطلقة غير مقيدة ، وغير مجبرة^(١) .

أما العقل فيعطي لكل عنصر طبيعته - طبيعة ذلك العنصر ، لا طبيعة العقل - العقل في جوهره واحد وعنه يبدو النفع والضرر مثل ضياء الشمس في بدرها برد ، ومنه في الثرى الحرر أما « التاسع » الوارد في البيت الثاني من البيتين السابقين فهو فلك القمر ، ويعتبر « تاسعا » في الترتيب بالنسبة لافاضات العالم الاعلى التي تبدأ بالفلك الاطلس ، وتنتهي بفلك القمر ، أما بالنسبة للبسائط الاولى ، أو الحروف التي تبدأ بكون « الزحل » فيأتي ترتيب فلك القمر سابعا ، ومنه يكون الفيض على البسائط الثانية ، أو العالم الادنى .

٨ - وهناك أيضا نور سادس ، أو كون سادس عند المكزون ، وعند القائلين « بعرفانه » ويسمونه « قدس المعرفة » وهو نور يشرق على نفوس الحكماء والفلاسفة فيمتازون عن البشر ، بما يفهمونه ، ويتصورونه من عالم المجردات ، وقد يدعوهم بعضهم بالكون « السابع » ، أي أن هناك ستة أكوان غيره ، ولقد حدده بعض أصحاب « العرفان » بأنه جزء من أربعة الاف جزء من نور العقل الفعال ، أو النور الاول .

وهكذا نرى المكزون يتميز عن الفارابي وابن سينا بالقول في « تميز » الانسان عن الكائنات الاخرى ، فهو يذكر « العلية » و « السببية » ، بينما

(١) راجع بحث « الجبر » من هذا الكتاب .

- غيره يقول بتميز الانسان ، والانسان الحكيم ، ولكن بدون تحليل فلسفي
ومن بديهيات الفلسفة أن لكل معلول علة ، ولكل مسبب سببا .
- ٩ - يتفق المكزون والقارابي وابن سينا ، وغيرهم من الفلاسفة وأصحاب
« العرفان » ، بالقول بامتزاج العناصر البسيطة كسبب لقيام العالم المركب
- الاجسام - .
- ١٠ - يتفق المكزون معهما بأن العقول والافلاك العلوية هي ملائكة ،
وان من الملائكة من هم وساطة بين العالم العلوي والعالم الارضي .
وهناك أشياء يلتقون فيها ، وأشياء يختلفون ، وخاصة في موضوع النفس ،
ترك تبعا ، واستخلاصها ، والمقارنة بينها للاجزاء القادمة من كتابنا هذا . وقد
تقدم بعضها .

ملاحظة :

بعد ان شارف هذا الجزء على النهاية وصلتنا معلومات
من دور المخطوطات العربية في العراق ، والجمهورية العربية
المتحدة وغيرهما تنطق بفردوي الكزون واعقابه ، وهي - في
مجملاها - لا تخرج عما ورد في هذا الجزء .

اما المخطوط المعروف بـ « تفريغ الكزون » فلغلبه
موضوع ، ومخالف للوقائع التاريخية .

وسنورد في الاجزاء القادمة كل ما يخدم البحث
الموضوعي ، ويزيده وضوحا ، بعد المقارنة والمناقشة والتحصين .

فهرس المحتوى

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
١٩٥	الشمول والكلية والانفتاح الصوفي		الفصل الاول
	الفصل الثالث	٥	كلمة
	الفلسفة	٦	المقدمة
٢٠٥	لمحة تاريخية	٢٧	الاسم واللقاب والكنى
٢٠٨	المذاهب الفلسفية	٤٠	آثار الكزرون
٢١١	الفلسفة الاسلامية وتطورها	٥٨	نسبه واعقبه
٢١٢	الاتجاهات الفلسفية قديما وحديثا	٦٤	الكزرون الامير
٢١٩	الخلاف بين العلماء والفلاسفة	٨٨	ولادته ، وفاته ، قبره
٢٢٢	الكزرون والفلسفة		الفصل الثاني
٢٢٢	اثبات الصانع	١٠٣	التصوف
٢٢٤	التجلي والظهور	١٠٥	تعريف التصوف
٢٤٠	الصفات	١١٠	عوامل نشوء التصوف
٢٥٢	الاتجاهات والفرق	١١٥	التصوف الاسلامي
٢٥٨	النفس ... الروح	١١٨	التصوف العملي
٢٧٠	التناسخ	١٢٦	التصوف النظري - الفلسفي
٢٨٥	الجبر والاختيار والكسب	١٢٩	العشق الالهى
٢٠٤	وحدة الوجود	١٣٣	التصوف والفلسفة
٢١٩	الكزرون والحلاج	١٣٦	بين العلماء والتصوف
٢٢٦	الكزرون والبسطامى	١٣٨	بعض اقوال العلماء في التصوف
٢٣١	الكزرون والجنيد	١٤٦	تصوف الكزرون وزهده
٢٣٣	الكزرون وابن الفارض	١٥٢	مراقبة الله
٢٣٤	الكزرون وابن عربي	١٥٤	التصوف النظري الفلسفي عند الكزرون
٢٣٨	مقارنة حول نظرية الفيض	١٦٣	المصطلحات الصوفية
٢٦٥	نظرية الفيض عند الفارابى	١٧١	مقامات الصوفية واحوالهم
٢٦٦	نظرية الفيض عند ابن سينا	١٧٢	الرمز عند الصوفيين
٢٧٠	نظرية الفيض عند الكزرون	١٨٢	ادب الصوفية
٢٧٥	الفهرس	١٩١	الخرقة
٢٨٢			

مصادر البحث

- ديوان الكزرون مخطوطة المكتبة الظاهرية
رقم ٨٧٥٨
- ديوان الكزرون مخطوطة الاسكوريال رقم
B 382
- ديوان الكزرون مخطوطة بخط أحمد بن
محمد حربوق تاريخها ١٠٨٤ هـ .
- ديوان الكزرون شرح العلامة سليمان الاحمد
(مخطوط) .
- ديوان الكزرون مخطوطة بخط ابراهيم
السيد تاريخها ١١٠٣ هـ
- رسالة الكزرون مخطوطة خاصة .
- رسالة الكزرون مخطوطة طشقند رقم
NE 7634
- ديوان المنتخب مخطوطة المكتبة الظاهرية
رقم ٢٤٧ عام
- معجم الاقصاب لابن الفوطي .
- فهرس المخطوطات الظاهرية للدكتور عزت
حسن .
- كتاب التجريد لحاتم الجديلي (مخطوط)
- مختصر تاريخ العرب للمطران يوسف ديس
- قلائد الدرر مخطوط للشيخ حسين احمد
المتوفي ١٢٩٥ .
- وفيات الاعيان .
- مختصر علي بن انجب الساعي
- ارشاد المقاصد الى أسنى المقاصد لشمس
الدين محمد بن ابراهيم بن ساعدا النصراني
- دراسات فنية في الادب العربي للدكتور
عبد الكريم الياني
- التصوف الاسلامي للدكتور زكي مبارك .
- الاسفار المقدسة
- جمهرة انساب العرب لابن حزم الاندلسي
- تاريخ العلويين ل محمد أمين غالب الطويل
- الفلك الدوار لعبد الله بن المرتضى
- الاعلام للزركلي
- تاريخ ابن خلدون
- تاريخ ابن الاثير
- زبدة الحلب لابن العديم
- سير النبلاء
- النجوم الزاهرة
- دائرة المعارف الاسلامية
- الوافي بالوفيات
- طبقات الامم لابي القاسم صاعد بن احمد
الاندلسي .
- العرب والعروبة ل محمد عزت دروزة
- الطبري
- معجم البلدان لياقوت الحموي
- تاريخ ابي الفداء
- مختصر تاريخ الدول
- فوات الوفيات
- الحوادث الجامعة الواقعة في المئة السابعة
- التقسيمات الادارية السورية لعام ١٩٦٠
- المنجد في الاعلام
- الجماهر في معرفة الجواهر للبيروني

الرسائل لابن عربي	فلاسفة من الشرق والغرب لمصطفى غالب
التعريفات للجرجاني	تاريخ بغداد
اتجيل لوقا	الرسالة القشيرية
تاريخ الفلسفة لاحمد امين	دراسات في الفلسفة اليونانية والعربية
الامتاع والموانسة لابي حيان التوحيدي	لاتعام الجندي
رسائل اخوان الصفا	تاريخ الفرس الادبي لبراون
ديوان ابن الفارض	شرح شمس تبريز لنيكلسون
الفتوحات المكية لابن عربي	شخصيات قلقة في الاسلام عبد الرحمن بدوي
الفكر الفلسفي للدكتور عبد الحليم محمود	الاخلاق عند الفزالي للدكتور زكي مبارك
فلسفة الهند القديمة محمد عبد السلام	تلبيس ابليس لابن القيم الجوزية
مجاورات سقراط ترجمة زكي نجيب محمود	الملل والنحل للشهرستاني
شرح العميون لابن نباتة	الملل والاهواء ولئنحل لابن حزم الاندلسي
وبدانت	ابن تيمية بطل الاصلاح الديني
وغيرها . .	اهل التصوف للكلاباڤي