

د. راوية جرجورة - بريارة

الشعر الفاطمي بين المعاني الدنيوية والعقائدية

Dr. Rawya Jarjura - Burbarah

*The Fatimid Poetry between
Secular Significations and Religious Doctrines*

First Edition, 2013

*Al-Qasemi Arabic Language Academy
Al-Qasemi College of Education
Baq Al-Gharbiyya*

*All rights reserved
Publisher:
Maktabat Kul-Shee - Haifa*

الدكتورة راية جرجورة - مبرارة
الشعر الفاطمي بين المعاني الدنيوية والعقائدية

التصميم والإخراج الفني
سائدة أبو الصغبر

الطبعة الأولى، 2013

مجمع القاسمي للغة العربية
أكاديمية القاسمي (ج.م) - كلية أكاديمية للتربية - باقة الغربية

جميع الحقوق محفوظة للنشر:

مكتبة كل شيء - حيفا



info@kul-shee.com
www.kul-shee.com

د. راوية جرجورة - بربارة

الشعر الفاطمي بين المعاني الدنيويّة والعقائديّة

إصدار:

مجمع القاسمي للغة العربية

أكاديمية القاسمي (ج.م.)

كلية أكاديمية للتربية

الناشر: مكتبة كل شيء- حيفا



info@kul-shee.com

www.kul-shee.com

2013

تقدير وعرفان

أَنْ تَبْحَثَ بَيْنَ السُّطُورِ وَخَلْفَ الْكَلِمَاتِ عَنْ حَيَاةٍ جَدِيدَةٍ، وَعَنْ مَعَانِيٍ
جَدِيدَةٍ، يَعْنِي أَنْ تَجْتَرِحَ جُرْأَةً لَتَطَأَ عَتَبَةَ الْبَحْثِ الْعِلْمِيِّ، وَاثِقِ
الْخُطْوَةَ بِمَا قَدْ تَقَدَّمَ لِلْعِلْمِ الَّذِي يُوَرِّثُ لِأَجْيَالٍ بَعْدَكَ،

لَكِنْ

أَنْ تَنْشُرَ هَذَا الْبَحْثَ، يَعْنِي أَنَّكَ دَرَجْتَ عَلَى طَرِيقِ الْعِطَاءِ الْعِلْمِيِّ،
نَافِضًا غِبَارَ السُّتْرِ، كَاشِفًا عَوَالِمَ جَدِيدَةٍ، وَاضِعًا سَنَوَاتٍ مِنَ الْبَحْثِ
وَالِاسْتِقْصَاءِ بَيْنَ يَدَيِ الْجَمِيعِ، وَتَحْتَ نَظَرِهِمْ، مِمَّا يَزِيدُ مِنْ
مَسْئُولِيَّتِكَ اتِّجَاهَ كُلِّ كَلِمَةٍ كَتَبْتَهَا.

فتقديري

لِلقَيِّمِينَ عَلَى مَجْمَعِ الْقَاسِمِيِّ،

د. يَاسِينَ كَتَّانِي

وَالسَّيِّدَةَ سَائِدَةَ أَبُو الصَّغِيرِ

وَكُلِّ مَنْ سَاهَمَ فِي إِصْدَارِ هَذَا الْبَحْثِ، عَمَلًا مِنْهُمْ عَلَى بَثِّ الْمَعْرِفَةِ
وَفَتْحِ أَبْوَابِ الْجَدَلِ الْعِلْمِيِّ نَحْوَ آفَاقٍ جَدِيدَةٍ.

رَاوِيَةٌ

إهداء

هي أيامٌ كانت لي ولكم، لكنني قضيتها هناك، في بلادٍ غريبة قريبة
وأزمان بعيدة، مع الشعراء الفاطميين، والمؤرخين والباحثين
والعارفين، فكنْتُ بعيدةً على قرب، قريبة على بُعدٍ.

ولأنكم الأعلى على قلبي

منير؛ رفيق عمري

حنّا، فراس ونادين؛ نبض حياتي

أهلي قسطندي وروز جرجورة، حنّا ونادية بربارة

ولأنكم مشروع بحثي الدائم،

أهديكم صفحات بحثٍ هي سنوات عمرٍ تركتكم فيها تكبرون

وراء الكلمات وداخل القلب،

فكل كلمةٍ هنا ترسل حروفها ونقاطها شكرًا وتقديرًا لصبركم

وتفهمكم وتقبلكم وتعاونكم.

راوية

شكر وتقدير

هذا البحثُ لم يكنُ سهلاً، جِبْتُ فيه مدَنَ الخلافةِ الفاطميّةِ
حتّى كلّ السّفَرُ،

وفتحتُ الأوراقَ القديمةَ، لأجدَ كلّ جديدٍ.

نازلتني القوافي والمعاني الظاهريّة والباطنيّة، لكتّها تراجعتُ
منهزمةً أمامَ كبيرين هما سندي وذخري،

بروفسور جورج قنازع؛ د. إبراهيم جريس.

لولاهما لما جرؤْتُ على خوضِ غمار هذا البحث الذي فَتَحَ لقراءةِ
الشعر الفاطميّ نوافذَ على بحار الباطن، اعتلى موجةً عاتيةً،
غاص في أعماق القصائد بحثاً عن لآلئ خبائثها أصدافُ العلم
الباطن هناك وتركّتها لسنواتٍ، لكن بفضل ما يتّسمان به من
سعة اطلاع وبُعدِ نظروصل برّ الأمان ووجد درّة البحث العلميّ؛
التجديد.

أدري أنّ الكلمات لا تفيكما حقّكما؛

بيد أنّي أرغب أن تعرفا أنّ كلّاً منكما ترك على صفحة حياتي
العلميّة بصمةً خاصّةً، وشيّد له في القلب مكاناً ومكانةً.

جزيل شكري لكما؛

دمتما منهل عطاء.

الفخورة أنّها تتلمذت على أيديكما

راوية

فهرس المحتويات

1	المقدمة
17	1. المبحث الأول: إشكالية البحث
17	تمهيد
21	1.1 مكانة الشعر في الدولة الفاطمية
25	1.2 إشكالية الشعر الفاطمي في الموارد والدراسات المختلفة
25	1.2.1 الموارد التاريخية
27	1.2.1.1 الموارد التاريخية الفاطمية
28	1.2.1.2 الموارد التاريخية غير الفاطمية
34	1.2.2 الدراسات والأبحاث التاريخية الحديثة
38	1.2.3 الدراسات الأدبية
38	1.2.3.1 مصادر الشعر الأولية
44	1.2.3.2 الدواوين
48	1.3 المظاهر الدينية في الشعر الفاطمي
48	1.3.1 العقيدة الفاطمية وعلم الباطن
58	1.3.2 مصادر العقيدة الفاطمية
64	1.4 مناهج ومناظير دراسة الشعر الفاطمي
64	1.4.1 مناظير دراسة الشعر الفاطمي في المراجع الحديثة
64	1.4.1.1 المنظور الديني
64	1.4.1.2 المنظور القومي
65	1.4.1.3 المنظور الجدلي
65	1.4.1.4 المنظور العلمي
66	1.4.2 مناهج دراسة وتصنيف الشعر الفاطمي
66	1.4.2.1 منهج تصنيف شعر البلاط
66	1.4.2.2 منهج التصنيف الموضوعاتي
68	1.4.2.3 منهج التصنيف الجغرافي والتاريخي
68	1.4.3 نقد مناهج الدراسات السابقة
68	1.4.3.1 قراءة مغايرة لمنهج التصنيف البلاطي

69	1.4.3.1.1 القصيدة الأداة.....
69	1.4.3.1.2 القصيدة استراتيجية سياسية.....
70	1.4.3.1.3 القصيدة المرأة للحياة الاجتماعية.....
70	1.4.3.1.4 القصيدة البلاطية المزخرفة.....
71	1.4.3.2 قراءة مغايرة لمنهج التصنيف الموضوعاتي.....
72	1.4.3.3 نقد محاكاة الشعر الفاطمي لغيره من الشعر العربي.....
73	1.5 منهج البحث.....
73	1.5.1 منهج التأويل.....
74	1.5.1.1 تأويل الكلمات العادية في القصائد الدنيوية.....
74	1.5.1.2 تأويل الكلمات الدينية في القصائد الدنيوية.....
74	1.5.1.3 تأويل الرموز العقائدية في القصائد الدنيوية.....
74	1.5.1.4 تأويل المصطلحات الدينية في القصائد الدنيوية.....
74	1.5.1.5 تأويل قصص الأنبياء في القصائد الدنيوية وفي القصائد العقائدية.....
74	1.5.1.6 تأويل رموز الفلسفة الدينية في القصائد العقائدية.....
74	1.5.1.7 تأويل فلسفة العقيدة الفاطمية في القصائد العقائدية التعليمية.....
75	1.5.2 المنهج الاجتماعي.....
75	1.5.3 المنهج النفسي.....
77	2. المبحث الثاني: تأويل القصائد العادية تأويلاً عقائدياً.....
77	مدخل: شعرٌ ذو وجهين، ظاهره عادي باطنه ديني للمستجيب.....
78	2.1 القصيدة الأولى: وصف رحلة الطبيعة، وصفٌ لسيرة رحلة طلب علم الباطن.....
78	2.1.1 القراءة الظاهرية: وصف رحلة الشاعر في الصحراء.....
84	2.1.2 القراءة الباطنية للقصيدة.....
86	2.1.2.1 المرحلة الأولى من رحلة الشاعر.....
94	2.1.2.2 المرحلة الثانية من رحلة الشاعر.....
103	2.1.3 إيجاز واستنتاج.....
104	2.2 القصيدة الثانية- طرديات تميم بين رحلة الصيد والعقيدة.....
104	2.2.1 القراءة الظاهرية: قصيدة طردية.....
111	2.2.2 القراءة الباطنية للقصيدة.....
113	2.2.2.1 تأويل المقطع الأول باطنياً.....

118	2.2.2.2 تأويل المقطع الثاني من القصيدة.....
125	2.2.3 إيجاز واستنتاج.....
126	2.3 القصيدة الثالثة- قصائد ابن هاني الأندلسي بين مدح بلاطي ومدح عقائدي.....
141	2.3.1 إيجاز واستنتاج.....
142	2.4 القصيدة الرابعة- البرق والحج استباقاً للتأويل.....
148	2.4.1 القراءة الباطنية للمطلع الطللي للقصيدة.....
155	2.4.2 إيجاز واستنتاج.....
155	2.5 تلخيص نتائج واستنتاجات المبحث الثاني.....
157	3. المبحث الثالث: موتيفات الشعر الفاطمي بين المعاني الدنيوية والعقائدية.....
157	مدخل.....
159	3.1 قصيدة نموذجية لتأويل الموتيفات المتكررة في القصائد الدنيوية.....
160	3.1.1 القراءة الباطنية للقصيدة.....
170	3.2 تأويل المصطلحات الدينية.....
172	3.2.1 الحج.....
176	3.2.2 النور.....
182	3.2.3 الصوم والصلاة.....
185	3.2.4 الشكر والحمد.....
186	3.2.5 حجة الله.....
189	3.2.6 يد الله ووجه الله.....
190	3.3 موتيفات القصائد الشعائرية الطقوسية بين التصريح والتلميح.....
192	3.3.1 الوحي، الملائكة، العرش.....
200	3.4 تلخيص ونتائج المبحث الثالث.....
201	4. المبحث الرابع: الشعر العقائدي بين التعليم والتوثيق.....
201	مدخل: شعر الدعوة التعليمي.....
205	4.1 ما يجده هذا المبحث في البحث العلمي.....
206	4.2 التناص الديني في الشعر الفاطمي.....
206	4.2.1 الأدوار والأقوار بين النظم التأويلي والظاهري.....
210	4.2.2 قصة آدم بين النص والتناص.....
213	4.2.2.1 قصة الخلق.....

217	4.2.2.2 الخطيئة الأولى و"العهد" الفاطمي
221	4.2.3 تناصّ قصّة يوسف و"النصّ" الفاطمي
227	4.2.4 قصّة موسى والتأييد
233	4.2.4.1 المرحلة الثانية من حياة موسى
235	4.3. النساء في حياة الأنبياء، مريم نموذجًا
248	4.3.1 ميلاد عيسى ميلاد الدّعوة
252	4.3.2 بين الفاطميّة والمسيحيّة
259	4.4 تلخيص ونتائج المبحث الرابع
262	5. المبحث الخامس: فلسفة العقيدة الفاطميّة
263	5.1 الحلول
266	5.2 التناسخ
267	5.3 التّأويل
268	5.4 نظريّة الإبداع وخلق الكون عند الفاطميين
270	5.4.1 القديم
273	5.4.2 الأزلي
275	5.4.3 الأمر
279	5.4.4 الكاف والنون
282	5.4.5 القلم، العقل، العلّة الأولى
296	5.4.6 العرش والكرسي
301	5.5 التّوحيد والتّنزيه والتّجريد
304	5.6 الثنوية والتثليث نموذجًا للردّ على بقيّة الفرق
307	5.7 تلخيص ونتائج المبحث الخامس
310	قائمة المصادر والمراجع
333	الملاحق
367	مسرد ببعض المصطلحات الإسماعيلية
a	ملخص البحث بالإنجليزية

المقدمة

تناولت العديد من الدراسات الحديثة الشَّعر الفاطميّ، لكنّها بقيت محدودة، إذ أنّها من جهة، لم تسبر أغوار هذا الشَّعر الباطنيّة، وتعاملت معه، من جهة ثانية، باليّات بحثٍ قديمة، ممّا حدّ من خصوصيته وتميّزه، فاعتُبر تكراراً واستمراراً بل تقليداً للشَّعر العباسيّ وما سبقه. أتت هذه الدّراسة لتُبرز خصوصيّة الشَّعر الفاطميّ، وتكشف سماته التي لم تكشفها دراسات سابقة تناولت هذا الموضوع.

(1) المبحث الأول- إشكاليّة البحث

عرَضَ هذا المبحث المكانة التي احتلّها الشَّعر في الدولة الفاطميّة، تلك الدولة الإسلاميّة التي ناصبت الأمويين والعباسيين العداء على خلفية أحقيّة الخلافة، فاتَّخذت من الشَّعر أداةً لنشر الدعوة الدينيّة الفاطميّة، والذود عن مبادئها، وتأكيد انتساب الفاطميين للعرب ولآل البيت، وإظهار عظمة وثراء هذه الدولة التي استقطبت الشعراء من كلّ حذب وصوب، وأغدقت عليهم النعم والأموال.

ثمّ تناولت الدراسة معالجة المصادر والمراجع المختلفة للشَّعر الفاطميّ؛ كي تُظهر الفرق في تناول الشَّعر الفاطمي، الذي فَقَدَ شرعيّته واكتنفه الغموض والسريّة بعد زوال الدولة الفاطميّة، ممّا فتح مجال التّعصّب ضده عدّة قرونٍ حتّى أواخر القرن التّاسع عشر.

ساعد البحثُ في المصادر والمراجع التاريخيّة الفاطميّة وغير الفاطميّة على فهم الكثير من الحوادث المؤرّخة شعريّاً، وقد دلّلنا أنّ اعتماد الحدث التاريخي المؤرّخ شعريّاً بإمكانه إزالة الغموض عن حقائق لا يمكن للقصيدة وحدها البوح بها، وهو ما يُلزم الباحث أن يُميّز مدى صدق المعلومات المؤرّخة من مؤرّخين مختلفين، قدامى وجدد، سنّة وشيعة، عرب وأجانب، مناصرين أو معارضين للمذهب والفكر الفاطمي، لذا تمّت الإشارة إلى عدم حياديّة هذا التّاريخ، وكيف طغت ميول المؤرّخ على الحقيقة العلميّة، فأوردَ في تأريخه لشعراء العصر الفاطمي والدولة الفاطميّة، نماذج مختارة، اختارها لتتماشى مع ميوله الدينيّة والسياسيّة، فشوّه صورة هذا الشَّعر وأورد الأبيات التي تتناول مواضيع عاديّة/دنيويّة، وتعرضها بصورةٍ بسيطة (كشعر التحامق، وشعر المياه، وشعر الطّعام، وما إلى ذلك) أو أوردَ لنا الأبيات التي تتحدّث عن الموضوعات السائدة التقليديّة؛ المديح والغزل والرثاء والهجاء والوصف، وشعر الطبيعة والمناسبات. ولمّا نقلَ لنا بعض المؤرّخين الأبيات التي تتناول العقيدة الفاطميّة، صوّر الشّاعر الفاطميّ كافراً، والإمام الفاطمي

مزاحماً لله في صفاته. وعلى اعتبار أنّ ثمة علاقة بين مقومات البناء الأساسي في المجتمع، وخلاصة إبداع شعرائه وأدبائه، كان من المهم بحث خصوصيات التاريخ والمجتمع الفاطمي، لأنّ فهم الأحداث التاريخية والاجتماعية ساعدنا في التوصل إلى قول القصيدة، ومثال ذلك القصيدة الأولى التي تناولها الدراسة (المبحث الثاني)، فقد أدّى فهم التطور التاريخي للعلاقة بين الشاعر الأمير تميم بن المعزّ وأخيه الإمام العزيز، وفهم عقيدة "النص" الفاطمي، إلى إيجاد العلاقة بين أبيات القصيدة، ومعرفة أهمية الوصف والتفصيل في القصيدة، وعدم اتهام الشاعر بركاعة شعرية أو بترهل نصّي، أو باستعراض معرفي لغوي. القراءة الظاهرية للقصيدة تقود القارئ إلى تفسير بعيد عن مقاصد الشاعر الحقيقية، فهذا الشعر يجب قراءته على ضوء البيئة الروحية والاجتماعية التي أنتجته، وهكذا يمكن فهمه بشكل مغاير عن المؤلف.

ذكرت الأبحاث السابقة أنّ المصادر التاريخية لم تحفل بالانتصارات التي حققها الفاطميون في توسيع دولتهم، لأنّ هذا الامتداد والتوسع الذي حققته الدولة جاء عن طريق الدعاة والدعاة الدينية والسياسية، إنّ مثل هذه المعطيات تعني الكثير لباحث الشعر الفاطمي، لأنّ الدعاة الذين عملوا دينياً على اتساع قاعدة الدولة، استخدموا الشعر التعليمي لتوسيع حدود دولتهم ودعوتهم، أهمهم داعي دعاة الفاطميين المؤيد في الدين الشيرازي وله ديوان شعر تتطرق إليه هذه الدراسة، كما وتتطرق لشعر الدعاة الذي شكّل استراتيجية سياسية بهدف كسب مستفيدين ومؤيدين جدد.

كما قارنت الدراسة بين نظرة المراجع الأدبية قديمها وحديثها، فاطمية وغير فاطمية، وأسهمت هذه المقارنة في فهم ماهية الشعر الفاطمي، وأدوات تشكيله ووظائفه، وساعدتنا على تجاوز الأبحاث الأدبية حديثة العهد التي صنفت هذا الشعر تصنيفات مجزوءة (منهج التصنيف الموضوعاتي، ومنهج التصنيف الجغرافي والتاريخي)، هذه التصنيفات حذت من إمكانية رؤيته بصورة شاملة، ومن إمكانية رؤية الجديد الذي يطرحه هذا الشعر، فهل يُعقل أن تُصنّف قصيدة من ثمانين بيتاً كقصيدة مدح، رغم أنّ أبيات المدح فيها لا تتعدّى العشرين بيتاً؟ ماذا مع باقي الأبيات، أي مجرد استهلال وتمهيد وحشو لا علاقة له بالمدح، أم أنها تطرح طرحاً جديداً لم تنتبه له الدراسات السابقة؟ وقلّ مثل ذلك في الطرديات وغيرها من المطولات الشعرية التي تعددت مواضيعها وصنفت تصنيفاً مجزوءاً. حاولت هذه الدراسة إثبات أنّ تعدد الموضوعات في القصيدة الواحدة يلزمنا بقراءتها قراءة تجميعية، تأويلية إذا دعنا مفرداتها لذلك، لنجد قصيدة جديدة لم ينتبه إليها القارئ العادي. لذا، كان المطلوب لتجديد قرائي، وتحديث منهجي، فنهج البحث منهج التأويل؛ قراءة ظاهر القصيدة، وقراءة باطنها بالاعتماد على تأويل:

- مفرداتها ومصطلحاتها الدينيّة (أسماء الحيوانات، الألوان، النهار، الليل، المعادن...).
- اصطلاحاتها الدينيّة العادية (الحج، الصوم، الصلاة...).
- اصطلاحاتها العقائديّة الفلسفيّة (العلّة الأولى، وجه الله، الفيض، التأييد، النصّ، النفس، العقل...).

وذلك في ثلاثة أنواع رئيسيّة من القصائد:

- القصائد التي تناولت الموضوعات الدينيّة/ العادية (قصائد الصيد والمدح والطبيعة، والقصائد الموسميّة الشعائريّة).
- القصائد التعليميّة (التي نُظِمَتْ لَتُشَكِّك في الظّاهر من جهة، ولتطرح الباطن).
- القصائد العقائديّة (التي نُظِمَتْ المبادئ والفلسفة الفاطميّة).

هذا التجديد وذاك التحديث جاء من أجل إعادة قراءة هذا الأدب القديم، المتميّز بالنصّ الشعريّ العقائديّ والباطني، الذي لم تخض غماره باقي الدراسات.

كما تناول هذا المبحث المظاهر الدينيّة العقائديّة في الشعر الفاطمي، باحثاً في العقيدة الفاطميّة والمصادر المختلفة التي تعاملت مع هذه العقيدة، مراعيّاً كون اختلاف وتشعب النظريّات التي تقدّمها كتب وأبحاث العقيدة الفاطميّة، يعود إلى أنّها عقائد تطوّرت حسب البيئات والأزمان، حتى أصبح من الصعب أن تبلور هذه العقائد أو أن تصهر في بوتقة واحدة. وقد نجد الاختلاف حول مفهوم معيّن بين المحقّقين المعاصرين مثل عارف تامر وغالب مصطفى، أو بين الباحثين القدامى والجدد، وذلك لظهور كتب جديدة حُقِّقت وغيّرت الموازين. تورد الدراسة هذه الاختلافات، وتحاول في المقابل أن تجعل مرجعيّتها الصحيحة، شعر الدعاة المعتمدين المشهورين؛ أمثال المؤيّد في الدين داعي دعاة الفاطميين، والقاضي النعمان قاضي القضاة، وهذه إحدى التّجديدات التي يطرحها البحث؛ اعتماد الشّعْر فيصلاً ومرجعاً للبتّ في بعض الخلافات، كإيمان أو عدم إيمان الفاطميين بمبدأ الحلول، وقولهم في التناسخ وقضايا عقائديّة أخرى.

يُنَاقِش هذا المبحث المناهج التي اتّبعها الفاطميّون في نشرِ دعوتهم: المنهج العلني والمنهج الباطني. متطرقاً إلى النظريّات والمبادئ المختلفة، تلك التي نُسبت إليهم كمبدأ الحلول Incarnation والتناسخ Metempsychosis وتلك التي اعتمدها الفاطميّون كمبدأ "النصّ" و"التأييد"، ونظريّة التّأويل Interpretation، و"المثل والممثول"، أي اعتقادهم بأنّ الظاهر وُجد

للدلالة على الباطن، وقد قال داعي دعاة الفاطميين المؤيد في الدين إنَّ الله قد خلق الأمثال والمثولات؛ فجسم الإنسان مثل، ونفسه ممثول، والدنيا مثل والأخرة ممثول. وقد جعلوا المخلوقات قسمين: ظاهراً وخفياً، وجعلوا الظاهر يدل على الباطن، وسموا الباطن ممثولاً والظاهر مثلاً، وسميت نظرية التأويل بنظرية المثل والممثول. وبناءً عليه لا يمكن لباحث الشعر الفاطمي أن يقرأ ظاهر الكلمات فقط، لأنَّه حينها سيفقد الكثير من المعاني ولن يكون بحثه علمياً، بل مجرد استعراض واجتهاد تحليلي دون تعمق وفهم، وقد كشفت لنا المصادر العقائدية، العديد من المعاني الباطنية المذكورة في القصائد العادية، التي يُعتبر البحث ناقصاً بدونها، وهذا المبحث هو بمثابة تمهيدٍ وطرحٍ نظري يعتمد عليه تأويل القصائد في المباحث اللاحقة.

(2) في المبحث الثاني عالج هذا المبحث القصائد التي تناولت الموضوعات الدينيّة (غير العقائدية) من منظور جديد؛ فبحث أولاً في معناها الظاهري، ومبناها والأساليب التي استعملها الشاعر، ثمَّ نهجَ منهج التأويل؛ تأويل القصائد الدينيّة تأويلاً عقائدياً. كشفت هذه الدراسة النقاب عن ظاهرة جديدة، تأخذنا نتائجها نحو قراءة جديدة للشعر الفاطمي، لم يعتمد عليها بحثٌ أو باحثٌ جعل قصائد هذه الفترة مجال بحثه، كشفت الدراسة قوّة شعريّة لا يستهان بها، كانت لها أحكامها وضرورتها؛ إذ آمن الفاطميون في الباطن عقيدةً ومبدأً، فهو عماد عقيدتهم، إلى جانب الظاهر، وقد ستروا باطنهم لاعتقادهم بأنَّه حصرٌ على جماعة دون غيرها، وأنَّه لا يحقّ لإنسان التمتع بالمعرفة إلا بعد أن يقطع شوطاً طويلاً وطريقاً وتجارب كي يحظى بها. بناءً عليه اتجهت قراءتنا للقصائد الفاطمية اتجاهاً الاستقراء الباطني، متبعين منهج التأويل. فالشاعر ترك القصيدة تقول قولها متسرّة وراء الكلمات والرموز، كالحداثيين الذين اتخذوا الرمز مخبأً، كالصوفيّين الذين استعاروا كلمات الغزل العادية لغزل إلهي، لعجز لغتهم عن إيجاد مفردات غزل إلهية. لكنَّ الفاطميين لم يجلسوا في برجهم العاجي متبعين نظرية الفن للفن، ولم تعجز اللغة عن إيجاد كلماتٍ لعقيدتهم، لذا لم يحصروا القصائد المؤولة بقصائد الغزل فقط، إنّما تطرّقوا للعديد من الموضوعات، وتوجّهوا لقارئين مختلفين:

- القارئ العادي الذي تمتّع بالكلمات، بالصور الشعريّة، بالجزء الموسيقي، بالتناص بالاقتراس وبالتضمين، تمتّع بالتغيير في المبني والمعنى والأسلوب، تمتّع بالمقارنات والمعارضات والنقائض.
- والقارئ العارف بالعقيدة الفاطمية، القادر على التأويل.

تمّ تحليل قصيدتين للشاعر تميم بن المعزّ لدين الله الفاطميّ، ولتثبيت النظرية الجديدة التي يؤسسها هذا البحث في تناول الشّعر الفاطمي، كان لا بدّ من توسيع عيّنة البحث لتتخطّى الشاعر الواحد؛ تميم بن المعزّ، ولتتخطّى البيت الفاطميّ. معتمدين إستراتيجية المقارنة، بحثنا عن خطوط عريضة مشتركة ومختلفة، فاخترنا نفس الموضوعة الشّعريّة؛ المدح، ونفس البلاط؛ الخليفة الفاطمي، متّجهين نحو تحليل وتأويل قصيدتين لشاعرٍ آخر هو ابن هانيّ الأندلسي، إذ لا يُمكن طرح نظريّة جديدة بناءً على قصيدة واحدة أو على شاعرٍ واحد. إلّا أنّ هذا لا يعني أنّه يمكن تأويل كلّ قصيدة لهذين الشّاعرين، أو غيرهما، أو كلّ قصيدة مدح للإمام الفاطمي، إذ على الباحث أن يتأكّد أنّ القصيدة تدعوه للتأويل وذلك؛

• بتشتّت أبياتها دون رابط، وقد دفعنا هذا التشتّت إلى البحث عن قرائن تربط الأبيات والمواضيع المختلفة بعضها ببعض، فلكلّ قصيدة قولٌ تريد إيصاله حتى لو تعدّدت موضوعاتها وطروحاتها، لكن لا يمكن تأطير القصيدة وحصرها بموضوعٍ قولها المصريح، أو الذي عُنونت فيه القصيدة من قبل النساخ؛ ومناهج البحث التي استثنت أبياتاً عديدة واعتبرتها مجرد مدخل وتمهيد، تنازلت بذلك عن فهمٍ حقيقيّ لطرح القصيدة، متخليّة عن القرائن التي تربط المعاني المتفرقة وتلمّ شمل القصيدة الواحدة. وقصيدة تميم في الطرد، أو قصيدته في وصف رحلته في الصحراء، وقد عالجها هذا المبحث، هما أحسن مثالٍ على تقصير مناهج البحث السابقة في سبر أغوار القصائد، فهل نعتبر الموضوعة الرئيسة المطروحة هي وصف رحلة الصيد، على اعتبار احتلالها كمّاً مساحياً كبيراً من حيّز القصيدة، أم نعتبر مدح الشّاعر للمعزّ هو الموضوعة الرئيسة؟ إذا كان كذلك فهل كان على القراء أن يذهبوا مع الشّاعر بعيداً في وصف فرسه وفي رحلة الصيد، ليصلوا بيتَ القصيد، أبيات المدح؛ إنّ القراءة الباطنيّة للقصائد تساعدنا على إيجاد الرابط المعنويّ بين أقسام القصيدة المختلفة (وصف الصحراء، وصف الرحلة، التواصل مع المرأة الجميلة، شرب الخمر مع أصدقائه الندماء و...)، فأصبح لكلّ قسمٍ أهميّته، وأصبحت القصيدة متسلسلة لا نستطيع تغيير أماكن أقسامها، كما كان باستطاعتنا أن نفعل لو بقينا في القراءة الظّاهريّة للقصيدة.

• بترهّلها وحشوها، فشاعر بعظمة تميم الذي قال عنه النقاد: "شاعران عظيمان وطنا أرض مصر، المتنبي وطنها ورحل عنها، وتمام استقرّ بها"، هذا الشّاعر الذي عارض ونقض الشّاعر العباسي الكبير ابن المعتزّ، كيف تخونه هذه المقدرة الشعريّة، فتبدو قصيدته واهية مترهّلة بالأوصاف، مليئة بالحشو الزماني والمكاني، وبالغموض والإغراب، وللوهلة الأولى تبدو استعراضاً

معرفيًا لغويًا، ومجرد أبيات لا رابط بينها ولا وحدة موضوعية فيها، فهل الرحلة التي وصفها الشاعر كانت أقلّ مستوى من أن تُقرأ وحدها، ليكلّمها بدخوله القصر الفاطمي؟ هل لا قيمة للقصيدة دون أن تمدح الإمام؟ هل لا تنال القصيدة شرعيّتها وأهميّتها إلاّ بمدحها للمعزّ أو للعزّيز؟ وكأنّ القصيدة مبتذلة، تُسوّق نفسها فقط بخروجها من مكان الصيد ودخولها القصر الفاطمي مادحةً. لماذا يُكثر الشاعر من وصف الصحراء على مدى عشرة أبيات؟ وما علاقة الصحراء بالمرأة، بالخليفة وبالممدوح؟ ما علاقة الفخر الذاتي في مطلع القصيدة بالممدوح الغيري في نهايتها؟ كلّ هذه الأسئلة قادتنا للتأويل، فبحّثنا في كتب التأويل وفي المجالس المؤنّدية عن الرموز وتأويلها، كتأويل الطير والفرخ والأشهب والحصان، والأبيض والأسود، والليل والنهار، فتكشّفت لنا قصيدة جديدة متماسكة ومتّصلة الأجزاء. وكشفنا لهذا النهج الجديد على المستوى الشعري بدّل معايير النقد، فالقصيدة المترهّلة بالأوصاف، المليئة بالحشو الزماني والمكاني، الغوامض والإغراب، المتكئة على التناصّ الدينيّ بصورة غير مباشرة، القصيدة التي تبدو للوهلة الأولى استعراضًا معرفيًا لغويًا، ومجرد أبيات لا رابط بينها ولا وحدة موضوعية، أصبحت بعد تأويلها متماسكة مترابطة.

- بمعانيها المستغلقة؛ إنّ قصيدة ابن هانئ التي يعالجها هذا المبحث، تداوّلها البحث العلمي سابقًا، فشرحها وحققها خيران في الشعر الإسماعيليّ؛ زاهد علي، أحد الإسماعيليين وقد اعتمد على "الشيخ الفاضل" عندما استغلقت عليه بعض الأبيات، والباحث في الأدب المغربي والفاطميّ: محمّد اليعلاوي، الذي اعتمد تحقيق سابقه وحاول أن يضيف. ورغم المحاولتين إلاّ أنّ العديد من الأبيات بقيت مستغلقة لم ينجحوا في سبر أغوار معانيها، فوضعا التقديرات والاحتمالات، ولم يجدا الصلة بين الأبيات والأحداث المختلفة في القصيدة؛ فالمطلع الطلي وما تلاه من أبيات يحمل الكثير ممّا أسماه زاهد علي في تحقيقه "الغريب"؛ واختلاف الرأي حول شرح "الدمى" و"الحسان الرعايب" و"المحارب"، قاذنا لمعاجم اللغة، ودعانا صريحًا للبحث عن إمكانيّة التأويل، والتأويل كان المنفذ الوحيد نحو شرح لا استغلاق فيه. والأبيات التي اختلف المحقّقان حول إمكانيّة شرح المعنى الصحيح لها، وذهب كلّ منهما في اتجاه، وتعامل مع البيت الشعري الواحد كوحدة مستقلة، ومع المعنى الظاهر فحسب، هذه الأبيات قدّمت لنا دعوة صريحة لجواز تأويلها، فدمجنا بين القراءة الظاهرية والباطنية، وربطنا بين القرائن المختلفة لنشرح الحدث الشعريّ شرحًا جديدًا كان يتسرّ تقيّة كما كان يتسرّ أصحاب المبدأ الفاطمي. ووجدنا أنّ:

- القصيدة المادحة التي عجزت قراءتان ظاهريّتان عن فكّ غريبها، لم تعد غريبةً ومفكّكة بعد أن قرأناها باطنياً.

- وجود القراءتين من محقّقين سابقين، ووجود قصائد، لشاعر آخر غير تميم بن المعزّ، يُثبت صحّة النظرية التي يسعى البحث لإثباتها، ويؤسس لها.

• بالتلميح والتصريح؛ إنّ القصيدة الثانية لابن هانئ، في هذا المبحث، تبوح بتعايير دينيّة كالحج للإمام لتلمّح لنا بإمكانية تأويلها، وبأنّ باطنها يخبئ معاني دينيّة فاطميّة لا يكشف عنها الظاهر، وأتّه دون أن نوّولها ونعطها حقّها المعنوي المقصود، تبقى الكلمات إمّا نوعاً من المغالاة، وإمّا نوعاً من المجاز. وهذه المصطلحات تركتنا نبحت عن صوت القصيدة، فماذا تريد القصيدة أن تقول وراء ظاهرها؟

إذاً هذه القصيدة جديدة في طرحها الباطني، لأنّها حوت مصطلحات إسماعيليّة صريحة، ظلّها النقاد ضرباً من المغالاة، لكن باطنها عرّف القارئ بجانب خفيّ من جوانب قراءة الشّعر الفاطمي، ومن جوانب حياة ابن هانئ. كما أنّ هذه المصطلحات كالبرق، والطيب والحج إلى الإمام وتقيل ركنه، عدا عن أنّها نوع من الاستباق، تستبق التأويل وتلمّح لنا بإمكانية نهجه، لمحتّ لنا بإمكانية عدم الاكتفاء بظاهر القصيدة، وفتحت أماننا المجال للتأكّد بوجود قارئين (متلقّين) ومرسلين؛

- قارئ عاديّ وآخر مستفيد/ مستجيب وهو المتلقّي الذي يعدّه الكاتب بواسطة إعطائه بعض الرموز المتفق عليها، بالتلميح أو بالتّصريح أو بالاستباق، وما إلى ذلك... هذا القارئ الواعي لقصيدة الشّاعر، لذا يستطيع تأويل الرموز المستعصية على القارئ العادي، وفهم المعاني الباطنيّة.

- ومرسلين: الشّاعر العادي/ الحقيقي (بمواصفاته وظروفه الاجتماعية وبيئته...)، والشّاعر العارف بأسرار الباطن والتأويل، ويريد إرسال موقفه المعين من قضية معيّنة، دون أن تكون قصديّته مباحة للجميع، وهو هنا ابن هانئ المستفيد، الحاجّ نحو الإمام المعزّ، إمام الزّمان.

عدا عن أنّ الاكتفاء بالقراءة الظاهرية أخذ المحقّقين نحو احتمالات مختلفة وجوازات خاطئة، فإنّ تكثيف استعمال الضمائر والعوائد، بلبل ترتيب أبيات القصيدة، وأتت قراءتنا الباطنيّة فغيّرت ترتيب البيت الناقص من إحدى النسخ، وبهذا أعادت للقصيدة نظامها المعنوي الذي تشبّثت.

اعتمدنا في تأويل هذه القصائد على:

- فهم الأحداث التاريخية والاجتماعية (فهم سيرة تميم)، فالقارئ الفاهم لأصول العقيدة الفاطمية، الباحث وراء الكلمات عن رموز دينية توصله لحقائق هي حصراً على المستجيب العارف طالب الباطن، يعرف أنّ الشاعر قد اضطر أن يبطن قصيدته، لأنّه يسرد من خلالهما ليس سرّ حياته فحسب، بل أسرار البيت الفاطمي، ويفند كلّ ما حيكَ ضده من مؤامرات أقصته عن العرش الفاطمي، فها هو يبطن لنا (في القصيدتين) سيرته الذاتية، والطريق التي قطعها (القصيدة الثانية)، لتعلّم واكتساب علم الباطن استعداداً لتسلّم العرش الفاطمي.

- فهم المبادئ الأساسية التي يؤمن فيها الفاطميون "كالنص" و"التأييد".

- المصادر العقائدية وكتب التأويل لنحاول فكّ الرموز.

فوجدنا أنّ أبسط الكلمات العادية، تخبئ وراءها معاني دينية ورموزاً أخذت القصيدة نحو قراءة ثانية باطنية، مختلفة تماماً عن ظاهرها.

رغم تأكيد البحث على منهج التأويل، إلّا أنّ القراءة الظاهرية لم تتنازل عن استعمال آليات النقد والتحليل الحديثة، فوجدنا الشاعر تميماً يراوح بين التقليد والتجديد، أخذاً من ثقافة الصحراء، مرصّعا إياها بمجازٍ وصورٍ حركية، حسية، مبتكرة، جسّم فيها اللون والصوت والصورة الشعريّة، أسلوباً، أمّا من ناحية المبنى فرغم نمطية أرجوزته الطويلة المغلقة بشطري، إلّا أنّ التضمين والجريان بين الأبيات أعطى للقصيدة حداثةً شعريّة، كأنّ يربط الشاعر بين البيت الأوّل والبيت العاشر برابطٍ هو الضمير العائد.

ووجدناه يُبرز تجديداً في الأسلوب والمبنى والصور؛ فنجد عجز بيت يرتبط معناه بصدر البيت الذي يليه، وتترابط سلسلة من هذا النوع من الأبيات، لتكون مزدوجة القراءة من ناحية المبنى، فنقرأ صدر البيت وعجزه لإعطاء معنى، وعندما نقرأ عجز نفس البيت مع صدر البيت الذي يليه، يختلف المعنى ومدلولاته، هذا التلاعب في المبنى يضيف للنص تمازجاً بين الأسلوب والمبنى والمعنى. وأظنّه ظاهرة جديدة في الشعر في ذلك العصر، وخروجاً عن النمط التقليدي الشائع في معمار القصيدة النمطية.

(3) المبحث الثالث

تطرق هذا المبحث لقصائد اختلف زمانها في ظلّ الدولة الفاطمية، واختلف منشأ شعرائها من بداياتها في المغرب (ابن هانئ الأندلسي)، لبداياتها في مصر (تميم بن المعزّ لدين الله)، وبعد أن أرست الدولة قواعدها السياسيّة واتّجهت نحو نشر دعوتها (المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي)، وفي أوقات أزمتها واندحارها وتسلّط الوزراء فيها (عمارة اليميني). إنّها قصائد لشعراء اختلف انتماؤهم للعقيدة الفاطمية واختلف في انتمائهم، بل وشكّك في بعضه. قصائد حملت في معجمها اللغوي الظاهري ألفاظاً وموتيفات وصوراً ومجازات لغوية لم يحوها المعجم الشعري العربيّ قبل الفاطميين، جمعت بين المعجم الشعري المبسّط والمعجم العقائدي الأليغوري، ممّا حدا بالمؤرخين السُنّة وغيرهم ممّن لم يضلّعوا في فهم المعجم الديني الفاطمي، إلى اتهام الشعراء بالكفر، واستثناء قصائدهم حتى من كتب التاريخ والتراجم. وقد اخترنا البحث في دلالة المصطلحات الدينيّة في القصيدة الفاطميّة، عند شعراء مختلفين في انتمائهم الجغرافي والعقائدي، لنرى إذا كان هناك اختلاف في المعاني المؤوّلّة لهذه المصطلحات، وهل اختلف التعامل معها على امتداد الدولة الفاطميّة تاريخياً وجغرافياً، وذلك لنؤكّد الطرح الذي يطرحه هذا البحث، وهو قراءة القصيدة الفاطميّة بمنظار آخر. واعتمدنا عدم شرح القصائد بكاملها، مكتفين منها بمصطلحاتها.

في المقابل تناولنا في هذا المبحث قصيدة نموذجيّة، حلّلناها بكاملها تحليلًا تأويليّاً لنثبت أنّ تلك القصائد التي جاهرت بالتعابير والمصطلحات الباطنيّة، إنّما كانت بمجاهرتها تلمّح لنا لإمكانية التأويل، معتبرين إيّاها نموذجاً يُحتذى لمثل هذه القصائد، وذلك لأنّ تحليل كلّ الأبيات في كلّ القصائد، بحاجة إلى دراسات كاملة، فاكثفينا بالإشارة إلى المفاهيم الجديدة التي يطرحها تأويل المصطلحات في القصيدة الفاطميّة، للتأكيد على عدم اقتصار نظريّتنا على بضع قصائد، وتأسيس طرحنا من خلال توسيع عيّنة البحث.

يُثبت هذا المبحث أنّ بقاءنا في مستوى القراءة الظاهريّة يُبقي الشّعْر غامضاً، ويضطرنا للبحث وللسؤال دون نتيجة، وقد ذكر اليعلاوي ذلك: "فالغوامضُ في هذا الشعر تبقى كثيرة، ومقاصدُ الشاعر تظلّ مهمة في عِدِّ وافرٍ من الأبيات، فنُضطرُّ كما فعل الشيخ الفاضل أو زاهد علي إلى التأويل والافتراض والتساؤل. ومن الطريف أنّ الجانب الذي كنّا نتوقّع فيه الصعوبة والغموض - وهو الجانب العقائدي المذهبيّ - لن يُكلِّفنا عناءً كبيراً: ذلك أنّ أطروحات الشيعة الإسماعيليين أصبحت معروفة بعد الذي اطّلعنا عليه من كتب القاضي النعمان والداعي عماد

الدين والكرماني ..."¹، لكن اليعلاوي لم ينتبه إلا لتأويل التعابير الواضحة كالحج والكعبة، ولم يعر انتباهًا لكلمات هامة تحمل المعاني الباطنية في طياتها وتغيّر كلّ قراءة القصيدة، مثل "المستنار/الشمس" وما ترمز إليه، "المعدن" وتأويله وما إلى ذلك، لذلك نجد قراءة اليعلاوي تضع الاحتمالات ولا تُجزم، ولا تنتبه لاحتمال التأويل الذي يفرض نفسه ويعطينا المعنى المقصود.

بعد تحليل القصيدة النموذجية، تطرّق البحث لثلاثة أنواع من المصطلحات/الموتيفات الدينية المتكررة عند شعراء مختلفين؛

- المصطلحات العادية المتكررة في الشعر العربي، لكتّابها في هذه القصائد تخطّت المعجم العربي، وتبنّت المعجم العقائدي الفاطمي، ليتغيّر معنى البيت، مثل: الحج والنور والصوم والصلاة، والشكر والحمد. لكنّ القارئ العادي الذي لا يعرف تأويل المفردات تأويلًا باطنيًا، تنغلق عليه دائرة الفهم ويستصعب حلّ غامض الأبيات، فهذه المصطلحات الفاطمية أعطت القصيدة بُعدًا جديدًا، أعطتها معنى مزدوجًا.

- المصطلحات العقائدية كالوحي والعرش والملائكة والكرسي واللوح والقلم...

- والمصطلحات الفاطمية: مثل "يد الله"، "وجه الله"، "حجة الله"، وما إلى ذلك...

وأثبتنا كيف تغيّر القراءة التأويلية لهذه المصطلحات المتكررة في الكثير من القصائد، المعنى العام للأبيات. فمثلا نرى أنّ الحجّ استعمل كمصطلحٍ يختلف تماما عن استعماله في قصائد المدح العادية، فهو مصطلح له تأويله الباطنيّ وبُعده الأليغوري الدينيّ ويُمكن للمتلقي العادي أن يتقبّل تشبيه الإمام بالكعبة، والسير إليه بالحج، كنوع من المبالغة والمجاز اللغوي، ومنهم من اعتبره نوعا من المغالاة والكفر، أمّا القارئ المستجيب للعالم بأمور الدين فالأمور بالنسبة له واضحة جلية.

وقد بحثنا عن المشترك بين هؤلاء الشعراء الذين استعملوا مثلا مصطلح الحجّ إلى الإمام الفاطمي، فاعتمدنا ما أشار إليه الباحث تيودور جاستر في نظريته عن النمط الموسميّ، وإقامة طقوس التفرغ (Kenosis) والملاء (Plerosis) في الشعائر الموسمية، والتي يمكن أن نطبّقها هنا لنفهم الدور الذي لعبه هذا الطقس الشعائريّ في حياة الشعراء والممدوحين على حد سواء.

إنّ اتّساع دائرة هذا البحث، وقراءة معاني القصائد اعتمادًا على تأويل المصطلحات الدينية العادية إلى باطنها الفاطمي، والتعامل مع المصطلحات الفاطمية من منطلق نظرية المثل

¹ ابن هانئ، الديوان، المقدّمة، ص. 9.

والممثل، أعطى للقصائد بُعدًا آخر وقراءة مختلفة ستدع البحث العلمي الأدبي يعيد قراءته
للقصائد الفاطمية. فهذه الدراسة تُعطي آليات جديدة وطرائق لقراءة الشعر الفاطمي قراءة
صحيحة، وتؤكد أنّ هذه القصائد كانت تخاطب أكثر من نوع من القراء، كلّ حسب مفاهيمه
ومعتقداته. فرغم شبهها بالشعر الصوفي ذي القراءتين، إلّا أنّها قصائد تنوّعت مواضيعها
وتأويلاتها فلم تقتصر على شعر الحب الإلهي. بناء عليه يمكننا أن نعتبر الفاطميين حدثيين في
خلق هذا النوع من النصوص الذي يُقرأ بحسب ثقافة القارئ ومفاهيمه، فلا ينتهي النصّ من
أول قراءة، إنّما يضطرنّا لإيجاد بدائل أو معادل موضوعي نضعه بدل الرمز لنستطيع فهم
المقصود ما وراء الكلمات.

(4) المبحث الرابع:

تختلف قصائد هذا المبحث في كونها لا تهدف التكبّس أو المدح أو الفخر، إنّما هي خطاب ديني- سياسي يدعو الناس إلى العقيدة الفاطمية، تلك التي تدعو بدورها إلى أحقية الفاطميين بالخلافة. لكنّ هذه القصائد لا تستطيع المجاهرة بعقيدة سرّية، لذا استعملت الرموز المحتاجة للتأويل، متخذةً التقية مذهبًا تصون بها أسرار المذهب الفاطمي، فلجأت للاصطلاحات الفاطمية الخاصة التي لا يفهمها كلّ متلقٍ، وتدور حول المعنى تاركَةً الظاهر للسامع العادي، معلنةً المخفي من الشعر للمتلقّي، المستجيب، الفاطمي العالم بأمور الدين.

القصائد التي عالجهّا هذا المبحث تختلف أسلوبًا ومبنىً وموضوعًا، فهي خالية من الصور الشعرية، لكنّها تعجّ بالتعابير الفاطمية، تعتمد التصريع بين صدر البيت وعجزه، واختلاف القافية وحرف الروي بين البيت والآخر، واختلاف في عمود الشعر الذي طال على امتداد القصيدة الكلاسيكية، لنجد أنّ القصيدة العقائدية التعليمية، كسرت هذا العمود بقصائد مقطوعة (strophic)، بتصريع داخلي تختلف قافيته من مقطع إلى آخر. وهذا التقسيم المقطعي ساعد على فهم المعاني، فكلّ بيتين (أو أكثر) يتعاملان مع فكرة خاصّة تنتهي بانتهاء المقطع، لا بانتهاء البيت الشعري.

لم يأت كسر النمطية في معمار القصيدة الكلاسيكية العمودية، لإظهار تفوق شعري أو حادثة شعرية، إنّما تنوّعت القافية لإعطاء الشاعر مساحة أكبر من التعبير، فلا يتقيّد باختيار كلمات تُحتملها القافية، إنّما تلك التي يحتملها المعنى الديني، وما أعوز الشعر التعليمي العقائدي إلى مثل هذا التحرّر.

لذا يمكننا تقسيم القصائد التعليمية إلى نوعين؛

- تلك التي شككت في معتقدات الآخرين وكانت مطروحة لكلّ القراء،
 - وتلك التي نظمت العقائد شعراً للمستجيبين وذلك في شعر الدعاة المختلفين.
- لقد نظم الفاطميون شعر العقيدة لهدفين مختلفين ولقارئين مختلفين؛
- فالهدف الأول هو استراتيجية تنظيمية كان الشعر وسيلة لتحقيقها، وهي كسب مستجيبين جدد، أي إدخال أناس جدد للدعوة الفاطمية، فنُظمت القصائد للقارئ غير الفاطمي، تُشكك في إيمانه ومعتقداته وتدعوه للإيمان بالباطن إضافةً للظاهر.
 - والهدف الثاني هدفٌ تعليمي، للقارئ المستجيب الذي دخل مجالس الحكمة ليتعلم أسس الدعوة ومبادئ الباطن، شرحوا له هذه العقيدة عن طريق النظم لتسهيل حفظها. وتستمد هذه القصائد العقائدية بُعدها المقصود من التقائها بالقارئ بنوعياته المختلفة، لذلك يكون للقارئ دور فعال في عملية إنتاج النصّ ذاتها، وبحسب نظرية الاتصال والتأثير فالقصائد الفاطمية العقائدية لها خاصية تميزها عن باقي الشعر العربي، لأنّ الأبعاد الجديدة التي يضيفها القارئ المستجيب/ المستفيد إلى النصّ، لها وجودٌ خفيّ بين الكلمات، لا يعرف سرّه إلاّ العالم بأسرار عقيدتهم الإسماعيلية. أمّا القارئ العادي، فهذه القصائد بالنسبة له مجرد طلاسّم وألغاز يصعب عليه حلّها.
- ما يحدّده هذا المبحث في البحث العلمي هو:
- الدمج بين القصائد والمصادر والمراجع العقائدية، يُطرح أولاً المعتقد من وجهة نظر غير الفاطميين وذلك بواسطة قصائد الفاطميين التي شككت في ظاهر ما تعتقده باقي الفرق، ثمّ تتّجه الدّراسة إلى البحث عن إجابة على ما شكك فيه، وذلك في القصائد التي نظمت العقائد. وتتمّ الاستعانة بالمصادر والمراجع لشرح غامض هذا النظم العقائدي الذي لا يمكن سبر أعماق أغواره دون وجود مادّة تشرح وتوضّح المقصود بالمصطلحات والمعتقدات الفاطمية، مثل: الأدوار والأكوار، الحدود، التأييد، الناطق والأساس والحجة، الفسخ والرسخ، الفتق والرتق، الأمهات الأربعة، الأركان والحدود وما إلى ذلك...
 - ينحى البحث منحىً جديداً في التعامل مع قصص الأنبياء، فقد اتكأت القصائد على التناسّ الديني لتوضّح مبادئ فاطمية خاصة، مثل "العهد" و"النصّ" و"الإمامة" و"التأييد"، فأتت هذه القصائد كتطبيق تاريخي ومثليّ علميّ دينيّ مصادقيّ بالبراهين على

صدق معتقدات ومبادئ الفاطميين، ويُصرّح القاضي النعمان بأنّ هذا النوع من القصائد التعليمية هو نوعٌ من المناظرات الشعرية الحجاجية التي يردّ فيها الشاعرُ صاحب المبدأ الديني السياسي على مخالفه مستعملًا الرأي والحجّة، معتمدًا على جذور دينية تاريخية دفاعًا عن مبدئه.

نستنتج أنّ هذه الأراجيز التعليمية المتكئة على تعليم الدين، ما هي إلاّ مناظرات سياسية تُرسّخ الأيديولوجية السياسية المرتبطة بالمعتقد الديني. لذلك كان الاتكاء على التناصّ الديني مع قصص الأنبياء منفذًا لشرح قضايا ومبادئ فاطمية هامة؛ فقصّة يوسف بن يعقوب كانت مثلاً لشرح قضية "النصّ" الفاطمي التي تعود تاريخيًا ليوم "غدير خم"، حين نقل النبي محمد أسرار الباطن لعلي بن أبي طالب ونصّ عليه كحامل للعلم الباطن، والأئمة من بعده يحملون العلم الباطن، وينصّون على من يحمل الأمانة بعدهم. نفهم من هذا أنّ قصص الأنبياء المنظومة شعرًا لم تكن لمجرد القصّ أو التوثيق التاريخي للحدث، إنّما ذُكرت لتخدم هدفًا دينيًا وربّما سياسيًا من الدرجة الأولى.

أما قصّة آدم فعدا عن شرح خلق العالم من خلالها، فهي تؤكّد قضيتين هامتين؛

الأولى قضية "العهد" الذي يُؤخذ على المستجيب بعدم البوح بالأسرار الباطنية، فربط العهد بعهد آدم لله، وأنّ هذا العهد تناقل من جيل إلى جيل، وكان مع الأئمة الذين كانوا في دور الستر وانتقل للأئمة الذين تواجدوا قبل خلق البشر من نور الله كالإمام الصادق والوصي علي، كلّ هذه الأمور تعطينا صورة واضحة للاستراتيجية التعليمية التي هدفت تقوية التنظيم الإسماعيلي الفاطمي دينيًا، وضمناً سياسيًا، وأنّ المعاني المنظومة في القصائد التعليمية كانت تهدف ترسيخ الدعوة وترسيخ الدولة في نفس الوقت.

والثانية قضية تسلسل الأدوار والأكوار حتى الوصول إلى لخلافة الفاطمية، وهذا يعطيها الشرعية والحقّ الديني والتاريخي. كذلك الأمر مع قصّة موسى والتي هدفت لشرح وتأكيد قضية "التأييد" من الله.

كما أنّ تأويل قصص الأنبياء أتى للردّ على كلّ من اتّخذ الظاهر معتقدًا دون الباطن، قائلين بضعف إيمانه ومعتقداته، فتأويل قصص الأنبياء بالذات يُخرج الأنبياء من دائرة الشك، والخيانة والكفر. فالطرح الأهمّ الذي يقوله هذا النظم التعليمي إنّ قصص الأنبياء بظاهرها تدين الأنبياء بالفسق، وباطنها يظهر طهارتهم وتضحيتهم. وهذه القصص أتت كبراهين وإثباتات لمقولات دينية،

ولطروحاتٍ سياسيّة، ومقارناتٍ هدفها إيجاد أوجه الشبه بين الأنبياء، لإعطاء شرعيّة لكلّ ما واجههم، ولكلّ تصرفاتهم.

أما التناصّ الديني مع قصّة مريم فأتى ليشرح لنا عقيدة في حياة الفاطميين، ليست من اختراعهم وتأليفهم، إنما هي نظمٌ وأعراف دينيّة معروفة ومتّفق عليها منذ القِدَم، فتأويل الآيات في سورة مريم أتى ليدعم ويشرح كيفيّة التدرّج في الحدود حتى الإمامة، أو النبوة، وأنّ الله هو الذي يختار حججه ودعائه فيتعلّمون ويعلمون في المراتب حتى الحدّ المسموح لهم به، ثمّ ينقلون معرفتهم لغيرهم من سلالتهم، وهذا مهمّ، كما فعل زكريّا عندما كفل مريم، لكنّه طلب من ذريّته من يكمل عنه الطريق، فكان له يحيى، وكلاهما، مريم ويحيى نقل العلم وأخذ العهد على المسيح بالعمّاد (بالماء/ العلم الباطن) ليتابع طريقهما، لكنّ حدّ التأييد كان قويّاً، إذ اختاره الله ليكون كلمته، أي نبياً.

ومثل هذا الطرح المنظوم شعراً أدّى إلى فهم علاقة الفاطميين بغيرهم من الديانات والفرق والمذاهب، فتأويل القصائد يُخرجنا كقراء عاديين من دائرة الشكّ لنفهم صميم العلاقة والتشابه والاختلاف بين الفاطميّة والمسيحيّة مثلاً، فنجد بضع نقاط تقاطع واختلاف، لا نفهمها دون تأويلها، فالصليب عند الفاطميين هو رمز للعلم الروحانيّ الذي به حياة الأرواح الباطنة، فهم لا يؤوّلون القرآن فحسب، بل نجدهم هنا يؤوّلون كلام المسيح حين قال من أراد الحياة الدائمة فليحمل صليبه ويتبعني، أي من أراد الحياة الدائمة، فليطلب العلم الروحاني.

(5) المبحث الخامس: فلسفة العقيدة الفاطميّة

تختلف قصائد هذا المبحث عن باقي القصائد، بأنّها قصائد لم ينظمها إلاّ الدعاة، فاهتمّوا بالمعنى أكثر من اهتمامهم بالصور الشعريّة والتعابير والأسلوب، لذلك كان لكلّ بيت قافيته المزدوجة عن طريق التصريع، بعيداً عن المجاز اللغوي، وعن الأساليب البلاغيّة.

مما بحثته قصائد هذا المبحث؛ مبدأ إيجاد العالم الذي تمّ بطريقتين، بحسب رأي الفاطميين؛ الإبداع والخلق، فالإبداع للروحانيات، والخلق للجسمانيات. كما وبحث في المصطلحات الثلاثة الهامّة عند الفاطميين وهي: التوحيد والتزيه والتجريد؛ والواحد والأحد، وحرفي الكاف والنون والأعداد، والمبدعات الثلاث: العقل والنفس والهيولى، والحدود السبعة؛ فالتوحيد هو شرط من شروط الإيمان، وعلى المؤمن معرفة الإبداع والمبدعات، وهذا يفسّر الطريق الطويلة التي كان على المستجيب قطعها طلباً للعلم الباطن، وهكذا استطاع البحث أن يعاود للملّة شتاته، فربط

بين المباحث الأولى والأخيرة، فعرفنا رحلة الشّاعر في المهمّة (رحلة طلب العلم الباطن) وصعوبتها من صعوبة هذه المادّة التي عليه فهمها قبل كشف بواطن الأمور له.

وكان لا بدّ من عقد مقارنة أخيرة فانتقل البحث للقصائد التي تردّ على مخالفي المبدأ الفاطمي، متّخذًا الردّ على من آمن بالثنوية والثالوثية كنموذج، وذلك لإغلاق دائرة أخرى فتحها البحث وهي العلاقة بين الفاطمية والديانات الأخرى، عن طريق المقارنة بين الفاطمية والمسيحية، وذلك لكثرة استعمال الشعراء كلمة "المسيح" لقبًا لأنتمّهم، واستعمال "الكروبية" التوراتية في قصائدهم ومعتقداتهم.

بينما اعتمدنا منهج التأويل على اختلافه في المباحث السابقة، اعتمدنا في تحليل هذه القصائد نظريّة المثل والمثول. إنّ منهج التأويل يعتمد التشبيه؛ فالماء مشبّه بالإيمان، والتراب بالمؤمنين وقس على ذلك، بينما في هذا المبحث أخذ الرمز منحنى آخر، فأصبح بحسب نظام الترميز المتعارف عليه في الأدب بمستوى الإشارة Sign لأنّ المشبّه هو عين المشبّه به؛ فالناطق عين العقل الأوّل وكلاهما واحد في التعريف، أحدهما كثيف والآخر لطيف، ونظام الترميز هنا يرتقي إلى المبنى الرمزي المتكامل، لأنّ المشبّه غير مألوف للقارئ العادي ببعده الديني، فالعقل الأوّل ببعده الديني هو أوّل المبدعات، والناطق هو مثّل له، نرى أنّ آلية التشبيه تُصبح عكسيّة/ مقلوبة، فبعد أن كنّا في المبحث السابق ننطلق من الأرضيّات: الحجّ والحجر والماء والتراب، والمحسوسات: الوجه واليد وما إلى ذلك لنصل إلى فهم الأمور الدينيّة الباطنيّة، أصبحنا في هذه القصائد ننطلق من العالم العلوي، من الإبداع، محاولين تفسير الظواهر الأرضيّة، كتفسير علاقة الناطق بمن هم دونه، نستطيع أن نفسرها بعلاقة العقل الأوّل والعقول التي تليه رتبةً، تلك التي يمدّها بالتأييد الروحاني وبالنور الربّاني. ورغم كون المادّة مطروحة لقراء معيّنين؛ المستجيبين وطالبي علم الباطن، إلّا أنّ التسمية للأمور اختلفت بين داعٍ وآخر وبين ناظمٍ وآخر، ربّما لاختلاف العصر والمفسّر والناظم والداعي، وربّما بسبب تأويل آيات مختلفة، وربّما بسبب اختلاف المكان الذي قيلت فيه هذه القصائد. ما يهّمنا هو أنّ اختلاف الزمكانيّة والتسمية لم يؤثّر على جوهر المادّة المطروحة، وكان الهدف منها في النهاية واحدًا.

الإشكاليّة التي صادفتنا في هذا الفصل هي كثرة التأويلات المحتملة لنفس الكلمة، والتمثيل لها بأكثر من ممثول؛ كالعرش والكرسي اللذين وجدنا لهما تمثيلات عدّة ومختلفة. وكان سؤال البحث إذا كانت الإمكانيّات مفتوحة لكلّ التأويلات، فأجّبا نقبل وأجّبا نرفض؟ أو بصياغة ثانية على الباحث أن يتساءل: أيّ هذه التأويلات هو الأصحّ والمعتمد، وأجّبا اعتمد الشعراء في نظمهم ولم

يلمحوا لنا الآ بالرموز؟ لكن بما أنّ الرمز هو الموتيف المتكرر اتّبعنا في بحثنا طريقة البحث الحداثيّة التي تتعامل مع النصوص الأليجوريّة بطريقة التعويض؛ تعويض المعادل الموضوعي، فكان علينا أن نبحث عن المعادل الموضوعي الذي نستبدل به الرموز لاستقيم المعنى في كلّ الحالات، وفي الشعر الفاطمي يجب أن يستقيم المعنى وأن يتشابه بين كلّ القصائد التي تعنى بنظم نفس الموضوع، والآ لما استطعنا اعتماد هذه القصائد لتعلّم العقيدة الفاطميّة. وقد ساعدتنا هذه الطريقة على تخطّي الفروق والصعوبات، ووجدنا أنّ كلّ المصادر: جعفر بن منصور اليمن، والكرماني وشتين وغيرهم قد اختلفت عندهم المسمّيات والمقصود واحد، واختلف الشرح والهدف واحد، شرّح كيفية إبداع الكون وخلقه، والتأكيد على أهميّة التوحيد.

وقد طرح هذا الفصل سؤالاً هاماً؛ هل كانت القصائد هي مصدر نثر هذه العقائد؟ هل اتّخذ باحثو العقيدة الجدد القصائد المنظومة لتأليف كتبهم العقائديّة، أم أنّهم اعتمدوا المصادر المنثورة مرجعاً، ولم يتعاملوا مع القصائد كمرجع علمي؟ تقودنا المقارنة بين المادّة العقائديّة المنثورة والمنظومة، إلى اكتشاف أنّ المادّة التي عالجتها قصائد الدعاة، موجودة فقط في القصائد العقائديّة مثل كتاب "سمط الحقائق"، وغير موجودة في بقية المراجع المنثورة، وهذا يقودنا إلى أهميّة هذه القصائد وإلى كونها مرجعاً معتمداً للعقيدة الإسماعيليّة.

المبحث الأول

1. إشكالية البحث

تمهيد:

الفاطميّون هم فرقة من فرق الشيعة¹ الإسماعيليّة،² ويُستدلّ من المصادر التاريخيّة على أنّ هذه الحركة نشأت نشأتها الأولى سنة 128هـ، في العراق وفارس كحركة دينيّة أوجدها الإمام جعفر الصادق،³ ولكن علماء الدعوة يذكرون بأنّ دعوتهم قديمة قدم هذا الوجود،⁴ وهذا ما سنجدّه في قصائد الإسماعيليين العقائديّة، التي تحدّثوا فيها عن نشأة الدعوة وبداية العالم. ويمثّل الإسماعيليّون اليوم ثاني أكبر جماعة شيعيّة مسلمة بعد الإثني عشرية،⁵ ويتوزّعون كأقليات دينيّة في أكثر من خمسة وعشرين بلدًا من بلدان آسيا وأفريقيا وأوروبا وأمريكا الشماليّة،⁶ لقد قال الفاطميّون بنبوّة محمّد ووصاية⁷ علي بن أبي طالب، وإمامة الحسين والحسن، وزين العابدين، ومحمد الباقر، فجعفر الصادق. حتى هنا يتّفقون في تسلسل الإمامة مع الشيعة الإثني عشرية، إذ إنّ بعد وفاة جعفر الصادق سنة 148هـ انقسمت الشيعة الإماميّة إلى الإثني عشرية والإسماعيليّة التي قالت بإمامة إسماعيل بن جعفر، ثمّ ابنه محمد بن إسماعيل، ثمّ أئمة دور الستر⁸ (عبد الله بن محمد، أحمد بن عبد الله،

¹ الرزينة ر. لالاني، الفكر الشيعي المبكر. ترجمة سيف الدين القصير (ط.1؛ بيروت: دار الساقى ومعهد الدراسات الإسماعيليّة، 2004) ص.17. (الملحق رقم 1) صورة عن شجرة بني هاشم وأئمة الشيعة الأوائل.

² Hamadani Husayn, *On the Gencalogy of Fatimid chaliphs*. 1958. p.1 Al

³ برنارد لويس، أصول الإسماعيليّة والفاطميّة والقرمطيّة. (بيروت: دار الحداثة، 1993) ص. 95-96.

⁴ مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيليّة. (دار الأندلس، 1979) ص. 6-7.

⁵ ن.م. ص. 13-14. انقسمت شيعة جعفر الصادق إلى فرق عديدة أكبرها وأشهرها فرقتان: الفرقة الأولى وقد جعلت الإمامة في موسى الكاظم بن جعفر الصادق والأئمة من نسله حتى الإمام الثاني عشر الحسن العسكري الذي اشتهر بغيبته بالسرداب بسامرا سنة 260هـ، وتعرف هذه الفرقة بالشيعة الإثني عشرية، أمّا الفرقة الثانية فقد جعلت الإمامة في إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق ثمّ في ابنه محمد بن إسماعيل وولده من بعده فعرقت بالإسماعيليّة. (انظر الملحق رقم 2).

⁶ فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين. ترجمة سيف الدين القصير (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001) ص.7.

⁷ أبو يعقوب السجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق إسماعيل قربان بوناوالا، بيروت: دار الغرب الإسلامي 2000) ص. 277. انظر مسرد المصطلحات في هذه الدّراسة.

⁸ السجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق إسماعيل قربان بوناوالا، بيروت: دار الغرب الإسلامي 2000) ص. 333. أو انظر مسرد المصطلحات.

والحسين بن أحمد) ثم أنمة دور الظهور وأولهم عبيد الله المهدي مؤسس الدولة الفاطمية.¹
ولأنهم يُنسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق، يُعرفون بالإسماعيلية.

نظر الفاطميون إلى أئمتهم على أنهم بشرٌ، يجري عليهم ما يجري على البشر من موت وحياة:

قد خلقتُم من طينةٍ وخلقنا نحن منها لكن بَدَا ترتيبُ
إن أجسامكم لنا شئة الطين الذي منه شقَّ منا القلوب²

وهم بذلك يخالفون غلاة الشيعة الذين ألَّهوا عليًا والأئمة من ذريته، ويخالفون الإثني عشرية الذين ذهبوا إلى غيبة الإمام محمد بن الحسن العسكري، وأنه سيظلَّ حيًّا حتى يعود ليملأ الدنيا عدلا كما ملئت جورًا. يؤمن الفاطميون بولاية الإمام،³ ويعتبرونها أحد أركان الدين ودعائمه، بل وأفضل دعائم الدين، وقالوا بأنَّ الإمامة تنتقل من الآباء إلى الأبناء، ولا تنتقل من أخ لأخ، "ما انتقلت الولاية من واحد إلى واحد، وورثها ولد عن والد، فقد دلَّت الآية والعقل على أنَّ الولاية هي الأصل الذي عليه موضوع الفرائض"،⁴ نفهم من تأويل المؤيد الشيرازي (ت. 470هـ)، داعي دعاة الفاطميين، للآية ((الني أولى بالمؤمنين من أنفسهم))⁵ بأنَّ الولاية هي فريضة أساسية من الفرائض التي يؤمن بتنفيذها الفاطميون، بل وهي أميرة الفرائض كلّها، "لأنَّ الله تعالى قسَّم فرائض دينه أقسامًا، فجعل الصلاة والصوم من الإنسان تكليف جسده، والزكاة تكليف ماله، والحج والجهاد تكليف جسده وماله، وجعل الولاية من بين الجميع تكليف قلبه الذي هو أمير الجوارح كلّها إخبارًا عن كون الولاية أميرة الفرائض"⁶ ويذكر أنَّ ذلك يعود لحجة الوداع عند غدير خم، إذ أنَّ الرسول بعد إنهاء الصلاة قال: "من كنت مولاه، فهذا عليّ مولاه، اللهم والي من والاه، وعادٍ من عاداه، وانصر من نصره واخذل من خذله، وأدر الحق معه حيث دار"،⁷ وقد اعتبر الفاطميون قول النبي تبليغًا لأمر الله تعالى ونصًّا صريحًا بوجوب اتباع عليّ

¹ (الملحق رقم 3). Bernard Lewis, *The origins of Ismā'īlism*. Cambridge, 1940. p.23 and Index no.1.

² المؤيد في الدين الشيرازي، الديوان. (تقديم وتحقيق محمد كامل حسين، بيروت: دار المنتظر 1996) ص.209.

³ القاضي النعمان، دعائم الإسلام. ج.1 (تحقيق آصف علي أصغر فيضي. القاهرة: دار المعارف، 1960-1952) ص.2؛ إسماعيل قريان بوناوالا، السلطان الخطّاب حياته وشعره. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000) ص.354. أو انظر مسرد المصطلحات في هذه الدراسة. الولاية بفتح الواو، فالولاية (بالكسر) في السلطان. والولاية (بالفتح) في الدين.

⁴ المؤيد في الدين، المجالس المؤيدية، المنة الأولى. (تحقيق وتقديم د. مصطفى غالب، بيروت: 1974) ص. 26.

⁵ القرآن الكريم. سورة الأحزاب 33، آية 6.

⁶ المؤيد في الدين، المجالس المؤيدية، المنة الأولى. ص. 27.

⁷ ن.م. ص. 26.

وولايته، ومن بعده ذرّيته المنصوص عليهم. إذاً آمن الفاطميّون بوصاية علي بن أبي طالب¹ وأنّ لكلّ نبي وصيّاً،² والله يوحى إلى نبيّه بإعلان من اختاره الله وصيّاً لنبيّه وخليفةً له، فوصي آدم هو هابيل، وصيّ نوح هو ابنه سام، وصيّ إبراهيم هو ابنه إسماعيل، وصيّ موسى، أخوه هارون ووصيّ عيسى هو بطرس أو شمعون الصفا. والأئمة هم الذين يتابعون السلالة فالولايّة. بحسب الفاطميين، ليست مجرد خلافةٍ سياسيّة، أو زعامةٍ دينيّة، بل هي تتمّة لمسيرة الأنبياء في العالم، وهي مسؤوليّة حمل العلم الباطن، ونقله من جيل إلى جيل، فالنبي محمد أتى بظاهر الدعوة، وبلّغ في يوم "غدير خم" باطنها لعلّي:

لو أرادوا حقيقة الدّين كانوا	تبعاً للذي أقام الرسول
وأئت فيه آية النصّ بلّغ	يوم خمّ لما أتى جبريل
ذاكم المرتضى عليّ بحق	فعلّياه ينطق التنزيل
ذاك برهان ربّه في البرايا	ذاك في الأرض سيفه المسلول
فأطيعوا جهداً أولي الأمر منهم	فلهم في الخلائق التّفضيل ³

إذا لأنهم حملوا أسرار العلم الباطن سُمّوا بالباطنيّة، كما يقول الباحث المصري محمد كامل حسين "المشاركة الكبرى التي أضافوها بين محمد وعلي هي عقيدتهم في التأويل الفاطميّ فسَمّوا من أجل ذلك بالباطنيّة"⁴، وفهمنا لهذه الحقائق الدينيّة والتاريخيّة يقودنا لفهم غوامض القصائد الفاطميّة، وأهميّة ذكر قصص الأنبياء في قصائدهم، وفهم اتكاء الشعراء الفاطميين على النصّ الديني في معارضاتهم ونقائضهم وقصائدهم بموضوعاتها المختلفة، وفهم مفردات المدح الفاطميّة للإمام؛ وذلك لاعتبارهم الإمام الإسماعيلي مصدر العلم والعرفان، وأنّ مبدأ "التعليم"⁵ (من الإمام) من أهمّ مبادئهم، وأنّ الإمام هو ممثل العقل الأوّل على الأرض،⁶ وعدم الإمام باحث الشّعربهذه الأمور الهامة يجعل تحليل القصائد مجزوءاً وخاطئاً.

¹ محمد الأميني النجفي، عيد الغدير في عهد الفاطميين. (إيران: مؤسسة الأفاق، 1997) ص. 65-71؛ *EL2, s.v.* 'Ali b. Abi Tālib

² السجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق بوناوالا) ص. 277. أو انظر هذه الدراسة مسرد المصطلحات؛ كلمة "وصي".

³ المؤيد، الديوان. ص. 217.

⁴ محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطميّة. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1970) ص. 25.

⁵ حسن إبراهيم وشرف طه، المعز لدين الله. (ط. 2: القاهرة: مكتبة النهضة المصريّة، 1963) ص. 221.

⁶ السجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق بوناوالا). الباب الثامن "في معرفة الإمامة" ص. 167.

ذهب العباسيون إلى القول إنّ الخلافة قد غصبت من العباس، إلى أن جاء علي بن أبي طالب، فأجاز العباس خلافته ورضي بها وبايعه قائلًا: "يا ابن أخي، هلمّ إليّ أبايعك، فلا يختلف عليك اثنان".¹ ورغم ذلك لم يرَ العباسيون بأنّ قرب العلويين من فاطمة ابنة الرسول، يعطيهم الحقّ بالخلافة، لأنّ العباس هو صاحب الحقّ الشرعي بعد الرسول، وإذا كان العلويون بني ابنة الرسول، فإنّها قرابة قريبة، ولكنّها لا تُجيز الميراث، ولا تورث الولاية، ولا تجيز الإمامة. أمّا الفاطميون فيعتمدون قول النبي: "أنا مدينة العلم وعليّ بابها"؛ وقد نظمه المؤيد في الدين الشيرازي في قصيدته فقال:

فَعَفَّرًا إلهي فَإِنِّي امْرُؤٌ دخلتُ المدينة من بابها²

لذلك من أراد أن يدخل مدينة العلم، وأن يعرف أسرار الباطن، عليه أن يمرّ عبر بابها/عليّ، أي أن يكون من أتباعه، وهذا نهجُ الفاطميين وطريقهم.³ ومن أراد من الباحثين فهم الأدب الفاطمي، فهمًا عميقًا وصحيحًا عليه التزوّد بتقنيّات التأويل⁴ وبالمصادر العقائديّة التي ستساعده في فهم غامض الأمور.⁵

ومن هذه الاعتبارات نصل إلى ما يُسمّى "شاعريّة الخبرة الدينيّة"،⁶ فالإبداع في سياق الخبرة الدينيّة هو عمليّة إجرائيّة رمزيّة، واللغة الرّمزيّة تحلّ ما دعاه بول ريكور "فائض المعنى Surplus meaning"،⁷ وبحسب قوله "الرّمز يمنح فكرًا"، فكيف إذا كان هذا الرّمز دينيًّا يختبئ

¹ المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر. (تحقيق سعيد محمد اللحام، ج.2. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1997) ص.347.

² المؤيد في الدين الشيرازي، الديوان. (تحقيق محمد حسين كامل) القصيدة رقم 27. صورة عن القصيدة في الملحق رقم 4.

³ David Pinault, *The Shiites, Ritual and Popular Piety in a Muslim Community*. (London: I.B.Tauris & Co Ltd. 1992) p. 27-52.

⁴ Ismail Poonawala, *Ismā'īlī Ta'wīl of the Qur'ān*. Approches to the History of the Interpretation of the Qur'ān, edited by A.Rippin,(Oxford 1988) pp. 199-222.

⁵ Meir M. Bar-Asher, "Outlines of early Ismā'īlī-Fātimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296.2(2008) 257-295. See p. 276: "Between allegory and typology".

⁶ عزيز إسماعيل، الشّعريّة في الخبرة الدينيّة. (ترجمة مهيب عيزوقي، بيروت: لندن: دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيليّة، 2008) ص.133.

⁷ ن.م. ويعتمد على بول ريكور، رمزيّة الشر. (ترجمة إيمرسن بوشنان)

Ricoeur Paul, *The symbolism of evil*. translated from the French by Emerson Buchanan (Boston: Beacon Press, 1972, c1967).

ويَبْقَى ويتسَّتر وراء المعنى الدنيوي؟ هذا ما سيقدمه البحث داخلاً المدينة الشَّعرية الفاطمية، من باب التَّأويل.

1.1. مكانة الشَّعر في الدولة الفاطمية:

لقد تزامن وجود الدَّولة الفاطمية (358-569هـ)¹ كدولة إسلامية مع وجود دولتين: عباسية في الشَّرق وأموية في الغرب،² تدَّعي كلُّ منهما بأحقَّيتها في الخلافة. فنَمَت الدولة الفاطمية في المغرب (شمال أفريقيا)³ تنادي بمبدأ جديد وتزاحم الدولتين العظميين على حقِّها في الخلافة، وتحاول حماية نفسها وحدودها من الأزمات الخارجية مع الأمويين والروم⁴ والعباسيين⁵ والقرامطة،⁶ فتعدَّ الجيش⁷ والعدَّة والعتاد

¹ محمد الأميني النجفي، عيد الغدير في عهد الفاطميين. ص. 22-26؛ عيد المنعم ماجد، ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها. (مصر: دار المعارف، 1968) ص. 20-43: "سقطت الدولة الفاطمية في المغرب سنة 567هـ/ 1171م وحكمها أربع عشرة خليفة": أيمن فؤاد السيّد، الدولة الفاطمية في مصر، تفسير جديد. (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992) ص. 53.

² إدريس عماد الدين، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب. (القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار، تحقيق محمد اليعلاوي. ط. 1: لبنان: دار الغرب الإسلامي. 1985). ص. 82 خارطة المغرب في القرن الرابع/العاشر. الملحق رقم 5. ³ إبراهيم جلال، المعزّ لدين الله وتشديد مدينة القاهرة. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1963) ص. 27. "المغرب بأقسامه الثلاثة، فالمغرب الأدنى هو برقة وطرابلس، والمغرب الأوسط هو شبه أفريقية (تونس) ثم بقيته ونسَمِّها الآن الجزائر والمغرب الأقصى".

⁴ إدريس عماد الدين، تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب. ص. 585-599. تفاصيل تاريخية دقيقة عن حرب المعزّ مع أسطول الأمويين والروم الحلفاء.

⁵ ابن هانئ الأندلسي، الديوان. طبعة زاهد علي، القصيدة 13:

فبِتَ له دون الأنام، مسهَّداً	ونام طليقٌ خائنٌ وطريد
فللوحى منهم جاحدٌ ومكذَّبٌ	وللدين منهم كاشحٌ وعَنوُدٌ
وما سَرَّهم ما ساء أبناء قيصر	وتلك تراثٌ لم تزل وعهود

(والطليق كناية عن العباسيين، والطريد كناية عن بني أمية)

⁶ إدريس عماد الدين القرشي، عيون الأخبار وفنون الآثار. السبع السادس، أخبار الدولة الفاطمية، تحقيق د. مصطفى غالب. (ط. 2؛ دار الأندلس: 1984) ص. 181-184. تفاصيل دقيقة عن حرب المعزّ مع القرامطة في الشام.

⁷ علي بن موسى بن سعيد، النجوم الزاهرة في حُلي حضرة القاهرة. القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلي المغرب. (القاهرة: دار الكتب، 1970) ص. 102؛ المقرئ، الاتعاظ. (ت. جمال الشَّيَال. القاهرة: دار التحرير للطبع والنشر، 1973-1967) 378/1، 113/1؛ المَقْفَى الكبير. (ت. محمد اليعلاوي. دار الغرب الإسلامي: 1987) ص. 330؛ الخطط. (ت. محمد زينهم ومديحة شرقاوي. مكتبة مدبولي: 1998) 911/1؛ أبو المحاسن، النجوم. 41، 29/4؛ عماد الدين إدريس، تاريخ الخلفاء. 668-667: أيمن السيّد، الدولة الفاطمية. ص. 70-75. "يقال

والأساطيل¹ وتفتح الخنادق² وترسم الخطط³ من أجل القضاء على الحكم العباسي والتفرد بخلافة وحكم الدولة الإسلامية.⁴

وسط هذا التناحر السياسي كان الأدب الفاطمي، خاصة الشعر أداة استعملها الخلفاء والمؤسسون:

أ. لنشر الدعوة الفاطمية.⁵

ب. لتأكيد انتسابهم العربي.⁶

ت. للدفاع عن حقهم في الخلافة.⁷

ث. لتأكيد انتسابهم لأهل الرسول وشيعته، وأنهم من نسل فاطمة الزهراء ابنة الرسول وزوجة علي بن أبي طالب.⁸

بأن جملة ما أنفقه المعز على تجهيز جيشه بلغ 24 مليون دينار؛ انظر الرشيد ابن الزبير، الذخائر والتحف. (تحقيق محمد حميد الله. الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، 1959) ص. 232؛ ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون. (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1967)، 4/48؛ خليل بن أبيك الصفدي، الوافي بالوفيات. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000) 1/226 (قيل إنه لم يطأ الأرض بعد جيش الإسكندر أكثر عددًا من جيوش المعز).¹ القاضي النعمان بن محمد، رسالة افتتاح الدعوة. (تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار الثقافة، 1970) ص. 280-282.

² أيمن السيد، الدولة الفاطمية تفسير جديد. ص. 71.

³ محمد الأميني النجفي، عيد الغدير. ص. 16. "بل أمنية الفاطميين جميعا في الاتجاه نحو المشرق، ومن ثم توجيه ضرباتهم القاضية للدولة العباسية، وتكوين دولة شيعية فاطمية ترأس العالم الإسلامي".

⁴ Paula Sanders, *Ritual, Politics, and the City in Fatimid Cairo*. 1994. chapter 1 pp.1-11.

⁵ عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي في الشعر الفاطمي. (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، 2005) ص. 68-79.

⁶ محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية. (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1959) الفصل الثالث "نسب الخلفاء الفاطميين بين المنكرين والمؤيدين" ص. 47-49؛ بعض الباحثين من شكك في عروبة الفاطميين وادّعى بأن أصل الدولة رجل يهودي؛ علي المصري، تاريخ ملوك العرب الشعراء. (ج. 4، ط. 2؛ دمشق: دار الكتاب العربي، 2001) ص. 233؛ أحمد حسن صبيح، الدعوى الفاطمية. (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005) ص. 123-129 ينسب الدعوة الفاطمية لميمون بن القداح اليهودي؛ نكلسون، تاريخ حياة العرب. ص. 272 يقول بأن تأسيس الدولة الفاطمية كان أقصى ما وصلت إليه هذه المؤامرة؛ المقرئ، الخطط. ج. 1. ص. 348، حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية. ص. 59.

Al-Hamadani, Husayn. *On the genealogy of Fatimid chahips*. p.1.

⁷ رواية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان تميم بن المعز لدين الله. (دراسة جامعية، جامعة حيفا، 2004) ص. 8.

⁸ P.Smoor, "Al-Mahdi's tears", *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras* 2:

We are able to sympathize with al-Mahdi's reaction, according to the historical text; when

ج. لإظهار مدى سعة ثرائهم وقوتهم ومكانتهم وعظمت دولتهم.¹
لذلك حظي الشعر والشعراء في الدولة الفاطمية بمكانة لم يحظوا مثلها في دولة من قبل،
فخُصِّصَت وظيفة "مقدم الشعراء"² وخُصِّصَ راتب شهري لكل شاعر، عدا عن الجوائز والمنح
في المناسبات والأعياد.³
وفي المقابل لعب الشعراء دوراً هاماً في الدولة الفاطمية، فمنهم من دعا لعقيدة الفاطميين في
شعره مثل المؤيد في الدين الشيرازي (ت. 470 هـ / 1078 م) داعي دعاة الفاطميين⁴ ومنهم من
دافع عن انتسابه وحق أهله الفاطميين بالخلافة معارضاً العباسيين في قصائدهم مناقضاً
مفتخراً كتميم بن المعز لدين الله الفاطمي (337هـ/948م-374هـ/984م)،⁵ ومنهم من دافع عن
قيام الدولة وحاك مؤامرة ضد صلاح الدين الأيوبي لقلب نظام حكمه واسترجاع الحكم
الفاطمي مثل "عمارة اليميني" (ت. 569 هـ) وكان ذلك سبب قتله.⁶

Sadun had said this al-Mahdi shed tears, a couple of which he wiped away with his sleeve.
p.136.

وقد قال سعدون الورقلي مادحا المهدي:

أَعْنُ ابن فاطمة تصدّين امرءاً بنت النبيّ وعتره التّطهير
كُفّي عن التّتبيط إنّي زائرٌ مِنْ أهل بيت الوحي خير مزور

¹ المقرئ، اتّعاظ الحنفا. تحقيق الشّبال، ص. 94-237: ذكّر كلّ سنة وما حلّ بها أيّام الخلفاء المعزّ والمعزّ والعزّيز؛
المقرئ، الخطوط، ج. 2، ص. 293؛ عبد المنعم سلطان، المجتمع المصري في العصر الفاطمي. (القاهرة: دار
المعارف، 1985) ص. 129-197 ذكّر أعياد الفاطميين؛ محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطمية. (القاهرة:
دار الفكر العربي، 1970) ص. 153.

² رواية بريارة، قراءة مغايرة، ص. 28: "وقد ذكر العماد في خريدته أنّ الفاطميين جعلوا من وظائف الدولة وظيفة
"مقدم الشعراء" وكانت سيدات قصر الإمامة الفاطمية يُغدقن الأموال على الشعراء الذين يمدحون الأئمة".

³ المقرئ، الخطوط، ج. 2، ص. 343.

⁴ المؤيد في الدين الشيرازي، الديوان. (ط. 1: تحقيق محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر، 1996) القصيدة
الثانية، ص. 199-206.

⁵ تميم بن المعزّ، الديوان، ص. 78-81 بائية تميم نقيضة لابن المعتز العباسي فيها دفاع انتسابي وإيضاح حقّ تاريخي
بالخلافة.

⁶ محمد زغلول سلام، الأدب في العصر الفاطمي الشعر والشعراء. (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1995) ص. 480:
عمارة اليميني من 515 إلى 569 هـ: ذو النون المصري، عمارة اليميني. (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962).

وفيما يتّصل بالشّعر الفاطمي، نستطيع العودة إلى الوراء قرناً من الزمان،¹ حين بدأ الغبار يزول عن المخطوطات والمصادر الفاطمية التي تُركت في المكتبات والمتاحف والخزائن قروناً، تحاشياً لعدم ضياع ما تبقى من ذلك الأدب والتاريخ، بعد أن أبادت الدولة الأيوبية قسمًا كبيراً منه.²

لم يكن الأدب الفاطمي أدباً رسمياً إسلامياً إلا زمن الدولة الفاطمية، ثم فَقَدَ شرعيّته واكتنفه الغموض والسريّة، ممّا حدّ انتشاره من جهة، وفتح مجال التّعصّب ضده عدّة قرونٍ حتّى أواخر القرن التّاسع عشر،³ حين بدأ القليل من المصادر الإسماعيلية من منشأ سوريّ يحقق ويُدرس في أوروبا؛ كإعلان بول كازانوف (1861-1926) عن اكتشافه لمجزأة من "رسالة إخوان الصّفا" في المكتبة الوطنيّة في باريس سنة 1898.⁴ وبعدها تمّ الكشف عن المزيد من المخطوطات الإسماعيلية في اليمن وآسيا الوسطى وأضيفت إلى مكتبة الأمبروزيانا في ميلانو والمتحف الآسيوي في بطرسبورغ، وقد نُشرت أوّل فهرسة غربيّة للأعمال الإسماعيلية عام 1922.⁵ في التّلاثينيات من القرن العشرين بدأ ثلاثة من المثقّفين الإسماعيليين الهيرة وهم زاهد علي (1888-1958)، حسين الهمداني (1901-1962)، وأصف فيضي (1899-1981)، بإنتاج أوّل

¹ Farhad Daftary, *The Ismā'īlīs, Their History and Doctrines*. Second edition: "However, Ismā'īlī studies have been revolutionized in the twentieth century, especially since 1930s, mainly by the discovery and study of a large number of Ismā'īlī manuscripts preserved in India, Central Asia and Yaman. Many of these Ismā'īlī texts, including the classical treatises of the Fatimid period, have been gradually edited and published" pp. xvi. (Cambridge university press, 2007).

² تميم بن المعز، الديوان. (تحقيق الأعظمي) المقدّمة ص. 49: "لقد أحرقت الفاطميون المكتبات الفاطمية التي كانت من أكبر خزائن الكتب الإسلامية الثالث، خزائن العباسيين والأمويين والفاطمين التي وصفها المقرئ بأنها كانت من عجائب الدنيا وأنها كانت أعظم دار كتب في الإسلام، احتوت على مليون وستمئة ألف كتاب وكان فيها من المخطوط أشياء كثيرة، ورموا الكتب في النيل، ويقال بأنهم رموا جبالاً من الكتب في الصحراء تحوّلت إلى تلال كتب رملية مبعثرة عرفت بـ "تلال الكتب" في القاهرة".

³ فرهاد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط تاريخهم وفكرهم. (ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى 1998). المقدّمة، ص. 7: "كانت دراسة المسلمين الإسماعيليين الشيعة والحكم عليها تتمّ حصراً حتى عهد حديث، على أساس من روايات أعدائهم من المسلمين المناوئين والحكايات الخيالية للصليبيين ولمصادر غربية أخرى عديدة. وكانت النتيجة أن انتشرت حول الإسماعيليين مفاهيم مغلوطة كثيرة.

⁴ فرهاد دفتري، مختصر تاريخ الإسماعيليين. ص. 151-159: يوجّهنا لمقالة كازانوف حول فرقة الحشاشين في المجلة الآسيوية، السلسلة 9، العدد 11 (1898).

⁵ ن.م. نقلا عن مقالة ماسينيون حول القرامطة في:

A volume of Oriental Studies Presented To Edward G. Bawn (Cambridge, 1922), pp. 329-338.

دراسات حقيقية معتمدين على المخطوطات التي بحوزتهم وبالتعاون مع المستشرق الروسي "فلاديمير ايفانوف" (1886-1970)¹ الذي صنّف أول فهرس مفصّل للأعمال الإسماعيلية ذكر فيه مئات العناوين لمخطوطات تشهد على وجود تراث أدبيّ غنيّ مجهول.²

وقد لاقى الأدب والبحث الإسماعيليين أهمية خاصة، من خلال تأسيس الجمعية الإسلامية للأبحاث سنة 1933. واعتناء العديد من الباحثين؛ أمثال الباحث المصري محمد كامل حسين (1901-1961). الباحث الإسماعيلي من السلمية عارف تامر، والباحث برنارد لويس، سامويل شتيرن (1920-1969)، هنري كوربان (1903-1978) ويلفريد مادلونغ وعباس همداني، مارشال هدجسون (1922-1968)، إسماعيل بوناوالا، هاينز هالم، بول وولكر، عظيم نانجي، مصطفى غالب، فرهاد دفتري، منير بار آشر، محمد الأعظمي، عادل العوّا، فؤاد سيّد، طاهرة قطب الدين، وداد القاضي وغيرهم.

وبتحقيق بعض المخطوطات التي نجد أكبر عدد منها في مكتبة معهد الدراسات الإسماعيلية في لندن،³ عدا عن المخطوطات العربية الموجودة في مكتبات الثّرة في سورات وبومباي والتي لا تزال خارج متناول أيادي الباحثين.

1.2. إشكالية الشعر الفاطمي في الموارد والدراسات المختلفة:

يواجه باحث الأدب الفاطمي إشكالية، فالمصادر مضاعفة: تاريخية وأدبية، قديمة وحديثة، معارضة ومؤيدة، عربية وأجنبية، دينية وعلمية، عدا عن المصادر الأولية (الدواوين) المخطوطة والمحققة، المفقودة والموجودة والمتفرقة في كتب مختلفة.

1.2.1. الموارد التاريخية:

بما أنّ الأدب الفاطمي وخاصة الشعر، يؤرّخ العديد من الأحداث التاريخية في الدولة الفاطمية، خاصة في البلاط الخلافي، ويوثّق مشاهد الحياة الاجتماعية اليومية المتأثرة بالحقيقة التاريخية، وبما أنّ البحث الحالي يعتمد المقارنة بين موضوعات الشعر الفاطمي؛ العقائدية وغير العقائدية، لذا لا بدّ أن نفهم المراحل التاريخية التي مرّ بها المجتمع الفاطمي وأثّرت على الشعراء فأزخوها، "ففي قراءة في النصّ الشعري والخطاب التاريخي، يتوجّب الكشف عن العلاقة الجدلية المترابطة بين طبيعة الحركة الشعرية- إبداعا- والخبر التاريخي- قصّا وحكيّا-

¹ Ivanow Wladimir, *Isma'īlī Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963.

² Ivanow Wladimir, *A Guide to Isma'īlī Literature*. London, 1933.

³ Gacek Adam, *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of The Institute of Ismaili Studies*, London, 1984-1985.

لتحليل طبيعة التلاقي بين الشاعر مبدعًا والمؤرخ عالمًا، مع محاولة تأمل السمات الفارقة بينهما على مستوى الأداء الوظيفي ومنهج الصياغة والتشكيل الجمالي ومنعطف الفكر والخبرة، ومستوى الحوار ولغة الخطاب، وصولاً إلى الاعتراف بالمادة الشعرية في جوهر علاقتها بالخبر التاريخي.¹ وكما يرى المستشرق كاترمير بأن المصادر الأدبية هي أحسن مصدر لمعرفة تاريخ الفاطميين.² إذا فالعلاقة وثيقة بين الأدب والتاريخ، ولا يمكننا أن نتجاهل المصادر التاريخية في بحثنا وإلا فَقَدْنَا جانبًا هامًا يمكنه أن يوصلنا لحقائق جديدة، فقد أثار العداء السياسي والديني بين الفاطميين والعباسيين جدلاً شعرياً بدا واضحاً في النقائض والمعارضات بين شعراء من كلا الطرفين، فرغم الفارق الزمني بين عبد الله بن المعتز العباسي وتميم بن المعز لدين الله الفاطمي، نجد الأخير يعارضه ويناقضه ويردّ على قسمٍ من قصائده³ مظهرًا حقّه وحقّ الفاطميين بالخلافة:

ألا قل لمن ضلّ من هاشم	ورام الحاق بأربابها
أأوساطها مثل أطرافها	أأرؤسها مثل أذنبها
أعباسكم كان سيف النبي	إذا أبدت الحرب عن نابها
بذا أنزل الله آي القرآن	أتعمون عن نصّ إسهابها ⁴

إنّ فهم الأحداث التاريخية يساعدنا في التوصل إلى قول القصيدة، ومثال ذلك القصيدة الأولى التي تتناولها الدراسة (في المبحث الثاني)، ففهم التطوّر التاريخي للعلاقة بين الشاعر الأمير تميم بن المعز وأخيه الإمام العزيز، وفهم عقيدة "النص"⁵ الفاطمي،⁶ يساعدنا في إيجاد العلاقة بين أبيات القصيدة، ومعرفة أهمية الوصف والتفصيل في القصيدة وعدم اتهام الشاعر بركاكة شعرية أو بترهل نصّي، أو باستعراض معرفي لغوي.

¹ عبد الله التطاوي، مرجعية الشعر العباسي بين الخبر والنصّ. (الدار المصرية اللبنانية: 2006) ص. 99.

² Quatremere: *Memorie Historique sur la dynastie des khalifès*. p.1. (Paris 1838).

³ رواية بريارة، قراءة مغايرة. "بين تميم وابن المعتز". ص. 187.

⁴ تميم بن المعز، الديوان. ص. 80.

⁵ Arzina R. Lalani, *Early Shi'ī Thought*. The Institute of Ismaili Studies. London. 2000: "The Prophet had expressly designated and appointed 'Alī as his successor by *naṣṣ*. This meant that the imam's authority did not depend on any human electors or the *bay'a* of the people. The hereditary character of the *naṣṣ* was the crucial point in the doctrine put forward by al- Bāqir. p. xi.

⁶ Wensick, A. J. "NAṢṢ" *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Edited by: P. Bearman, Th. Bianques, C. E. Bosworth, E. van Dozel, and W.P. Heinrichs. Brill, 2010.

1.2.1.1. الموارد التاريخية الفاطمية:

لم يهتم المؤرخون الإسماعيليون بتصنيف الكتابات التاريخية الحولية، أو غيرها من أنماط الكتابة. وأقدم عمل تاريخي معروف في الأدب الإسماعيلي يغطي الفترة منذ البدايات وحتى قيام الخلافة هو "كتاب افتتاح الدعوة"¹ للفاضي النعمان الذي انتهى منه سنة 346 هـ/957م. وإدريس عماد الدين (ت. 872 هـ/1468م) وهو الداعي المستعلي الطيبي التاسع عشر في اليمن، يغطي بكتابه الفترة التاريخية من زمن النبي محمد حتى القرن الثاني عشر ميلادي. وهو من سبعة أجزاء، ويُعتبر كتابه "عيون الأخبار وفنون الآثار"² أشمل كتاب في تاريخ الحركة الإسماعيلية يمثل وجهة نظر الدعوة.

أغلب المصادر التاريخية الفاطمية ضاعت أو فُقدت أجزاء منها نتيجة اضطهاد الإسماعيليين وحظر أدبهم الديني، ما عدا مجتزآت قليلة كُتبت لها الحياة، فقد ضاعت أعمال ابن زولاق (ت. 386 هـ/996م). وكُتبت النجاة لمجتزأة صغيرة من مجلد الأربعين من تاريخ المُسَيحي (ت. 420 هـ/1029م) وذلك في مخطوطة فريدة. كذلك الأمر مع كثير من المؤرخين الفاطميين كالقضاي (ت. 454 هـ / 1062م) ويحيى بن سعيد الأنطاكي (ت. 458 هـ) وغيرهم.

عدا عن المصادر التاريخية فقد أنتج الفاطميون بعض كتب التراجم، مثل سيرة جعفر بن علي حاجب مؤسس السلالة الفاطمية المهدي، وسيرة الأستاذ جودر (ت. 363 هـ/973م)³ وهو من رجال حاشية المعز لدين الله المؤتمنين، ومذكرات داعي دعاة الدولة الفاطمية، للمؤيد في الدين الشيرازي (ت. 470 هـ/1078م)⁴ الذي شغل منصب داعي دعاة الفاطميين في القاهرة لمدة عشرين عامًا وغيرهم. تكمن أهمية هذه السير الذاتية في تأريخها للعديد من الأحداث، ويمكننا أن نقارنها مع ما ورد في بعض القصائد لنستخلص عيرًا جديدة.⁵

¹ النعمان بن محمد بن حيّون المغربي، افتتاح الدعوة. (لبنان: دار الأضواء 1996).

² إدريس عماد الدين القرشي، تاريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب، القسم الخاص من عيون الأخبار وفنون الآثار. (ت. محمّد اليعلاوي، لبنان: دار الغرب الإسلامي. 1985).

³ جودري أبو علي منصور، سيرة جودر: وبه توقيعات الأئمة الفاطميين. (تقديم وتحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965).

⁴ المؤيد في الدين هبة الله بن موسى، مذكرات داعي دعاة الدولة الفاطمية. (تحقيق وتقديم عارف تامر. لبنان: مؤسسة عز الدين 1983).

⁵ رواية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان الشاعر تميم بن المعز لدين الله الفاطمي. (أطروحة ماجستير بإرشاد بروفيسور جورج قنازع، جامعة حيفا: 2004).

والعلاقة وثيقة بين الشعر والتاريخ لأنّ مدونات الشعراء مثل عمارة اليميني (ت. 569هـ/1173م) "النكت العصرية في أخبار الوزارة المصرية"¹ ومؤلفات الشاعر أسامة بن منقذ (ت. 583هـ/1188م) كانت من المصادر الهامة التي اعتمدها الباحثون لاحقاً لتحليل القصائد وفهمها.

1.2.1.2. الموارد التاريخية غير الفاطمية:

ضياح أجزاء كبيرة من الأعمال والكتابات الفاطمية جعل المواد المكتوبة من قبل مؤرخين غير فاطميين، هي المرجعية الوحيدة حتى فترة طويلة من الزمن، رغم تحفظ هذه المواد وتعصّبها إلا أنّها أكّدت وجود زخم أدبي شعري فاطمي، وقيمت الكثير منه بالجيد الذي يستحقّ البحث والدراسة. ومثال ذلك نجد الأصفهاني في خريدته يقيم عالياً شعر الشاعر ظافر الحداد الإسكندري، الذي عاش في الدولة الفاطمية، لكنّ العماد يستدرك تقييّمه العالي للشاعر كونه من مدّاح الخليفة الفاطمي، فيكتب: "أقول ظافر، بحظّه من الفضل ظافر، يدلّ نظمه على أنّ أدبه وافر، وشعره بوجه الرقة والسلاسة سافر، وما أكمله لولا أنّه من مدّاح المصري، والله له غافر، حدادّ لو أنصفَ لسّيّ جوهريّاً".² ونفهم من هذا الكلام أنّ الأصفهانيّ، هذا المؤرّخ السنّي، يعتبر الشاعر الفاطمي ظافر الحداد شاعراً جيّداً، شعره جواهر، لكنّ عيبه الوحيد أنّه كان من مدّاح الخليفة المصري الفاطمي وهذه جريمة، فليغفرها له الله. إذاً لم يكن التأريخ حيادياً، بل تضمّن رأي المؤرّخ من جهة، وذوقه الذي اعتمد التعظيم والتعميم من جهة ثانية، فاختار الأبيات التي رآها مناسبة، وأغلبها كانت في الغزل والمدح والطبيعة والطعام، مبتعداً عن أبيات الدعوة الفاطمية وعن شعرهم السياسي والعقائدي، ممّا شوّه الصورة الحقيقية لهذا الشعر.

ويذكر صاحب "يتيمة الدهر"³ في الباب التاسع "في ملح أهل الشام ومصر والمغرب وظرف أشعارهم ونواديرهم"، قسمًا من شعراء العصر الفاطمي، لكنّه يدع القسم الأكبر للشعراء الذين عاشوا في الدولة الإخشيدية وتابعوا في الفاطمية كأبي الرقعق الذي اشتهر بشعر المجون والحمافة، عبد الله بن أبي الجوع، صالح بن رشدين الذي كان من كتاب كافور

¹ عمارة بن علي الحكي اليميني، كتاب فيه النكت المصرية في أخبار الوزراء المصرية. (تحقيق هرتونغ درنبرغ، بغداد: مكتبة المثنى 1960).

² العماد الأصفهاني، خريدة القصر وجريدة العصر. (تحقيق المرزوقي وآخرين، الدار التونسية للنشر: 1966).

³ الثعالبي، يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر. (دمشق: المطبعة الحنفيّة، 1885) ج.1. الباب التاسع، ص. 215-

الإخشيدي وأوائل الفاطميين، وتعرّف إلى المتنبي في بلاط كافور وروى شعره.¹ أبوهريّة بن أبي العصام، أبو القاسم أحمد بن طباطبا وولديه، بينما يختار من شعراء الدولة الفاطمية الشاعرتميم بن المعز لدين الله الفاطمي، وقد عاصر من سبق ذكرهم وجالسهم وتراسل معهم بالشعر، نفهم من هذا أنّ صاحب اليتيمة أيضاً لم يكن حيادياً، فاختار من شعراء الفاطميين عدداً قليلاً وأثر أن يؤرّخ أبيات اللهو والظرف والنوادر متجاهلاً أبيات الدعوة والدين والعقيدة.

هذا النهج في التأريخ ينطبق على العديد من كتب التدوين التاريخية غير الفاطمية مثل "حُسن المحاضرة" للسيوطي،² "المُغرب" لابن سعيد،³ "الحلّة السيرة" لابن الأبار،⁴ "قطب السرور" للرقيق القيرواني،⁵ مخطوط "مسالك الأبصار في ممالك الأمصار" لابن فضل الله العمري،⁶ ويورد ابن خلكان في كتابه "وفيات الأعيان" في ترجمة ابن قلاؤس قصيدة أولها:

صَدَرْنَا وقد نادى السّماح بنا: رُدُّوا فعدنا إلى مَغْنَاكَ والعُودُ أحمَدُ

ويعلّق ابن خلكان على هذا البيت بقوله:

"وهذه القصيدة من القصائد المختارة، ولو لم يكن فيها سوى هذا البيت لكفاه".⁷

نجد في مثل هذه الاقتباسات مدى جودة الشعر الفاطمي بشهادة الطّرف الآخر، إلّا أنّ الأبيات كما ذكرت سابقاً لا تعطي صورة واضحة وحقيقية عن شعر ذاك العصر. أما الأتابكي في "النجوم الزاهرة" فيؤرّخ للملك مصر والقاهرة ويذكر في ترجمة الخليفة العزيز

¹ فؤاد سزكين، تاريخ التراث العربي، المجلد الثاني، الشعر. (نقله إلى العربية عرفة مصطفى. الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة. 1991) ج. 5. ص. 12.

² جلال الدين السيوطي، حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. (القاهرة: دار إحياء الكتب، 1967) ج. 1. ص. 241-240.

³ ابن سعيد، المُغرب في حلي المغرب. ج. 4. ص. 78-88، 92، 102-103.

⁴ محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي ابن الأبار، الحلّة السيرة. (ج. 1. تحقيق: حسين مؤنس. القاهرة: دار المعارف 1963) ص. 294.

⁵ الرقيق إبراهيم ابن القاسم القيرواني، قطب السرور في أوصاف الأنبياء والخمور. (تحقيق وتقديم سارة البربوشي بن يحيى. بيروت: منشورات الجمل، 2010).

⁶ ابن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. (السفر الثامن عشر. إصدار فؤاد سزكين. معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية: 1988) ص. 2-11.

⁷ أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. (ج. 2. تحقيق: إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1972) ص. 157.

لدين الله ثاني خلفاء مصر الفاطميين، الأبيات التي دُست في ورقة تشكك في نسب الفاطميين:

إِنَّا سَمِعْنَا نَسَبًا مَنكَرًا	يُتْلَى عَلَى الْمَنْبَرِ فِي الْجَامِعِ
إِنْ كُنْتَ فِيمَا تَدَّعِي صَادِقًا	فَاذْكُرْ أَبًا بَعْدَ الْأَبِ الرَّابِعِ
إِنْ تُرِدْ تَحْقِيقَ مَا قُلْتَهُ	فَانْسِبْ لَنَا نَفْسَكَ كَالطَّائِعِ
أَوْ فَدِعِ الْأَنْسَابَ مُسْتَوْرَةً	وَادْخُلْ فِي النَّسَبِ الْوَاسِعِ
فَإِنَّ أَنْسَابَ بَنِي هَاشِمٍ	يَقْصُرُ عَنْهَا طَمَعُ الطَّامِعِ

فقرأها العزيز ولم يتكلم، ثم صعد العزيز المنبر يومًا آخر فرأى ورقة فيها مكتوب:

بِالظَّلْمِ وَالْجَوْرِ قَدْ رَضِينَا	وَلَيْسَ بِالْكَفْرِ وَالْحِمَاقَةِ
إِنْ كُنْتَ قَدْ أُعْطِيتَ عِلْمٌ غَيْبٍ	فَقُلْ لَنَا كَاتِبَ الْبَطَاقَةِ

قال: وذلك لأتهم ادَّعوا علم المغيبات والنجوم. وأخبارهم في ذلك مشهورة.¹ لم يبين الأتابكي رأيه في نسب الفاطميين ولم يذكر أبياتًا أخرى نُسبت للعزيز.

وقال الحافظ أبو الفرج بن الجوزي: "كان العزيز قد ولَّى عيسى بن نسطورس النصارى ومنشأ اليهودي؛ فكتبت إليه امرأة: بالذي أعزَّ اليهود بمنشأ والنصارى بابن نسطورس، وأذلَّ المسلمين بك، إلَّا نظرت في أمري".² فقبض العزيز على اليهودي والنصارى، وأخذ من ابن نسطورس ثلاثمائة ألف دينار.³

وقد ذكر ابن إياس (ت. 930هـ/1524) في "بدائع الزهور" نفس الرواية مع بعض الاختلاف، محافظاً على جوهرها وهو عدم عدل العزيز مع مسلمي مصر السُنيين.⁴

مثل هذا التأريخ يُرينا أنَّ الشَّعر في الدَّولة الفاطميَّة كان وسيلة للتَّعبير عن الرَّأي، وللتَّشكيك وللتَّواصل حتَّى بين الخلفاء والشَّعب. ومثل هذه الحوادث المذكورة تُؤكِّد محاولة مؤرِّخيها

¹ جمال الدِّين أبي المحاسن يوسف بن تغري بزدِّي الأتابكي، النُّجوم الزَّاهرة في ملوك مصر والقاهرة. (ج. 4. بيروت: دار الكتب العلميَّة، 1992) نقلاً عن ابن خلكان، ص. 120-121.

² إبراهيم رزق الله أيوب، التاريخ الفاطمي الاجتماعي. (دم. الشركة العالميَّة للكتاب، 1997) ص، 34.

³ الأتابكي، النُّجوم الزَّاهرة. ص. 121. نقلاً عن الحافظ أبو الفرج بن الجوزي، المنتظم.

⁴ ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور. (ج. 1. عيسى البابي الحلبي، 1960) ص. 196 (انظر المناوي 1970، الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي. ص. 244؛ وأخبار مصر. لابن ميسر ص. 180، وقارنها برواية ابن العبري في تاريخ الزَّمان. ص. 70).

بالانتقائية التي تُظهر الفاطميين مُدَّيْن للسنين في مصر مع محاولة التشكيك في نسبهم فيذكر ابن خلكان¹ أنَّ جماعة من أهل مصر طعنت في نسب المعزّ، فاجتمع إليه بعض الأشراف وسأله ابن طباطبا:² "إلى من ينتسب مولانا؟" فأجابه المعزّ بأنّه سيعقد مجمعاً وسيردّ عليهم نسبه، وعقد المجلس في القصر، فسلّ المعزّ سيفه إلى النصف وقال: "هذا نسبي"، ثمّ غمرهم بالمال الكثير وقال: "هذا حسبي"، ومن هنا نشأ القول المأثور: "سيف المعزّ وذهبه" إشارةً إلى بطلان الشيء. لكن بمقارنة تاريخيّة بسيطة نجد أنّ ابن طباطبا كان قد مات سنة 348هـ، أي قبل وصول المعزّ إلى مصر سنة 362هـ بأربع عشرة سنة.³ مثل ذكر هذه الحادثة إنّما يؤكّد، من جهة، اهتمام المؤرخين السنيّين بتشويه الحقائق والتأريخ الفاطمي، إذ يقول ابن خلكان: "وأكثر أهل العلم لا يصحّون نسب المهدي عُبيد الله والد خلفاء مصر".⁴ ومن جهة ثانية تبرز على خلفيّة هذه القصص أهميّة القصائد الفاطميّة التي تعتزّ بالانتساب للعرب وليبت الرسول. فقد كان المعزّ يفتخر بنسبه لعلي بن أبي طالب وفاطمة من على المنابر في المغرب، ليردّ على ضربات منافسيه العبّاسيين والأمويين والقرامطة الذين شكّكوا في نسبه ونسبه إلى أبناء القدّاح، إذ ينسبون للحسن بن الأعصم القرمطي الذي حارب المعزّ ولعنه على منابر دمشق أنّه قال: "هؤلاء من ولد القدّاح، كذّابون ممخرقون، أعداء الإسلام ونحن أعلم بهم، ومن عندنا خرج القدّاح".⁵ وقد كثّر من شكّك وطعن في نسب الفاطميين، منهم عبد القاهر البغدادي، ومحمد بن مالك اليماني، وابن حزم الأندلسي، والأسفراييني صاحب "التبصير في علوم الدين"، وابن واصل، وابن تغري بردي، وابن الجوزي والنويري، والقلقشندي والسخاوي والسيوطي، وابن حجر في رفع الأصر، وابن عذاري في البيان، ومن المستشرقين دي غويه، ونيكلسون، ودوزي، وبراون.⁶ ويعتقد

¹ ابن خلكان، وفيات الأعيان. ج. 2. ص. 200.

² ن. م. ج. 1. ص. 228. وهو الشريف بن عبد الله بن طباطبا. انظر ترجمته في نفس المصدر المذكور: الصفدي، الغيث المسجّم. (لبنان: دار الكتب العلميّة، 1975) ص. 220.

³ حسين، في الأدب المصري. ص. 260. ابن طباطبا هو أبو القاسم أحمد بن محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم طباطبا بن إسماعيل بن إبراهيم بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كان عالماً فاضلاً، وإليه كانت نقابة الطالبيين في مصر، اختلف المؤرخون في تاريخ وفاته فذكر ابن سعيد سنة 352هـ، ونقل ابن خلكان عن المسيحي أنّه توفي 345هـ، وقال صاحب مطالع البدور أنّه توفي سنة 348هـ.

⁴ الأتابكي، النجوم الزاهرة. ج. 4. ص. 124. نقلاً عن ابن خلكان.

⁵ ثابت بن قرة، أخبار القرامطة (تحقيق وجمع ودراسة سهيل زكار، ط. 2. دمشق: دار حسان، 1982) ص. 73.

⁶ إحسان إلهي ظهير، الإسماعيليّة. (القاهرة: دار ابن حزم 2008) ص. 184-185.

إيفانوف أنّ رواية ابن رزّام التي نقلتها العديد من المصادر كالفهرست لابن النديم وغيره، كانت المصدر لكلّ من كتب بعد ذلك في الطعن على نسب الفاطميين.¹ أما ابن خلدون فيعتبر الطعن في نسب الخلفاء الفاطميين من "الأخبار الواهية"، وأنّ من طعن في نسبهم يعتمد في ذلك على أحاديث لُفقت للمستضعفين من خلفاء بني العباس تزلفاً إليهم بالقدح في من ناصبهم.² ولعلّ عبارة المعزّ التي ذكرها المقرئ: "نحن ننتقل في الأصلاب الزكيّة والأرحام الطاهرة المرضيّة ... الجدّ الأوّل، والأب الأفضل، سيّد المسلمين وإمام النبيين أحمد ومحمّد..."، تؤكّد أنّ المعزّ كان يفتخر بنسبه، وكلّ هذه القصص مفتعلة لغاية في نفس السنيين.³ ولعلّ مثل هذا التأريخ يوضّح لنا أبيات الخليفة الفاطمي الثاني في المغرب، الخليفة القائم التي نظمها مفتخراً بنسبه وبانتسابه لعليّ وفاطمة:

أنا ابن رسول الله جدّي وجدّهم	إذا ذُكر الأقوامُ عند التفاضل
وجبريلُ منّا حين قُمنّا وعُصبة	إلى الله ندعو عند ذِكرِ التباهلِ
أنا ابن رسول الله والبيت الصّفيّ	أنا ابن عليّ ذي الثّقى والفضائلِ
وفاطمة الزهراء أمّي ومن بها	سموتُ إلى العلياءِ أعلى المنازلِ ⁴

إنّ المقارنة بين الموارد الفاطميّة وغير الفاطميّة تقودنا إلى فهم القصائد بعمق، فلا نحلّل القصيدة فحسب، إنّما نعرف أهميّتها ودورها ونحاول أن نبرّر أهميّة نظم الخلفاء للشعر وأهميّة استقطابهم للشعراء، فالموّرخ الفاطمي إدريس عماد الدين في كتابه "تأريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب" يذكر حادثة الدّاعية أبي عبد الله الشّيعي "... الذي مهّد الطريق للمهدي للقدوم إلى المغرب ونشر دعوته، بعد أن مهّد السّبيل في المغرب لاستقبال المهدي، أرسل يبلغه بذلك ويستدعيه للحضور واستلام زمام الأمور هناك، حينها سار المهدي من دمشق إلى طبريا ثمّ إلى الرملة، وقد شهد الجميع ليلتها سقوط النجوم في سماء الرملة وسقوط الرجل الذي أرسله العبّاسيون لقتل المهدي عند رجلي المهدي والشروع بالبكاء، إنّ أبا عبد الله الشّيعي تكبّد المخاطر

¹ Ivanov. *The Alleged of Ismā'ilism*, p.3.

² عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. المقدّمة. (ج.1. مصر: المكتبة التجارية الكبرى. 1900) ص. 20-21.

³ النعمان، المجالس والمسائرات. (دار المنتظر 1996) ص. 121، كلام في أحوال الأئمّة: "يمدح فيه المعزّ أمير المؤمنين على نسبّه أبي طالب وما عاقل به الناس من القصر للحقّ وترك المداينة فيه".

⁴ محمّد اليعلاوي، الأدب بإفريقية في العهد الفاطميّ. (ط.1؛ بيروت: دار الغرب الإسلامي 1986) ص. 96.

من أجل نشر الدّعوة بين قبائل البربر، لكنّه أفسد عمّله حين سلب السلطة وضيّق على المهدي بعد وصوله إلى سجلماسة واستتباب أمره، فحرّض المهدي عليه من يقتله، ولو كان هناك أدنى شكّ في نسب الفاطميين لأظهره أبو عبد الله الشيعي ذلك لشيوخ البربر قبل أن يقتلوه.¹ وهذه الحوادث المؤرّخة إنّما أتت للردّ على كلّ مصدرٍ سابقٍ يشكّك في نسب الفاطميين، إلا أنّ قلّتها تبرز أهميّة الشّعور كمصدر يمكن للباحث الاعتماد عليه عند معالجته قضايا الفاطميين التاريخية والاجتماعيّة والسياسيّة والعقائديّة. وذلك لكثرة التناقضات في المصادر المختلفة. إذ يذكر ابن كثير في "البداية والنهاية": "إنّ هذه الفئة الرافضة ويقال لهم الإسماعيليّة لانتسابهم إلى إسماعيل الأعرج ابن جعفر الصّادق، ويقال لهم القرامطة نسبة إلى قرمط بن الأشعث. وإنّ زعيمهم اتّخذ اثني عشر نقيباً، ويقال لهم الباطنيّة لأنّهم يظهرون الرفض ويبطنون الكفر المحض، ويقال الجرميّة والبابكيّة ويقال لهم المحمّزة نسبة إلى صبغ وجوهم بالحمرة كشعار مخالف للعباسيين الذين يلبسون السّواد".²

ومن المؤرّخين الذين أرخوا في أواخر الدولة الفاطميّة وبعد زوالها المخزومي (ت. 585هـ/ 1189)³ وابن ممّاتي (ت. 606 / 1234)،⁴ والأزدي (ت. 612هـ / 1215) وابن الأثير الجَزْري (ت. 630هـ / 1233)⁵ وأبو شامة المقدسي (665هـ / 1267)⁶ وابن سعيد المغربي (ت. 685هـ / 1286)⁷ وابن أبيك الدواداري (736هـ / 1335)⁸ وأهمّ من أرخ للفاطميين من المتأخّرين هو تاج

¹ إدريس عماد الدين، تأريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب. ص. 149. ص 171.

² ابن كثير، البداية والنهاية. ج. 11 (اعتنى بهذه الطبعة ووثّقها عبد الرحمن اللاذقي، محمد غازي بيضون. بيروت: دار المعرفة، 1999. ص. 66-67.

³ عبد الله سراج الدين بن السيّد الرافعي المخزومي، كتاب صحيح الأخبار في نسب السادة الفاطميّة الأخيار. (القاهرة: مطبعة محمد أفندي مصطفى، 1888).

⁴ أسعد بن ممّاتي، لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة. (ت. نسيم مجلي، القاهرة: الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 2001).

⁵ ابن الأثير الجزري، الكامل في التاريخ. (ت. عبد الله القاضي، لبنان: دار الكتب العلميّة، 1987).

⁶ عبد الرحمن بن إسماعيل أبو شامة، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية. (ت. إبراهيم الزبيق، لبنان: مؤسسة الرسالة، 1997).

⁷ علي بن موسى ابن سعيد المغربي، النجوم الزاهرة في حلي حضرة القاهرة: القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلي المغرب. (ت. حسين نصّار، القاهرة: مطبعة دار الكتب، 1970).

⁸ أبو بكر بن عبد الله أبو أبيك الدواداري، كثر الدرر وجامع الغرر. (القاهرة: قسم الدراسات الإسلاميّة بالمعهد الألماني للأثار، 1982-1992).

الدين ابن مُيسَّر (ت. 677هـ/ 1278)¹ الذي كان مصدرًا أساسيًا لكل من النُويري² والمقريزي³ وابن حَجَر العسقلاني (ت. 852هـ/ 1448)، كما أنَّ كتاب "وفيات الأعيان" لابن خَلِّكان (ت. 681هـ/ 1282)⁴ مليء بفقرات عن تاريخ الفاطميين رغم أنَّه معدٌّ للتَّراجم. والقائمة طويلة من أهمِّها ابن خلدون (ت. 808هـ/ 1406)⁵ والقلقشندي (ت. 821هـ/ 1418) وأبو المحاسن ابن تغري بردي (ت. 874هـ/ 1470)⁶ وغيرهم.

اعتماد المصادر التَّاريخية القديمة، الفاطمية وغير الفاطمية يوضِّح لنا الأبيات والمعاني المهمة في بعض القصائد، فنستوعب أسماء الشَّخصيات المذكورة في القصيدة، وأسماء الأماكن، والأحداث المؤرَّخة شعريًّا (مثلاً حادثة نهب حلب التي ذكرها ابن هاني الأندلسي في قصيدةٍ مدحٍ للمعزِّ، التي ستتناولها الدراسة في الفصول القادمة)، وبهذا نملك الأدوات التي تساعدنا على فهم وظيفة القصيدة وأسباب نظمها ومناسبتها لتشكُّل منطقيًّا نحو تحليل صحيح وافٍ.

1.2.2. الدِّراسات والأبحاث التَّاريخية الحديثة:

تُقسَّم الدِّراسات التَّاريخية الحديثة إلى قسمين رئيسيين؛ المخطوطات التي حُقِّقت من جهة؛ تاريخية وعقائدية، والدِّراسات الجديدة العربيَّة والأجنبيَّة من جهة ثانية، وتُقسَّم بدورها إلى مؤيِّدة ومعارضة.

لقد ذُكرتُ سابقًا اهتمام بعض الباحثين بإخراج المخطوطات من خزائنها، وقد فتحوا بذلك عهدًا جديدًا من التَّعامل مع الفاطميين، ونشطت حركة كبيرة في تحقيق العديد من المخطوطات، مثل "عيون الأخبار" لعماد الدين إدريس،⁷ "كتاب سرائر النطقاء" لجعفر بن

¹ ابن ميسر تاج الدين محمد بن علي، المنتقى من أخبار مصر. (ت. أيمن فؤاد سيّد، القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1981).

² شهاب الدين ابن عبد الوهاب النويري، نهاية الأرب في فنون الأدب. (القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1963-1998).

³ أحمد بن علي المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. (ت. أيمن فؤاد سيّد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2002).

⁴ ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. (ت. يوسف طويل ومريم طويل، لبنان: دار الكتب العلميّة 1998).

⁵ عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون.

⁶ ابن تغري بردي أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. (لبنان: دار الكتب العلميّة، 1992).

⁷ إدريس عماد الدين، تاريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار. (ت. محمد اليعلاوي، لبنان: دار الغرب الإسلامي 1985).

منصور اليمن (ت. 612هـ)¹ حقّقه الباحث الإسماعيلي مصطفى غالب سنة 1984، وللأزدي حقّق علي عمر كتاب "أخبار الدول المنقطعة"² سنة 2002. كذلك حقّقت كتب ابن الجوزي "عجائب البدائع" و"مرآة الزمان في تاريخ الأعيان"،³ أمّا كتاب "فضائل مصر وأخبارها"⁴ فإنّ محقّق النسخة علي عمر 2002، يرى أنّ الكتاب نُسب خطأ لابن زولاق (ت. 386هـ)، ومن الكتب المهمة التي حقّقت "كنز الدّرر وجامع الغرر" للدواداري (736هـ)، و"عقد الجمان في تاريخ أهل الزّمان"⁵ لبدر الدين العيني. و"بدائع الدهور في وقائع الدهور"⁶ لابن إياس وربّما كان لتحقيق كتب القاضي النعمان بن حيّون (ت. 363هـ/973م) قاضي قضاة الفاطميين بالغ الأثر في الحركة التاريخية التّجديديّة مثل كتاب "المجالس والمسائرات"⁷ و"افتتاح الدّعوة"،⁸ وكتب المقرئزي "انعاظ الحنفا"،⁹ "الخطط"، "المقفى الكبير"،¹⁰ و"المواعظ والاعتبار"¹¹ التي اعتُبرت من أصدق المصادر التّاريخيّة وأشملها وأوسعها، وغيرها العديد من المخطوطات التي غيّرت اتّجاه الباحثين والمؤرّخين وجعلتهم لا يعيدون النّظر فحسب في التاريخ الفاطمي، بل ساعدتهم على كتابة تأريخ فاطميّ جديد. يشير أيمن فؤاد السيّد في كتابه "الدّولة الفاطميّة في مصر- تفسير جديد" 1992، إلى حقائق هامّة تستوقف باحث الأدب كما تستوقف باحث التّاريخ، فهو يقول:

-
- ¹ جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. (ت. مصطفى غالب، لبنان: دار الأندلس 1984).
- ² الأزدي علي بن ظافر، أخبار الدول المنقطعة: دراسة تحليليّة للقسم الخاص بالفاطميين. (ت. علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 2001).
- ³ سبط بن الجوزي، مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. (ت. جنان جليل الهموندي، بغداد: الدار الوطنيّة، 1990).
- ⁴ ابن زولاق الحسن بن إبراهيم، تاريخ مصر وفضائلها. (ت. علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 2002).
- ⁵ بدر الدين العيني، عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان. (ت. عبد الرازق الطنطاوي القرموط، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1989).
- ⁶ ابن إياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور. (ت. محمد مصطفى، القاهرة: عيسى الباب الحلبي، 1960-1961).
- ⁷ النعمان بن محمد، المجالس والمسائرات. (ت. الحبيب الفقي ومحمد اليعلاوي وإبراهيم شيوخ، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1997).
- ⁸ النعمان بن محمد، افتتاح الدّعوة. (لبنان: دار الأضواء، 1960).
- ⁹ تقي الدين أحمد بن علي المقرئزي، انعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء. (ت. جمال الدين الشّيال، القاهرة: دار التحرير للطباعة والنشر، 1973).
- ¹⁰ أحمد بن علي المقرئزي، كتاب المقفّى الكبير. (ت. محمد اليعلاوي، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1991).
- ¹¹ أحمد بن علي المقرئزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. (ت. أيمن فؤاد سيّد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2002).

"فمنستطيع القول إنّ الجيش الفاطمي لم يُختبَر على الإطلاق بعد فتح مصر والشّام وحرب القرامطة، ولم يدخل هذا الجيش في أيّة مواجهة حقيقيّة خارج حدود مصر، فقد جاء هذا الامتداد والتوسّع الذي حقّقته الدولة عن طريق الدّعاة والدّعاة الدّينية والسّياسيّة"¹، إنّ مثل هذه المعطيات تعني الكثير لباحث الشّعر الفاطمي، لأنّ الدّعاة الذين عملوا دينياً على اتّساع قاعدة الدّولة استخدموا الشّعر التعليمي لتوسيع حدود دولتهم، أهمّهم داعي دعاة الفاطميين المؤيّد في الدّين الشّيرازي وله ديوان شّعر ستطرق إليه هذه الدّراسة.

ومثل هذه التّصريحات تدعنا نتساءل: هل هناك دولة غير الفاطميّة حاربت بالكلمة لنشر دعوتها وتوسيع رقعة حدودها؟ وما هو دور الشّعر وطبيعته في الدّولة الفاطميّة؟ ولنثبّت أهميّة الجانب التّاريخي في بحثنا نقرأ ما قاله السيّد في نفس الكتاب:²

"وإذا كانت الدّولة الفاطميّة دولة ثيوقراطيّة ذات إيديولوجيّة خاصّة هدفها بسط نفوذها وسيادتها على كلّ الأراضي الإسلاميّة، فمع ذلك لا نجد واحداً من خلفائهم أدّى فريضة الحج رغم حرصهم الشّديد على إقامة الدّعوة لهم على منابر مكّة والمدينة، وإنّما وجّهوا اهتمامهم إلى إحياء بعض المظاهر الإسلاميّة بفخامة داخل عاصمة ملكهم"، ما يهمّ باحث الشّعر في مثل هذه الحقيقة هو استنتاج حقائق جديدة من تلك القصائد التي نظمها الشّعراء في المواسم والأعياد، فهل كان هناك فرق بين شاعر فاطميّ كتب عن موسم الحج وبين شاعر مصريّ عاديّ عاش عند الفاطميين؟ وهل ذكرت هذه القصائد أسباب عدم التّوجّه إلى الحج؟ وهل خفيّ على هؤلاء المؤرّخين وغيرهم، عقيدة الفاطميين، التي تعتبر الكعبة في ظاهرها ما يراه النّاس، وفي الباطن "تعني التّوجّه للنبيّ، من أجل نقاوة النّفس، وطهارة الضّمير، ولما كان للكعبة باب فإنّ الإمام هو هذا الباب الموصل للنبيّ، والأنهار التي في الجنة هي العلم الحاصل للمتعلّمين على تفاضل مراتبهم"³؟

إذا تابعنا مع هذا المؤرّخ وحده نجد حقائق تجعلنا نغيّر مفاهيم ثابتة كما حصل في دراستي السّابقة "قراءة مغايرة في ديوان تميم بن المعز"⁴ فقد ذكر أيمن السيّد⁵ بأنّ الأمير تميم بن المعزّ الشّاعر أشرف على بناء القصور والاستراحات والأباريق والمغرب ومصر تمهيداً لاحتلالها،

¹ أيمن السيّد، الدّولة الفاطميّة تفسير جديد. ص. 71.

² ن.م. ص. 17.

³ علي نوح، الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر. (دمشق: دار الينابيع، 1994) ص. 89.

⁴ رواية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان تميم. جامعة حيفا، 2004.

⁵ أيمن السيّد، الدّولة الفاطميّة تفسير جديد. ص. 71.

وبذلك يكون قد فنّد ما ذكره الجوّذري (ت 370هـ/980) في سيرة جُوذُر¹ بأنّ تميماً تأمر ضد والده وضدّ القصر لقلب نظام الحكم ولم يُعهد إليه بأيّ عمل في الدّولة. مثل هذه المفارقات تدع المجال للباحث للبحث عن الحقيقة السّياسيّة والتّاريخيّة من خلال القصيدة وليس العكس كما هو متّبع، ممّا قد يجزّه للعديد من القراءات الجديدة التي لم يسبقه إليها باحث عزّل التاريخ عن قائمة مصادره.

من أهمّ باحثي الموارد الفاطميّة في العصر الحديث المستشرق الفرنسي دي ساسي والروسي إيفانوف وفرهاد دفتري وهارلم هايتز وبرنارد لويس وشترين ومادلونج ولويس ماسينيون ودي لاسي أوليري وهنري كوربان ووستنفلد وجاستون فييت وتياري بيانكي ويعقوب ليف وبولا سوندرز وأ.س.د. جويتين ومثير بار آش وجمال الدّين الشّيال الذي حقّق الوثائق الفاطميّة وحسين وعباس همداني والمصري محمّد كامل حسين وحسن إبراهيم حسن وجمال سرور وأيمن السّيد وعبد المنعم ماجد وعلي نوح ومن الإسماعيليين عارف تامر ومصطفى غالب وآخرين.

لكنّه لا يمكننا أن ننسى المصادر التّاريخيّة الحديثة المعارضة للفاطميين وعلى رأسها كتاب "الدّعوى الفاطميّة" الذي يؤكّد إنّ أصل الدعوة رجل يهودي عاش في "السّلميّة" ويدعى ميمون القداح بن ديسان وقد أظهر إسلامه فتقرّب إلى الإمام عبد الله الرضا وأصبح له شأن كبير وسط الدّعوى الإماميّة، وطلب ميمون من أبنائه أن يطلقوا على أولادهم أسماء أبناء محمّد بن إسماعيل بن جعفر الصّادق، فتشابهت الأسماء بين الأسرتين.² وكتاب "الفاطميّة دولة التّفارح والتّباريح"،³ أمّا هاشم عثمان فناقضهم وكتب كتاب "الإسماعيليّة بين الحقائق والأباطيل" تقديم عارف تامر.⁴ وهكذا على الباحث ألاّ يتحاز، بل أن يقرأ القصائد على ضوء ما يجده في كلّ تلك المصادر ليظهر الحقّ من الباطل، وليقرأ القصائد بنفس المفهوم الذي كتبت من أجله وبه.

¹ أبو علي العزيزي الجوذري، سيرة الأستاذ جوذر. (ت. محمد كامل حسين و محمد شعيرة. مصر: دار الفكر العربي، 1955) ص. 64؛ ص. 99-100. (التعليق رقم 69، ص. 171)، (والتعليق رقم 125، ص. 185).

² أحسن حسن صبيحي، الدّعوى الفاطميّة. (القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005) نقلا عن محمد رجب، الدولة العبيدية الفاطمية، ص. 6.

³ جمال بدوي، الفاطميّة دولة التّفارح والتّباريح. (ط. 1: القاهرة: دار الشّروق، 2008).

⁴ هاشم عثمان، الإسماعيليّة بين الحقائق والأباطيل. (بيروت: مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، 1998).

1.2.3. الدّراسات الأدبيّة: الدّراسات الأدبيّة التي يعتمد عليها البحث متنوّعة منها:

- الدّواوين مطبوعة ومخطوطة وأبيات متفرّقة في الكتب.
- الدّراسات الأدبيّة العربيّة والغربيّة وتقسّم إلى قسمين: دراسات اعتنت بالشّعر الفاطمي، ودراسات في مجال اللغة والأسلوب والبلاغة والنّقد الشّعري.¹
- الدّراسات الاجتماعية والرّسائل العلميّة الجامعيّة.

1.2.3.1. مصادر الشّعر الأوليّة: المصادر الأوليّة الموجودة بين أيدينا حديثة العهد، فقد وُجِدَتْ وحُقِّقَتْ في النّصف الثاني من القرن العشرين، وهي ليست بالكثيرة، رغم كثرة الشّعراء في الدّولة الفاطميّة:

اسم الشّاعر	القرن	البلد	الإقامة
1. أبو الرّقعق الأنطاكي	ت 399هـ	أنطاكيا	مصر
2. ابن وكيع التّنبيسي	ت 393هـ	تنّيس	مصر
3. تميم بن المعزّ	ت 374هـ	المغرب	مصر
4. الرّسيّون	القرن الرابع	مصر	مصر
5. الشّريف العُقيلي	القرن الرابع	الفسطاط	مصر
6. ابن أبي الجوّع	القرن الرابع	مصر	الشّام/مصر
7. أبو الفتح ابن الفّيني	ت 415هـ	مصر	مصر
8. ابن رشدين أبو علي صالح	القرن الرابع	مصر	الشّام/مصر
9. الرّقيق القّبرواني	ت 425هـ	قيروان	مصر
10. صريع الدّلاء البغدادي	ت 412هـ	بغداد	القاهرة
11. أبو هريرة ابن أبي العصام	القرن الرابع	مصر	مصر
12. ظافر الحدّاد	ت 529هـ	الإسكندرية	القاهرة/الإسكندرية
13. ابن مكنسة	ت 500هـ	الإسكندرية	القاهرة/الإسكندرية
14. الثّمامي - أبو الحسن	ت 416هـ	اليمن/ثُمّامة	دمشق/الرملة/مصر
15. المؤيّد في الدين داعي الدّعاة	ت 470هـ	شيراز/العراق	مصر
16. ابن قلاّقس	ت 532هـ	الإسكندرية	مصر

¹ يتمّ التوسّع في طرح هذه المراجع في هذا المبحث، وذلك في دراسة مناظير ومناهج بحث الشّعر الفاطمي.

17. محمّد بن سلطان (ابن حيّوس) ت 473هـ الشام دمشق/حلب/القاهرة
18. ابن سنان الخفاجي ت 466هـ حلب الشام
19. ابن الخياط الدمشقي ت 517هـ دمشق دمشق
20. إبراهيم الغزي ت 524هـ غزّة دمشق
21. التّجّبي ت 438هـ القيروان/المهديّة مصر/صقلية(المغرب)
22. ابن القطّاع الصقلي ت 515هـ صقلية الفسطاط/القاهرة
23. أمية بن أبي الصّلت الداني ت 529هـ دانية/الأندلس المهديّة/القيروان الإسكندرية/ صقلية
24. مجبر الصقلّي ت 540هـ صقلية مصر
25. حسين بن زيد الأنصاري القرن السادس مصر مصر
26. داود بن مقدّم بن ظفر المحلّي القرن السادس مصر مصر
27. ابن أبي البشائر القرن السادس صقلية مصر
28. طلائع بن زُرّيك ت 556هـ أرمينيا مصر
29. أسامة بن منقذ ت 584هـ شيزر/الشام القاهرة
30. القاضي الرّشيد بن الرّبير ت 569هـ أسوان/مصر اليمن (سفيرا) مصر
31. المهذب بن الرّبير ت 561هـ أسوان مصر
32. عمارة اليمني ت 569هـ اليمن مكة/مصر
33. القاضي الجليس ابن الحباب ت 561هـ من نسل الأغالبة في أفريقية- مصر
34. السلطان الخطّاب القرن 6/5 اليمن اليمن
35. ابن حيّوس ت 473هـ الشّام الشام

وغيرهم من الشّعراء الكثرين الذين عاشوا في العصر الفاطمي وتنوّعت البيئة الجغرافية والاجتماعيّة التي أتوا منها، فهل ثمة علاقة بين الشّعرويين المهّاد الثقافى للشاعر؟¹

من الشرق: اليمن، العراق، الشام، شيراز، شيزر، أرمينيا.

من الغرب: الأندلس، صقلية، القيروان والمهديّة (المغرب)

¹ أسامة بن منقذ، البديع في نقد الشّعير (1960). ص. 296: "وإذا تقاربت الديار تقاربت الأفكار، ولهذا قالت الشّعراء: الشّعير محبّة يقع فيها الحافر على الحافر".

من مصر: أسوان، الإسكندرية، القسطنطينية والقاهرة.
إنّ هذا الالتقاء الحضاري ولّد جوّاً شعريّاً مختلفاً، إذ انعكست الثقافات المختلفة وأثّرت وتأثّرت بالبيئة المصريّة.¹

عدا عن الخلفاء والملوك والوزراء الذين مدحوا² والذين كتبوا الشّعْر أو نُسبت إليهم بعض القصائد.³ من الشعراء الفاطميين من سكن القدس والشام ومنهم من سكن مصر،⁴ ومنهم من رحل منها إلى صقلية والأندلس أو بالعكس، ومن الشعراء الفاطميين من كان في اليمن والأحساء،⁵ ومن الجدير ذكره أنّ هذه القائمة تختلف بين باحث وآخر، فمنهم من يضيف إليها المعري والمتنبي، ومنهم من يأخذنا نحو الفرزدق في مدحه لزين العابدين. لكن ككلّ دولة، وككلّ فترة تاريخيّة، نتوقّع أن تختلف موضوعات الشّعْر بين شاعر وآخر،⁶ وذلك لاختلاف انتماؤه الجغرافي والعائدي الديني، وتختصّ هذه الدّراسة بالشّعْر الفاطمي العادي الذي يحمل معاني دينيّة مبطنّة ويُقرأ على وجهين، وبالشّعْر العقائدي. لذلك ارتأيت ذكر العديد من الشعراء وموضوعات شعرهم في هذه المقدّمة، حتى لا يظنّ قارئ هذا البحث أنّ الشعر الفاطمي اقتصر على نوعيّة القصائد التي بحثتها الدراسة، أو على الشعراء الذين أورد البحث من شعرهم عيّات لإثبات مقولته ونظريّته الجديدة، إذ نجد مثلاً أنّ العقائد الفاطميّة أثّرت في معظم الشعراء الذين ظهروا في بلاط الأئمة، خاصّة في عهد ضعفهم

¹ P.Smoor, "Fatimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*. Leuven.1995.

² Mark R. Cohen; Sasson Somech, "In the Court of Ya'qub Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah". *The Jewish Quarterly Review*, New Ser, v. 80, No3/4. (Jan- Apr., 1990). Pp. 283-314.

³ جبّور، جبرائيل، الملوك الشّعراء. (ط1: بيروت: دار الآفاق. 1981).

⁴ أحمد امين، ظهر الإسلام. (بيروت: دار الكتاب العربي، 1969). ص. 205: "وفي الحقّ أنّ الشّعْر في العهد الفاطمي في مصر كان أول شعر مصري قيّم من عهد فتح العرب لمصر، إذ كان قبل ذلك ليس له قيمة إلا للوافدين على مصر من الخارج، أمّا شعر المصريين أنفسهم فكان محاولات أوليّة، حتى إذا جاء الفاطميون جاء الشّعروجاد".

⁵ انظر كتاب محمد صالح الشيخ كاظم المطر. روائع الأدب الفاطمي في الأحساء. (دار المحجّة البيضاء والنشر 2005).

⁶ Smoor, "Wine, Love and Praise". p.98: Al-Mu'ayyad's sharp criticisms of Tamim's poem of praise for Imam chalyph al-Aziz was formulated no more than 100 years after Tamim's poem had been written. It seems that the whole atmosphere of the Fatimid court had changed in the intervening period.

وسطوة وزرائهم، ففي عهد انتقال مركز الدعوة إلى اليمن ودخول الأئمة دور الستر الثاني، كان الحافظ والظافر والفائز والعاضد آخر ملوك الفاطميين، يحكمون نيابةً عن الإمام المستر، ولكنَّ الشعراء أغدقوا عليهم صفات الأئمة، فالشاعر الشريف أبو الحسن علي بن محمد الأخفش شاعر الأمر والحافظ، مدح الحافظ قائلاً:

صرف جريال جرى تحريمها	من يرى الحافظ فردًا صمدا
بَشَرَ في العين إلا أنه	من طريق العقل نور وهدى
جل أن تدركه أعيننا	وتعالى أن نراه جسدا
فهو في التسبيح زلفى راكم	سمع الله به من حمدا
تدرك الأفكار فيه بانيا	كاد من إجلاله أن يعبدا ¹

تحمل الأبيات السابقة معاني تضع الحافظ في منزلة الله؛ "الفرد، الصمد، تعالى أن نراه جسدا، كاد أن يُعبدا" والقارئ العادي الذي لا يعرف تأويل الفاطميين، ونظرياتهم في العبادة، وفلسفتهم في العقيدة، يظنّ هذه القصيدة ضرباً من المغالاة،² والشاعر كافرًا. نرى أن المهاد الثقافي للشاعر والمبدأ الذي اعتنقه لم يكونا عائقًا أمام مدح الأئمة بكلماتٍ تحمل المعاني الباطنية، فهي هو الشاعر الحسين بن عبد الله المعروف بأبي حصينة المعري (مهاده معزة النعمان، ت. 457هـ) أوفد إلى المستنصر بالله ومدحه بقصيدة منها:

ظَهَرَ الهدى وتَجَمَّلَ الإسلامُ	وابنُ الرسول خليفة وإمامُ
مستنصرٌ بالله ليس يفوته	طلبٌ ولا يعتاص عنه مرام
حاط العباد وبات يسهر عينه	وعيون سكان البلاد تنام
قصر الإمام أبي تميم كعبةً	ويمينه ركنٌ لها ومقامُ ³

نجد اختلافًا في استعمال المعاني الباطنية، مرجعه مهاد الشاعر من جهة، ومدى معرفته بالعلم الباطن، وعلى ما يبدو، فإنه كان يقول في مقولات الباطن بشكلٍ سطحيٍّ؛ لأنَّ الفاطميين اعتبروا الإمام نفسه هو ممثل الكعبة، لذلك كانوا يحجّون نحو الإمام لا نحو

¹ محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطمية. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1963. ط. 2). ص. 184. نقلًا عن الخريدة ورقة 142 ب.

² P.Smoor, "Fatimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*. Leuven. 1995. pp. 142.

³ ياقوت الحموي، معجم الأدباء. ج. 10. ص. 90. (طبعة الرفاعي).

الكعبة، بينما يعتبر الشاعر في قصيدتنا قصر الإمام هو المحجة، وهذا يشير إلى عدّة مستويات تعاملت مع الباطن، والمثل والممثل في الشّعر الفاطمي. ولعلّ ما قاله عمارة، الذي لم يثبت انتماؤه الديني وتشيعه، في العاضد هو أصدق مثال لهؤلاء الشعراء الوافدين:

ولأوَّكَ دَيْنٌ فِي الرَّقَابِ وَدَيْنٌ وَوَدُّكَ حَصْنٌ فِي الْمَعَادِ حَصِينٌ
وَحَبُّكَ مَفْرُوضٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ يَقُولُ بِحَبِّ الْمَصْطَفَى وَيَدِينُ¹

وعندما وصل مصر سفيرًا عن مكّة وكان خليفتهما حينئذٍ الفائز ابن الظافرو وزيره الملك الصالح طلائع بن رزّيك، قال عمارة اليميني في حضرتيهما قصيدته العصماء المشهورة ومنها:

الحمد للعيس بعد العزم والهمم حمداً يقوم بما أولت من النعم
قربن بعد مزار العزّ من نظري حتى رأيتُ إمامَ العصر من أمم
ورحن من كعبة البطحاء والحرم وفداً إلى كعبة المعروف والكرم
فهل درى البيت أني بعد فرقته ما سرت من حرم إلّا إلى حرم
حيث الخلافة مضروب سرادقها بين النقيضين من عفو ومن نقم
وللإمامة أنوار مقدّسة تجلو البغيضين من ظلّم ومن ظلم
وللنبوة آيات تنصّ لنا على الحقيقين من حُكْم ومن حَكَم²

هل يمكننا اعتبار مدح الشاعر عمارة اليميني للإمام الفائز نوعاً من المغالاة؟ فهو يوازي ويساوي بين الكعبة والإمام، فقد رأى إمام الزمان كما زار مزار العزّ ورآه بأَم عينه، وقد انتقل من كعبة البطحاء والحرم، من الكعبة المجسّمة بناء مقدّساً، إلى الكعبة الثانية، كعبة المعروف والكرم، الكعبة المجسّمة جسدياً، فهل يستوعب قارئ هذه الأبيات بأنّه لا يقصد بالكعبة الثانية أرض القاهرة، إنّما الإمام الفائز؟ لكنّ البيت الأخير أعلاه يُرينا الحقائق التي خفيت على عمارة في بداية وجوده في مصر، إلّا أنّ كتب التاريخ تذكر أن الشاعر قضى وقتاً طويلاً في بلاط الملك الصالح بن رزّيك، وكان يحضر مجالس التأويل، وقد دعاه الملك لاعتناق المذهب الفاطمي قائلاً له:

¹ عمارة اليميني، الديوان، (دمشق 2000) ص. 958؛ النكت العصرية، (تحقيق هرتونغ درنبرغ، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط. 2، 1991)، ص. 362.

² ذو النون المصري، عمارة اليميني، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية 1966) ص. 43.

قل للفقيه عمارة يا خير من أضحى يؤلف خطبة وخطابا
اقبل نصيحة من دعاك إلى الهدى قل "حطة" وادخل إلينا "البابا"
تلق الأئمة شافعين ولا تجد إلّا لدينا سُنّة وكتاباً¹

يعتمد الملك الصالح على الحديث النبوي "أنا مدينة العلم وعليّ باهما"، وعلى أنّ "الباب" هو رتبة داعي الدعوة، لذا يطلب من عمارة اليميني أن يدخل في الدعوة الفاطمية². ونجد في المقابل أنّ الأبيات التي رثى بها عمارة الملك الصالح ن تدلّ دلالة واضحة على مدى تأثر عمارة بالعقائد ومعرفته بدقائق الدعوة وأسرارها:

لا تعجبين لقدار ناقة صالح فلكلّ عصرٍ صالحٍ وقدار
أحللت دار كرامة لا تنقضي أبداً وحلّ بقاتليك بوار³

نفهم من تلك الأبيات أنّ عمارة كان يعرف خبايا التأويل، فناقة صالح التي ذُكرت في القرآن، تؤوّل على "حجة" صالح⁴، وكذلك كان الوزير ابن رزّيك، الملك الصالح حجة الخليفة الفائز، ويتحدّث عمارة عن الأدوار؛ فلكلّ عصر "صالح" من نبي أو إمام، ولكلّ عصرٍ "ناقة صالح"، أي حجة للإمام. وقد خصّصت هذه الدراسة باباً لدراسة القصائد الخاصة بالأنبياء وتتسلسل الأدوار والأكوار. وقضية حجة الأنبياء والعهد وما إلى ذلك.⁵

ولنقرأ أبيات ابن حيّوس (الشامي)، التي تؤكد فهم الشعراء للمعاني الفاطمية، وتأثرهم فيها:

وحُصّ بالشرف المحض الذي ارتفعت له النواظر والنور الذي بهرا

¹ عمارة اليميني، النكت العصرية. ص. 45.

² انظر الملحق رقم 6 تدرج الرتب الفاطمية، والحدود العلوية والسفلية. أو انظر النعمان بن محمد، تأويل الدعائم. (ت. محمد حسن الأعظمي، ج. 1. مصر: دار المعارف (1967) ص. 39-41.

³ عمارة اليميني، النكت العصرية. ص. 69.

⁴ P.Smoor, "Fatimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*. Uitgeverij Peeters, Leuven, 1995. p.151.

⁵ المؤيد، المجالس المؤيدية، المائة الأولى. ص. 102: "إنّ الأنبياء والقصص المشتغل عليها كتابه العزيز هي أخبار وأثار، وأنّ المنفوع منها ذكرى واعتبار، وقال الأئمة الصادقون: بل ينبغي أن يجري في مضمار شريعة الرسول، ما جرى في الشرائع المتقدمة مثلاً بمثل، واستدلوا بقوله: ((لتسلكن سبل الامم قبلكم باعاً بياع وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا خشم دبر لدخلتموه))، وقوله (ص): "كانت في أمّتي ما كان من بني إسرائيل جذو النعل بالنعل والقذة بالقذة، حتى لو دخلوا حجر ضب لدخلتموه". وقال القائلون: سي القصص قصصاً لأنّ بعضه يتبع بعضاً يدلّ عليه قوله سبحانه: "وقالت لأخته قصّيه" يعني اتبعيه.

نور النبي الذي ما زال منتقلاً فيمن دعا ظاهراً منهم ومستترا¹

ما تثبته هذه الأبيات إنّ استعمال الكلمات بمفهومها العقائدي التأويلي، لم يكن حصراً على من عاش في الدولة الفاطمية في مصر فقط، بل نجده احتلّ حيزاً كبيراً من مساحة الدول التي انتشر فيها الدعاة الفاطميون الإسماعيليون. نستنتج من مثل هذه الأبيات أنّ اللغة العقائدية كانت مشتركة نوعاً ما، واتفقوا على المصطلحات الأساسية فيها على امتداد انتشار الدعوة الفاطمية.

1.2.3.2. الدواوين:

- ديوان تميم بن المعز لدين الله الفاطمي (337-374هـ): نسختان واحدة بتحقيق الأعظمي 1970،² والثانية لا تختلف إلا ببعض الإضافات في نهاية الديوان بتحقيق محمد حسين كامل 1996،³ وأبيات غير موجودة في الديوان وموجودة في الدراسات الجامعية⁴ وكتب التاريخ.
- ديوان ابن هاني الأندلسي (320-362هـ): طُبع ديوان هذا الشاعر أكثر من مرة.⁵ سيعتمد البحث شرح اليعلاوي 1995، بالاستعانة بباقي الشروح عند الحاجة، خاصة زاهد علي "تبين المعاني"، إذ يذكر اليعلاوي في مقدمة ديوانه بأنه لا يدعي أنّ طبعته تفي بالشرح، لأنّ الغوامض في هذا الشعر تبقى كثيرة، ليست العقائدية منها لأنّه استعان على شرحها بكتب القاضي النعمان والداعي إدريس والكرماني وشعر تميم وجعفر بن المنصور وبحوث المعاصرين مثل الحبيب الفقي وهنري كوربان وبرنارد لويس إلا أنّ "الصعوبة في تراكم الغريب في لغة الشاعر، بل في شغفه باللفظ العويص والكلمة المتروكة المهجورة، والمفردة المتبسة التي تحتل أكثر من معنى... مباهاة ومفاخرة من شاعر مغربي إزاء نظرائه في الشرق كأنه يقول لهم: "انظرونا في أقل من قرنين استوعبنا الأصمعيّات والحماسة والمفضليّات وشعر هذيل وكتب الإبل والخيّل والنقائض والأيتام فصرنا قادرين على أن نبذكم في ميدانكم ونباريكم في ساحتكم" ولنا مثال في القصيدة رقم 42 التي يتعرّض فيها لديوان معاصره الكبير أبي الطيّب المتنبي فيقول:

¹ ابن حيّوس، الديوان. (تحقيق خليل مردم بك، بيروت: دار صادر، 1984) ص. 285.

² تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، الديوان. (تحقيق محمد حسن الأعظمي، بيروت: دار الثقافة، 1970).

³ تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، الديوان. (تحقيق محمد كامل حسين، بيروت: دار الثقافة، 1996).

⁴ رواية بريارة، قراءة مغايرة في ديوان الشاعر تميم بن المعز. (جامعة حيفا، 2004).

⁵ محمد بن هاني الأندلسي، الديوان. (شرح كرم البستاني، بيروت: دار صادر 1964): (تحقيق وشرح محمد اليعلاوي، تونس: دار الغرب الإسلامي، 1995): شرح أنطوان نعيم، (بيروت: دار الجيل، 1996). شرح عمر فاروق الطّباع، (بيروت: شركة دار الأرقم 1998).

مهلاً! فلا المتنبي بالنبي، ولا أعد أمثاله في شعره سورا¹

- ديوان ابن وكيع التنيسي الحسن بن علي الضبي (ت.393هـ): أورد الثعالبي لهذا الشاعر كمية كبيرة من الأبيات، وذكر ابن خلكان ديوانه وكذلك ابن شاعر الكتيبي في "عيون التاريخ"، وفي الوافي بالوفيات، جمع حسين نصار 630 بيتاً في كتابه "ابن وكيع شاعر الزهر والخمر"² وأضاف هلال ناجي أكثر من 300 بيت من مخطوط "عذر الخلع بشعر ابن وكيع" دار الكتب الوطنية في تونس برقم 8243، وجمع أكثر من 300 بيت من المصادر التاريخية المختلفة وأصدر كل الأبيات في "ديوان الحسن بن علي الضبي" عن دار الجيل 1991.³ ومن الجدير بالذكر أن هذا الشاعر اشتهر بكتابه عن سرقات المتنبي "كتاب المنصف للسارق والمسروق".⁴

- ديوان الشريف العقيلي (المائة الرابعة): لم تنطرق كتب التأريخ لترجمة هذا الشاعر، فقد اقتصر الأصفهاني صاحب "الخريدة" ترجمة الشاعر على هذه الكلمة: "من ولد عقيب بن أبي طالب، من أهل مصر"⁵ وذكر له نماذج عابرة من شعره. وأثبت له ابن سعيد في كتابه "المغرب" قطعة كبيرة من شعره وذكر الأوجوزة الطويلة التي ناقض فيها ابن المعتز.⁶ كذلك ذكر الصفدي الأوجوزة مع ملاحظات شكلية وفنية حولها، أما ابن شاعر في كتابه "فوات الوفيات" فقد ذكر نماذج بين البيتين والخمسة دون أن يُعلق مُستحسناً أو مُستهجناً. وفي "يتيمة الدهر" اكتفى الثعالبي بذكر لقبه وكنيته دون اسمه وأورد له أبياتاً في الصباح والشراب ومجالس الأنس والطرب. وقد اعتمد زكي المحاسني محقق الديوان على نسخة مخطوطة في مكتبة الإسكوريال وعلى نسخة مكتبة الفتيان في القدس.⁷

- ديوان ابن قلاقس:⁸ أبو الفتوح نصر الله بن عبد الله اللّخي الإسكندري الملقب بالقاضي الأعزّ، وُلد سنة 532هـ. اشتغل بالتجارة وتنقل بين مصر وصقلية واليمن. له العديد من المنتجات الأدبية المذكورة في كتب التأريخ وكلها مفقودة. جمع له ابن نباتة ديواناً مجزوءاً 1934 بيتاً،

¹ محمد بن هاني الأندلسي، الديوان. المقدمة، ص. 9-10، (تحقيق اليعلاوي، 1995).

² حسين نصار، ابن وكيع شاعر الزهر والخمر. مصر 1962.

³ الحسن بن علي الضبي الشهير بابن وكيع التنيسي، الديوان. (تحقيق هلال ناجي، ط. 1. دار الجيل 1991).

⁴ ابن وكيع التنيسي، المنصف في الدلالات على سرقات المتنبي. دراسة وتحقيق، حمودي زين الدين المشهداني، (بيروت: عالم الكتب 1993).

⁵ الأصفهاني، الخريدة. قسم شعراء مصر. تحقيق إحسان عباس، ج. 2. ص. 62.

⁶ ابن سعيد الأندلسي، المغرب في حلي المغرب. نشر زكي حسن، شوقي ضيف وسيدة إسماعيل كاشف، (القاهرة: كلية الآداب 1953)، ص. 205-249.

⁷ الشريف العقيلي، الديوان. تحقيق زكي المحاسني، (المكتبة الأزهرية للتراث، دار إحياء الكتب العربية، د.ت).

⁸ ابن قلاقس، الديوان. تحقيق سهام الفريح، (ط. 1: الكويت: مكتبة المعلا 1988).

وجمعت له سهام الفريخ الديوان الكامل في حدود 8083 بيتاً معتمدةً على العديد من النسخ ومصورات المخطوطات وبيّنت الخصائص الفنية في شعره.

- ديوان الوزير المصري طلائع بن رُزَيْك:¹ لقد جمع أحمد بدوي 501 بيتاً للوزير المصري طلائع بن رُزَيْك وأسماء الديوان، وذلك من المصادر التاريخية المختلفة مثل "بدائع البدائ" للأزلي، "بداية ونهاية" لابن كثير، "شذرات الذهب" للحنبلي، "الخطط للمقريزي"، "النجوم الزاهرة" للأتابكي، "النكت العصرية" لعمارة اليميني، وغيرهم الكثير من الكتب التاريخية المشهورة. لكن أحمد الهادي الأميني النجفي جمع وحقق ديوان طلائع الذي يحتوي على أكثر من ألفي بيت من الشعر في جزئين وطُبع عام 1964، وهذه النسخة غير متوفرة.

- ديوان ظافر الحدّاد الاسكندري:² حَقَّق حسين نصّار ديوان ظافر الحدّاد معتمداً على نسخة الخزانة العامة بالرباط بالمغرب، ونسخة مكتبة غوتنجن في ألمانيا، ونسخة مكتبة آية الله محسن الحكيم بالنجف الأشرف بالعراق، وقد ذُكرت له بعض الأبيات في كتب التاريخ.

- ديوان المؤيد في الدين داعي الدعاة:³ لقد اعتمد محمد كامل حسين على العديد من النسخ في تحقيق هذا الديوان، الذي لم يُرتَّب حسب تاريخ زمنيّ أو بحسب القوافي، إنّما حسب تسلسل رقمي للقصائد وُجد في كلّ النسخ من القصيدة الأولى حتّى الثالثة والستين.

- ديوان أسامة ابن مُنقذ:⁴ عاش أسامة في الدولة الفاطمية بعد أن قديم من شَيَّرَ عند الوزير المصري الشّاعر طلائع بن رُزَيْك وقبله عند الخليفة الظافر، وقد عاش بعد اندحار الدولة الفاطمية وكان على علاقة حسنة مع صلاح الدين الأيوبي. لم يكن فاطمياً، لكنّه شهد فترة الانقلابات والثورات في الدولة، وكان على علاقة بالشّعراء الفاطميين.

- ديوان عمارة اليميني:⁵ مخطوط ديوان عمارة من أربعمئة صفحة موجود في المكتبة الملكية الدنمركية، وقد حُقِّق عام 2000،⁶ وله أبيات مختارة مجموعة ومحقّقة في كتاب "النكت العصرية في الأخبار الوزراء المصرية".⁷

¹ طلائع بن رُزَيْك، الديوان. جمعه وبوبه الدكتور أحمد أحمد بدوي، (مصر: الفجالة 1960).

² ظافر الحدّاد، الديوان. (تحقيق حسين نصّار، دار مصر للطباعة 1969).

³ المؤيد في الدين، الديوان. (ط.1: تقديم وتحقيق محمد كامل حسين، بيروت: دار المنتظر 1996).

⁴ أسامة بن منقذ، الديوان. (ت.ط.2: تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد، بيروت: عالم الكتب 1983).

⁵ عمارة اليميني، الديوان. مخطوط في المكتبة الملكية الدنمركية. موجود على موقع الإنترنت، ونسخة من بعض صفحاته في الملحق رقم 7.

⁶ عمارة اليميني، الديوان. (ط.1: تحقيق عبد الرحمن الإيراني وأحمد المعلبي، دمشق: مطبعة عكرمة، 2000).

⁷ عمارة اليميني، كتاب النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية. تحقيق هرتويغ درنبرغ، مدينة شالون: مطبع مرسو 1897 فيه قصائد من شعره.

- القصيدة الفزارية، أبو القاسم الفزاري (ت. 345هـ/956م): نظرًا إلى أهمية هذه القصيدة فقد اعتنى الكتاب القدماء والمحدثون بنشرها وشرحها وتحقيقها، فنشرها الداعي إدريس في كتابه "عيون الأخبار"، ونشر بضع أبيات منها حسن حسني عبد الوهاب في كتابه "مجلد تاريخ الأدب التونسي" 1918، ومحمد اليعلاوي في "حوليات الجامعة التونسية" ¹ نقلًا عن مخطوطة المتحف البريطاني، ثم أعاد نشرها في كتابه "الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي" ²، ونشرها إبراهيم الدسوقي جاد الرب ضمن كتابه "شعراء المغرب حتى خلافة المعز" ³، وأخيرًا فقد درس القصيدة وحققها مصطفى الزمرلي في كتاب ضخيم ⁴ 1995.

- ديوان الحكيم أمية بن أبي الصلت الداني (460-526هـ): ⁵ حاول جامع الديوان أن يصنّفه معتمدًا الوزن والقافية، لأنه وجد مقطوعات من قصائد عند بعض الرواة ومقطوعات من قصائد أخرى أو تتبع ربّما لنفس القصائد عند رواة آخرين، دون أن يذكر ما يفيد عن كون تلك المقطوعات من قصيد واحد، فلا يُذكر الشخص أو الموضوع الذي نُظمت فيه القصيدة. ويقول المرزوقي محقق الديوان إنّه وجد شعراً لغيره نسبة الرواة له، ⁶ وهناك أبيات مختلفٌ عليها وعلى نسبها لشعرائها، ⁷ فهناك بيتان تُسبأ لأمية لكّتهما موجودان في ديوان تميم بن المعز. ⁸

رغم تميّز كلّ شاعر عن غيره، أسلوبًا وطرحًا ومواضيع وانتسابًا، ورغم اختلاف المهاد الثقافي لكلّ شاعر، واختلاف الحقبة الزمنية التي عاش فيها، إلّا أنّ الدراسة بحثت عن موتيفات دينية خاصة بالشعر الفاطمي، وعن موتيفات عادية لها تأويلها الخاص في العقيدة الفاطمية، وحاولت تتبّعها عند بعض أولئك الشعراء، لتُثبت أنّ هذه الموتيفات والتعابير والمصطلحات، لم تكن حصرًا على فئة دون غيرها، على امتداد الدولة الفاطمية مكانيًا وزمانيًا. وأنّ الشعر الفاطمي له سماته الخاصة التي لا يفقهها إلّا فاهم حقيقة العقيدة الفاطمية، ومبدأ التقية، والإمامة، ونظريّة التأويل، وقضية التدرّج في نيل المعرفة الدينية، والإيمان بالظاهر والباطن معًا والتعامل معهما كمثلي وممثول.

¹ محمد اليعلاوي، القصيدة الفزارية. حوليات الجامعة التونسية، عدد 10 ص. 128، (تونس 1973).

² محمد اليعلاوي، الأدب في إفريقية في العهد الفاطمي. (بيروت: دار الغرب الإسلامي 1986) ص. 219-234.

³ إبراهيم الدسوقي جاد الرب، شعراء المغرب حتى خلافة المعز. (القاهرة 1973) ص. 68 و 263.

⁴ مصطفى الزمرلي، القصيدة الفزارية في مدح الخليفة المنصور. (ط. 1: تقديم ومراجعة حمادي السّاحلي ومحمد اليعلاوي، بيروت: دار الغرب الإسلامي 1995).

⁵ أمية بن أبي الصلت الداني، الديوان. (تحقيق محمد المرزوقي، تونس: دار سلامة للطباعة والنشر 1979).

⁶ ن.م. ص. 39.

⁷ ن.م. ص. 40-41.

⁸ تميم بن المعز، الديوان. ص. 87.

1.3 المظاهر الدينية في الشعر الفاطمي

1.3.1 العقيدة الفاطمية وعلم الباطن:¹

لقد اعتمدت العقيدة الفاطمية مبدأ التقية²، فكانت المعرفة لا تُعطى إلا للمستحق، وحقيقة كون العقيدة الفاطمية عقيدة سرية، جعلت الكثير من الشائعات والفرضيات والادعاءات، التي كانت تخدم مصلحة مطلقها، تدور حول أسرار هذه العقيدة وخبائرها، خاصة دراسات أولئك الذين عادوا الدعوة الفاطمية فنقضوا نظرياتها ومبادئها، وحاولوا تشويه صورتها، مما أدى إلى اختلاط الحابل بالنابل، وأصبح من الصعب على القارئ العادي أن يميز مدى صدق المعلومات التي يقرأها في كتاب معين، لعدم معرفته انتماء الكاتب وميوله الدينية والسياسية، وعدم معرفة القارئ المذهب الذي ينتمي إليه هذا الكاتب، حتى لو كان من الإسماعيليين، فهناك اختلاف بين الفرق الإسماعيلية المختلفة: الفاطمية والإثني عشرية والزارية وغيرها. ولا يقتصر هذا الأمر على المراجع الحديثة فحسب، بل يعود بنا أيضًا إلى المراجع والمصادر القديمة، لذا يقع الباحث في العقيدة الفاطمية بنوع من البلبلة، بسبب تضاد المعلومات التي يستقيها من هنا وهناك،³ فيشاركنا في حيرته، مستعرضًا ما يعرف، مُرجعًا ذلك إلى قلة المصادر المنشورة والمحققة، كما فعل الباحث المشهور هنري كوربان (ت.1978)،⁴ أو يجازف بحياته في محاولة نشر وتحقيق كتب العقيدة الفاطمية، التي حُبِّئت في خزائن اليمن وخزائن النُّهرة،⁵ حفاظًا على سريتها، كالباحث الإسماعيلي مصطفى غالب الذي جازف بحياته من أجل تحقيق ونشر بعض الكتب السرية على مسؤوليته، وذلك لإيصال الحقيقة العلمية، والحد من

¹ Watt, W.Montgomery. "Akīda." *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill 2010.

² أحمد أمين، فجر الإسلام. (القاهرة) ص.327؛ كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية. ص.84؛ جولدستهر، العقيدة والشرعية في الإسلام. ص.180؛ كامل مصطفى الشبيبي، الصلة بين التصوف والتشيع. (القاهرة: دار المعارف، د.ت) ص.402؛ محمد جواد مغنية، الشيعة في الميزان. (دار الجواد، 1989) ص.48.

³ جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص.133 هامش رقم 3: "...ثم جاء العصر الفاطمي، فتطوّرت فلسفة الدعوة وتنظيماتها السرية تطوّرًا ملحوظًا، وكان أن حذفت هذه النظرية باعتبارها فرعًا لا أصلًا. ولا تزال الفرقة النصيرية تقول بهذه النظرية حتى الآن، وتعتمد عليها في تأويلاتها الباطنية مما جعل بعض الدارسين للعقائد الباطنية، يخلطون بين الكتب النصيرية والإسماعيلية التي صُنِّفت قبل العصر الفاطمي لتطابق بعض النظريات من حيث الشكل".

⁴ Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismā'īlī Gnosis*. (London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications. 1983). p.110.

⁵ ماير م' بر-آشر، *دبر دبور عل اومني*. هعרת شولיים. 1. عم' 304: "בתת היבשת היהודית ובאזורים אחרים ש אליהם נדדו בני קהילות אסמאעליות שמקורן בחודו، ידועים שני זרמים אלו בשמות בוהרה וח'ויג'ה. הבוהרה הם האסמאעלילים בני הפלג המוסתעלי-טיבי השוכנים במערב חודו- בעיקר במחוז קאמבאי ובמחוז גוג'אראת.

الدعاية والأبحاث المعادية للفاطميين والإسماعيليين، والتي تبني ادّعاءاتها متّكئة على كون العقيدة سرّية، وأحد الكتب التي جازف مصطفى غالب ليحقّقها هو كتاب "الكشف" لجعفر بن منصور اليماني، ويقول في مقدّمته: "المواضيع الباطنية الخطيرة التي عالجنها في كتبنا السابقة بحذرٍ شديدٍ، قد سببت لنا متاعب جمّة، كادت تؤدي بنا إلى الهلكة وتقودنا إلى دار الآخرة غير مأسوف علينا، كزنادقة مارقين يكشفون المستور، وينشرون المحظور.

وبالرغم من كلّ هذا، فإننا نرى من واجبنا العلمي أنّه قد حان الوقت، وأزفت السّاعة، لنفتح أبواب المكتبة السريّة، الباطنية لنقدّم إلى أصحاب الأفكار الحرّة النيرة عصارة الفكر العرفاني الإسماعيلي الذي يتجسّد في كتب الحقيقة التي ظلّت ردحًا طويلا من الزمن ميتة في كهوف التقيّة والكتمان اللذين أوصى بهما الأئمة والحدود والدعاة، عملا بقوله تعالى ((إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا)). وهذا يعني بالمفهوم الباطني أن الله يأمر المؤمنين المؤيدين بعدم الكشف عن علم الحقيقة إلّا لمن كان جديراً به، ولديه الاستعداد النفسي والعقلي لاستيعابه وسبر اغواره. هذا بالإضافة إلى القول المأثور عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: "قضيتنا حقّ، بل هي حقّ الحق، إنّها الظاهر، وباطن الظاهر، وباطن الباطن، إنّها سرّ، وسرّ أمر مستور أبداً، وحسب هذا السرّ أنّه سرّ". ضاربين بكلّ التهديدات- القتل والسحل والسلخ- وبالعهود والمواثيق التي تؤخذ عادة على كلّ من يطّلع على هذه الأسرار عرض الحائط، واضعين نصب أعيننا الواجب العلمي المقدّس"¹

وقد نشر مصطفى غالب "كتاب الكشف" محقّقًا بطبعته الأولى سنة 1984، إلّا أنّنا نجد الباحث مثير بار أشّر يذكر في كتابه "דבר דבור על אופניו"² أنّ الباحث رودولف شترومان يشكّك في كون كاتب كتاب الكشف هو جعفر بن منصور اليماني، ويؤيد ذلك هالم هاينز معتبرًا جعفر بن منصور اليماني محرّر الكتاب وليس كاتبه.³

إنّ مثل هذه التخبّطات والشكوك، والخوف من النشر والتحقيق، وإبقاء أغلب الكتب سرّية، وكثرة الفرق الإسماعيلية، ونهج الفاطميين نهجين في تعليم مبادئهم: النهج العلني والنهج الباطني، واعتمادهم نظرية التأويل ونظرية المثل والممثول، و"كون العقيدة الفاطمية تتطوّر مع الزمن وتتكيف معه، أو بلغة أصح هي انطلاق الفكر الثوّاب في هذا العالم اللامتناهي أو وثوب الروح نحو مثلها الأعلى، فهي والحالة هذه بحر عميق من العلوم وقبس مضيء من النور، وشعاع

¹ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف. (بيروت: دار الأندلس. ط.1. 1984) مقدّمة مصطفى غالب. ص.5.

² מאיר מי-בר-אשר, דבר דבור על אופניו. עמ' 308.

³ F.Daftary, *The cosmology of Fatimid Isma'iliyya. Medieval Isma'ili History and thought*, ed. Cambridge 1996, p.79.

مشع ينير ظلمات عالم الكون والفساد".¹ كل هذا أدّى إلى اختلافٍ في فهم مبادئ الفاطمية؛ فقد آمن الفاطميون بالعديد من المبادئ التي تشكّل عماد عقيدتهم، منها ما تؤكّده المصادر المختلفة، القديمة والحديثة، ولا خلاف حولها كإيمانهم بالتوحيد والتزيه والتجريد، ومنها ما اختلف النقاد والباحثون حولها، كإيمانهم بالحلول والتناسخ.

أمّا التوحيد² والتزيه والتجريد،³ فسأتّى على توضيحهم وذكرهم وإيراد القصائد التي تعاملت مع هذه المصطلحات في المبحث الخامس، لكن كما عرّفهم الحامدي في كتابه "كنز الولد": فتوحيد معرفة حدوده، وسلب الإلهية عنهم له تجريده، وسلب الأسماء والصفات عنه لهم تنزيهه.⁴ نجد أنّ كُتِب العقيدة الفاطمية تبحث في الأمور التي بحثها الفلاسفة قديمًا، كوجود الله، وصفاته، ومكانته، وأسمائه، وصفاته، وتجليه وتخفيه، وتوحيده وتجريده وتنزيهه،⁵ وتبحث العقيدة الفاطمية في قضية الخلق والإبداع، وعلاقة الأنبياء بالله، وعلاقة الأنبياء بالأئمة، ويشدّدون على نظرية الإمامة،⁶ معتبرين النبي هو الناطق، والإمام هو الصامت لأنّه لا ينطق بالظاهر،⁷ مؤكّدين قضية العهد (الميثاق)⁸ وقضية النصّ ويمكننا حصر كل ذلك فيما يسمّى علم الباطن: "أي معرفة الأسرار الإلهية وباطن النبوة، وعلم الوجود العرفاني، والتأويل الباطني الذي يكشف جوهر الخالق والدين. والاستدلال بما في الطبيعة وبما على وجه الأرض، على إدراك حقيقة الدين، لأنّ مثالة الدين تؤخذ من خلقة السموات والأرض، وتركيب الأفلاك،

¹ جعفر بن منصور اليمّني، كتاب الكشف، ص. 10. مقدّمة المحقّق مصطفى غالب.

² السجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق بوناوالا). ص. 282. أوانظر مسرد المصطلحات الفاطمية في هذه الدراسة.

³ ن.م. هامش رقم 1 ص. 54: "للاسماعيلية آراء عميقة في التوحيد والتجريد والتزيه، وفي معنى التوحيد والمؤخّد والمؤخّد فيذهبون في توحيد الله تعالى الذي لا إله إلا هو وبطلان كونه ليساً، وبطلان كونه أيساً، وأنّه تعالى لا ينال بصفة من الصفات، وأنّه لا بجسم ولا في جسم ولا يعقل ذاته عاقل، ولا يحسّ به محسّ وأنّه تعالى لا يعرب عنه بلفظ قول ولا بعقد ضمير. والمبدع سبحانه لا مثل له ليس يتعلّق بتوحيد الموحدين، ولا بتجريد المجريدين، فيخرج أن يكون لا مثل له، إذا لم يوحد الموحدون، أو عن نعوت مبدعاته، إذا لم يجزّده المجردون، بل هو تعالى وتكبر وحد الموحّد أو لم يوحد، وجزّده المجرد أو لم يجزّده، لا مثل له. والذي يكون بهذه المثابة فلا يكون له ضدّ ولا مثل".

⁴ إبراهيم الحامدي، كنز الولد. (عني بتحقيقه مصطفى غالب، بيروت: دار الاندلس، 1979). ص. 11.

⁵ انظر عزيز إسماعيل، الشعريّة، ص. 153. نقلاً عن كوربان، الخيال المبدع. "يعني كوربان بالتوحيد التجريدي عقيدة الخلق، الخلق من لا شيء exnihilo".

⁶ مأمير م' بر-أشهر، דבר דבר על אומנו. עמ' 319. "עיון תפיסת הנבואה והאמאמה המזוהרת בקוראן".

⁷ جعفر بن منصور اليمّني، كتاب الكشف. هامش رقم 7. ص. 98.

⁸ ن.م. ص. 43. هامش رقم 3. "العهد والميثاق من الشروط الأساسية الواجب توفّرها لكلّ مستجيب قبل اطلّاعه على المبادئ والأفكار العرفانية".

وجميع ما يتأمل مما خلقه الله، وانطلاقاً من هذا المبدأ أوجد الإسماعيلية نظرية المثل والممثل، والباطن والظاهر، وجعلوا الظاهر يدل على الباطن، وسمّوا الباطن ممثولاً، والظاهر مثلاً.¹ وتجدر الإشارة أنّ الإسماعيلية يأخذون بالباطن والظاهر معاً، أي يطبقون في سلوكهم الديني العبادة العملية والعبادة العلمية، ويذهبون إلى تكفير من يأخذ بالباطن دون الظاهر، أو بالظاهر دون الباطن. وفي هذا الاعتقاد يقول داعي دعائهم في العصر الفاطمي المؤيد في الدين الشيرازي: "من عمل بالباطن والظاهر معاً فهو متناً، ومن عمل بأحدهما دون الآخر، فالكلب خير منه وليس متناً"² وأما عن إيمانهم بمبدأ الحلول Incarnation³ أي حلول اللاهوت في الناسوت، فمنهم من فسّر بأن فكرة هذا المبدأ فلسفية قديمة اعتنقها الفاطميون فكانت من أهم مبادئهم الفلسفية، إذ يذكر الشهرستاني في كتابه "الملل والنحل" ما يعتقده الإسماعيليون بالنسبة للعقل الكلّي والشخص الكلّ: "وفي العالم العلويّ عقل كليّ ونفس كليّة وجب أن يكون في هذا العالم شخص هو كلّ، وحكمه حكم الشخص الكامل البالغ، ويسمّونه التّاطق، وهو التّبيّ، ونفس مشخّصة، وهو كلّ أيضاً؛ وحكمه حكم الطفل الناقص المتوجّه إلى الكمال، أو حكم النّطفة المتوجّهة إلى التّمام، أو حكم الأنثى المزدوجة بالذكور، ويسمّونه الأساس وهو الوصي".⁴ نرى أن الشهرستاني ينقل لنا معتقدات الفاطميين بوجود المثل والممثل، تلك المعتقدات التي تعتمد وجوب أن يكون في العالم الأرضي، عالم جسماني ظاهر يماثل العالم الروحاني الباطن، لذلك يساوون بين الوصي (علي بن أبي طالب) كنفس مشخّصة وبين النفس الكلية في العالم العلوي، وبين الأنبياء في العالم الأرضي كممثل للشخص الكلّ، مقابل العقل في العالم العلوي. إنّ مثل هذه المساواة بين الشخص الكلّ والأنبياء، فهمها البعض على أنّها حلول اللاهوت في الناسوت، ويعتبر جعفر بن منصور اليمّني هذا الشخص "بالملمّ الذي يكشف روح الروح أو نفس النفس، لأنّه جوهرها ومعناها الروحي، والصورة الإنسانية التي هي مثال عن الصورة الإلهية اللامعروفة، ليعرف بالمعنى الباطني المستور، وليقيم التوازن بين الظاهر والباطن - أي العبادة العملية والعبادة العلمية- ولما كانت النبوة وقتية وزائلة، فقد شاءت إرادة المبدع، أن تحلّ الإمامة محلّها وتتممها وتكون خالدة منذ الأبد وإلى الأبد كدين وجدت للبشريّة وهي موجودة، وستوجد دائماً مرآة صادقة لذات الله لأنّ الصورة الإماميّة هي مثال عن الصورة الإلهيّة، والإمام بنظر الحكمة

¹ جعفر بن منصور اليمّني، كتاب الكشف. هامش رقم 4. ص. 114: السجستاني، الافتخار (2000). ص. 398.

² ن.م. ص. 10. مقدّمة المحقق مصطفى غالب.

³ Massignon, L. "Hulūl". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill 2010.

⁴ الشهرستاني، الملل والنحل. (ج. 1: تحقيق محمد سيّد كيلاني. مصر: شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي. 1976) ص. 193.

الإلهية الإسماعيلية ليس الله نفسه، ولكنه لا ينفصل عنه"،¹ نجد مما تقدّم أن الاقتباسات السابقة لم توضّح لنا مدى إيمان الفاطميين بالحلول، وبإمكان القارئ العادي أن يوازي بين الإمام والله، فيدّعي حلول اللاهوت في الناسوت، وكتاب الكشف لجعفر بن منصور اليماني كما أوردنا سالفاً حقّق مجازفة على يد مصطفى غالب سنة 1984، وهذا يفسّر لنا ما ذكره الباحث الحديث هنري كوربان (ت. 1978) عن قلّة معرفتنا الحقيقية بالمبادئ الفاطمية، فهو يقارن بين المانوية القائلة بالناسوت،² والفاطمية القائلة باللاهوت بالنسبة لمبدأ الحلول؛ بمعنى حلول اللاهوت في الأئمة incarnation.³ وهذه التخبّطات تترك الباحث يتساءل عن مدى صدق ما يقرأ، فيضطر لتوسيع دائرة مراجعه ومصادره ليفهم العقيدة الفاطمية، ويحلّل القصائد بحسبها، وحين عودتنا إلى النصوص الفاطمية الأقدم، خاصّة نصوص الدّعاة المشهورين كالْمؤيّد في الدين داعي الدّعاة زمن الإمام المستنصر، وجدنا في كلامهم ما يشي بأنهم كانوا يعارضون مبدأ الحلول ذلك ويعتبرونه بدعة، ويقول المؤيّد في ذلك "وأهل الزنغ يتألّهون"، أي أنّ أصحاب الغلو وأهل الضلال يقولون بالحلول والتجسّد.⁴ وذكر الحامدي في "كنز الولد" مقتبساً عن الإمام الصادق: "ظاهرنا إمامة، وباطننا غيب لا يُعلم"،⁵ وقد ذكر المؤيّد في مجالسه "... وقد تقدّم القول الآن بأنّ الغلاة على النصاري نزلوا، ومثلهم تمثّلوا، وعند النصاري أنّ الله تعالى لرأفته ورحمته بعبده لما علم أنّه لا قبل لهم أن يأخذوا الكلام في ما يتعلّق بنجاة أرواحهم، إلا عن صورة بشريّة مثلهم، تجسّم لهم في لبس ثوب الناسوت، لخلاصهم، قالوا أولئسن لبسه لباس الناسوت بمحدث عيباً في معنى اللاهوت؟ إذ كان هو كالشمس التي تقع على المزابيل فلا يعلق بها شيء من ضررها، وكمثل ذلك قالت الغلاة في أمير المؤمنين (ع) ورووا الخبر المروي: سبحان من تجلّى لخلقه بخلقه، وفي قولهم هذا من النقص على آلهتهم إن كان عندهم بفسادٍ (رأيهم ما لا

¹ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف. ص. 7.

² إسماعيل بوناوالا، السلطان الخطّاب. (ط. 2: بيروت: دار الغرب الإسلامي 1999) ص. 352. أو انظر مسرد المصطلحات في هذه الدّراسة.

³ Henry Corbin, *Cyclical Time and Isma'ili Gnosis*. (London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications. 1983) "The humanity (nāsūt) of the Imām is thus conceived as the result of cosmic process exemplifying an archetypal Manichaean representation. And it is in accordance with another Manichaean archetype that Isma'ili an Gnosis conceives the divinity (lāhūt) of the Imām. The conjunction of these Manichean motifs in the heart of Imāmology is truly striking if we consider how little we still know about the sources of Ismā'īlism". p. 110.

⁴ الحامدي، كنز الولد. ص. 23-24.

⁵ الحامدي، كنز الولد. ص. 165. يُنسب القول للإمام الصادق.

خفاء به على من فتح بصيرته، وقدح زناد فكره، وذلك أنّ إلههم إنّ كان عندهم بصورة القادر التّام القدرة، فلقد كان الأولى بقدرته والأشبه بحكمته أن يحيل عباده الذين هو المالك لأموهم، إلى أي صورة شاء، لا أن يستحيل هو عن صورته الأشرف إلى صورهم الأخسّ، فإنّ الواحد ممّا لو كان قادراً وكان ينبغي مصلحة دابة أو حمار عنده لكان قبيحاً أن يستحيل بصورة دابة من جهة طلب نفعها، وإذا كان ذلك مستقبلاً من فعلنا لو قدرنا عليه مع الحيوان على قوة المناسبة بيننا وبينها، فمن الخالق سبحانه الذي لا مناسبة بينه وبين مخلوقاته أقبح، ومن قبيح ما ينتحله الغلاة قولهم في رجل وجد مولده ومنشأه وأكله وشربه وعرف أبوه وأمّه وصاحبته وبنوه، وعرف قائله إنّ الإله تعالى الله عن قولهم علواً كبيراً، وأمّا احتجاجهم إنّ الذي رآه العين من صورته، وسمعته الأذن من كلامه، عين ما رأت وسمعت، فهذا هو البهت والمكابرة على إبطال الحواسّ التي لا تصحّ المعارف إلّا من جهتها، وسبيلهم سبيل المنكر أنّ هذه الكتابة سواد على بياض، وفي ذلك خروج عن حدّ المعقول، وفسخ للفروع عن المعارف والأصول، ولو أنّهم قالوا ما رأيتموه رؤية النفس للنفس، وما أحطتم به إحاطة اللطيف باللطيف، لكان ذلك قولاً، فأما نفهم رؤية العيون المشخّصة لأشخاصهم، وإدراك الأدوات المجسّمة لأجسامهم، فهو على ما ذكرناه عين البهت والمكابرة¹ كذلك كرّر نفس المعنى الرافض للحلول في قوله بمكان آخر: "من دان بإلهية البشر، ممن مضى ومن غير، فخاب في الدارين وخسر"² وهنا تبرز أهميّة القصائد التي نظمها الدّعاة، تلك القصائد التي تؤدّي وظيفة مغايرة، فبدل أن نفسرها بحسب المصادر العقائديّة، نلجأ للشّعور ليكون الفيصل في إعطاء إجابات للردّ على تخبّطات الباحثين في أمور العقيدة الفاطميّة، فهذه القصائد إضافةً إلى هدفها الأساسي الذي نُظمت من أجله، وهو الهدف التعليمي، نجدها تحمل في طياتها، تاريخ عقيدة حارّ في أمرها النثر، واللغة العلميّة العقائديّة، وبقيت القصائد وحدها نقيّة، صافيّة، تحمل عقيدة سنين، لتصبح القصائد العقائديّة، في أيّامنا هذه، بمثابة مرجع موثوق، وهذا ما ستثبته هذه الدّراسة، فالفاطميون لم يؤمنوا لا بالحلول ولا بالتناسخ Metempsychosis. أمّا ما اعتمده الفاطميّون حقّاً فكان مبدأً ونظريّة التأويل Interpretation³، وقد سُمّي التأويل بهذا، لأنّه رجوع إلى المأل، والمرجع من آل الشيء يؤوّل أولاً ومالاً إذا عاد ورجع، ومأل الكلام مفاده وفحواه، لقد كان التأويل في عهد الدعوة الإسماعيليّة المبكر، وفي إبان ازدهارها، الموضوع الأساسي لكلّ فكرة فلسفيّة باطنيّة، والشجرة التي نمت وترعرعت ثمّ تفرّع منها الكثير من الأغصان، أو بلغة أصح الأساس الذي

¹ المؤيّد، المجالس المؤيدية، المئة الأولى. ص. 172-173.

² المؤيّد، المجالس، المئة الأولى. ص. 186. وانظر ن.م. ص. 194.

³ إبراهيم حسن وطه شرف، المعزّلدين الله. ص. 253.

تركزت عليه دعائم هذه الدعوة الفكرية، والغذاء الذي مَوّن الفلسفة الباطنية بالحكم والمنطق والبيان.¹ يختلف التأويل عند الإسماعيليين عن التفسير² لدى عامة الفرق الإسلامية الأخرى، فالتفسير هو جلاء المعنى لكل كلمة غامضة لا يفهم معناها القارئ، أما التأويل فهو باطن المعنى أو رمزه، أو جوهره، وهو حقيقة مستترة وراء لفظة لا تدلّ عليها، ومن هنا أعطى النظام الإسماعيلي الفكري صلاحية التفسير (لِلناطق)، ووهب صلاحية التأويل (لِلإمام)، فالأول يُعتبر ممثّل الشريعة والأحكام، والفقه والقانون الظاهر، والثاني يمثّل الحقيقة والتأويل والفلسفة والباطن. فالتأويل من العلوم الباطنية التي خصّ بها الإسماعيليون أنتمهم وسمّوا لأجله بالباطنية،³ فقد جعلوا محمداً هو صاحب التنزيل للقرآن، وعليّاً صاحب التأويل، أي أنّ القرآن أنزل على محمد بلفظه ومعناه الظاهر للناس، أما أسرارهِ التأويلية الباطنية فقد خصّ بها عليّاً والأئمة من بعده، وقد أخذ الإسماعيليون بعض آيات القرآن الكريم دليلاً على القول في وجوب التأويل:

((وكذلك يجتبيك ربُّك ويعلمك من تأويل الأحاديث)).⁴

((وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث)).⁵

((وسأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبراً)).⁶

((هو الذي أنزل عليك الكتاب، منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب، وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، وما يعلم تأويله، إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كلّ من عند ربّنا وما يذكر إلاّ أولو الألباب)).⁷

¹ النعمان بن حيّون، أساس التأويل. مقدّمة عارف تامر. ص. 5-6.

² ماير مي-بر-آشر، **دبر دبور على أوفانيو**. كويي يسود של פרשנות הקוראן האסמאעילית-הפאטמית הקדומה، מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים (ירושלים: מכון בן צבי، 2007). עמ' 304. עיקר עניינה של הפרשנות האסמאעילית، שהמופקדים עליה הם האמאמים או נושאי דבריהם המטיפים (דועאה)، הוא חשיפת הרובד הפנימי הצפון בקוראן، ואילו את יתר חלקי הקוראן، שאפשר להבינם כפשוטם، אין הפרשן מחויב לפרש כלל، לעומת זאת، החתירה אל התאويل، שעניינו השאיפה להכיר את הרובד הפנימי המפרש בדרך טיפולוגית או אלגורית-סימבולית، היא יוקרתית ורבת חשיבות.

³ السجستاني، الافتخار (2000). الباب الثاني عشر: القاضي النعمان، أساس التأويل. ص. 28-32: جيزار جهامي، مصطلحات الفلسفة. (بيروت: مكتبة لبنان، 1998). ص. 158: سميح دغيم، مصطلحات علم الكلام. (بيروت: مكتبة لبنان، 1998). EI2, s.v. Ta'wīl. 295.

⁴ القرآن. سورة يوسف 12، آية 6.

⁵ القرآن. سورة يوسف 12، آية 21.

⁶ القرآن. سورة الكهف 18، آية 78.

⁷ القرآن. سورة آل عمران 3، آية 7.

لقد نوّه الباحث المصري محمد كامل حسين في مقالته "Theory of Matter and Spirit"¹ لأهمية نظرية "المثل والممثل" عند الفاطميين، واعتقادهم بأنّ الظاهر وُجد للدلالة على الباطن، وقد قال داعي دعاة الفاطميين المؤيد في الدين إنّ الله قد خلق الأمثال والممثلات، فجسم الإنسان مثل، ونفسه ممثول، والدنيا مثل والأخرة ممثول. وقد نظم داعي دعائهم المؤيد أهمية اتباع نظرية المثل والممثل:

وإن أجزنا ظاهر الكلام في ذاك أسلمناه للخصام
ففي اختلافات القرآن كثرة مع كل قولٍ مع كل زمرة²

وبناءً على طريقتهم في التأويل فهم يستدلّون بما في هذه الطبيعة والمخلوقات على الدين، فجعلوا المخلوقات قسمين الظاهر والخفي، وجعلوا الظاهر يدلّ على الباطن، وسمّوا الباطن ممثولاً والظاهر مثلاً وسمّيت نظرية التأويل بنظرية المثل والممثل:³

أقصّد جمى ممثوله دون المثل ذا إبر النحل وهذا كالغسل⁴

وقد ذكر جعفر بن منصور اليماني في كتاب "الكشف" هذه النظرية فقال "إنّ الله الذي لا مثل له أسّس دينه على مثال خلقه ليستدلّ بخلقه على دينه، وبدينه على وحدانيّته؛ والعالم بنظرهم بما فيه من روحاني وجسمانيّ له أمثال في عالم الدّين في العبادتين العملية والعلمية وتفاعلهما، لذلك ذهبوا أنّ الموجودات قسمين: قسم ظاهر للعيان وهو الغلاف أو القشر، وقسم باطن خفي وهو اللب أو الجوهر... لذلك جعلوا الأئمة المرجع في تأويل الرموز وكشف بواطن الأحكام بالإرث العلمي عن النبيّ استناداً إلى قول الرسول: "أنا مدينة العلم وعليّ باهما".⁵

وبناءً عليه لا يمكن لباحث الشّعر الفاطمي أن يقرأ ظاهر الكلمات فقط، لأنّه حينها سيفقد الكثير من المعاني ولن يكون بحثه علمياً،⁶ بل مجرد استعراض واجتهاد تحليليّ دون تعمق

¹ Kamil Hussain, "Theory of Matter and Spirit and its influence on the Egyptian poetry of Fatimid period". *Islamic Culture. The Hyderabad Quartely Review*. V.xxiv. Hyderabad Deccan. volume24. New York. London.1950. Tran: Masqati Jawad.

² المؤيد في الدين، الديوان. ص. 196 (الأبيات رقم 112، 113).

³ محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطمية. ص. 27.

⁴ المؤيد في الدين، الديوان. القصيدة الثانية، ص. 203، البيت رقم 80.

⁵ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف. (تحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس. 1984).

⁶ عبد الرحمن حجازي، الخطاب السياسي. "...إنّ الشّاعر، تميم، كان صاحب دعوة سياسية يجاهد بشعره من أجل تثبيت دعائهم، وإنّ كثيراً من شعره لا يُفهم إلا على ضوء تعاليم هذه الدعوة". ص. 91.

وفهم حقيقي، كشفت لنا المصادر العقائدية العديد من المعاني الباطنية المذكورة في القصائد، وبدونها يُعتبر البحث ناقصًا، فمثلاً: وردت في قصائدهم كلمات ومصطلحات ورموزًا خاصة بهم، فوصفوا الإمام بوجه الله ويد الله وشبهوه بالكعبة، واستعملوا كلمات في غير معناها المعجمي مثل العقل الأول والسابق واللاحق، وأدخلوا مفردات جديدة على الشعر العربي مثل "الهيولى"¹ ويمكننا تأويل ما وصفوا به الإمام "لأنهم يعتبرون الأئمة، ظاهرًا، من البشر، وأنهم خلُقوا من الطين، ويتعرضون للآفات ولأمراض وللموت، مثل غيرهم من بني البشر، ولكن في التأويلات الباطنية يسبغون على الإمام صفة "وجه الله" و"يد الله" و"جنب الله" وأنه هو الذي يحاسب يوم القيامة، وهو الصراط المستقيم، والذكر الحكيم، إلى غير ذلك من هذه الصفات، فمثلاً: إنَّ الإنسان لا يعرف إلا بوجهه، ولمَّا كان الإمام هو الذي يدلُّ العالم على معرفة الله، فيه إذن يعرف الله، فهو وجه الله..."²

وفي كتاب "العالم والغلام" لجعفر بن منصور اليماني يأتي على شرح كلمات تبدو للوهلة الأولى عادية كالشمس والقمر والنجوم: لكن معرفة معانيها الباطنية تغيّر توجهنا لتحليل العديد من القصائد. يقول أبو جعفر المنصور في كتاب "العالم والغلام" ص.17: "فإمامهم كالشمس العظيمة في الأنوار الممتنعة بحجبها عن الأبصار، فهي ظاهره ومثله. وحجّتهم كالقمر المنير وهو ظاهره ومثله. ودعاتهم كالنجوم الزّواهر، وهي ظواهرهم وأمثالهم".³

ومثل هذا التّأويل يفسّر لنا أبيات المؤيّد في الدين الشّيرازي داعي دعاة الفاطميين:

وبه في القرآن قد أقسم الله	هـ، وحقّ بمثله الأقسام
أنّ معنى مواقع الأنجم الزّهر	ر، هم الأئمة العترة الهداة الكرام ⁴

ويعتمد المؤيّد في أبياته تلك تأويل الآية القرآنية: "فلا أقسم بمواقع النجوم، وإنّه لقسمٌ لو تعلمون عظيم".⁵ بعد هذا التفسير الباطني للكلمات، كيف يمكننا الآن أن نفهم أبيات تميم بن المعزّ في مدح أخيه الخليفة العزيز:

¹ انظر ديوان تميم بن المعز. ص. 219. وديوان المؤيّد الشيرازي. أغلب قصائد الديوان.

² مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية. (ط.3: دار الأندلس: 1979) ص. 40-41.

³ جعفر بن منصور اليماني، كتاب العالم والغلام. (ت. James W. Morris: نشر: Isma'ili Studies. London 2001) (The Institute of

⁴ المؤيّد الشّيرازي، الديوان. ص. 76.

⁵ القرآن، سورة الواقعة، آية 65-76.

معنى من العلة الأولى التي سبقتُ خلق الهيولى وبسط الأرض والمدر
نورٌ لطيفٌ تناهى منك جوهره تناهياً جاز حدَّ الشمس والقمر
لو شئتُ لم ترَضَ بالدنيا وساكنها وكنْتَ مليكَ الأنجم الزُّهر¹

لنؤكد أهمية المصادر العقائدية بالنسبة لبحثنا سنفسر بعض الكلمات في أبيات السابقة،

تاركين شرح مثل هذه القصائد للمبحث المعدّ لذلك في الدراسة، ففي كتاب "الكشف"² لجعفر بن منصور اليميني نقراً: "وقال الله عز وجل: "ومن لم يجعل له نوراً فما له من نور" فقال إنّ الله عز وجل خلق محمداً والأئمة من ولده نوراً لمن يتبعهم، هادين لمن أناب إليهم، فجعل الحمد ملبساً لمن تمسك بهم، فمن لم يجعل الله له منهم إماماً، فما له من نور وذلك قوله: "ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور".³

بعد قراءة هذه المعتقدات وتأويل معنى النور في القصيدة،⁴ نفهم لماذا شبه تميم أخاه العزيز بالنور، فنور النبوة يتجلى في الإمام، وإنما قال الشاعر ذلك ليؤكد انتسابهم للرسول وشرعية إمامتهم وأحقّيتهم في الخلافة الإسلامية.

أما بالنسبة لكلمة "الهيولى" فيكشف لنا محمد حسن الأعظمي "الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية": "... إنّ عالم الجرم وعالم الجسم، ويقال عليه الجسم المطلق، وجميعه يقال عليه الهيولى والصورة. فالهيولى على الحقيقة عالم الأمهات التي هي النار والهواء والماء والأرض، وهو بالحقيقة جميعه نفس نماء، ويقال لها النامي الكبرى، وحدها من فلك القمر إلى المركز، والصورة هي عالم الأفلاك من المحيط إلى آخر فلك القمر، ويقال لها الآباء..."⁵
يقول تميم بن المعز بأن الإمام العزيز وجد قبل وجود الهيولى التي تتوالد منها الصور والموجودات، فهو موجود مع الله قبل خلق العالم.

وإذا قرأنا أبيات الشاعر ابن هاني الأندلسي التي اتهم بسببها بالكفر:

¹ تميم بن المعز، الديوان، ص. 224-225.

² Meir M.Bar-Asher, "Outlines of early Ismā'īlī-Fāṭimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296. 2 (2008): 257-295. See p. 262.

³ جعفر بن منصور اليميني، كتاب الكشف، (ط. 1: تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، 1984) ص. 50.

⁴ هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية. (ترجمة نصير مرّوة وحسن قبليسي، بيروت: منشورات عويدات، 1966) ص. 154: "مجموع الأئمة يشكّلون الهيكل النوراني الأعظم، وهو على وجه التقرير قبة الهيكل النوراني".

⁵ محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية. (مصر: الهيئة المصرية العامة، 1970) ص. 94.

ما شئت لا ما شاءت الأقدار فاحكم فأنت الواحد القهّار
وكأنتما أنت النبي محمد وكأنتما أنصارك الأنصار¹

فهنّما للمعاني المقصودة من بواطن الكلمات، يزيل تهمة الكفر والإلحاد عن الشّاعر، فقراءة الشّعر الفاطمي بصورة صحيحة كما قصده شعراؤه الأصليون، يمنع الفهم الخطأ والالتباس: "فالإسماعيليّون ينزّهون الباري عن جميع النّعوت والصفّات كالصّانع والقادر والفاعل ولا يُطلقون عليه شيئاً منها لأنّ إطلاقها يوجب الكثرة في ذاته عندهم، وجميع الصفّات والنّعوت واقعةٌ على المبدع الأوّل وهو الأمر والكلمة، ولمّا كان الإمام قائماً مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع صفات الباري واقعةٌ عليه، فلا عجب أن أطلق الشّاعر (الواحد القهّار) على المعزّ، فإنّه قال ما قال حسب اعتقاده".² إذاً لا يتسنى لنا كباحثين فهم المعاني الصّحيحة إلا إذا تعمّقنا بفهم العقيدة الإسماعيلية، عندها سيقدّم هذا البحث للأدب العربيّ شعراً جديداً كان عصياً على الفهم وعلى القبول فأهمل ردّها طويلاً.

1.3.2. مصادر العقيدة الفاطمية:

أربع رسائل إسماعيلية:³ الأولى "مطالع الشّمس في معرفة النّفوس" تأليف شهاب الدّين أبو فراس والرّسالة الثّانية "أسبوع دور السّتر" لأحمد حميد الدين الكرمانى والرّسالة الثّالثة "الدّستور ودعوة المؤمنين للحضور" تأليف شمس الدين بن أحمد بن يعقوب الطّبي، و"القصيدة الثّانية" نظم عامر بن عامر البصريّ اثنتي عشرة إشارة، كما أطلق عليها، مقسّمة كتقسيم القصيدة العموديّة إلى صدرٍ وعجْز مع الحفاظ على بعض القوافي، يشرح فيها معنى التّوحيد والروح والنّفس الناطقة والهبولى وما إلى ذلك، وما يُلفت الانتباه أنّ المحقّق عارف تامر لم يأت على شرح أيّ من الغوامض في هذه الإشارات:

وأما الهبولى فهي أصلٌ وإن ترى بغير قواها منذ أوّل وهلةٍ
علا فطفاً منه لطيفٌ وحطّ ما تكاثف منها بعد ذاك برتبةٍ
سمّت تسعةً في أوجهٍ هي واحدٌ طبيعيّة لا ميل فيها بفضلةٍ

¹ ابن هانئ، الديوان. (تحقيق اليعلاوي 1994) ص. 181 ذكر في الهامش أنّ هذه القصيدة المُستهجنة من النّقاد القدّامي مفقودةٌ من أغلب النّسخ، ولا توجد إلا في نُسختي بترسبورغ ونسختي القاهرة والنسخ الخاصّة الهنديّة، وعزا الباحثُ الإسماعيليّ نَبْذها إلى ما ظهر لهم فيها من غُلُو. الملحق رقم 8.

² ن.م. ص. 181 الهامش.

³ شهاب الدين وآخرون، أربع رسائل إسماعيلية. (تحقيق: عارف تامر. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة 1978).

وإذا حاولنا فهم الأرقام الغامضة المذكورة في الأبيات، لعلنا نجد لها معنى في كتاب "مجموعة رسائل الكرمانى" (حجة العراقيين ت. 411هـ):² "ومن ضرب آحاد ذاته في آحاد ذاته يحصل تسعة. يدل من عالم الإبداع على الملائكة التسعة، ومن عالم التركيب على الأفلاك التسعة، ومن عالم الصّغير على ما يلزمه من الأغراض التسعة التي هي الكم، الكيف، والإضافة، والمكان، والزّمان، والجدة، والنّسبة، والفاعل، والمنفعل، على ما بيّنا في الرّسالة العرضيّة في معالم الدين. وعلى المنافذ المفتوحة إلى بدنه وهي تسعة. ومن عالم التّأليف على التكبيرات التي لا تتمّ صلاة العيد إلّا بها، وهي تسعة. ومن عالم التّأويل على الأساسين والأتمّاء السّبعة وهم تسعة".

وقد اعتمد الفاطميّون الفلسفة نهجاً عقائديّاً فقالوا:

إنّ لكلّ عدد خاصيّة ليست لغيره، وأنّه لكلّ موجود عدد مخصوص لا يكثر ولا يقلّ في نوعه فلا بدّ إذن من مقابلة الأعداد بالموجودات، ومطابقة الموجودات على الأمور الدينيّة وموازنتها مع ميزان الصّنعّة الإلهيّة والصّنعّة النبويّة.³ وللكرمانى كتاب هامّ "راحة العقل"،⁴ ويعدّ أكبر كتاب من كتب الفلسفة الفاطميّة، وكان معلّم الكرمانى "أبو يعقوب السّجستاني" (ت. 353هـ)⁵ مؤلّف كتاب "الافتخار"⁶ قد شرح في كتابه العديد من الأمور التي من شأنها مساعدتنا في تأويل

¹ ن.م. ص. 89. ويذكر في مقدّمة الكتاب: "لندع الرّسائل تتكلّم عن نفسها، ولنفسج لها المجال للظهور بثوبها الجديد المنقّح عبر الأزمنة والأجيال. فليس هناك أبلغ من الحقيقة قولاً عندما تتجهم الأجواء بسحب التّفاهة والوضاعة الدّكناء".

² أحمد حميد الدين الكرمانى، مجموعة رسائل الكرمانى. (ط.1: تقديم وتحقيق مصطفى غالب. بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات. 1982) ص. 32.

³ ن.م. ص. 7-8 وانظر المادّة ص. 29-34.

⁴ أحمد حميد الدين الكرمانى، راحة العقل. (ط.1: تقديم وتحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، 1967) يتحدث الكتاب عن الكثير من المبادئ التي يؤمن بها الفاطميّون، ويفسّرها مثل التوحيد، وبطلان كون الله ايّساً وليسّاً، ونفي الصفات. كذلك عن تصوّراتهم في ماهيّة خلق الكون؛ فيتحدّث عن المبدع والإبداع، والعلة، والحروف العلويّة، وماهيّة الطبيعة، وعن مصطلحاتهم الخاصّة كالعرش والكرسي، والأركان الأربعة والمواليد الثلاثة (المعادن والنبات والحيوان)، والنفس البشريّة وما إلى ذلك.

⁵ يظهر من كتاب الافتخار (2000) ص. 16: أنّ السّجستاني اعترف بالخلفاء الفاطميين باعتبارهم خلفاء الإمام محمد بن إسماعيل، انظر

Madelung, *Fatimiden und Bahrainqarmaten*. idem, *Das Imam*. Stern, *Heterodox Ismā'ilism*.

⁶ أبو يعقوب السّجستاني، كتاب الافتخار. (تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، 1980). والنسخة المضاف إليها تحقيق إسماعيل بوناوالا (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000).

الشعر، لأنّه عالج في كتابه علم الحقائق العرفاني معالجة علميّة في ضوء الاعتقادات الفاطميّة التّوحيدية والتأويليّة والفلسفيّة.

شرح الأبيات يطول لأنّه علينا تفسير اللطيف والكثيف بحسب معتقداتهم، وربط ذلك مع الأرقام: "ثلاثة أفرادٍ لأربع إخوة": ربّما هو تأويل الشّهادة "لا إله إلّا الله"، "... وكذلك قالت الحكماء: إنّ الاسم غير المسعّى، وإنّ الكلمات الأربع في الشّهادة... وإنّ العقل لما أبدعه المبدع جمع في صورته الأصول الثلاثة، التي هي النّفس والتّاطق والصمت..."¹ ويذكر في نفس المصدر تأويل "بسم الله الرحمن الرحيم"، "فهي أربع كلمات دالات على الأصول الأربع - ف"بسم" دليل على النفس لأنّها قامت للفعل مقام الاسم لدالتها إليه، وهي ثلاثة أحرف كحروف إله..."²

بينما يعتمد الأدب العقائدي الإسلامي على القرآن وتفسيره، يعتمد الأدب العقائدي الإسماعيلي على القرآن وتأويله، لكن عدم وجود طريقة منهجيّة واحدة متّبعة في تأويل القرآن، وعدم وجود تأويل مرتّب وعلمي وموحّد لكلّ آيات القرآن، واختصاص التأويل بكلمات أو بآيات دون غيرها، كل ذلك يجعل التعامل مع الأدب العقائدي الإسماعيلي محدودًا وصعبًا. ويعيد الباحث منير بار آشر قلّة المنهجية في التأويل لسببين رئيسين: أحدهما استمرارية مؤسّسة الإمامة الإسماعيلية، وكون الإمام شخصيّة حاضرة وفعّالة (ليس كالإمامة الإثني عشرية التي تؤمن بغيبة الإمام)، وكونه صاحب التأويل "الكتاب الناطق"، وهذا يقودنا للسبب الثاني وهو إيمان الإسماعيلية بالمستويين الظاهر والباطن، فظاهر القرآن المفهوم بشكله المجرد لا حاجة للإمام ولا للدعاة لتفسيره بل يمكن "للعمامة" تفسيره وفهمه وقد ذكر النعمان ذلك في "أساس التأويل": "وتركنا الظاهر اكتفاء منا بظهوره ومعرفة أكثر الناس به"³، أمّا سبر أغوار الباطن وتأويله بطريقة فكّ الرموز، فهو من اختصاص الأئمة والدعاة.⁴ ويجد بار آشر التأويل الإسماعيلي انتقائيًا، يتركّز في أجزاء معيّنة من النصّ، تلك التي تشكّل للمؤوّل نقطة تعكس آراءه ومبادئه الإسماعيلية، كقصص الأنبياء مثلا التي تهدف في ما وراء فكّ رمزيّتها إلى إيصال معنى هامّ ومبدأ إسماعيليّ قائل بوجود الإمامة بشكل دوري منذ بدء الخليقة، وهذا الأمر، عالجه الدراسة الحالية، ويظهر في قصائدهم على شكلين:

¹ عبدان الداعي القرمطي، شجرة اليقين. (تحقيق عارف تامر، بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982) ص. 91.

² ن.م. ص. 94.

³ النعمان، أساس التأويل. ص. 214.

⁴ מאיר מ' בר- אשר, קווי יסוד של פרשנות הקוראן האסמאעילית-הפאטמית הקדומה. דבר דבור על אופניו, מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים. עמ' 303-304: "לעומת זאת, החתירה אל התאוויל, שעניינו השאיפה להכיר את הרובד הפנימי המפורש בדרך טיפולוגית או אלגורית-סימבולית, היא יוקרתית ורבת משמעות.

- في القصائد العادية/الدينيّة؛ مدح الأنمة كموجودين مع وجود العالم:

معنى من العلة الأولى التي سبقت خلق الهيولى وبسط الأرض والمدر

- في القصائد العقائدية التي تذكر الأدوار والأكوار، وتعيّد قصص الأنبياء ومعجزاتهم، لا لتنظم قصصاً موجودة في القرآن الكريم، بل لتثبت انتماء الأنبياء لسلالة تتابعت منذ خلق العالم، بأنبيائها وأوصيائها وأئمتها، وذلك لإثبات إمامتهم الفاطمية وقديسيّتها، ولتأكيد وتبرير وتصديق قديم مبادئ يؤمنون بها، كالعهد¹ الذي يعيده الفاطميّون إلى الميثاق الذي أخذه الله على الأنبياء، فيؤوّلون قصّة النبي إبراهيم المذكورة في القرآن "((فلما جنّ عليه الليل))"،² معناه لما أخذ عليه ميثاق الدعوة الذي يقضي بأخذه من المجاز إلى الحقيقة، ويتصور بعلمه صورة الآخرة، وهو الميثاق المأخوذ على رسول الله آخرًا، وعلى الأنبياء عليهم السلام قبله أولاً، يدلّ عليه قوله سبحانه: ((وإذا أخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ابن مريم وأخذنا ميثاقاً غليظاً))،³ أي أنّ الأنبياء دخلوا في الميثاق والبيعة.⁴ ويورد الفاطميّون قضية العهد التي يأخذونها على المستجيب، طالب العلم الباطن، ليؤكدوا أنّهم يتمّون ما كان قبلهم وأنهم ينتمون لسلالة الأنبياء، كذلك الأمر مع النصّ الفاطمي الذي ينصّ بحسبه الإمام الفاطمي على الخليفة الذي سيكون بعده، فيعيدون ذلك للأنبياء الذين كانوا ينصّون على من يحمل عنهم العلم الباطن ونقله للجيل القادم كيعقوب وابنه يوسف المذكورين في القرآن والتوراة، ويؤوّل الفاطميّون العلاقة بينهما وحلم يوسف كإشارة من الله بوجوب النصّ على يوسف لحمل الأمانة الباطنية، بهذا التأويل والمرجعية الدينية يعطي الفاطميّون مصداقية لمبادئهم، ولنصّ إمامهم على خلفه باعتبار سلطته سلطة دينية قبل أن تكون سلطة سياسية. أما مبدأ التأييد، فهو انتقال المستفيد من حدّ التعليم إلى حدّ التأييد، أي أنّه صار من المؤيدين بالروح الأمين، وهذا يدلّ على انقطاع العصمة بينه وبين الوسائط الجسمانيين، واتّحاد نفسه بالملائكة.⁵ معرفة هذه المبادئ يوصلنا لفهم القصائد، خاصّة العقائدية، بمفهومها المقصود ما وراء نظم الآيات والقصص القرآنية. وتخصّص هذه الدراسة مبحثاً لهذه القصائد الخاصّة بالفاطميين.

¹ B. Lewis, "Ismā'īlī Notes. An Ismā'īlī Oath Formula from Mamluk Egypt". *Bulletin of school of oriental and African Studies*, University of London, vol. 12, No.3/4.1948, pp. 597-600.

² القرآن الكريم. سورة 78، آية 9.

³ القرآن الكريم. سورة 33، آية 7.

⁴ المؤيد، المجالس المؤيدية. ص. 202-203. وص. 205.

⁵ المؤيد، المجالس المؤيدية. ص. 210.

إنَّ اختلاف وتشعّب النظريّات الطروحات التي تقدّمها كتب وأبحاث العقيدة الفاطميّة، يعود إلى كونها عقائد تطوّرت حسب البيئات والأزمان حتى أصبح من الصعب أن تبلور هذه العقائد أو أن تصهر في بوتقة واحدة.¹ وقد نجد الاختلاف حول مفهوم معيّن بين المحقّقين المعاصرين مثل عارف تامر وغالب مصطفى، وتورد الدراسة هذه الاختلافات، وتحاول في المقابل أن تجعل مرجعيّتها الصحيحة. شعر الدّعاة المعتمدين المشهورين: أمثال المؤيّد في الدين داعي دعاة الفاطميين والقاضي النعمان قاضي القضاة، ولعلّ هذا أحد التجديدات الذي يطرحه البحث وهو اعتماد الشّعْر فيصلاً ومرجعاً للبتّ في بعض الخلافات كإيمان أو عدم إيمان الفاطميين بمبدأ الحلول، وقولهم في التناسخ وما إلى ذلك.

والمصادر العقائديّة التي اعتمدها البحث كثيرة، منها ما ورد سابقاً، ومنها: "سرائر وأسرار النطقاء" لجعفر بن منصور اليمّين (ت. 380هـ)،² و"سمط الحقائق في عقائد الإسماعيليّة" تأليف داعي الدعاة القاضي علي بن حنظلة ابن أبي سالم الوداعي (ت. 626هـ)،³ و"القصيدة الشافيّة" لداعٍ مجهول⁴ و"الافتخار"⁵ و"الينابيع" للسجستاني،⁶ "الحقائق الخفيّة"⁷ لمحمّد حسن الأعظمي، إذ يشرح فيه العديد من الكلمات مثل "وجه الله ويداه" و"العرش وحملة العرش" و"الكرسي" و"الأمانة" و"الهيولى"⁸ وتأويل أوائل السّور وقصص الأنبياء وما إلى ذلك.⁹ كذلك تُعتبر "المجالس المؤيّدية"¹⁰ و"المجالس المستنصريّة"¹¹ و"مذكرات داعي دعاة الدولة

¹ إبراهيم بن الحسين الحامدي، كنز الولد. (تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، 1979) ص. 5.

² جعفر بن منصور اليمّين، سرائر وأسرار النطقاء. (تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، ط. 1. 1984)

³ علي بن حنظلة ابن أبي سالم الوداعي، سمط الحقائق. (تحقيق عباس العزاوي، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربيّة، 1953).

⁴ داعٍ مجهول، القصيدة الشافيّة. (تحقيق عارف تامر، بيروت: دار المشرق، 1986).

⁵ أبو يعقوب السجستاني، الافتخار. (تحقيق إسماعيل بوناوالا، دار الغرب الإسلامي، 2000).

⁶ أبو يعقوب السجستاني، الينابيع. (تحقيق مصطفى غالب، بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، 1965).

⁷ محمّد حسن الأعظمي، الحقائق الخفيّة. (الهيئة المصريّة العامّة، 1970).

⁸ محمّد حسن الأعظمي، الحقائق الخفيّة. (الهيئة المصريّة العامّة، 1970) ص. 94: "إنّ عالم الجرم وعالم الجسم يقال عليه الجسم المطلق، وجميعه يقال عليه الهيولى، فهي على الحقيقة عالم الأمّهات التي هي النار والهواء والماء والأرض.

⁹ محمّد حسن الأعظمي، الحقائق الخفيّة. (الهيئة المصريّة العامّة، 1970).

¹⁰ المؤيّد في الدين هبة الله الشيرازي، المجالس المؤيّدية، المئة الثالثة. (تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، 1984): المجالس المؤيّدية المئة الأولى. (تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، 1974).

¹¹ المؤيّد في الدين هبة الله الشيرازي، المجالس المستنصريّة. (تحقيق محمد كامل حسين، القاهرة: دار الفكر العربي، 1940).

الفاطمية¹ من المصادر العقائدية الهامة، حتى أنه يمكننا اعتبار ديوانه الشعري² من أهم تلك المصادر العقائدية. عدا عن كل كتب القاضي النعمان وأهمها "أساس التأويل"³، و"رسالة افتتاح الدعوة" القاضي النعمان⁴ و"تأويل الدعائم"⁵ "الأرجوزة المختارة"⁶، وغيرها، و"رسالة إسماعيلية واحدة، القصيدة الصورية"⁷.

وتطول قائمة المصادر العقائدية، وما يميزها أنها تحتوي العقائد المنشورة وتلك المنظومة شعراً من الدعاة الذين انتشروا في كافة الأقطار لنشر الدعوة، ويمكننا اعتمادها بصفتها مصادر أولية، إذ أن كتب النعمان كلها كانت تعتمد على الكثير من المنشورات والمحاضرات التي كان يؤلفها الإمام المعز لدين الله، ويبعث بها إلى النعمان فيلقها ويكتبها، وكان من أثر ذلك أن كثّر المستجيبون وعظمت رغباتهم وأقبلوا من كل أفق يقطعون البحار والقفار لنيل رحمته.⁸ ولا عجب في ذلك إذ يذكر القاضي النعمان في المجالس والمسائرات "إن المعز لدين الله قد نظر في كل فن وبرع في كل علم، وإن تكلم في كل فن منها أرى على المتكلمين وكان فيها نسيج وحده في العالم، أما علم الباطن ووجوهه فهو بحر الذي لا تخاض لجته ولا يدرك آخره، أما القول في التوحيد وتثبيت الدين والرد على الفرق وأصحاب البدع والملحدين، فهو واحد وعلمه ومناره وعمدته، وأما الفقه والحلال والحرام ومسائل الإفتاء والإحكام فذلك ميدانه ومجاله وصنعتة وديوانه، وأما الطب والهندسة وعلم النجوم والفلسفة فأهل النفاذ في كل فن من ذلك عيال في يديه يخترع في كل يوم لهم الصنائع، ويبذل لهم فيه البدائع من دقائق معانيه وما تحار فيه".⁹

¹ المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي، مذكرات داعي دعاة الدولة الفاطمية المؤيد في الدين. (ت. عارف تامر، لبنان: مؤسسة عز الدين، 1983).

² المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي، الديوان. (تحقيق محمد كامل حسين، بيروت: دار المنتظر، 1996).

³ النعمان بن محمد، أساس التأويل. (تحقيق عارف تامر، بيروت: دار الثقافة، 1960).

⁴ النعمان بن محمد، رسالة افتتاح الدعوة. (تحقيق وداد القاضي، بيروت: دار الثقافة، 1970).

⁵ النعمان بن محمد، تأويل الدعائم. (تحقيق محمد حسن الأعطى، مصر: دار المعارف، 1967)؛ (تحقيق عارف تامر، ج. 1، 2، 3، بيروت: دار الأضواء، 1995).

⁶ النعمان بن محمد، الأرجوزة المختارة. (تحقيق يوسف البقاعي، بيروت: دار الأضواء، 1999).

⁷ محمد بن علي بن حسن الصوري، رسالة إسماعيلية واحدة، القصيدة الصورية. (تحقيق عارف تامر، دمشق، 1995).

⁸ النعمان بن محمد، المجالس والمسائرات. (ت. حبيب فقي، محمد اليعلاوي، إبراهيم شبوح، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1997. ج. 2) ص. 632.

⁹ النعمان بن محمد، المجالس والمسائرات. (ت. حبيب فقي، محمد اليعلاوي، إبراهيم شبوح، لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1996. ج. 1) ص. 199.

نستنتج ممّا تقدّم أنّ مادة الدعاة يمكن اعتمادها لأنّها تعتمد مادّة الأئمة، وبالتالي فشعر العقيدة الذي نظمته الدعاة لا يمكن التشكيك في صحّته ومرجعيتّه.

1.4. مناظير ومناهج دراسة الشّعر الفاطمي

1.4.1. مناظير دراسة الشّعر الفاطمي في المراجع الحديثة:

مع بداية القرن العشرين ازداد اهتمام بعض الدّارسين ببحث التّاريخ الفاطمي، وتحقيق تحرير الأدب الفاطمي من عدّة مناظير،¹ يمكن تصنيفها على النحو التالي:

1.4.1.1. المنظور الديني: العديد من المخطوطات الفاطميّة هُربت إلى الهند، وهي حتّى اليوم موجودة عند رجال البهرة الإسماعيليين الذين حافظوا على تلك المخطوطات وأخفوها عن الأعين حفاظاً على مبادئ عقيدتهم الباطنيّة السريّة، إلّا أنّ بعض الدارسين والباحثين من تلك الفئة، حرّروا بعض هذه المخطوطات من أسرها، خاصّةً الأدبيّة، فنجد محمد حسن الأعظمي يُحقّق ديوان تميم بن المعزّ لدين الله سنة 1970م ويُخرجه للنور، رغم السرقة التي حصلت لمقدّمة الديوان التي كتبها الأعظمي ثمّ وجدها بعد سنين منشورة في كتاب تحت اسم كاتب آخر.² ومنهم د. طاهرة قطب الدين التي تعمل على إنعاش هذا الأدب الفاطمي وإعطائه حقّه.³ وقد كتبت كتاباً عن المؤيّد في الدين الشيرازي داعي دعاة الفاطميين. وتعدّ كتاباً عن الشّعر الفاطمي في مصر.

ونجد مادّة هامّة في مقدّمة كتاب "أساس التّأويل" للقاضي النعمان، تؤكّد أهميّة المنطلق الديني في عمليّة إعادة الطباعة والنشر، رغم الخوف والتحفّظ، فقد كتب المحقّق الإسماعيلي "عارف تامر": "تردّدت كثيراً قبل أن أقدم على دفع هذا الكتاب إلى الطبع، وما ذلك إلا لرغبي التامّة بالإبقاء عليه مدّة أطول في كهف "التقيّة" بين مجموعات المخطوطات الإسماعيليّة الأخرى التي لم يحن وقت نشرها وتعميمها بعد."⁴

1.4.1.2. المنظور القومي: بما أنّ الدولة الفاطميّة كانت في مصر مدّة قرنين من الزّمان (من القرن الرابع هـ - السادس هـ)، فقد اهتمّ الباحثون المصريّون في إعادة نشر أدب وتاريخ تلك الفترة إحياءً للأدب المصري عبر القرون والحقب، فكما تعاملوا مع مصر الفرعونيّة والقبطيّة كان لا بدّ أن يتعاملوا مع مصر الفاطميّة أو المملوكيّة أو الأيوبيّة، رغم اختلاف العقيدة والمبدأ

¹ انظر مثلاً: الديك، ساري نادي. أثر الفكر في الشّعر الفاطميّ. (عكا: مؤسّسة الأسوار، 2002).

² تميم بن المعز، الديوان. (تحقيق الأعظمي: 1969، المقدّمة).

³ Tahera Qutbuddin, *Al-Mu'ayyad al-Shirāzī and Fatimid da'wa poetry a case of commitment in classical Arabic literature*. (Boston: Brill 2005).

⁴ النعمان، أساس التّأويل. المقدّمة ص. 5.

الدِّينِي إِلَّا أَنَّ شَعُورَ الانْتِمَاءِ الْقَوْمِيَّ لِمَصْرَكانَ بَاعَتْنا عَلَى الْبَحْثِ وَالاسْتِقْصَاءِ.¹

1.4.1.3. الْمَنْظُورُ الْجَدَلِي: هناك من الباحثين من فتح ملفات الدولة الفاطمية ليُثبت بطلان

هذه الدعوة وزورها ونفاقها، وليجدّد التعامل السلبيّ معها من منطلق عقائديّ فكريّ ودينيّ.²

1.4.1.4. الْمَنْظُورُ الْعِلْمِي: للأمانة العلميّة أخذ الباحثون ينظرون للتاريخ والأدب الفاطمي

بعيداً عن أيّ معتقديّ دينيّ عقائديّ والتفتوا للحقائق وأزخوها بصدقٍ، وقد ساعدتهم على ذلك

الأبحاث والكتب الجديدة التي وُجدت وحَقِّقت مؤخراً.³ ويمكننا أن نضيف منظورات

المستشرقين ضمن هذا المنطلق، مثلاً "بيتر سموور" كتب عدّة مقالات عالجت مواضيع مختلفة

من الشّعر الفاطمي⁴ كمقالته عن القصور الفاطميّة⁵ والمقالة التي تناول فيها "حُسن

التخلّص" من موضوع إلى آخر في القصيدة الفاطميّة.⁶ وكتب مقالاً علمياً أدبيّ عن "دموع

المهدي" التي ذرفها عند سماعه أبيات شِعْرِ تمدّحه⁷ ومقالاً عن القصور الفاطميّة وشعر

البلاط⁸ وآخر عن الخمر والحُب ومدح الإمام الفاطميّ.⁹

¹ محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطميّة: محمد زغلول سلام، الأدب في العصر الفاطمي؛ عبد المنعم ماجد، ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها؛ محمود مصطفى، الأدب العربي في مصر من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الأيوبي. (القاهرة: مكتبة الآداب، 2003)؛ عبد المنعم خفاجي، قصّة الأدب في مصر (القاهرة: المطبعة المنيريّة، 1956)؛ خضر أحمد عطا الله، الحياة الفكرية في مصر في العصر الفاطمي. (القاهرة: دار الفكر العربي، 1989)؛ عبد الغني حسن، مصر الشاعرة في العصر الفاطمي. (الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1983).

² أحْمَس صَبْحي، الدعوى الفاطميّة. ص. 119-193.

³ P. Smoor, "Fatimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*. U.Vermeulen and D.De Smet. (eds.) Uitgeverij Peeters. Leuven. 1995.

⁴ P.Smoor, "The master of the Century": Fatimid poets in Cairo, *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras*. Uitgeverij peters, Leuven, 1995.

⁵ P.Smoor, "Palace and ruin, a theme for Fatimid Poets?" *Die welt, Des Orients*, 22 Vanden hoeck and Ruprecht in Gottingen, 1991.

⁶ P.Smoor, "Fatimid poets and the "Takhallus" that bridges the nights of time to the Imām of Time". *Islam: Zeitschrift für Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, 68.1991. *Der*

⁷ P.Smoor, "Al-Mahdi's tears: impressions of Fatimid court poetry". *Egypt and Syria in the Fatimid, Ayyubid and Mamluk eras* 2. Uitgeverij Peeters, Leuven, 1998.

⁸ P.Smoor, "The poet's house: fiction and reality in the works of the Fatimid Poets". *Quaderni di studi Arabi*, 10.1992.1993.

⁹ P.Smoor, "Wine, love and praise for the Fatimid Imams, The Enlightened of God". *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft*, Stuttgart, 1992.

1.4.2.1. مناهج دراسة وتصنيف الشعر الفاطمي

مناهج البحث الحديث للشعر الفاطمي:

أعرض فيما يلي مناهج البحث المختلفة التي قاربت الشعر الفاطمي، قبل هذه الدراسة، وأصنّفها في خطوط عريضة جمعتها:

1.4.2.1. منهج تصنيف شعر البلاط

صنّف بعض الباحثين الشعراء على أساس انتمائهم الاجتماعي، فجمعوا شعر الملوك والخلفاء والأمراء¹ والوزراء² ونسبوا أبياتاً للمهدي وللقائم وللمعز لدين الله الفاطمي ولابنه العزيز ولحاكم³، معتمدين على المصادر القديمة في نقل الأبيات. إنّ الباحثين الذين اعتمدوا هذا المنهج لم يتجاوزوا مرحلة التصنيف، إنّما اكتفوا باستعراض فئة من الشعراء وشعرهم، دون مقارنة أو تحليل أو إيراد أسباب النظم، أو البحث في ماهية هذه القصائد. وكي يحدّدوا بحثهم نهجاً موحّداً، فاخاروا الملوك الشعراء وجمعوا المواد التي وجدوها في كتب المؤرخين.

1.4.2.2. منهج التصنيف الموضوعاتي ينطلق أصحاب هذا المنهج من الموضوعة/التيمة الشعرية كأساسي منهجي للبحث، فيبحثون في موضوع القصيدة والمعنى الذي تحمله الكلمات بين طياتها من مواضيع الشعر المتداولة، كالمُدح⁴ والرثاء والفخر والهجاء والغزل والتحامق⁵

¹ جبرائيل جيور، الملوك الشعراء؛ علي المصري، تاريخ ملوك العرب الشعراء. (ج.4، 2001).

² محمد المناوي، الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي. (دار المعارف 1970)؛ عمارة اليميني، التكت العصريّة في الوزراء المصريّة.

³ هناك العديد من المصادر التي ذكرت قصائد الخلفاء ضمن مادتها التاريخية منها : جمال الدين محمد سرور، مصر في عصر الدولة الفاطمية. (دار الفكر العربي 1965)؛ إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية. (القاهرة: مكتبة النهضة 1958)؛ عارف تامر، الموسوعة التاريخية للخلفاء الفاطميين. (عكا: السروجي، 1981)؛ الأشرفاني، عمدة العارفين. المخطوط 1670 . وتحقيق المخطوط، فايز عزّام، (جامعة حيفا 2001). ويورد أبياتاً للحاكم وللعزيز.

⁴ Suzanne Pinkney Stetkevych, "Abbasid panegyric and the poetes of political allegiance". *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa*. V.1. (E.J. Brill, Leiden. 1996). p. 37.

⁵ انظر شعر ابن مكنسة وابن رشد بن وأبي هريرة وابن أبي الجوع في الكتب التاريخية والمراجع الأدبية. انظر مثلاً شعر "أبي الرقعمق":

لو برجلي ما برأسي	لم أبت إلا بنجيد
خفة ليست لغيري	لا أراني الله فقدي
ومحال أن يرى مث	لي أو يبصر بعدي
رجل لا يضبط الضر	طة إلا بعد جهدي

والطرديات¹ والمطيرات² وأدب الطعام³ وشعر المياه⁴ وما إلى ذلك. إنَّ مثل هذا المنهج - حسب رأيي - جيّد، يتيح الفرصة للباحث أن يكشف بموضوعيّة المواضيع المختلفة المتداولة في عصرٍ ما، ولشعراء دولة ما،⁵ فيعطي بذلك صورةً أشمل عن عصرٍ كامل تعامل شعراؤه مع المدح البلاطيّ ومع شعر الدعوة ومع شعر التحامق وغيرها من المواضيع. لكنَّ القصائد الفاطميّة كغيرها من القصائد لم تقم على وحدة الموضوع، إذ يمكن للشاعر أن يبدأ بالنسيب أو بالمجون أو بوصف الطبيعة ثمَّ يخلُصُ إلى المدح⁶ أو الفخر أو غيره من المواضيع.⁷ أو أن ينتقل من موضوعٍ لآخر في نفس القصيدة، فإذا ما تناول الباحث موضوعاً وأخذ جزءاً من القصيدة دون غيره شوّه وجه القصيدة بتناول مجزوءٍ مخطوءٍ⁸ أحياناً.

فلذا الأمر تراهُ يأكل التمر يزيد

Joseph Sadan, "Kings and Craftsmen, a Pattern of Contrasts". *On the History of a Medieval Arabic Humoristic Form*. (part 1), Studia Islamica, No 56. 1982. Pp 5-49.

¹ انظر تميم بن المعز لدين الله، الديوان. (ت. محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر 1996).

² انظر تميم بن المعز لدين الله، الديوان. (ت. محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر 1996)؛ ابن قلاقس، الديوان. (ت. سهام الفريخ. الكويت: مكتبة المعلا 1988).

³ الشريف العقيلي، الديوان. (ت. زكي المحاسني. القاهرة: دار إحياء الكتب العربيّة. 1958)

⁴ ظافر الحداد، الديوان. (القاهرة: دار مصر للطباعة. 1969)؛ تميم بن المعز لدين الله، الديوان. (ت. محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر 1996)؛ ابن قلاقس، الديوان. (ت. سهام الفريخ. الكويت: مكتبة المعلا 1988).

⁵ محمّد حسين. في الأدب المصري الإسلامي (من الفتح الإسلامي إلى دخول الفاطميين). انظر مثلاً ص. 235 الطبيعة في الشعر المصري.

⁶ Smoor, "Wine, Love and Praise". Pp 102-103: Now Tamim connects this Chaliph, Al-Aziz, who is almost an immaterial body of spirit, formed from light and subtlety of hule, with his own nightly activities, which apparently took place in Gizah. It is not only that we are surprised by this unashamed association between the love -scene in Gizah and the beneficence of the Chaliph: as if it could be expected as a matter of course that the caliph would create opportunities for sexual pleasure. The copyists who transcribed the Diwan manuscripts seem to have had some problems with these two lines. Of the 9 monuscripts which are extant, this takhallus linking *Gizah* with the name of *al-Aziz* as mamduh only appears in one of them.

يتحدّث بتر سمور عن قصيدة تميم بن المعز في مدح العزيز، الديوان. ص. 100-101. وهي دليل حسن على ضعف التصنيف الثيماتي.

⁷ P. Smoor, "Fatimid Poets and the 'takhallus'" p. 253

⁸ انظر رواية بربارة. قراءة مغايرة. قصائد المدح، ص. 99-133.

1.4.2.3. منهج التصنيف الجغرافي والتاريخي

صنّف أصحابُ هذا المنهج الشعراءَ على أساس مكان ولادتهم ومكان إقامتهم ووفودهم وسكناتهم.¹ وهذا التقسيم منطقي، لأنّ "الأدب ابن البيئة" يعكس الحياة الاجتماعية والسياسية في كلّ منطقة، فيختلف في معانيه تأثراً بالصّور التي يعكسها، وبالحياة التي ينقل لنا مفاهيمها وبالمعتقدات والمبادئ التي يحاول الذود عنها ونشرها.

الشعراء الذين قديموا من الأندلس، واليمن والشام والعراق أو المغرب، وفدوا للدولة الفاطمية وفي جعبتهم تأثير البيئة التي عاشوا فيها، وقد أثر اختلاف حضارات الشعوب العديدة التي قديم منها هؤلاء الشعراء في مبنى وشكل وموضوعات الشعر الفاطمي، بسبب الاختلاف الجغرافي والتاريخي.

لقد قدّم الباحثون صورةً جدوليه ربّوا فيها الشعراء حسب مكان إقامتهم ووفودهم إلى مصر، وحسب القرن الذي عاشوا فيه من أوائل القرن الرابع الهجري وحتى أواخر القرن السادس.² فاستعرضوا قصائد ونماذج لكلّ شاعر على حدة دون أن يذكروا تأثير المنطقة التي وفد منها على شعره، وكيف تأثر وأثر في شعر الآخرين، وهل نتج نمطٌ شعريٌّ جديدٌ من هذا الالتقاء الحضاري؟!³

1.4.3. نقد مناهج الدراسات السابقة:

كلّ الدّراسات السابقة التي بحثت الشعر الفاطمي يمكن اعتبارها مصادر أوليّة، تساعدنا في طرحنا الجديد بالنسبة لهذا الشعر:

1.4.3.1. قراءة مغايرة لمنهج التصنيف البلاطي، تنظر هذه الدراسة للشعر الفاطمي من منظور آخر، يعتمد التحليل والمقارنة أكثر ممّا يعتمد البحث والتجميع، فتثبت أنّ شعر الملوك والخلفاء والأمراء، لم يُنظم عبثاً أو هوايةً إنّما استغلّ الخليفة/الملك الشعر لتحقيق مآربه، وعليه ارتأيت تصنيف شعر الملوك تصنيفاً وظيفياً، فالشعر لم يكن بالنسبة لهم متنقّساً أو مادةً للهو، إنّما اتخذ النّظم مفهوماً آخر نصّفه في بحثنا على النحو التالي:

¹ فؤاد سيزكين، تاريخ التراث العربي. (المجلد الثاني، ج. 5، مصر، المغرب، الأندلس): كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي. (ج. 5، 1995)، ص. 420-424؛ محمود مصطفى، الأدب العربي في مصر. ص. 164-229؛ جمال الدين الشّيتال، أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي. (مصر: دار المعارف، 1965).

² محمد زغلول، الأدب في العصر الفاطمي، الشعر والشعراء. (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1995).

³ راجع جدول التصنيف الجغرافي للشعراء الوارد في هذا المبحث.

1.4.3.1.1. القصيدة الأداة: هي النهج السياسي المعلن أمام الشعب والأعداء على حدٍ سواء، فقد استعمل الخلفاء الشَّعر كأداة لنشر دعوتهم الفاطمية في حقبة تاريخية تُقر بالسيطرة وبالسيادة العبَّاسية في الشرق وبالسيادة الأموية في الغرب.

دولتان (عبَّاسية وأموية) تسيران تحت ظلّ المذاهب السُّنَّية مما اضطرَّ الخلفاء لنشر دعوتهم الجديدة الفاطمية عن طريق الشَّعر، الأداة الأسرع والألصق بالقلب والفهم فكما قال أسامة بن منقذ في كتابه "البيدع في نقد الشَّعر": "إنَّ الشَّعر أنفذ من السحر".¹

1.4.3.1.2. القصيدة - إستراتيجية سياسية:

نظّم الخلفاء القصيدة كاستراتيجية سياسية للدفاع عن أحقيّتهم بالخلافة، فعارضوا ونقضوا قصائد عبَّاسية مشهورة مثل بائية عبد الله بن المعتز العبَّاسي،² التي عارضها تميم بن المعز لدين الله الفاطمي.³ ليثبت أحقية الفاطميين بالخلافة، معتمداً على إيراد الأحداث التاريخية، مستعيناً بقصة الكساء التي نظم فيها ابن المعتز العبَّاسي:

ونحن ورثنا ثياب النبي فلم تجذبون بأهدابها

فاجابه تميم بن المعز معارضاً:

ونحن لبسنا ثياب النبي وأنتم جذبتهم بهدأبها
ونحن بنوه ووُراثه وأهل الوراثة أولى بها

وخير مثال على القصيدة التي استُعملت أداة للدعوة السياسية، أو النهج السياسي المنظوم شعراً، هي بائية القائم، الخليفة الثاني في المغرب هذه البائية التي لم تقم على مبدأ المعارضة الشعرية لأبي تمام - في مدحه المعتصم يوم عمورية - قدر ما قامت على مبدأ المعارضة السياسية للعباسيين، ولم تكن تهدف كباقي المعارضات الشعرية إلى إظهار تفوّق شعري، بل كانت غايتها إظهار تفوّق سياسي، وإلغاء بطولة المعتصم والعبَّاسيين مظهرًا قوة الدولة الفاطمية، والشغب والفوضى في الدولة العبَّاسية معتمداً على التورية في كلمة "شغب".⁴

¹ أسامة ابن منقذ، البيدع في نقد الشَّعر، ص. 299.

² ابن المعتز، الديوان. (شرح يوسف شكري فرحات. بيروت: دار الجيل، 1995) ص. 44-41.

³ ابن المعز، الديوان. ص. 435-429.

⁴ Al-Mahdi's tears". pp.160-161 P.Smoor.

إذاً مثل هذا النظم لم يأت لإظهار قدرة شعريّة، بل استغلّه الخلفاء لنشر آرائهم ومبادئهم من جهة، ولإعطاء الدولة وجهاً عامراً بالرفاه الاجتماعي من جهة ثانية. وذلك لأنهم كانوا مدركين طبيعة الشعر، بسلاسته وقوّة انتشاره وسهولة التقاط الأذن له، ومدى تأثيره في السّامعين.

1.4.3.1.3. القصيدة - المرأة للحياة الاجتماعيّة:

فلننظر معاً للخليفة المعزّ لدين الفاطمي الذي عمل على تجهيز أسطول بحري¹، وأعدّ العدة والعتاد وحفر الخنادق وبنى القصور والمتنزهات على امتداد الساحل من المغرب حتّى مصر، استعداداً لفتحها²، ونظّم شؤون الدولة داخليّاً وخارجيّاً، وسكّ النقود وألّف العديد من المؤلفات العقائديّة المخطوطة حتّى يومنا³. إنّ هذا الخليفة وجدّ من الوقت والمقدرة والمشاعر مُتّسّعاً لينظم قصائد غزل، فقد نُسبت إليه قصيدة غزل طويلة وهي ما زالت مخطوطة⁴. وإنّ كان هو الناظم أو لم يكن، فمجرّد وجود مثل هذه القصائد يصبغ الدولة بصبغة الرفاهية والطمأنينة. ويوجّه دعوة مفتوحة إلى الشعراء في كلّ البقاع للتوجّه إلى دولة الفاطميين التي تنعم بالاستقرار والطمأنينة.

1.4.3.1.4. القصيدة البلاطيّة المزخرفة: لا ننسى في هذا المضمار شعر الصنعة والأبيات التي نُسبت للخلفاء ولم تخلّ من البلاغة والبديع، في عصر كانت فيه للقصيدة المزخرفة بجناسها وطباقها وسجعها قيمة خاصّة. فنُسبت للمعزّ الأبيات التالية:

"لله مَا صَنَعْتَ بِنَا تِلْكَ المَحَاجِرُ فِي المَعَاجِرِ
أَمْضَى وَأَقْضَى فِي النَفُوسِ مِنْ الخَنَاجِرِ فِي الحَنَاجِرِ"⁵

وقد أضاف إلى هذين البيتين ابن خلّكان في "وفيات الأعيان" بيتاً ثالثاً :

"وَلَقَدْ تَعَبْتُ بِبَيْنِكُمْ تَعَبَ المُهَاجِرِ فِي الهَوَاجِرِ"⁶

عدا عن الصنعة البارزة جدّاً وعن التوافق اللفظي في الأبيات السابقة، فلننظر معاً إلى بيتي

¹ ابن هانئ، الديوان.

² السيد أيمن، الدولة الفاطميّة تفسير جديد. ص. 71.

³ Adam Gacek. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Isma'ili Studies*. Vol 1p.129.

⁴ علي المصري، تاريخ ملوك العرب الشعراء، ج.4 ص. 253: ينسبون للمعزّ ملحمة شعريّة طويلة، ما زالت مخطوطة تملكها د. نجلاء أبو عزّ الدين.

⁵ ن.م. ص. 252: عارف تامر، الخليفة الرابع المعزّ لدين الله. ص. 36-8.

⁶ ابن خلّكان، وفيات الأعيان. ج.5 ص. 282.

غزلٌ نُسبا للخليفة المعزُّ ثمَّ نُسبا بتغيير بسيطٍ للشاعر ظافر الحدّاد:

"أَطْلَعَ الحُسْنُ من جبينك شمسًا فوقَ وردٍ في وجنتيك أَطْلَأَ
وكأنَّ الجمالَ خافَ على الور دِ جفافًا، فمدَّ بالشَّعرِ ظِلًّا"¹

كيفَ يُمكن للقائد الحربي الخليفة، فاتح مصر، منظمّ الأمور الداخليّة والخارجيّة للدولة، أن ينظّم مثل هذا الغزل الرقيق المليء بالبلاغة والبديع والصنعة؟ إنّ أهميّة نسب مثل تلك الأبيات لهذا القائد الديني والسياسي، سواء كان هو الناظم أم لا، أتت:

- لتشهد على القدرة اللغويّة لخليفةٍ شكّك في انتسابه العربي.
- ليظهر أمام العالم الشرقي والغربي بمظهر الخليفة الذي يرأس دولةً مستتبّة الأمن، ولم يبق للخليفة إلا أن ينظم ويتغزل مستعملًا الصنعة والبديع، وذلك:
- لاستقطاب الشعراء.
- لمرضاة الشعب ولإعلان حالة الرفاهية.
- لتشجيع الشعراء على الإبداع تمجيّدًا للدولة ولإعلاء شأنها أدبيًّا وفنيًّا لتضاهي الأدباء العباسيين والأدب العبّاسي.

1.4.3.2. قراءة مغايرة لمنهج التّصنيف الموضوعاتي:

أمّا الباحثون الذين اتّبَعوا المنهج الموضوعاتي/الثيماتي، لم يقفوا على ظاهرة هامّة جدّا في بعض القصائد وهي توظيف الشّاعر لأقسام القصيدة المعروفة كالنسيب والرحلة والصيد، توظيفًا يختلف كليًّا عما كان في الشّعر القديم، ففي المعلّقات مثلاً، تعدّدت في المعلّقة الواحدة الموضوعات التي تناولها الشّاعر، فامرؤ القيس بدأ واقفًا على الأطلال، ثمّ وصف لنا مغامراته الغزليّة والعاطفيّة مع النساء، ووصف الليل والخيّل وما إلى ذلك، ولم نبحت كقراء عن رابط يلمّ شتات الموضوعات ويوحّدها، على خلاف الشّعر الفاطمي، الذي نظرنا إليه في هذا البحث نظرة شموليّة كليّة، فرغم ذهاب الشّاعر في رحلة طويلة اختلفت فيها الأماكن وأحوال الطقس والمطيّة، ورغم أنّ الشّاعر وصل إلى غايته، وشرب الخمر مع ندمائِه، وتغزل في محبوبته، وأخيرًا مدح الخليفة، إلا أنّنا تساءلنا في هذا البحث: لماذا صُنِفَت القصيدة متعدّدة الموضوعات على أنّها قصيدة مدح؟ لماذا لم ينتبه الباحثون للعلاقة الوطيدة الموجودة بين أقسام القصيدة؟ هل اعتبروا انتقال الشّاعر في الوصف من مكان إلى مكان ومن زمان إلى

¹ ن.م.ج. 2. ص. 153.

زمان، مجرد حشو؟ أو ترهل نصي؟ لماذا لم يشدّهم الأمر للبحث عن العلاقة بين أقسام القصيدة الواحدة؟ لماذا لم يهتموا بأهمية إظهار دور ووظيفة الأقسام الأخرى في القصيدة، وفاتهم منهج التصنيف الموضوعي الذي من شأنه أن يُخرج البحث من حيز تجميع المواد إلى الحيز العلمي، فهل يجوز أن تُصنّف قصيدة من ثمانين بيتاً كقصيدة مدح، رغم أن أبيات المدح فيها لا تتعدّى العشرين بيتاً؟ هل نعتبر باقي الأبيات مجرد استهلال وتمهيد وحشو لا علاقة له بالمدح، أم أنها تطرح طرحاً جديداً لم تنتبه له الدراسات السابقة؟ لقد قارب هذا البحث في باطن القصيدة، مؤولاً كلماتها الظاهرة بحسب كتب التأويل التي ساعدت في فك رموز بعض الكلمات، لنكتشف أن القصيدة متعدّدة الموضوعات ما هي إلا قصيدة متماسكة، موضوعها واحد، وله علاقة مباشرة بالمدح المذكور في آخرها، وأظنّ هذا إحدى التجديدات الهامة التي يضيفها هذا البحث للبحث الأدبي والعلمي، معطياً باحث الشعر الفاطمي أدوات وآليات تمكنه من تحليل القصيدة بالشكل الصحيح، فالشاعر الفاطمي لم يلتزم ببناء القصيدة العربيّة القديم لأنّه يحاكي شعراء المعلّقات مثلاً، أو لأنّه مضطّر أن يُثبت جدارة شعريّة عن طريق هذا الإسهاب، إنّما وظّف الأقسام الأولى في القصيدة توظيفاً هاماً له علاقة مع المدح المطروح في نهايتها. تحاول هذه الدراسة إثبات أن تعدّد الثيمات في القصيدة الواحدة يُحتّم علينا قراءتها قراءة تجميعيّة، تأويليّة إذا دعنا مفرداتها لذلك، لنجد قصيدة جديدة لم ينتبه إليها القارئ العادي. ولنجد الشاعر الفاطمي يداور بين أقسام القصيدة الواحدة وموضوعاتها المختلفة، ليجعلها موضوعاً واحداً.

1.4.3.3. نقد محاكاة الشعر الفاطمي لغیره من الشعر العربي:

وهناك من الباحثين من يعتبر الشعر الفاطمي مجرد صنعة وزخرفة، أو مجرد نظم تقليديّ حاكي به الفاطميون كبار الشعراء العباسيين والأمويين، وأنهم قاموا بنظم نقائص¹ ومعارضات² ومحاولات كالتخميس³ والتثليث¹ والمسمطات² والموشحات² والتشجير³ لإظهار

¹ رواية بربارة، قراءة مغايرة. نقائص تميم بن المعزّ وابن المعتزّ العباسي. ص. 184-187.

M.M Badawi, "Ibn Al- Mu' tazz: Dair 'Abdūn. A Stuctural Analysis". *Jornal of Arabic literature*. V. VI. Leiden, 1975.

² ن.م. ص. 215-216: تميم، الديوان. ص. 350-351.

³ تميم بن المعزّ لدين الله، الديوان. ص. 368-374.

ودين الصّبي مطوّل

دم العشاق مطوّل

ومبدي الحبّ معذول

وسيفُ اللحظ مسلول

وإن لم يُصنغ للائم

مقدرة وتفوق شعري، وأنه لا شعر في تلك الفترة إلا ما نظمه العباسيون، لذلك يحاول هذا البحث جاداً أن يغيّر هذه الصورة القاتمة وأن يُثبت استحقاق الشعر الفاطمي بالاعتناء، وتجديده على مستوى المعنى والمبنى والأسلوب. إذ أننا نجد في بعض القصائد خروجاً عن النمطية الكلاسيكية المعروفة في المبنى، فنجد أرجوزة مزدوجة، لا من ناحية قوافيها فحسب، بل من ناحية تعلّق معاني الأبيات بشكلٍ محبوبك، فعجز البيت، يمكنه أن يكون، من ناحية معنى، صدر البيت الذي يليه، ليصبح صدر البيت عجزاً، وهكذا يتلاعب الشاعر في الألفاظ، ويوصل لنا معنى آخر على المستوى الباطن. فالقصائد الفاطمية نُظمت لأكثر من متلقٍ، المتلقي العادي، قارئ الشعر للمتعة، والمتلقي العارف بأمور الباطن، قارئ الشعر للتعلّم والاستفادة.

1.5. منهج البحث

1.5.1. منهج التأويل⁴: انطلاقاً من معرفتي بمبدأ التعليم من الإمام، وهو أحد المبادئ الهامة في الدعوة الفاطمية، وأن الدعوة الفاطمية تعتمد السرية والتقية، عملاً بأسرار القرآن الباطنية التي حملها عليّ بن أبي طالب عن الرسول، والتي تنتقل من الإمام إلى الآخر المنصوص عليه، والتي لا يحقّ لكل إنسان أن يعرفها، فالمعرفة لا تجوز إلا للمستحق، وبعد قراءتي لكتب العقيدة الفاطمية، خاصة كتب التأويل والمجالس المؤيدية، عدتُ بعد قراءتي الأولية الموضوعية للقصيدة الفاطمية، لأسبر أغوارها من زاوية أخرى، فاعتمدتُ تأويل الرموز

¹ ن.م. ص. 57:

تمتّع بالمسرة والشباب	فقد برز الربيع من الحجاب
فحبّك والزمان وأنت فيه	شبابٌ في شبابٍ في شباب
فحَيّ على المدام بكفّ ساق	يُدِير الخمرَ من بَرْدِ عذاب
يُدِير بريقه ويديه خمراً	شَرابٌ في شَرابٍ في شَراب

² ظافر الحداد، الديوان.

³ انظر قصيدة "ذات الدوحة" الملحق رقم 9. المنسوبة لشاعر مغمور يدعى الإسكندراني يمدح فيها الفاطميين وخاصة الإمام العزيز، عن طريق بناء بيتين من الشعر على كلّ كلمة من كلمات البيت الأخير، وأن يفرّع عن يمين وعن شمال هذا البيت الأخير أربعة عشر بيتاً، سبعة أبيات من كلّ جهة، حتى تتخذ شكل الدوحة، ويقول محمد كامل حسين، "في أدب مصر الفاطمية": "ما رأينا أحداً من شعراء العربية يتلاعب بمثل هذا التلاعب قبل هذا الشاعر الفاطمي، ومن يدرى لعلّ التشجير الذي ظهر في الشعر الفارسي في القرن السادس الهجري وما بعده، هو تطوّر هذا التلاعب الذي نراه في هذه القصيدة". ص. 175.

⁴ Poonawala, I. "Ta'wīl (a)". *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Brill 2010.

المختلفة، مقدّرةً وجود قارئين للقصيدة الفاطميّة: القارئ العادي الذي يستهلك المعنى العادي الظاهري، والقارئ المستجيب، طالب علم الباطن، وعارف علم الباطن، الذي يحلّل الرموز ويؤوّلها ليصل إلى المعنى المقصود من وراء تقيّة القصيدة.¹ تنطلق هذه الدراسة من الفرضيّة أنّ الشّعر الفاطمي يقوم بعضه على خافي المعاني، وأنّ الشّاعر الفاطمي وظّف بعض قصائده توظيفاً ملتزماً بقضايا الفاطميين الدينيّة العقائديّة، مما حدا بأنّهامه إمّا بالكفر، أو بالمغالاة، أو بالركاكة الشّعريّة، أو بالغموض والمبالغة. وعليه تمّ تأويل الرموز بمستويات مختلفة:

1.5.1.1. تأويل الكلمات العادية في القصائد الدنيويّة، قصائد الطبيعة والصيد؛ مثلاً تأويل كلمات مثل الليل والنهار، الحصان، الناقة، الألوان، الشّمس، النار، النجوم، الفضة، المرأة، وما إلى ذلك...

1.5.1.2. تأويل الكلمات الدينيّة في القصائد الدنيويّة، قصائد المدح والقصائد الشّعائريّة؛ مثلاً تأويل كلمات مثل الوحي، الكرسي، العرش، الملائكة، الحج، الصوم والصلاة، ...

1.5.1.3. تأويل الرموز العقائديّة في القصائد الدنيويّة؛ مثلاً تأويل رموز مثل العلة الأولى، الواحد، القهّار، الكلمة، الأمر...

1.5.1.4. تأويل الموتيقات/ العناصر الدينيّة في القصائد الدنيويّة؛ مثلاً النور، الشكر والحمد، حجّة الله، يد الله، وجه الله...

1.5.1.5. تأويل قصص الأنبياء في القصائد الدنيويّة وفي القصائد العقائديّة؛ مثلاً قصّة إبراهيم ويوسف وموسى وذلك لإثبات مبدأ "العهد" الفاطمي، و"النص"، و"التأييد"، وكيفيّة فهم وتأويل الفاطميين لقصّة خلق العالم...

1.5.1.6. تأويل رموز الفلسفة الدينيّة في القصائد العقائديّة؛ مثلاً العقل الأوّل، والنفس، والسابق، والكاف والنون...

1.5.1.7. تأويل فلسفة العقيدة الفاطميّة في القصائد العقائديّة التعليميّة؛ مثلاً فلسفة نظريّة الإبداع، الفيض الإلهي وما إلى ذلك....

¹ Meir M.Bar-Asher,"Outlines of early Ismā'īlī-Fāṭimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296.2 (2008): 257-295. See: p. 268: "The necessity for interpretation and the relation between Zāhir and bāṭin".

ويستعين البحث الحالي بالمنهجين:

1.5.2. المنهج الاجتماعي: على اعتبار أنَّ القصيدة وليدٌ موقفٍ اجتماعي سياسي شعوري أو أدبي يُترجم كلامًا وحبرًا على الأوراق، لذلك لا بُدَّ من التطرُّق للجانب الاجتماعي الذي اتَّخذته القصيدة موضوعًا لمعانها.¹ وبما أنَّ الدِّراسة تعالج الخطاب الديني والسياسي في الشَّعر الفاطمي، لا بُدَّ من أن تتطرَّق للوجه الاجتماعي، وذلك على أساس أنَّ السياق الاجتماعي جزء لا ينفصل عن أيِّ فعل لغوي، وأنَّ معنى كلِّ تَلْفُظ يتضمَّن وضع المتكلِّم بوصفه ذاتًا اجتماعية تنعكس على غيرها.²

1.5.3. المنهج النفسي: لا يُمكن -حسب رأي- قراءة القصيدة بمعزل عن الظروف الاجتماعية والتاريخية والنفسية التي يمرُّ بها الشاعر، فالمنهج النفسي يربط الأدب بذات المبدع الشعورية،³ لأنَّ القصيدة غالبًا إذا ما لم تكن للتكسُّب، كانت ترجمةً للمشاعر كالحزن والفرح والغضب، فنجد قصائد الرثاء والاحتفاء والهجاء وما إلى ذلك. ولا أجد مفرًّا من استعمال بعض التحليلات النفسية لدحض اتهام هنا ولإثبات حقيقة هناك، فمن لم يعرف حياة الشاعر الأمير الفاطمي تميم بن المعز لدين الله والتخبُّطات الشَّخصية والاجتماعية والسياسية التي اجتاحت حياته، لا يمكنه تحليل القصائد بصورة صحيحة والتوصُّل لحقائق علمية تاريخية عن طريق شعره.⁴

لا ننسى أنَّ العصر الفاطمي، بجامعه الأزهر ودار الحكمة ومكتبته العظيمة واستقطابه للعلماء والشعراء، أوجد حركةً نقديةً لا يمكن تجاهلها كاهتمام ابن وكيع التنيسي بسرقات

¹ طه حسين، حديث الأربعاء. (ج. 2، 1 مصر: دار المعارف، 1965)؛ كتاب تجديد ذكرى أبي العلاء المعري. (مصر: دار المعارف، 1963) (نجد في الكتابين مدى تأثُّر طه حسين بالمنهج الاجتماعي).

² حجازي عبد الرحمن، الخطاب السياسي في الشَّعر الفاطمي. (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة 2005)؛ ميخائيل باختين، شعرية دوستوفسكي. (ترجمة جميل التكريتي: دار توبقال: الدار البيضاء. 1986) ص. 267؛ باختين، مداخل الشَّعر. (ترجمة أمينة رشيد، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1996) ص. 29.

³ سوزان ستيتكيفيتش، الشعر الجاهلي والبحث الأدبي المعاصر.

⁴ راوية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان الشاعر تميم بن المعز. جامعة حيفا، 2004.

المتنبى مثلاً¹ وقضية بناء القصيدة عند ابن طباطبا، و"البديع في نقد الشعر" لأسامة بن منقذ² وغيرهم الكثير.

لقد جدّدت هذه الدراسة في استعمال أساليب النقد والتحليل الحديثة كالتنصّ والاستباق وغيرها، إضافةً إلى أساليب النقد الكلاسيكية التي تعاملت مع الشعر القديم، ذلك لأنّنا لا نستطيع أن نقوم القصيدة الفاطمية بمعاييرنا الحديثة فقط، كأنّ ننظر للصنعة الشعرية آنذاك مثلاً من خرم إبرة النقد الحديث، بتفاوت زمني يبلغ عشرة قرون، ولا أن ننظر بمنظار النقد القديم فقط، لأنّ العلم والأبحاث قد تطوّرت وزوّدتنا بأدوات جديدة تساعدنا على سبر أغوار النصوص واكتشاف عمقها وبواطنها.

¹ ابن وكيع، كتاب المنصف للسارق والمسرّوق منه، (ج.1، تحقيق عمر خليفة بن ادريس، بنغازي: جامعة قاريونس، 1994).

² أسامة ابن منقذ، البديع في نقد الشعر، (تحقيق أحمد بدري وحامد عبد المجيد، القاهرة: 1960).

المبحث الثاني

تأويل القصائد الدنيوية تأويلاً عقائدياً

مدخل:

شعرٌ ذو وجهين، ظاهره عادي باطنه ديني للمستجيب:

تُقرأ القصائد الصوفية بوجهين، لأنّ الشّاعر الصّوفي عجز في مرحلة ما عن إيجاد مفردات تلائم الحبّ الإلهي، فعبر عنه بالمفردات الحاضرة في الذاكرة العربية، مفردات الغزل الإنسانيّة، لكنّه رمى فيما وراء السّطور لغزلي بالذات الإلهيّة. وتُقرأ القصيدة الفاطميّة بوجهين، لكن شتان ما بين القراءة الفاطميّة التّأويليّة والقراءة الصّوفيّة للقصيدة.¹

فالشّاعر الفاطمي، دعوته سرّيّة لا يستطيع البوح بها لكلّ إنسان، "جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد أو يطلّع عليه إلا واحد بعد واحد"،² وهذا سبب هامّ يقودنا للتفكير في إمكانية تبطين القصيدة الفاطميّة وتحميلها معاني مختبئة وراء الكلمات الظاهرة،³ وهذا ما لم يفعله باحث من قبل، وسأحاول إثبات ذلك من خلال قصائد مختارة، هي عينّة البحث، بينما تعتمد آلية البحث قراءتين: قراءة تفسيرية للمعاني تستند إلى المناهج المختلفة، الاجتماعيّة والنفسيّة والبنويّة، وتلك قراءة موجّهة للقارئ العاديّ غير العارف بأسرار التّأويل، أمّا القراءة الثانية فهي قراءة تأويليّة تعتمد كتب التّأويل الديني والمجالس الدينيّة المؤيديّة والمستنصريّة وغيرها، تستنبط المعاني الدينيّة المختبئة وراء الظاهر العادي، لتعطي القصيدة بُعداً آخر، لقارئ متخصص، مستجيب، متلقّ، عارف بأمور الدين.

فالتّأويل هو كشف باطن المعنى أو رمزه، أو جوهره، وهو حقيقة مستترة وراء لفظة لا تدلّ عليه، ومن هنا أعطى النظام الإسماعيلي الفكري صلاحيّة التفسير "لنناطق/النبي"، ووهب صلاحيّة "التأويل" للإمام، فالأوّل يمثّل الشريعة والأحكام والفقه والقانون الظاهر، والثاني يمثّل الحقيقة والتأويل والفلسفة والباطن.⁴

¹ عارف تامر، "بين الإسماعيليّة الباطنيّة والصوفيّة". مجلّة الباحث، السنة الثالثة عشرة، العدد 62، 1994. ص. 111-119. "وأخيراً دعونا إلى الوقوف على حدود الحقيقة والإيمان، بأنّ الإسماعيليّة الباطنيّة غير الصّوفيّة، فكلتا الدعوتين لهما اعتقادات وأسس وفلسفة تختلف عن الأخرى بقاعدتها وأسسها". ص. 111.

² صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد. (بيروت: دار الهادي، 2000) ص. 9.

³ M.M.Bar-Asher. "Variant Reading and Additions of the Imami- Ši'a to the Quran", *Israel Oriental Studies* 13 (1993), pp. 39-74.

⁴ النعمان، أساس التّأويل. ص. 7.

ويؤكد الفاطميون وجوب التأويل معتمدين على الآيات القرآنية، منها:

"وكذلك يجتنبك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث".¹

"وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث".²

"وسأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا".³

"... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب".⁴

وقد اعتمد الفاطميون نظرية المثل والممثل، بناءً على ما ورد في القرآن الكريم:

"سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم".⁵

"وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسهم أفلا تبصرون؟"⁶

إنّ انتباه البحث لإمكانية تأويل القصائد، معتمدين نظرية المثل والممثل، أعطى للقصيدة الفاطمية بُعداً آخر، وللبحث العلمي تقنيات جديدة للتعامل مع هذا النوع من القصائد، ونفض الغبار عن سِطواه الزمن طويلاً، وكشفه كشف حقائق غابت سنوات طي الكتمان. ومثال ذلك القصائد التي يتناولها هذا المبحث.

2.1. القصيدة الأولى: وصف رحلة الطبيعة، وصف لسيروية رحلة طلب علم الباطن.

2.1.1. القراءة الظاهرية: وصف رحلة الشاعر في الصحراء

القصيدة، أرجوزة لتميم بن المعز لدين الله،⁷ قافيتها على روي الهمة، وهي أرجوزة مزدوجة طويلة من ثمانين بيتاً وشطر يغلق معانيها. عُنوت كقصيدة في الطرد ومدح الخليفة العزيز بالله أخ الشاعر، لكنّ القارئ لا يجد وصفاً للصيد، بل يجد الاستهلال استطراداً في وصف الصحراء:

وَمَهْمِهِ مَشْتَبِهَ الْأَرْجَاءِ	جَهْمُ الْفِيَا فِي مَوْحَشِ الْهِمَاءِ
عَارِي الرِّبَا إِلَّا مِنَ النِّكْيَاءِ	صَلْبِ عَزَازٍ شَاسِعِ الْفُضَاءِ

¹ القرآن، سورة يوسف 6/12.

² القرآن، سورة يوسف 21/12.

³ القرآن، سورة الكهف 78/18.

⁴ القرآن، سورة آل عمران 7/3.

⁵ سورة فصلت 53/ 14.

⁶ سورة الذاريات 20/51.

⁷ تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، الديوان. ص.14. وموجودة في الملحق رقم 10.

ويستمرّ وصف الصحراء من المطلع حتّى البيت العاشر الذي يحوي خبر المبتدأ المجرور لفظاً المرفوع محلاً الذي تبدأ به القصيدة، والنعوت رغم كونها مضافة (مشتبه الأرجاء، جهم الفيافي، موحش الهماء) إلّا أنّها إضافة للصفة المشبهة لا تُكسب الكلمة تعريفاً، فالمبتدأ نكرة والنعوت كذلك، والخبر البعيد (في البيت العاشر) هو جملة فعلية فيها التاء المتحركة (الفاعل) والهاء (المفعول به) الذي يعود على "مهمه" في البيت الأول:

عزف قيان الشّرب بالغناء غبّقه في ليلة ليلاء

نلاحظ أنّ الأنا الشّاعر (في كلمة "غبّقه") تظهر للمرّة الأولى متحدية عشرة أبيات من الأوصاف السلبية للصحراء، وهذا التكتيف في عدد الأبيات، وفي الصفات المشتقة من مشتقات عديدة، وهذا البعد الكمّي بين المبتدأ والخبر مؤشّر لجديد على مستوى العصر الشعري، لحدّثة شعريّة لم نعهدها قبل، والأهمّ أنّ هذا التكتيف للأوصاف يشدّد ويؤكد مدى صعوبة الوضع في الصحراء، ويلمّح أنّ هذه الصحراء غريبة فريدة في واقعها، وأنّ وراء غبار وظلام الصحراء أكمة لا ندري ما وراءها.

على المستوى الظاهر، الاستهلال كأنّه وقفة طلليّة، سرعان ما تفقد تقليديّتها عندما لا نجد في أبياتها المتتالية أية شخصيّة أو دمعة، بل وصفا للصحراء، بتريديد صوتي للحرف "هاء" وهو حرف حنجري رخو مهموس منفتح¹ وكأنّه زفرات الشّاعر تتردّد بتأوّه، وواو ربّ تؤدّي وظيفتها بالتقليل، فهي صحراء وحيدة، وكلّ الأبيات التالية بعد كلمة "وَمَهْمَه" هي نعوت مجرورة على اللفظ، لم يرفعها الشّاعر على المحليّة لأنّه يشير لكسر وانكسار على مستوى المعنى، فالصحراء مشتبهة الأرجاء، يتوه السائر فيها، مفازةً بعيدةً، متاهةً موحشة، عارية الرّبي إلّا من النكباء، تلك الريح التي انحرفت عن مهاجها القوم، لذا فالرّبي خالية قاحلة، لم تنبت فيها وردة ولا شجرة، وهذا المهمه صلدٌ، أرضه صلبة كثيرة السيل، واسعةٌ، لكن رغم كونها كذلك إلّا أنّها جرداء مثل الصخرة الصمّاء، حتّى لو هطل من ثغرة السماء، كلّ هطّال من الأنواء، والكثير من الماء من السحاب السحوح، لما نبت فيه نبتٌ أخضر.

نلاحظ أنّه رغم استعمال صيغة المبالغة فعّال (هطّال) وصيغة فعول (سحوح) إلّا أنّها مبالغة تؤكّد المعنى العكسي، فلم تُنبت ولم يُسمع بها صوت. والأوصاف السلبية لا تنتهي بانتهاء البيت الشعري، بل يتتابع المعنى بتضمين يمتدّ على بُعد أكثر من بيتين: بين الشرط "لو وَسَمْتُهُ" وجوابه المنفي "ما قدّرتُ":

¹ حسني عبد الجليل يوسف، التمثيل الصوتي للمعاني. (القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1998). ص. 25.

أَجْرَدَ مِثْلَ الصَّخْرَةِ الصَّمَاءِ	لَوْ سَمَّمَتْهُ ثَغْرَةُ السَّمَاءِ
بِكَلِّ هَطَّالٍ مِنَ الْأَنْوَاءِ	كَهَيَّوَرِ الْغَيْمِ سَحُوحِ الْمَاءِ
مَا قَدَرْتُ فِيهِ عَلَى خَضِرَاءِ	كَأَنَّهُ مَنْخَرَسُ الْبُوغَاءِ
فَهُوَ كَمِثْلِ الْهَامَةِ الْحَصَاءِ	مِشْتَبِهَ الْإِصْبَاحِ بِالْإِمْسَاءِ

يَعَمُّ الصَّمْتُ وَالْقَحْطُ رَغْمَ هَطُولِ الْخَيْرِ، فَالْمَهْمَةُ مَنْخَرَسٌ لَا صَوْتَ يُسْمَعُ فِيهِ، وَتَرَابِهِ دَقِيقٌ لَا يَعْلُقُ بِهِ جَنْدَرِ نَبَاتٍ، وَهَذَا نَجْدٌ تَنَاصًّا مَعَ الْحَدِيثِ "أَرْضُ الْمَدِينَةِ إِنَّمَا هِيَ سَبَاخٌ وَبُوغَاءٌ"¹ وَقَدْ قَالَهُ الرَّسُولُ يَوْمَ غَزْوَةِ أُحُدٍ، وَمِثْلُ هَذَا التَّنَاصُّ الدِّينِيُّ يَلْمَحُ لَنَا بِمَدَى عِلْمِ تَمِيمٍ وَاطِّلَاعِهِ مِنْ جِهَةٍ، وَيَدْعُمُ تَأْوِيلَ الْقَصِيدَةِ وَسِرَّ أَغْوَارِ بَوَاطِنِهَا مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ. وَلِتَأْكِيدِ الْقَحْطِ يَشْخَصُ الشَّاعِرُ الْمَهْمَةَ بِالْهَامَةِ الْحَصَاءِ الَّتِي لَا شَعَرَ لَهَا. إِنَّ تَكْثِيفَ التَّشْبِيهِ وَاضِحٌ فِي هَذِهِ الْأَبْيَاتِ، لَكِنَّهُ غَيْرُ نَمْطِي، فَمَرَّةٌ يَأْخُذُ التَّشْبِيهِ بُعْدًا دِينِيًّا، وَأُخْرَى نَرَاهُ تَشْخِصًا مَأْخُودًا مِنْ عَالَمِ الْبَشَرِ، كَمَا وَنَلاَحِظُ، فَنِيًّا، عَدَمُ التَّتَابُعِ فِي تَرْتِيبِ أَرْكَانِ جُمْلَةِ التَّشْبِيهِ، بَلْ نَجِدُ تَبَادُلًا مَكَانِيًّا بَيْنَ صَدْرِ الْبَيْتِ وَعَجْزِهِ بِالنِّسْبَةِ لَوَجْهِ الشَّبْهِ فِي كِلَا التَّشْبِيهِينِ؛ فَالْمِشْبَهُ (الْمَهْمَةُ) ذُكِرَ فِي مَطْلَعِ الْقَصِيدَةِ، وَوَرَدَ وَجْهُ الشَّبْهِ (مَا قَدَرْتُ فِيهِ عَلَى خَضِرَاءِ) فِي صَدْرِ الْبَيْتِ الْخَامِسِ، قَبْلَ إِبْرَادِ الْمِشْبَهِ بِهِ؛ بَيْنَمَا فِي التَّشْبِيهِ الَّذِي يَلِيهِ، وَرَدَ وَجْهُ الشَّبْهِ فِي عَجْزِ الْبَيْتِ (مِشْتَبِهَ الْإِصْبَاحِ بِالْإِمْسَاءِ)، وَهُوَ تَشْبِيهِ يَعْتَمِدُ الطَّبَاقَ بَيْنَ فَتْرَتَيْنِ زَمَنِيَّتَيْنِ فِي حَالَةِ الْجَمْعِ؛ الْإِصْبَاحُ وَالْإِمْسَاءُ، وَهَذِهِ صُورَةٌ مَبْتَكَّرَةٌ، فَالْإِمْسَاءُ الْمَظْلَمُ شَبِيهِه بِالشَّعْرِ الْكَثِيفِ الْأَسْوَدِ، بَيْنَمَا الْإِصْبَاحُ مَشْرِقُ نَاصِعٌ كَالْهَامَةِ الْخَالِيَةِ مِنَ الشَّعْرِ، وَهَذَا الْمَهْمَةُ لَا يَفْرُقُ النَّازِلُ بَيْنَ صَبْحِهِ وَمَسَائِهِ، وَكَأَنَّ كِلَاهُمَا وَاحِدٌ.

يُؤَكِّدُ الشَّاعِرُ اشْتِبَاهَ الْمَكَانِ وَاشْتِبَاهَ الزَّمَانِ، فَالْصَّبَاحُ وَالْمَسَاءُ سَيَّانَ، لِأَنَّ مَا تَرْفَعُهُ الرِّيحُ مِنْ غِبَارٍ يَسْتُرُ رَوْنَقَ الضَّحَاءِ، فَتَعَمُّ الظُّلْمَةُ لَتَلَفَ الْمَهْمَةَ بِطَرْمَسَاءِ، بِتَرَاكُمٍ لِلظُّلْمَةِ، فَلَا تَجِدُ فِي مِثْلِ هَذَا الْمَكَانِ الْمَخِيفِ الْمَظْلَمِ أَحَدًا، قَفَرٌ خَرَابٌ خَالٍ، إِلَّا مِنَ الْبَقْرِ وَالثَّوْرِ الْوَحْشِيِّ وَصَوْتِ عَزِيفِ الْجَنِّ فِيهِ وَقْتُ الْعِشَاءِ:

إِلَّا مِّنَ الْأَجَالِ وَالْأَلَاءِ تَعْرِفُ فِيهِ الْجَنِّ بِالْعِشَاءِ

¹ حمد بن محمد الخطابي البستي، غريب الحديث. (ت، عبد الكريم العزاوي، ج. 1؛ مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1402) ص. 347؛ علي بن أحمد السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى. (ت، محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. 3، ج. 1، بيروت، دار إحياء التراث، 1401) ص. 478؛ وهذا حديث صحيح موجود في صحيح البخاري؛ كتاب الفتن رقم 6713؛ وصحيح مسلم؛ كتاب أشراف الساعة، رقم 2938؛ وفي مسند أحمد 79/3.

يربط تميم بين الأصوات، بعد أن كان قد ربط بين الألوان والأزمنة، ونراه يجسّم الصور السمعية كما يجسّم الصور البصرية، فالعزيف يشبه عزفَ قيان الشَّرب، وعزيف الجن هو صوت انحدار الكتبان الرملية على أبواب المغاور، وقد ظلَّه النَّاس صوت الجن، فخافوا الاقتراب من المكان، إلا أنَّ هذا العزيف اعتبره تميم عزفاً وغناءً وكأنَّه صوت القيان اللواتي يعزفن عند احتساء الخمر، ولطربه وسماعه صوت العزف بدل العزيف، فقد غبق المهمة غبقاً، أي شربه شرباً، وكأنَّه استسهل قطع هذا المكان المظلم المخيف، ولتأكيد شجاعته واستسهاله للأمر، فقد اختار الشاعر ليلة ليلاء حالكة لقطع هذه الصحراء.

بعد أن وصف لنا مدى صعوبة المكان نرى أنَّ الصعوبات لم تردّه عن هدفه ولم تثنه عن عزمه، فقد قطع الصحراء بسهولة رغم أنَّ الليلةَ حالكةٌ كأنَّها زنجيةٌ سوداء، وقد امتطى في رحلته هذه ناقهً تعدو رافعةً ذنبا، فتيةٌ بعيدة ما بين المنسمين، ضامرة، صلبة، بيضاء، ورغم اختيالها فهي منقادةٌ ذلولٌ تسير حيثُ شاء لها صاحبها أن تسير، وقد كانت الناقةُ تقطع الصحراء متمازجة معها ومع صعوبتها كما يفعل الماء القراح عند امتزاجه بالخمر.

للمرة الثانية تظهرُ أنا "المتكلم"، أنا "الشاعر"، المفتخر ببسالته وبشجاعته، فقد قطع هذا المهمة لا بجسده القوي فحسب، بل بنفسه التي تشجعه وتشيعه فتشدّ من عزمته الصارمة. ويشبهُ كيفية قطع هذه الصحراء بقطع نجوم الليل للظلماء. وقد كان يُذهدُ نفسه بالصبر بأن المسافة قصرت، وبأنَّ التناهي قد دنا، لكنَّه سرعان ما يكتشف بأنَّ الطريق ما زالت طويلة جداً وأنَّ المسافة المتبقية لا تقلَّ صعوبةً عن تلك التي قطعها حتّى الآن.

يصفُ صعوبةً أخرى يواجهها ولا سيطرة لأحدٍ عليها، وهي نقيضُ المطرِ الوارد في المقدمة، ونقيضُ الظلام، وكأنَّه يشير بذلك إلى انتقاله لمرحلة ثانية من الرحلة تشتدُّ فيها الحرارة ولهيب الشمس التي حلت ووصلت مدار الجوزاء، فأصبحت تُذيبُ هامةَ الحرباء الذي من عادته أن يستقبل الشمس برأسه ويدور معها كيف دارت، ولهيبُ الشمس كالنار، يقدحُ الصخرَ الأملس حرارةً وجمراً حتّى ترى العيون السود الواسعة لأولاد الظباء، ساعة تولد، جواثم موتى، وكأنَّه يرمزُ لانعدام إمكانيّة التوالد والاستمرار في مثل هذا الوضع. حتّى الضَّب الذي يجمعُ التراب ويُخرجه ليحمي جُحره من شدّة الحرّ، لم يَبْنِ له أثر، فقد اخفى خوفاً من الاشتعال والإيقاد. رغم صعوبة المرحلة الأولى فقد قطعها على ظهر ناقه، والآن رغم الجمر المتقد الملهب فإنَّ الشاعر لم يهَب، بل تحدّى هذا الלהبَ عاقداً النية نحو هدفه، كما تُعقدُ السُمرّة في الشفة اللمياء حسناً وجمالاً. فهذا الجمرُ المتقدُّ يضيء على الوجه بلمبيبه جمالاً مُستحسنًا.

لقد سارَ في الصحراءِ الجرداءِ القاحلة التي لا ينفعُ فيها مطرٌ، ولا ينبت فيها شجرٌ، واصلاً صُبْحَهُ بعِشائنه، غيرَ مُستدِلٍّ بشيءٍ إلاّ بذكائه، يرافقه سيفُهُ الجائلُ اللألاءِ، المُشَبَّه بالبرق الذي يقطع السحاب السكوب، واللألاءُ في اللغة تكونُ للبرق والنار والنجم، وقد استعملها الشّاعرُ للسيف دلالةً على لمعانه وقوّته.

نرى الشّاعرَ مُحصَّناً مدرّعاً بالسيفِ وبالدرع الأخضر اللون المسرودِ المحبوكِ الأجزاء. نتوقّع مجابهةً إلاّ أنّنا لا نجدُ ذكراً لا لأعداء ولا لمعركةٍ فالصحراءُ قاحلةٌ لا حياة فيها.

نراه يتسرّبُ درعاً طويلاً مشبّهاً بالنهر الموجود في العراء، وكأنّ الدرْع هوَ الحامي ومصدرُ الحياة. بعدَ هذا الوصفِ ينتقلُ لدابةٍ ثانيةٍ يمتطئها في الجزء الثاني من رحلته، وهي الفرسُ الضامرةُ الدقيقةُ الخصرِ التي يعتلي صهوتها.

إنّ التغيّر الطارئ على الزمان وعلى المطيّة، والبقاء في نفس المكان، الصحراء، مع تغيّر الظروف يشيرُ لرحلةٍ طويلةٍ تقلّبت فيها الظروف. نجدُ تكثيفَ استعمالِ الألوان في هذه الأبيات، فالدرعُ أخضر، والفرسُ أدهمّ، والليلةُ دهماء، والقناةُ التي يحتمي بها سمراء، واستعمالِ الألوان يُضفي نوعاً من الحركّة على القصيدة تتجاوبُ مع حركة هذا الفارس المقدام الذي يتجاوز الصحراء المتاهة واصلاً حتّى أرض الخلاء التي يُقيم فيها آل سعيد وبني العراء، أعداؤه ومراذه في الوقت نفسه. إذًا نفهمُ الآن، في هذا البيت، هدفه:

حتّى طرقتُ الحيّ بالخلصاءِ من آلِ سعيدٍ وبني العراءِ
همُ مرادي وهمُ أعدائي والصبيحُ قد ذابَ على الهواءِ

لقد قطعَ الصحراءَ ببردها وبحرّها بهدفِ ملاقة آلِ سعيدٍ وبني العراءِ، فهم هدفه للعمل على الإصلاح والتغيير، وهم أعداؤه لسببٍ مجهولٍ، وقد وصلهم ليثنيهم عن عزيمتهم، ويبدو أنّ ذلك قد تحقّق له، فالليلُ المدلهم أصبحَ صباحاً مضيئاً ناصعاً كالثلج أو كالفضّة البيضاء. كلّ الألوان القائمة السوداء تتغيّرُ بعد تحقيق الهدف، والريحُ التي كانت تنكبُ عن مسارها، تحوّلت هواءً لطيفاً يذيبُ الصبحَ كالثلج أو كالفضّة البيضاء.

لشدّة فرحه بيزوغ البياض ينتشي بذكريّةِ الحمراء والصفراءِ، ربّما يقصدُ الخمرَ بذلك. مرّةً ثانيةً وبانتقالٍ فجائي، يُغيّر المطيّة إلى ناقّةٍ سريعةٍ سمراء وكأنّ تغيير المطيّة يُعبّر عن الانتقال لمرحلةٍ جديدةٍ من الرحلة، وكأنّه يلمّح بذلك أنّه قد قطع شوطاً طويلاً على ظهر

الناقاة ليربح المطية الثانية، الجنب،¹ استعدادا لخوض غمار مرحلة جديدة أهم، يمتطي فيها الدابة الثانية التي جَنَّبَهَا، لتبقى قويّة ومستعدّة لساحة الوغى.

وللمرّة الأولى بعد هذه المراحل التي قطعها وحيداً، نجدُ ظهور شخصية جديدة، وكأنّه يحتفل بما أصاب من رحلته، ولعلّه كان يقطع كلّ المصاعب ليصلَ صاحبة الخالِ على الوجنة الحمراء، صاحبة العيون النُجَل والشقّة الوردية اللعساء، والقَدّ المائل، والرَدَفِ المائل للملاء، وهذه الموصوفة التي يتغزلُ بمفاتنها، قلبها مقلوبٌ للجفاء، وهي سبب مرضه ويسألها باستفهام تلميح استنكاري ماذا سيحدث لعيونك النجلاء ولجمالك الموصوف، إذا قُلب الداء دواءً، وكأنّه يلمح بأنّه حقق هدفه وواصلها وقلب الداء دواءً.

بعد أبيات الغزل الممّهدة لمرحلة جديدة، يصفُ جمال روضة نديّة، مؤنقة البيضاء والكحلأ، يظهرُ فيها بشدّة اللون الأحمر والأصفر، مُشَبَّهاً إيّاها بالموشي من صنعاء، ورداؤها وحلّها أحلى من الحلي على النساء، نجدُ تدرّجاً تصاعدياً في الجمال والنشوة فمندُ أن وصل وحقق الهدف انقلب جوّ الكأبة والسوداوية إلى جوّ من الجمال المزخرف بالألوان المبهجة.

ونجدُ تدرّجاً في إظهار الشخصيات فمن الأنا المتكلّم إلى المرأة المجهولة، إلى فتية وضاءً يحسّون الخمر بأكّوسٍ مترعة ملاء، نجده يتدرّج أيضاً من الفراغ والضمور إلى الامتلاء، امتلاء المرأة والكؤوس، بعدها يصفُ الساعي بالخمر، أحور منفرج القباء رطب اللفظ ويفهم بالإيماء حتّى غدا مئى كل من يراه.

هذه الخمرّة التي يحتسبها كريمة الآباء وكأنّها من عناقيد أصيلة ومعروفة، لوئها أصفر ولا تُمزج بالماء، وبحسن تخلّص² يصل من وصف الخمرّة إلى وصف الملك العزيز، فعزمه مُشَبَّه ببطش الخمرّة وصفائها وهو مدح بما يُشبه الدّم، فالعزيز صافٍ كالخمرّة تُسرّ الرائي، لكنّ من يغبقها ويشربها يشعر ببطشها، في هذا البيت تلميح واضح للعلاقة بين تميم وأخيه على خلفيّة خلافاتٍ عديدة حصلت بينهما بسبب الخلافة والسلطة.³

إذا يحملُ العزيزُ الصفة ونقيضها، ذلك لأنّه يتعامل مع جبهتين، فهو مع مُحبّيه صافٍ ورائق، ومع أعدائه باطشٌ وفاتق، وبقراءة ثانية مبنية على فهم العلاقة بين تميم والعزيز، فإنّ الصفة ونقيضها تجتمعان في العزيز لدى معاملته لنفس الشخص وليس لشخصين متباينين. حتّى نهاية القصيدة يتابع بمدح العزيز والدولة والإمامة المهديّة.

¹ ابن منظور، لسان العرب. مادة "جنب".

² Smoor, " Wine, Love and Praise". Pp.102-103.

³ راوية بربارة، قراءة مغايرة. ص.42

2.1.2. القراءة الباطنية للقصيدة:

أمر عددٌ تأخذنا نحو مقارنة ثانية، وتجعلنا نفكر في قراءة القصيدة، قراءةً تسير أغوارها الباطنية، معتمدين على كتب "الدعائم" و"تأويل الدعائم" و"المجالس المؤيدية" و"كتاب الكشف" وغيرها، مما يعني أننا نعلم في تأويلنا على المصادر الأولية للعقيدة الفاطمية، فتلك الدعائم وتأويلها كتبها قاضي قضاة الفاطميين زمن المعز لدين الله، القاضي محمد بن النعمان، وهناك من نسبها للمعز، فادّعى أنّ المعز هو الذي أودعها أمانة للنعمان ليدونها للتاريخ وللتعلم.

أما "المجالس المؤيدية"، فهي المجالس التي كان يعقدها في قصر الخلافة، داعي دعاة الفاطميين، المؤيد في الدين، هبة الله الشيرازي، وقد كانت تُعقد لطالبي العلم الباطن، لطالبي الدين فقط.

أضف إلى ذلك فإن تأويل القصائد يعتمد على كتب هامة تفسر العقيدة الفاطمية، مثل كتب الكرمان، و"ثلاث رسائل إسماعيلية"، و"دعائم الإسلام" وما إلى ذلك...

أما الأسباب التي دعت إلى لتفكير بهذا المنهج، وإلى الأخذ بالتأويل الباطني للقصائد، فهي:

إذا حاولنا شرح الأبيات شرحاً عادياً، يحتكم إلى مذاهب تحليل القصيدة العربية، مستعينين بكتب وبدراسات جمة عن مبنى وأسلوب القصيدة القديمة، عن الاستهلال والاستطراد والإكثار من الوصف، والانتقال من موضوع إلى آخر، وعن موضوعات الشعر العربي، من فخر ومدح، حتى لو حاولنا أن نتكى في شرحنا على قصائد مشهورة تعاملت مع نفس الموضوعات وبنفس الأساليب، كنّا سنواجه حلقة ضعيفة مفقودة تجعلنا نلبس القصيدة تفسيراً لن يكون على مقاسها، وسيعري ضعف شرحنا مع أول هبة نقد. فكيف نفسّر مثلاً تغيير المظنية التي ركبها الشاعر في رحلته، من ناقة بيضاء قوداء، إلى أدهم إلى ناقة عيرانة سمراء؟؟

كيف نفسّر هذا الاستطراد الاستهلالي الطويل المليء بالأوصاف، إلّا بترهل نصي، بحشو يستعرض فيه الشاعر قدرته ومجاراته للآخرين؟؟

كيف نشرح الألوان: لأمة خضراء وفضة بيضاء وربّة الحمراء والصفراء والناقة السمراء، وكلها ألوان تبرز فجأة في القصيدة دون تمهيد ولا إنذار ولا تفسير؟؟

نتساءل: هل من وحدة فنية ووحدة في الموضوع؟ هل من قرائن تربط أبيات القصيدة بعضها ببعض بتسلسل منطقي؟

كلّ هذه التساؤلات تجعلنا نبحث عن مخرج يساند طرح هذه الدراسة، التي ترى أنّ الشعر الفاطمي غيّر وجدّد في مسار الشعر العربي، كونه ملتقى للحضارات العربية المختلفة الأقطار

والبقع الجغرافية، وكونه من جهة ثانية لسان حال عقيدة جديدة تؤمن بالباطن، مستدلّة عليه بالظاهر. وقد دفعنا هذا للتفكير والبحث في إمكانيّة قراءة باطن القصائد مستدلّين على ذلك من ظاهرها.

وردت رموز عديدة في القصيدة تدعونا إلى التأويل، لوجود مَثَلٍ وممثولٍ لها في كتب العقيدة:

- مسار الرّحلة في الليل (مَثَل)، هو رمز لطلب العلم الباطن (ممثول).
- طي الأرض في الليل (مثل)، هو تقريب الحجّة (ممثول).
- الماء النازل من السّماء، هو رمز للوحي.
- جذب الأرض، رمز لقلّة الإيمان.
- التّراب، رمز للإيمان، وسمّي عليّ بن أبي طالب بأبي تراب أي بأبي المؤمنين.
- الدواب، رمز للنطقاء والحجج.
- الخيل، رمز للنقباء.
- الشّمس، رمز للنبي محمّد ودعوته.
- الليل مَثَلٌ للباطن.
- النّهار مَثَلٌ للظاهر.
- إظهار السيوف، رمز لإظهار الحجج.
- البقر مَثَلٌ للأسس من النطقاء والحجج من الأئمة، لأنّهم يبقرون عن العلم الباطن.
- النار في التأويل رمز للحقائق الخفيّة.
- النجوم في التأويل رمز للأئمة.
- الضب رمز للمناقق.
- الفضّة، رمز لعلم الأساس.
- المرأة رمز للمستفيد من العلم.

وكلّ هذه الرموز هي غيض من فيض، أكّد لنا وجوب تأويل القصائد التي تحمل رموزا باطنيّة. والتي تعجز القراءة الظاهريّة عن شرحها وربط أجزائها ببعض، والوقوف على تماسك أجزائها، وإظهار قصديّة ناظمها الحقيقيّة. وسأتي على تفصيل كلّ من هذه الرموز وتأويلها وذكر المصدر المعتمد، عندما أبدأ بشرح القصيدة من منظارها الباطني.

2.1.2.1. المرحلة الأولى من رحلة الشاعر:

نقرأ القصيدة قراءة ثانية تأخذنا نحو متلقٍ من نوع آخر، المتلقي العارف بأمور الدين، المستجيب أو المرید، فماذا يحاول تميم أن يقول له؟

ومهمه مشتبته الأرجاء	جهم الفيافي موحش الهماء
عاري الربا إلا من النكباء	صلد عزاز شاسع الفضاء
أجرد مثل الصخرة الصماء	لو وسَمَتُهُ ثغرة السماء
بكل هطال من الأنواء	كهور الغيم سحوح الماء
ما قدرت فيه على خضراء	كأنه منخرس البوغاء
فهو كمثل الهامة الحصاء	مشتبه الإصباح بالإمساء
يستر فيه رونق الضحاء	ما ترفع الريح من الهباء
كأنما لُفَّ بطرمساء	قفريباب بلقع خلاء
إلا من الأجال والآلاء	تعزف فيه الجن بالعشاء
عزف قيان الشرب بالغناء	غبقته في ليلة ليلاء

إن هذه المفازة هي الدنيا المليئة بالآثام وبالأخطاء، أرض الضلالة والظلام وقد لقيها المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي في ديوانه ص. 208 "دار غربة" ونظم فيها:

أنا في "دار غربة" وحقيق	غير بدع إن ذلّ فيها الغريب
دار جهدٍ ومحنةٍ وبلاءٍ بالأذى	طيها الزمان مشوب
عُرِفها التَّكْرُ، حلوها المرُ، فحش	فعلها، كل وعدّها مكذوب
عزّها الذلُّ، جودّها البخل، عسر	يُسرها، كل شأنها مقلوب ¹

يتحدّث داعي الدعاة في قصائده وفي مجالسه الدينيّة معتمداً نظريّة المثل والممثل، فيُشَبِّه في أحد مجالسه الحياة: "بسفرة لا بُدَّ من قطع قفارها، وحمل مضض الصبر على مقاسات سهولها وأوعارها، ويعجب من رجلين قد أشرفا على هذه السفرة، أحدهما يُعَيِّفُ على نفسه بكّد السير وهو غير مُستدلّ بدليل، ولا يهتدي لقصدٍ سبيل، والآخر متثاقلاً عن سيره متقاعسٌ، وهو بطريقه وارد ولدليله واجد ... كالضارب في الأرض ضالاً وهو لا يدري أين يضرب، والذاهب في البرّ تائهاً فهو

¹ المؤيد، الديوان، ص. 208.

لا يشعر أين يذهب؟ فكّما ازداد كلالاً، وفي سيره إيغالاً، كان لشقائه أزيد، ومن محلّ قصده أبعده، والذي هو الحاضر الدليل المهتدي لقصد السبيل، وهو مع ذلك خامل هامد وفي مكانه جامد، وعن قطع الطريق قاعد، إنهم أهل التقصير منكم ولكم من أئمّة دينكم سرج وعلامات..¹ نفهم من قصيدة المؤيد ومن حديثه في مجلسه أنّ المهمة المذكور في مطلع القصيدة هو هذه الحياة التي تُشبه معيشتنا فيها الرحلة، وهذه الحياة متاهةً مشتهية الأرجاء، موحشة، لا يُبتدى فيها رغم كنهور الغيم وسحوح الماء، وهذا الغيم ما هو إلّا الدعوة التي أتى بها النبي محمد، إذ يُشبهه المؤيد في مجالسه بالسحاب في أكثر من موقع، فيقول: "وصلّى الله على محمد المصطفى سحاب رحمته المطير وشمس فلك رسالته التي تحت أخمصه فلك الأثير²، فهذا المهمة الأجرد، هو الأرض التي هطلت عليها المياه ولم تغسلها من الآثام والخطايا، لم ينبت فيها زرع صالح ولا مؤمنون، وقد ذكر المؤيد في المجلس الثالث والستين من المائة الأولى شرح الآية: "أو كصيّبٍ من السماء فيه ظلمات ورعدٌ وبرقٌ يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذرَ الموتِ والله محيط بالكافرين". سورة 2/19.

يقول المؤيد في مجلسه الثالث والستين من المائة الأولى:

"أو كصيّبٍ من السماء" ومثوله من الحكمة الجارية في مضمار السر والخفاء، ما حسنَ من القلوب السليمة وقعه، وكثُرَ في النفوس المتهيّئة للقبول نفعه، فعرفتُم وقوع الوحي الموحى إلى الأنبياء، موقع القطر النازل من السماء يحيي به النفوس حياة الأبد، كما بصوب السماء تحيا الأجسام حياتها القريبة الأمد، وعلمتم من شأن المطر المجاوز لواجب القدر أن سيكون منه الخسف والطفوفان والخراب والخسران وبحسب ذلك يكون في الوحي الموحى إلى الأنبياء طوفان الكفار وخسوف المنافقين الفجار، وأنتم تسمعون ما نورده عليكم من شرح تمام الآية بالتفصيل، وإيضاحه في معنى الحكمة والتأويل، ما يرفع الله به أقدار قابليه ويُنبهم للاعتراف بفضيلة قائله، قوله جلّ اسمه: فيه ظلماتٌ كناية عن المطر ظاهراً وعن الوحي كما قدمنا ذكره باطناً.

فالظلمات التي في المطر معروفة، والتي في الوحي فإنّها الأمثال الممزوجة لا يوقف على معانيها على ما تقدّم الشرح به في ذكر الطاغوت الذي يخرج من النور إلى الظلمات.

نفهم من تأويل المؤيد للآية القرآنية أنّ المياه هي الوحي، ورغم هطول المطر أي نزول الوحي في المقطع الأول من القصيدة، إلّا أنّ نبئاً لم ينبت، وبقي المهمة كأرض المدينة سباحاً وبوغاءً، أي لا يُسمع بها صوت ولا تُنبئ، إنّ اتكاء هذا البيت على التناصّ مع الحديث النبوي: "إنّ أرض

¹ المؤيد، المجالس المؤيدية. ج. 1. ص. 100.

² المؤيد، المجالس المؤيدية. ج. 1. ص. 24.

المدينة سباح وبوغاء"، يُعطي للقصيدة بُعداً الديني الذي لم نجده في القراءة الظاهرية. فكتب الأحاديث الصحيحة تؤكد هذا الحديث،¹ وتفسّر أنّ الرسول قاله يوم غزوة أحد عندما بلغ جيش المشركين مشارف المدينة عند جبل عير، ثم سار بمحاذاة وادي العقيق، بالقرب من جبل أحد ببطن السبخة وسرح إبله وخيله في زرع المسلمين.

إذاً يرتبط هذا المعنى مع ما طرحه القصيدة، فالمشركون عاثوا في الأرض فساداً، سرحوا إبلهم وخيلهم في زرع المسلمين، والصحراء التي يصفها تميم، هي هذه الحياة التي قلّ فيها المؤمنون، وعاث أهل الشرك فيها فساداً فأجذبوا؛ وذلك لأنّ فيها ظلمات، لأنّ هذا الوحي فيه أمثلة ممزوجة لم يستطع الكل فهمها وشرحها، لم تستطع هذه الأرض السبخة المالحة أن تمتصّ الوحي النازل من الغيم السحوح، أن تأخذ الباطن من السحاب الماطر (من علي بن أبي طالب وتعاليمه)،² فبقيت جرداء، قاحلة، لذلك نرى الشاعر عندما ينهي الوصف، يشبّه الصحراء بالماء أو بالشراب الذي غبقه، وكأنّه يقول بأنّه هو الذي استطاع بعلمه وبعميقته أن يحلّ هذه الأمثال الممزوجة، فكلّمة "غبقة" تأخذنا نحو التأويل الباطن للقصيدة، فالصحراء لا يستطيع أحد شربها، وهذا المجاز غريب، وبما أنّ الماء هو العلم³ بحسب التأويل فقد سار تميم في طريق طلب العلم والدين، ينهل ويشرب منه؛ وقد ورد في ترجمة الإمام علي الحديث القائل: "هنيئاً لك العلم يا أبا الحسن، فقد شربت العلم شرباً وثاقبته ثقباً".⁴ وما يؤكّد ذلك أنّه "غبقة في ليلة ليلاء"، والسير ليلاً بحسب التأويل الباطن مثل طلب العلم الباطن.⁵ هو يؤكّد أنّ الليلة محلولة، فطلّب العلم صعباً، وسواد الليل مشبّه بسواد الزنجية. ويقول تميم مؤكّداً تبطين البيت:

عزف قيان الشّرب بالغناء غبقتُهُ في ليلة ليلاء

¹ حمد بن محمد الخطابي البستي، غريب الحديث. (ت. عبد الكريم العزباوي، ج. 1: مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1402) ص. 347؛ علي بن أحمد السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى (ت. محمد محي الدين عبد الحميد، ط. 3، ج. 1 بيروت، دار إحياء التراث، 1401) ص. 478؛ وهذا حديث صحيح موجود في صحيح البخاري، كتاب الفتن رقم 6713؛ وصحيح مسلم، كتاب أشراف الساعة، رقم 2938؛ وفي مسند أحمد 79/3. النجفي، الغدير، 292/1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1967). أقبل علي وهو معتم بعمامة للرسول كانت تدعى السحاب. فقال الرسول: "أقبل عليّ في السحاب". يعني في تلك العمامة. فتأولوه على أنّ عليّاً هو السحاب.

³ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3. ص. 318.

⁴ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق. ترجمة الإمام علي، 498/2.

⁵ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3. ص. 318، 302.

إذ يقول المؤيّد في نهاية مجلسه الثاني والستين من المائة الأولى "وكمثل ذلك الموحى إلى الأنبياء، هو الرحمة التي بها تُخصَّب مزارع الحكمة، ومنها يستفاد سوابغ النعمة، وعنّها تنبت الصور الدينية والأعيان المملوكية، وهو أولى أن يسمّى رحمة، وأبلغ لكونه للبقاء، وكون المطر للغناء، وقد قال بمثل هذا التفسير المخالفون من أهل التفاسير وأوردوا ما لا عدول بهم عنه عند التقرير، فقالوا في قوله سبحانه:

"أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا".¹

"إنّ ذلك هو الوحي الموحى إلى الأنبياء، كلّ على قدرِ حظّه من الفيض الإلهي، فهذا هو التأويل".² لكن هذا الماء/ الوحي لم يستطع فهمه الكثيرون، أمّا تميم فقد خرج من هذه الظلمات وغبقة. والظلمات هي:

- ظلمات القلب أي استغلاقُ باب المعارف عليه

- ظلمات الأجسام لا أرواح فيها

- ظلمات الألفاظ لا معاني لها

- ظلمات العبادات من غير معرفة المقصود بها

وتلك الظلمات مؤدية إلى الظلمات الأبدية،³ إلّا أنّ تميماً قطع هذه الطريق الصعبة، التي يقطعها كلّ غلام طالباً المعرفة الباطنية، فقد غبق المهمة، نهل من مناهل الوحي والدين والباطن.

وإذا عدنا إلى البيت الثامن:

كَأَتَمَّا لَفَ بَطْرَمَسَاءَ قَفَرِيْبَابٍ بَلْقَعٍ خَلَاءِ

فقلة فهم الناس للباطن والتأويل لفّ الأرض بظلمات، فمن أخذ بالظاهر دون الباطن، ومن أخذ بالقليل من الباطن، كلاهما تركا الأرض في ظلمات.

وأورد ما ذكره المؤيّد داعي الدعاة في مجلسه التاسع والستين من المائة الأولى:⁴

"روي أنّ ذا القرنين لما شقّ الظلمات بمن معه أحسّوا تحت أرجلهم مثل الحصباء، فلم يعرفوا ما هي وهم يخبطون في جندس الظلمات. فسألوا ذا القرنين ما هذه الحصباء التي بها نعبر وبذيولها

¹ القرآن. سورة الرعد 13، الآية 17.

² المؤيّد، المجالس المؤيدية. ج. 1. ص. 304.

³ المؤيّد، المجالس، المئة الأولى. ص. 298.

⁴ ن. م. ص. 334.

معها نعر؟ فقال: هي التي مَن امتار منها ندم، ومن ترك منها ندم، فحار القوم من شيء يكون قصارى أخذه وتركه الندم، وتقسمت بهم بين الترك والأخذ الهمم. قيل: فلما خلصوا من الظلمات رأى الحامل درًا وجوهرًا يحملها فندم كيف قنع بالقليل ولم يأخذ بالكثير، ورأى التارك سوء عمله بما صنع من حزمه فدعا بالويل والثبور وهذا مثلٌ مضروب، وله معنى من قبيل الحكمة مطلوب، قيل: وسعيّ ذا القرنين لأنّه ملكٌ على ما يؤثّر الدنيا من مطلع الشمس إلى مغربها. ورؤي عن رسول الله أنّه قال لعلي: أنت ربّانُ هذه الأمة وذو قرنها. وعليّ سائغٌ أن يكون ربّان هذه الأمة لمكانه من الحكمة والعلم والزهد".¹

ونعود للنكباء المذكورة في البيتين الثالث والثامن، فقد ذكر الله في كتابه "وَمَن يُرسل الرياح بُشْرًا بين يدي رحمته".² قاله "المرسل رياح رحمته بالإظفار والإظهار، بين أيديهم بُشْرًا".³

يرسل الريح، أي يرسل الرحمة بعلم الباطن ومعرفته، ومعرفة الأنبياء والأوصياء، لكنّ الريح بحسب القصيدة لم ترفع إلّا من الهباء الذي ستر رونق الضحاء، فالتراب (الهباء) هو المؤمنون، لكنهم بدون علم، بدون ماء، يتطايرون ولا يُجبل الماء بالتراب ليشكل الطين، فالناس آمنوا لكن بدون علم ومعرفة حقيقية باطنية، لذلك تطاير إيمانهم هباءً وسرّ رونق الدين (فالطين ماء وتراب؛ ومثل الماء مثل العلم، ومثل التراب مثل المؤمنين)،⁴ أي أنّه ليس بمقدور كلّ إنسان أن يفهم المعاني المختبئة وراء كل وحي أتى لنبيّ، إلّا إذا كان متلقّيًا للعلوم وللباطن وخبيرًا في سرّ التأويل.

وقد أتى ذكر التراب في القصيدة بشكلٍ سلبيّ قبل ذكر الهباء، فالبوغاء هو التراب الناعم الدقيق، وقد أوّل الفاطميون الآية: "كَمَثَلِ صَفْوَانٍ عَلَيْهِ تراب".⁵

قال المؤيد: "مثله الله في الصلابة التي لا ينجع فيها نور الكلمة، فتخصب منها منابع الحكمة، بالحجر الأملس الذي لا يؤثّر صواب الماء فيه، فيخرج منه نبات، ثمّ قال عزّ وجلّ: "عليه تراب"، والتراب محلّ الزراعة إذا خلطه الماء وعجنه وكان في مركزه، فإذا كان ترابًا على وجه حجرٍ فإنّ الماء يغسله، فيبقى الحجر الأملس، والتراب رمز على الإيمان".⁶

¹ ن. م. ص. 335.

² القرآن. سورة 23، آية 27.

³ المؤيد، المجالس. المئة الأولى. ص. 295.

⁴ النعمان، دعائم الإسلام. ج. 1. ص. 112.

⁵ القرآن. سورة 2، آية 264.

⁶ المؤيد. المجالس. المئة الأولى. ص. 66.

إذا ماء السماء (الوحي) لا يقدر على إنبات شيء في هذه الصحراء، لأنها مليئةٌ بزرع الدنيا؛ بقلة الإيمان، فالتراب لا يرسُخُ بل يتطايرُ هباءً، الإيمانُ ضعيفٌ رغمَ ما ترفعه الرحمة، يتطاير التراب ولا يبقى على الصخرة ليُعجن بالماء، أي يتطاير الإيمانُ ولا يبقى صلبًا كالصخر ليُعجن بالوحي ويُنبت زرعًا، لذا تبقى الحياةُ قفرًا يبابًا لقلة التراب (الإيمان والمؤمنين العالمين بأمر الباطن). "فلا لومَ على نُطْف السحاب العذبة، فما جناهُ رديّ التربة، على الحب المودع منها في محلّ الغربة..."¹

وهو يقول جهراً في القصيدة بأنّ عدم معرفتهم بالدين الباطن لفّ الأرض بطلمساء، بتراكم الظلمة فغدت قفرًا ويبابا. ويتابع تميم قائلاً بأنّ هذه الصحراء المظلمة المقفرة، لا أحد فيها إلاّ الأجل والآلاء وعزيف الجن، والإجل (وهو القطيع من بقر الوحش)، وإذا أخذنا بالقرينة في القصيدة، "الأجل والآلاء" فكلمة "الآلاء" تأخذنا إلى تأويل باطني آخر للحيوانات، فإنّ الأجل كقطيع البقر تعني في القراءة الباطنيّة الأسس من النطقاء والحجج من الأئمة: "إنّ أمثال البقر في الباطن مثل الأسس من النطقاء والحجج من الأئمة .. لأنّهم يبقرون عن العلم فيستخرجونه ممن فوقهم ومن قول علي صلوات الله عليه لرجل تكلم في شيء من العلم لم يأذن له فيه لقد بقرت عن العلم قبل أوانه، ومنه قيل لمحمد بن علي بن الحسين عليه السلام الباقر لأنّه استخرج ظاهر علم الأئمة فأظهره بعد أن كان مستورا للتقيّة من أعداء الله المتغليين".²

كذلك يذكر القاضي النعمان في كتابه تأويل الدعائم : "وتأويل ذلك في الباطن ما قد تقدّم القول به من أنّ مثل الإبل مثل النطقاء، ومثل البقر مثل الحجج، ومثل الغنم مثل المؤمنين..."³ إذا هذه الصحراء التي قطعها الشاعر، هي بالفعل طريق طلب العلم الباطن لأنها خلت إلاّ من العلماء العارفين، الأسس والنطقاء والحجج.

نجد أنّ الاستهلال كثير الاستطراد والنعوت على المستوى الظاهر، هو استهلال يحمل العديد من المعاني الباطنيّة التي تمهد لجعل القصيدة مترابطة معنويًا، وليس استطرادا لإظهار مقدرة شعريّة، إنّما استطراد بنعوت سلبية للصحراء، ليوكّد مدى صعوبة الطريق التي يقطعها المرید، طالب علم الباطن، وليؤكّد أنّ الحياة بدون الباطن صحراء، جرداء، قفر، يباب. وأنّ الوحي والنبوءة والرسالة التي أتى بها الأنبياء والأوصياء، لم تزهّر بعد، لأنّ الإيمان بالظاهر (التراب) دون الباطن اعتبره الإسماعيليّون كُفراً (هباء).

¹ المؤيد، المجالس، المثة الأولى. ص. 65

² النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 101.

³ ن. م. ص. 272.

وهذه الأرض ظَلَّتْ يباباً، والطريق الصعبة لم يقطعها الكثيرون، لم يقطعها إلا الأوصياء والنقباء والشّاعر.

نراه إذاً يضع نفسه في مصافّ العالمين بأمور الدين الباطن، مشيراً بذلك إلى حقّه التاريخي حسب النصّ الفاطمي، أن يكون هو الإمام بعد انتهاء فترة خلافة وإمامة والده الخليفة المعزّ لدين الله الفاطمي، الذي تغاضى عن حقّ تميم بالخلافة مرتين، مرّة عندما عيّن وأوصى بالخلافة لابنه الثاني عبد الله الذي قُتل في إحدى المعارك مع القرامطة، فأملّ تميم أن تعود الخلافة له، وفوجئ بالمعزّ لدين الله يوصي بها للأخ الأصغر لتميم، العزيز لدين الله.¹

وهنا نرى الترابط بين ظاهر القصيدة وباطنها، فإذا ربطنا هذه المعاني مع أبيات مدح العزيز الواردة في المقاطع الأخيرة للقصيدة، نعرف أهميّة هذا الاستطراد الاستهلالي، الذي أراد الشّاعر من خلاله، أن يدافع عن حقّه بالخلافة، فهو خبير عليم بالباطن، وقطع طريقاً صعبة للفوز به، لكنّه اضطر بعد ذلك أن يرضى بحكم والده المعزّ وأن يمدح أخاه العزيز، الذي نال الخلافة بدلاً منه، ولو بمديحٍ يبطن النّدم.

بعد الاستهلال الذي يمتدّ على تتالي عشرة أبيات، يصف لنا الشّاعر الآن المطيّة، الدابة التي امتطّاها وساعدته في رحلته:

على عسير فنق فرقاء
خطّارة، زبّافة، وجناء	خزف، هجانٍ لوئها، قوداء
فعل قراح الماء بالصّهباء	مضبورة، تفعل بالبيداء

والإبل بحسب التأويل الفاطمي؛ "الدواب مثل الدعاة وغيرهم من أسباب أولياء الله الذين يحملون من العباد من حملوهم إيّاهم على سبيل الهدى"،² و"مثل راكب الدابة مثل المعتمد على مفيد يفيد".³

والإبل حسب العقيدة الفاطميّة هم النطقاء (الأنبياء): "وذكّتهم تأويله في الباطن، دفع النطقاء ما يجب عليهم دفعه مما أوتوه من العلم الذي ذلك مثل الزكاة إلى من ذكرنا أنّهم أمثال

¹ رواية بربارة، قراءة مغايرة في ديوان الشاعر تميم. ص. 41؛ جبور، الملوك الشعراء. ص. 197: "ويظهر أنّه كان للسياسة والمؤامرات دور في إقصائه عن ولاية العهد التي عقدت سرّاً لأخيه عبد الله": الجوزري، سيرة جودر. ص. 114؛ حسن إبراهيم وشرف طه، المعزّ لدين الله. ص. 14.

² النعمان، تأويل الدعائم. ج. 3-2. ص. 318.

³ ن. م. ص. 317.

هذه الإبل التي تجري فيها الزكاة ليزكوهم بذلك ويظهرهم ويؤهلهم لمقاماتهم من بعدهم، ويكون أمثالهم إذا جاوزوا ذلك، أمثال النطقاء إذا صاروا أئمة في مقامهم من بعدهم".¹

يذكر تميم أنه قطع الصحراء، طريق طلب العلم الباطن المليئة بالمشاق والمصاعب على ظهر ناقة، أي مستعينا بالنطقاء، بعلم الأنبياء، النبي محمد والوصي علي، والأئمة الذين حباهم الله بمعرفة الباطن، كوالده المعز العالم بخبايا التأويل الباطني، والذي نقله بدوره لقاضي قصره في المغرب، القاضي النعمان، وتمام عاش معهما في القصر وتعلم ونهل الباطن من مصادره الرئيسية ويقول واصفا الناقة التي امتطاهما في رحلته:

مضبورة، تفعل بالبيداء فعل قراح الماء بالصهباء

قال الفاطميون في مجالسهم: "ثم إن الماء مادة حياتنا، منه ما نشربه على هيئة ما أنزل، ومنه ما يصير إلى الأرض فيصير مادة لأقواتنا وعُدّة لمعاشنا، فلنا تعلق به من طرفين. وإذا تكاملت هذه الأوضاع المعروفة جئنا إلى الدين الذي هو الذخر للدار الآخرة، فمنه ما نستعمله على هيئة ما أنزل، وهو الظاهر من الأعمال والعبادات كمثل الماء القراح، الذي نشربه، ومنه ما نجعله مادة للأرواح في حياتها الأبدية، وهو الباطن المرجوع به إلى وجه الحكمة والمعقول، وإذا كانت الصورة هذه ممّا لا يدفعه إلى مباحة أو مكابر، فقد أقمنا البرهان على أنّ الغرض في كون الدين ظاهراً وباطناً، أن يتوازن الدين والخلق ليصحّ القول من الله سبحانه: "سنريهم آياتنا في الأفاق وفي أنفسهم حتّى يتبيّن لهم أنّه الحقّ".²

نربط بين بيت الشعروما أورده المؤيد في مجلسه، فالناقة التي قطع عليها الشاعر الصحراء، هي مثل لاستعانتة بالنطقاء لنيل العلم الباطن، لكنّ هذه الناقة فعلت بالبيداء كما يفعل قراح الماء في الصهباء، ونفهم من هذا أنّ تميماً أخذ الظاهر من الأعمال والعبادات الممثل بالماء القراح، وأخذ من العلم الباطن، فالخمر أصله من الماء وهو ضرب من العلم؛ "فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه، وأنهار من خمر لذّة للشاربين وأنهار من عسل مصقى".³

إذا ربطنا بين بيت الشعروما ورد في مجلس المؤيد، والآية القرآنية وتأويل الخمر نستنتج أنّ الشاعر فعل كما فعل سابقوه فمزج بين الظاهر والباطن في أعماله وعبادته، "فالإسماعيليون لا يعملون بالتفسير الظاهري فحسب، بل يؤولون الشرائع والأحكام والقرآن تأويلاً باطنياً مأخوذاً

¹ ن. م. ص. 101.

² المؤيد، المجالس، المئة الأولى، ص. 351.

³ القرآن. سورة محمد 15/47.

عن مصدرثقة يعتبر بنظرهم ممثل العقل الكلي".¹

والبيت التالي هو دليلٌ على عزم الشّاعر تحقيق مراده مستعيناً بقوة نفسية وعزيمة صارمة صمّاء:

قَطَعْتُهُ مَشِيْعَ الْحَوْبَاءِ	بُعْزْمَةٍ صَارِمَةٍ صَمَاءِ
قَطَعَ نَجُومَ اللَّيْلِ لِلظُّلَمَاءِ	حَتَّى إِذَا قَلْتُ: دَنَا التَّنَائِي
أَصْبَحَ قَدَامِي مَا وَرَائِي	وَالشَّمْسُ قَدْ حَلَّتْ ذَرَا الْجُوزَاءِ

كلّما تقدّمنا في قراءة القصيدة، تأكّدنا من صدق إمكانية تأويلها، فالشّاعر يشبّه قطعه للصحرَاء كقطع نجوم الليل للظلماء، فالشمسُ في التأويل الباطن مثل إمام الزمان من كان من نبيٍّ أو إمام،² وعليّ بن أبي طالب هو قمرُ العصرِ والدهر،³ ويذكر المؤيد في مجالسه أنّ أنوار قلوب العارفين بإخلاص التوحيد يستضيء بها الملأ الأعلى، كما يستضيء بأنوار السماء في دار الدنيا، ألم تسمع قول النبي: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم؟"⁴ وقد ذكر تميم النجوم في قصيدة أخرى يمدح فيها العزيز عند استلامه الخلافة قائلاً:

"لَوْ شِئْتُ لَمْ تَرْضَ بِالدُّنْيَا وَسَاكِنَهَا مَثْوًى وَكُنْتُ مَلِيكَ الْأَنْجَمِ

يتّضح من كلّ ما سبق أنّ النجوم مثلُ للأئمة والعارفين، وكما تقطع النجوم الظلماء يُنير العارفون والأئمة بعلمهم ظلماء الدنيا، وكلّما ظنّ الشّاعر أنّه اقترب من الوصول، اقترب من أخذ العلم الباطن، وجد أنّ أمامه طريقاً طويلة كتلك التي قطعها حتّى الآن، لكنّها طريقٌ تختلفُ في مصاعبها وعثراتها وعليه أن يجتازها.

2.1.2.2. المرحلة الثانية من رحلة الشّاعر:

لا بدّ أن يمرّ طالب العلم الباطن بمراحل عديدة، فلا يمكن الوصول إلى اكتساب ومعرفة علم التأويل "إلاّ بعد جهاد وتعب واجتياز حلقات، ومرور تجارب، ودخول إلى صفوف نظام فكريّ لا يخرج عن كونه كما سمّوه "العهد والميثاق والقسم".⁶

"وقد كان الدين في نظرهم أن يتوصّل الإنسان بالتمارين المستمر والتّرقّي من درجة إلى أخرى حتّى

¹ النعمان، أساس التأويل. ص. 16.

² النعمان، تأويل الدعائم. ج. 3. ص. 261.

³ المؤيد، المجالس. المجلس الثاني عشر من المائة الأولى. ص. 53.

⁴ ن. م. ص. 54.

⁵ تميم، الديوان. ص. 223.

⁶ النعمان، أساس التأويل. ص. 18.

يصل أخيراً إلى معرفة منازل الكون التي قطعها العوالم المسكونة بعد أن انفصلت عن المبدع المتعال أي الفكر المطلق غير المجسم أو العقل الأول أو النور الأعلى أو القوة المطلقة أو القلم الكاتب أو السابق بالوجود المزيل من نفسه الأنوار للمنزلة الثانية أو للعقل العام الثاني أو للنفس الكلية العالمية، وهذان الأصلان هما اللذان يحدثان بعد أن يتغيّر في العقول الإنسانيّة وعقول الأنبياء والأئمة والخاصّة، أمّا طبقات العامة فليس لهم عقول مميزة بل هم من المعدمين طالما أنّهم لم ينهلوا من المعرفة أو ينتقلوا إلى المنزلة الثانية بواسطة التنوير والإرشاد، ولهذا التعليم درجات عديدة إذا سار فيها بلغ الدرجة القصوى من الكمال العقلي والأدبي اللذين هما الغرض الأسى في حياة الإنسان".¹

إذا توكّد هذه المادّة إنّ نيل العلم الباطن يتمّ عبر تجارب عديدة وطريق طويلة صعبة، وهذا ما حدث مع شاعرنا في القصيدة، إذ إنّهُ أنهى مرحلة صحراويّة مظلمة صعبة من حياته واجتازها مستعيناً بعلم النطقاء، الفقه والشرعة والظاهر، وتابع نحو مرحلة جديدة، تبدأ هذه المرحلة مع انتهاء الظلام وإشراق الشمس التي حلّت ذرا الجوزاء² أي إنّها وصلت مدار الجوزاء فأصبحت شديدة الحرارة، وقد ذكر القاضي النعمان في كتابه الهامّ "أساس التأويل": "ليعلم المستجيبون ذلك من أمر ظاهر دينهم، ويعتقدونه ويعملون به، وأن لا يخالفوه ولا يتركوه، إذ هو أوّل حدود التعليم، وأدنى درجات العلم والتفهم، والذي ينبغي أن يبدأ فيه من جرت فيه روح الإيمان والحكمة، وخرج من حدّ الظلمة إلى حدّ النور".³

بعد أن أسهب واستطرد الشّاعر في الأبيات السابقة بوصف الظلام والجذب، يبالغ الآن في وصف شدّة وهج الشّمس وحرارتها، وهذه المبالغة أتت لتوكّد أمرين: أولهما انتقال الشّاعر إلى مرحلة جديدة من مراحل رحلته لتعلّم الباطن، وليوكّد الفرق الكبير بين المرحلتين. فالشمس رمز للنبيّ محمّد، فمحمّد شمس الرسالة⁴ و"محل النبي والنبوة في عالم الأمر محل الشمس من هذا العالم الذي هو عالم الخلق، قال الله سبحانه: "وجعل الشمس سراجاً"⁵ وقال في موقع آخر: "وجعلنا سراجاً وهّاجاً"⁶ "يعني به الشمس وكفى سبحانه عن النبي بهذه الكناية".⁷

¹ النعمان، أساس التأويل. ص. 15.

² تميم، الديوان. ص. 14.

أصبح قدامى ما ورائي والشمس قد حلّت ذرا الجوزاء

³ النعمان، أساس التأويل. ص. 23.

⁴ المؤيد، المجالس المؤيدية، المنة الأولى. ص. 34.

⁵ القرآن. سورة 16/71.

⁶ القرآن. سورة 78/13.

⁷ المؤيد، المجالس، المنة الأولى. ص. 138.

إذاً، بعد الجذب وانقطاع مادّة العلم، استطاع تميم أن يقطع الشوط الأول من مرحلة الاستفادة، مستفيداً من العلم الباطن، مستعيناً بعلم النطقاء وعلم النبي محمد، والشمس تشعل الأرض بلهيمها، "فتقدح النار من المعزاء، والنار في التأويل رمز للحقائق الخفية"¹ والحقائق الخفية هي الباطن الذي عرفه النبي ونقله لعلي بن أبي طالب يوم "غدير خم"، هذه الحقائق تقضي على كلّ صغير لا يستطيع أن يتحمّل هذا الوهج، ممّا يعني أنّه ليس بمقدور كلّ مستفيد النجاح في اكتساب المعرفة والحكمة. أمّا المنافق (والنفاق مشتق في اللغة من نافقاء اليربوع، وهي جحر ذات أبواب إذا أخذ عليه باب خرج من باب آخر فبذلك شبه المنافق)² فهو ممثّل بالضبط³ لأنّه يحاول الاختفاء مثله، فالضبط يجمع التراب ويخرجه من الجحر ليحتمي بابه من خطر الإيقاد والإحماء، والمنافق يحتمي من خطر هذا العلم الباطن الذي غيّر الكثير من المفاهيم، والذي هو حصراً على جماعة دون غيرهم.

وشاعرنا رغم صعوبة المرحلة وشدة لدغ النار، لم يتوان، إنّما عقد وجهه نحو الجهة التي يبغى الوصول إليها:

عقدت وجهي فيه بالإذكاء عقد اللمي بالشفة للمياء

على المستوى الظاهر يواجه القارئ مشكلة في فهم هذا البيت، فكيف لإنسان أن يعقد وجهه بالنار وبالجمرة الملتبته؟ هل المفهوم هو تحمّل اللهب المتقد؟ إذا كان الأمر كذلك، فإنّ القراءة التأويلية للبيت تحمل إشارة واضحة لسهولة تفسير البيت، ولصحة إمكانية تأويل هذه القصيدة وتغيير اتجاهها نحو القراءة الباطنية. فهذه النار التي تمثّل الحقائق الخفية، عند الفاطميين، استوعبها الشاعر وعقدت النار لونها وأثرها في وجهه كما تعقد السُمرّة في الشفة للمياء فتزيدها جمالا، والعلم الباطن أصبح جزءا من الشاعر، لكنّه يؤكّد مرّة أخرى أنّ الصحراء لم تُنبّت وما زالت جرداء، فهذه الطريق الصعبة لا يستطيع الكثير تجاوزها، والمستفيدون قلة ممّن يتمكّنون من متابعة الرحلة، وقد واصل تميم الصباح بالعشاء، لا مرشد له يعتمد عليه إلاّ الذكاء، وصاحبه الذي يفتك ظلّم الأكباد والأحشاء، ويصف لنا هذا الصاحب مشيها إياه بالسيف الجائل اللألاء، وبالبرق اللامع في الديمة دائمة السحّ، والبرق

¹ النعمان، التأويل، ج. 1، ص. 24؛ النعمان، أساس التأويل، ص. 191: "ومثل النار مثل حدّ الناطق من نور التأييد؛ المجالس المؤيدية، المنة الأولى، ص. 293: "فها هنا نار ثانية وهي التي أنس موسى من جانب الطور، وهي روح القدس، أعني تأييد الرسالة والوصاية والإمامة التي هي حقيقة السلطان من الله سبحانه على الأرواح والأجساد".

ن.م. ص. 297 و ص. 465؛ المجالس المؤيدية، المنة الثالثة، ص. 122.

² المؤيد، المجالس المؤيدية، المنة الأولى، ص. 279.

³ النعمان، دعائم الإسلام، ص. 49-50.

مَثَلٌ للوحي في التأويل،¹ وهذه الأوصاف هي مَثَلٌ عند الفاطميين لعلِّي بن أبي طالب، فهو سيف الله² وهو السحاب، وهو الوصي الذي أودعه النبي أسرار التأويل، وتميم من نسل العائلة الفاطمية التي تعود بجذورها وبمعتقداتها وبتسميتها لعلِّي وفاطمة وأولادهما ونسلهما، لذلك يشعر بالأمان، لأنه يتسرل درع الفاطميين الأخضر المسبوك المنسوج الطويل التأم، الذي يشبهه الشاعر بالغدير في العراء، ووجه الشبه بينهما، باطنياً، هو توفير الحماية والحياة عند الخطر، ووجه الشبه ظاهرياً هو تماوج كلاهما؛ ماء الغدير وحلقات الدرع. والغدير هو الماء، والماء هو العلم، والدرع علمٌ عليّ يتسرله الشاعر ممتطياً صهوة القباء، والقباء من الخيل هي الدقيقة الخصر الضامرة، والخيل عند الفاطميين هم النقباء³ وهذه القراءة الباطنية تفسر لنا ما لم تستطعه القراءة الظاهرية للقصيدة، إذ لم نتمكن من فهم تغيير الشاعر للدابة التي امتطّاها حتى الآن في مسيرته، وهي الناقة التي تحوّلت فجأة إلى صهوة حصان. والقراءة الباطنية تزيل عن القصيدة بعض غموضها وتقرّبها من القارئ، فالشاعر في الجزء الثاني من رحلته استعان بذكائه، بعلم علي بن أبي طالب، بإظهار السيوف وهو إظهار للحجج،⁴ حسب التأويل الفاطمي، وبالانتماء الفاطمي لسلالة علي بن أبي طالب، هذه القرابة التي تلبس الفاطميين درعا ووقاية، وبالنقباء وهم حجج الحجة، وهي أعلى درجات إيمان للمؤمنين وهم 12 نقيباً لا غير.⁵

لقد استعان الشاعر على قطع الدهماء، المفازة المعتمدة لقلّة العلم والإيمان فيها، بالدهماء، أي بالفرس السوداء وهي مَثَلٌ للنقباء ولعلمهم، محتماً ومعتقلاً الآن "بالصّعدة السّماء" أي بالقناة المستوية السّماء، حتى وصل وحقق هدفه. هذا التكرار للون الأسود سيتبعه في الأبيات التالية انكشاف لألوان جديدة، ووجود هذه الألوان الأربعة معا يحمل دلالة باطنية جديدة.

يقول تميم:

أركض بالدهماء في الدهماء	معتقلاً بالصّعدة السّماء
حتى طرقْتُ الحيَّ بالخلصاء	من آل سعد وبني العراء

¹ المؤيد، المجالس، المائة الأولى، ص. 332.

² المؤيد، المجالس، المائة الأولى، ص. 144 "عليّ سيف معجزاته، ولسان بيّناته..."

³ النعمان، تأويل الدّعائم، ج. 2-3، ص. 231.

⁴ ن.م. ص. 231.

⁵ ن.م. ص. 17.

هم مرادي وهم أعدائي	والصبح قد ذاب على الهواء
كالثلج أو كالفضة البيضاء	يا ربّة الحمراء والصفراء
والناقاة العيرانة الأدماء	والخال فوق الوجنة الحمراء

نجد في الأبيات السابقة هدف الشّاعر من الرحلة، فقد طرق الحيّ بالخلصاء من آل سعد وبني العراء، (وطرقَ طرقًا وطروقًا القوم: أتاهم ليلاً) وإذا رجعنا لهامش القصيدة الذي كتبه المحقّق يقول: "بأنّ الخلصاء أرض بالبادية، وقد ذكرها الشاعر هنا تقليدا لشعراء البادية، أمّا عن كلمة لآل سعد فيقول: كذا في الأصول، وظاهر أنّها اسم قبيلة، ولم نقف عليها، وبني العراء، قد يكون الأصل بني العداء وهم حيّ من مزينة"¹. إنّ مثل هذا التفسير غير المنطقي، غير المفهوم وغير المترابط مع أبيات ومضمون القصيدة، يأخذ القصيدة نحو بُعدٍ نقديّ يُضعفها ويجعلها مجرد كلام لا معنى له، بل ويقلّل من قيمة هذا الشّعر الذي يقلّد فيه الشاعر شعراء البادية. أمّا التأويل الديني الباطني للقصيدة فيعطي للكلمات بُعداً آخر يجعل القصيدة أكثر تماسكا وفيها ووضوحا، ففي مجموعة رسائل الكرمانى يذكر:

"إنّ جوهر الإنسان أجل الجواهر الطبيعيّة شرفا في تهيئه لقبول ما يفاض عليه من المعارف، وأعظمها استعدادا للتصوير بما يلحق ويعلم من المعالم، وهو في بدء وجوده كالشيء الذي لا صورة له، أو كالعريان الذي لا لباس له، مشتاق إلى المعارف التي هي الصورة محتاج بالقياس احتياج العريان إلى اللباس، وهو في تلك الحالة يستمدّ صور الأشياء والمبادئ بحسب ما يتفق له من المعلم الهادي، فإن كان موفقا من الله تعالى، وله سعادة، واتّفق أن يكون المعلم موحدًا خيرًا أخرج بما يستمليه منه موحدًا وإن كان العكس فبحسبه، ولذلك قال النبي صلى الله عليه وآله: كل مولود يولد على الفطرة، وأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجّسانه..."².

نفهم ممّا سبق أنّ بني العراء هم المشتاقون إلى المعارف، المحتاجون إليها احتياج العريان إلى اللباس، ومن كان من البشر موفقًا وله سعادة، من آل سعد، اتّفق أن يكون معلّمه موحدًا. ويشرح الكرمانى في تمّة هذه الرسالة أنّ بني العراء ليسوا فقط من اليهود والنصارى والمجوس، بل "المتشابه لليهود من المسلمين من ضاهاهم في تركه حدّين عظيمين من حدود الله تعالى، مثل طاعة عيسى، ومحمد وآله، وإقرارهم بموسى، ومن تقدّمه من النبيين عليهم السلام، وهم النواحب، الذين تركوا في الإسلام طاعة حدّين عظيمين من حدود الله تعالى، مثل الوصي،

¹ تميم بن المعزّ، الديوان. ت. محمد حسين كامل هامش رقم 9. ص. 15.

² الكرمانى، مجموعة رسائل الكرمانى. ص. 115: المؤيد، المجالس المؤيدية، المنة الأولى. ص. 246: "المعنى في أنّهم عراة من حيث نفوسهم اللطيفة من صور الإيمان، لا نقوش عليها من معرفة الرحمن".

وإمام كلِّ زمان عليهما السلام، وأقرّوا بمحمد وآله، ومن تقدمه من النبيين عليهم السلام، ومن يولد لهم ويهودونه، بمعنى ينغصّون عليه اعتقاد الولاية للوصي والإمام صلوات الله عليهما..."¹

إذا سار الشّاعر في طريق طلب الباطن، مؤمناً بالحدّين العظيمين الوصي وإمام كلِّ زمان، أي بعلي بن أبي طالب وبالإمام الذي عاش فترته وهو أولاً والده المعزّ لدين الله ثمّ أخوه العزيز، وعلينا أن لا ننسى أن تميماً كان يعدّ نفسه ليكون هو بنفسه أحد أئمة الزّمان، لذلك طرق الحيّ بالدعوة التي يحملها واصلاً للذين لم يأخذوا من المعارف، ليعلمهم. وعندما حقّق دعوته ذاب الصبح على الهواء، انقشع الليل وظهرت الألوان الحقيقيّة البيضاء والصفراء والحمراء، يقول الكرمانى:

"... بأنّ النهار بضياته دليل على الأساس، وتأويله إذ ما يعرفه أهل الدعوة من البيان، وحقائق الأشياء منه كان منبعه، لأنّ النهار لمجاورته للشمس واتّصاله بها فصل الألوان، والأشكال، وإزالة الخلاف في رؤية الأشياء على صورتها، وجلب الإنس، ونفي الوحشة والظلمة، والأساس بما أفيض عليه بوساطة الناطق، واتّصاله به، أقام الدعوة، ودعا إلى الحقائق، وأول عن التنزيل والشرائع، وأخبر عن الأشياء المستورة، والأمثال المضروبة، وأزال الشكوك بالدلالات الناطقة، والبراهين الشّافية من آيات الأفاق، والأنفس، وأماط ظلمة الجهل، والخلاف، ولأنّ يكون النهار بضياته الذي به يكون الوقوف على حقائق الألوان، والصور، والأشكال، والتفصيل بينها على الولي، وتأويله الذي به يمكن معرفة غوامض المرموزات، وظواهر المتعلّقات، وبه يكون زوال الشكوك، فهو أولى من أن يكون النهار على الظاهر الذي كله رموز ظلمة. وإذا كان النهار على الدعوة الباطنة، وما يجري فيها من العلوم المبصرة وجب من طريق التزاوج أن يكون الليل على الدعوة الظاهرة وما عليه قاعدتها من الأمثال المظلمة، لأنّ الليل يسترجع الألوان، والأشكال، حتى لا يكون تمكين للبصير، تمييز الأحمر من الأصفر، والأبيض من الأسود..."²

نرى أنّ الليل بمثابة الدعوة الظاهرة، والشاعر عندما طرق الحيّ ليلاً للمشتاقين إلى المعارف، لأعدائه الذين يؤمنون بالظاهر فقط، بعكس إيمانه، كان مراده إيصال دعوته الباطنة لهم، وعندما حقّق ذلك انبلج الصبح وذاب كالثّج أو كالفضة البيضاء، "والفضة في التأويل هي مثل علم الأساس، والأساس هو وصي النبي في وقته"³، أي أنّ الضياء أتى بالعلم الباطن فاستطاع البصير أن يميّز بين الألوان والأشكال، وهذا يفسّر لماذا ذكّر الشّاعر الألوان فجأة في القصيدة دون تمهيد.

¹ الكرمانى، مجموعة رسائل الكرمانى. ص. 116.

² ن. م. ص. 103-104.

³ التعمان، تأويل الدعائم. ج. 2. ص. 78.

وللألوان رموز عند الفاطميين، فالصفراء والحمراء والسوداء والبيضاء هي الطبائع الأربع التي يستقرّ أمر جسم البشر الذي هو أعدل الأجسام وأقومها على هذه الطبائع.¹ ومحمد هو الياقوتة الصفراء وعليّ هو الياقوتة الحمراء،² إذًا لا عجب أن يعلن الشاعر احتفاله بتحقيق مراده، مناديا يا ربّة الحمراء والصفراء، فرحًا بإنجازه الدينيّ المستقّى من دعوة النبي محمد ووصيّه عليّ.

بعد هذه المرحلة، ينتقل الشاعر لمرحلة جديدة نستدلّ عليها من تغيير المطيّة، فبعد الأدهم، امتطى الناقة لينقل الآن الدعوة لغيره من المستفيدين، وذكرور الناقة في أساس التأويل هم الأئمة وإنائها هي الحجج،³ وناقتنا المذكورة في القصيدة هي عيرانة؛ أي تشبه العير لسرعتها ونشاطها، إذًا هي ناقة في تأويلها تجمع بين الأئمة والحجج، ولا أظنّ تميّما يستثني نفسه، فهو بعد أن قطع كلّ تلك الطريق الصعبة، إنّما قطعها ليصبح الإمام ذات يوم، بحسب النّصّ الفاطمي، وباعتباره الابن البكر للخليفة الإمام المعزّ لدين الله، لذلك نراه بعد أن استفاد من العلم الباطن، يريد بدوره أن يفيد، أن ينقل العلم للآخرين، والمرأة في التأويل هي المستفيد:⁴

والخال فوق الوجنة الحمراء	والناقة العيرانة الأدماء
والشّفة الوردية للعساء	ماذا على مقلتك النجلاء
وردفك المائل للملاء	وقدك المائل في استواء
لو قلب الداء إلى الدواء	وقلبك المقلوب للجفاء

نفهم انتقال الشاعر من الصحراء إلى المرأة فقط بالقراءة التأويلية، أما القراءة الظاهرية فتركنا مع تساؤلات عدة، وترك القصيدة دون ارتباط موضوعي منطقيّ، أمّا وأن يكون الشاعر هو المفيد والمرأة هي المستفيد، بحسب القراءة التأويلية، فالقصيدة تأخذ بُعدًا آخر وتصبح مترابطة، منطقية. هي أبيات ثلاثة، يبدأها الشاعر بسؤال، ينهيه في عجز البيت الثالث، فيقول للمرأة ماذا سيحدث لو أنّك قلبت الداء إلى دواء، أي لو أنّك تقبّلت العلم الباطن، فما الذي سيحدث لشفتك الوردية للعساء وقدك وردفك وقلبك المقلوب للجفاء، يحاول الشاعر نقل العلم الذي استفاد منه لمستفيدين آخرين، يلمّح باستفهامه الاستنكاريّ بنجاحه لقلب الداء إلى الدواء.

¹ أبو يعقوب السجستاني، الينابيع. 125-126.

² محمد حسن الأعظمي، كتاب الحقائق الخفية. ص. 127.

³ النعمان، أساس التأويل. ت. عارف تامر. ص. 100.

⁴ النعمان، تأويل الدعائم. ص. 264.

مؤنقة البيضاء والكحلاء	وروضة باكرة الأنداء
كأتمها الموشى من صنعاء	ظاهرة الحمراء والصفراء
أبهى من الحلي على النساء	معلمة الحلة والرداء
بأكؤس مترعة ملاء	باكرتها في فتية وضاء
أحور رطب اللفظ والأعضاء	يسعى بها منفرج القباء
فهومى مقلعة كل راء	يفهم باللحظ وبالإيماء

بعد أن نجح الشاعر في قطع كل مراحل طلب العلم، وبدأ هو بنفسه بنقل العلم الباطن للآخرين، تغيرت الأجواء نهائياً، فانتقل تميم لوصف روضة مؤنقة، والروضة ولي من أولياء الله في التأويل،¹ يصف ألوانها الحمراء والصفراء، وتلك الألوان التي تذكرنا بالياقوتة الحمراء والصفراء، النبي محمد وعلي بن أبي طالب، وتلك الروضة مزدانة برداء أحلى وأبهى من حلي النساء. "قال السائل فقوله: ثم لتسئلن يومئذ عن النعيم، قال العالم: هو المشارب العذبة الباردة التي هي من ينابيع ماء الحياة الجارية على ألسن أولياء الله وخلصائه وأحبائه، يسألون عنها، لم خلوها وعدوا عنها، على الحميم الأجن، الذي قال الله سبحانه فيه: "وسقوا ماءً حميماً فقطع أمعاءهم".²

نفهم من المجالس المؤبدية أن الروضة هي ولي من أولياء الله، وهذا الولي يزداد علماً بالباطن الذي أخذه من الياقوتة الحمراء والصفراء، فتلك الينابيع الجارية، هي ينابيع ماء الحياة الجارية على ألسن الأولياء، أولئك هم الفتية الذين شاركهم تميم في نقل العلم إلى المستفيدين، من الأكؤس المترعة الملاء، من المشارب العذبة الباردة الجارية على ألسن أولياء الله بحسب التأويل. فالخمر أصله من الماء وهو ضرب من العلم؛ "فيها أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن، لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى".³ لقد احتفل تميم مع رفاقه العارفين العالمين بأسرار الباطن، محتسين الخمر، الذي هو ضرب من العلم:

باكرتها في فتية وضاء	بأكؤس مترعة ملاء
يسعى بها منفرج القباء	أحور رطب اللفظ والأعضاء

¹ المؤبد، المجالس المؤبدية، المائة الأولى. ص. 62.

² ن. م. ص. 63.

³ القرآن. سورة محمد. 15/47

يفهم باللحظ وبالإيماء فهو منى مقلّة كلّ راءٍ
نشرها كريمة الأباء صفراء لا نغيرها بماء

القراءة العادية للقصيدة، تأخذنا نحو عشقٍ نواصيٍّ، وإيحاءات جنسيّة. أمّا التأويل الباطني فيفسّر لنا كيف يمكن أن يكون اللفظ رطبًا؟ فالماء هو العلم، وهؤلاء الفتية يرافقهم تميم، نهلوا واغتسلوا بهذا الماء، هذا العلم، لذلك نجد أعضاءهم رطبة وألفاظهم تقطر ماء/علمًا. وهم يتزوّدون بخمرة كريمة الأباء، رغم أنّنا اعتدناها في الشعر العربيّ، كريمة الأمّهات (الكريمة). ولأنّها خمرة تبطنّ العلم داخل طيّات حروفها، فهي كريمة الأباء، النبي محمد وعلي بن أبي طالب، ولونها الأصفر، يذكّرنا بالياقوتة الصفراء مثلّ للنبي محمد.

بعد هذه المراحل التي قطعها الشاعر شارحًا ما حلّ معه، سيرته الذاتية المبطّنة، في طلب العلم تمهيدًا ليكون الخليفة، الإمام بعد المعزّ والده، لكن الأخير غير معايير الوصاية الفاطميّة وعهد بالإمامة لابنه العزيز، وهكذا نستطيع أن نفهم علاقة القسم الأخير، مدح العزيز، بكلّ هذه الرحلة وهذه القصيدة، فتميم عانى وأمل، والعزيز أتى وورث حصّة لم تكن من نصيبه، وعلى ضوء هذا يمكننا شرح أبيات المدح بقراءة ظاهريّة، بعد أن عرفنا ماذا أرادت القصيدة أن تقول، ولماذا طالّت الرحلة وتشعبت، زمنيًا ومكانيًا ومطيّةً وألوانًا، وكيف أعطتنا القراءة الباطنية تقنيات وآليات لفتح النصّ على مصراعيه: المصراع الظاهري الذي تركنا نتخبّط بتساؤلات وبمعاني منقطعة وأفكار متشتتة، أمّا مصراع القراءة الباطنية، فقد تركنا نسير مع الشاعر في رحلته، متتبّعين خطاه دون أن نفقد أيّ معنى، فأصبحت القصيدة متماسكة، تُطيل وتُسهب وتستطرد من أجل الوصول إلى المديح،¹ مدح العزيز وما هو إلّا ذمّ بصورة المدح، أو مدحٌ مبطنٌ باللوم وبالذمّ.

ومن الجدير التطرق لمصطلحات فاطميّة تبدو على المستوى الظاهر، لكنّها تؤوّل لتعطي المعنى المقصود، فممّا يمدح به الشاعر أخاه الإمام العزيز قوله:

كأتمّها في البطش والصفاء عزم العزيز الملك الأباء
الفاتق الراتق للأشياء والحازم العازم في الهيجاء

¹ Smoor, "Fatimid Poets in Cairo". Pp. 155; When we see all of this together, we can come to the following conclusion. We have seen that the poets under examination differ widely from each other both as to content and in style. Tamim, son of al-Muizz, is the most "human" of Fatimid poets. He actually spends more time and invests more energy in the sensuous part of his poems than he does in the serious which is devoted to praise.

هذه الكلمات على المستوى الظاهر تحمل دلالة الأمر والنهي، دلالة القوة، فهو الأمر الناهي، أما إذا فهمنا تأويل الفتق والرتق، يتَّجه المعنى دينيًا، وهذه تعابير وردت في القرآن أولها الفاطميون بطريقة ثانية؛ فقد ورد في الآية القرآنية ((وَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا))¹ أي فتقهما الله بالماء والنبات رزقًا للعباد، وعندما يَنْعَتُ تَمِيمُ العَزِيزَ بالفاتق الراتق يجعله في مصاف الأولين المقرَّبين إلى الله، وبما أنَّ الفاطميين يَنْزَهِونَ الله عن كلِّ الصفات، فالفاتق والراتق من صفات المبدع الأول وهو الأمر والكلمة، ولما كان الإمام قائمًا مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع تلك صفات واقعة عليه، فلا عجب أن أطلق الشاعر على العزيز صفة الفاتق الراتق، الذي فتق الأرض بعلمه الباطن الممثل بالماء يروي الأرض لتزهر بالإيمان.

وقد ذكر المؤيد في مجالسه "علي بن أبي طالب الذي فتق رتق التنزيل تأويلًا"² إذا هذا الماء النازل الفاتق الأرض خصبًا، الذي "فتق الله بمبعثه أرض الحكمة"³ كالعلم الموحى به إلى الأنبياء والأوصياء والأئمة، يفتق الأرض معرفة وإيمانًا.

2.1.3. إيجاز واستنتاج:

نجد أنَّ هذه الأرجوزة فريدة في الشعر العربي، فهي مقاطع من السيرة الذاتية، سيرة طلب العلم الباطن، المكتوبة شعرًا، نظمها تميم مستعينًا بمخزونه الشعري العربي المألوف لغويًا، فاستعمل قاموس الشعر القديم بألفاظه ومفرداته، التي استعملها من قبل مشاهير شعراء المعلقات والصعاليك والأمويين والعباسيين، لينتسب للغة تعبّر عن قوميته في زمنٍ تعالى على شعريّة تميم ونظرائه من الشعراء لسببَيْن رئيسَيْن؛ الانتساب الجغرافي (بداية الشاعر كانت المغرب العربي، ثم مصر)، والانتساب التاريخي/سياسيًا ودينياً (الفاطمية كمذهب ديني وكحكم سياسي عسكري مناهض للعباسيين والأمويين). لذا نجد عبقرية شعريّة تفتقت من الرفض لتثبت وجودها، فسار على نهج "هذه بضاعتكم رُدت إليكم" على مستوى اللغة والمعاني والمفردات والموضوعات (وصف الصحراء، والرحلة والمطية والطبيعة...)، لكنّه رَاحَ بين التقليد والتجديد، أخذ من ثقافة الصحراء لكنّه رصّعها بمجازٍ وصورٍ حركيّة، حسية مبتكرة جسّم فيها اللون والصوت والصورة الشعريّة، أسلوبًا، أمّا من ناحية مبنى فرغم نمطيّة

¹ القرآن الكريم. سورة الأنبياء، آية 30.

² المؤيد، المجالس، المائة الأولى. ص. 78.

³ ن. م. ص. 85.

أرجوزته الطويلة المغلقة بشطري، إلا أنّ التضمين والجريان بين الأبيات أعطى للقصيدة حداثةً شعرية، كأن يربط الشاعر بين البيت الأول والبيت العاشر برابطٍ هو الضمير العائد.

من جهة ثانية كشفت هذه الدراسة النقاب عن قوّة شعرية لا يستهان بها، كانت لها أحكامها وضروبها؛ لقد آمن الفاطميون في الباطن عقيدةً ومبدأً، فهو عماد عقيدتهم، إلى جانب الظاهر، وقد ستروا باطنهم لاعتقادهم بأنّه حصّر على جماعة دون غيرها، وأنّه لا يحقّ لإنسان التمتع بالمعرفة إلا بعد أن يقطع شوطاً طويلاً وطرقاً وتجارب كي يحظى بها. وعندما أراد تميم أن ينظم مسيرته في طلب العلم الباطن والمعرفة، نهج منهج الباطن، منهج المثل والمثول. وكشفنا لهذا النهج الجديد على المستوى الشعري قلب معايير النقد، فالقصيدة المترهلة بالأوصاف، المليئة بالحشو الزماني والمكاني، وبالغوامض والإغراب، المتكئة على التناس الديني بصورة غير مباشرة، القصيدة التي تبدو للوهلة الأولى استعراضاً معرفياً لغوياً، ومجرد أبيات لا رابط بينها ولا وحدة موضوعية، هذه الأبيات التي يتغيّر فيها الأنا المتكلم، المحتلّ مساحةً كبيرة من القصيدة، من مفتخرٍ ومادحٍ لنفسه إلى مادحٍ لأخيه الإمام العزيز، بطّنت سيرة ذاتية لشاعر أميرٍ من البيت الفاطمي سعى ليحظى بالإمامة بحسب النصّ الفاطمي، فسار في رحلة شاقّة، لكنّ المقادير غيرت مجرى آماله وزرعت في نفسه حسرة واضحة في كلّ قصائده، وحسرة خفية يجاهر فيها بالباطن، لمن يفهم رموزه، ليترك القصيدة تقول قولها متسرّة وراء الكلمات والرموز كالحداثيين الذين اتخذوا الرمز مخبأً.

لقد اثبت تحليلنا لهذه القصيدة، أنّه يمكن قراءة القصيدة الفاطمية، قراءة مغايرة، لا تشبه أية قراءة لقصيدة عربية سبقتها، وهي القراءة التأويلية، التي تعتمد تأويل الكلمات العادية/الدينيّة؛ الألوان، أسماء الحيوانات، المعادن، الزمان والمكان، الحبيبة والروضة والجنة والندماء والخمر، تأويلاً دينياً عقائدياً يستند إلى كتب العقيدة الفاطمية وتأويلها وفلسفتها، لنجد قصيدة أخرى تختفي تحت ظاهر الكلمات، وتسرّ تقيّة كمبدأ أصحابها.

2.2. القصيدة الثّانية- طردّيات تميم بين رحلة الصيد والعقيدة

2.2.1. القراءة الظاهرية: قصيدة طردية¹

يرتبط الخيل في الذاكرة الجماعية والشعرية بالقوّة والبطولة والسرعة والخير والعطاء، فبيدأ تميم طرديته مستمداً مطلعها من مخزون ثقافي عربيّ جاهليّ، يحاكي فيه معظم الشعراء الجاهليين الذين وصفوا الفرس، كجندل بن سلامة السعدي في بائته والطفيل الغنوي

¹ تميم بن المعزّ، الديوان، ص. 19-22. الملحق رقم 11.

وعنترة بن شدّاد، وأشهرهم امرؤ القيس الذي حاكى كثير من الشعراء وصفه لفرسه في معلقته فقال:

وقد أغتدي والطير في وُكُناتها بِمُنْجَرِدٍ قَبْدِ الأوابدِ هَيْكَلٍ¹
لكنّ شاعرنا تميمًا اغتدى للصيّد والليل ما زال مظلماً دامساً، والصبح لم تُوقظه الأنوار بعد:

قد أغتدي والليل في دُجَاه	والصبح لم ينهض به سَنَاه
على حصانٍ شَنِجٍ نَسَاه	أنبِطَ نَهْدٍ عَيْلٍ شَوَاه
سامي التليل سالمٍ شَظَاه	ذي غِرّةٍ أوْلَهَا أذْنَاه
جاز بها مسيلها مداه	حتى لقد كادت تغطّي فاه
مستكمل التحجيل مستوفاه	أربعه وبطنه أشباه
مخالف أسفله أعلاه	بدهمة قد ملأت قَرَاه
وانصبغت منه أليّتاه	فهو دجى يحمله ضحاه

وهذا التشابه بين مطلعَي وصف الفرس عند الشاعرين، أراد به تميم أن يتحدّى الوصف الشهير العالق في ذهن القارئ العربي ليثبت جدارة شعريةً وتفوقاً، إذ اعتدنا في الطرديات أن يكون الفرس مركز الحدث، وأصالة صفاته إنّما هي دليل على صفات الفارس، فمدح الفرس هو مدحٌ مبطنٌ للفارس.

تقاس أصالة الفرس الموصوف بعناصر عدّة، أهمّها شكله، لونه وسرعته. وقد أفسح تميم مساحةً من ستّة أبيات ليصفَ منظر الحصان ولونه؛ فهو حصانٌ منقبضٌ يخرجُ عرقه من الورك فيستبطن الفخذين، مارّاً بالعرقوبِ حتّى يبلغ الحافر، وهو أنبِطٌ، ما تحت إبطه وبطنه بياضٌ، نهْدٌ غليظُ القوائم.

لقد أراد تميم لحصانه أن يكون أكثر أصالة وسرعة واختلافاً من حصان امرئ القيس الموصوف في المعلقة؛ بأنّه "منجرد قيد الأوابد هيكَل"، فنرى غرّة حصان تميم تتدلّى حتّى كادت تغطّي فاه. ومن كميت امرئ القيس يغيّر الحصان لونه، لنرى حصان تميم يختال في تشبيهه بدبع بين لونين يحمل أحدهما الآخر، يناقض أحدهما الآخر، يُكمل أحدهما الآخر، يُغلّقان معاً دائرة اللون التي ابتدأت بها رحلة الصيّد بين دجى الليل وسنا النهار. فنرى الحصان قد تشابهت أربعه وبطنه باللون الأبيض كالضحى، وخالف أسفله أعلاه، فبدا أسود الظهر مصبوغ

¹ أبو عبد الله الحسين بن أحمد الزوزني، شرح المعلقات السبع. (عكا: مكتبة ومطبعة السروجي، د.ت.) معلقة امرؤ القيس. ص.39.

الأليتين، كالظلام المحمول على بطن الضحى. يرسم تميم صورة شعرية جميلة بتشبيهه بليغ، حاول فيها مجازة شعراء الطرديات والتفوق عليهم.

نجدُ مقابلةً بينَ وصفِ الزمانِ ووصفِ الفَرَسِ، فرحلةُ الطردِ كانت قد بدأت والليلُ في دُجَاهِ (السواد). والصبحُ لم ينهض سَنَاهُ (البياض): كالفرسِ أسود الظهرِ أبيض البطنِ والقَدَمَينِ (دُجَى يحمله ضُحَاه). وهذا التكتيف اللوني يُعطي للقصيدة حركة ويكسر نمط الوصف البسيط، ويمنح للفرس جمال الطبيعة، ويمنح للشاعر تفوقاً في جموح الخيال.

بعدَ هذه الأوصاف الجسدية، وبعدَ أن أغلقَ بالألوانِ المبنى الدائري لتلك الأوصاف، ينتقلُ من صبغ القصيدة بالألوان، لإضفاء حركة فعلية، لوصف سرعة الفرس، فخطاهُ تسبقُ أقصى نقطة يلحظها ويراهُ بعينه، يتحركُ بسرعة، فلا "يكرّ ويفرّ معاً كجلمود صخر حطّه السيل من علٍ" إنّما نرى الشاعر يصفه بحواسه (حاسة النظر واللمس)، مُشْرِكاً كلّ أعضاء الحصان في وصف سرعته، فعندما يلمح هذا الحصان الهدف، لا يوشك أن يُنهي نظرته حتّى أقصاها، فتكون رجلاه قد سبقته، حتّى أنّ الناظر لا يُفرق بين يديّ ورجليّ الحصان، كأنّه يطير طيراناً فلا يبطأ التراب.

تسبق أقصى لحظه خطاه	لا يبطأ الترب ولا تلقاه
رجلاه في العدو ولا يده	كأنه يطير في مجراه
إذا دعا ليث الفلا لباه	أسرعُ للشيء إذا ابتغاه

نجد تضميناً جميلاً وتلاعباً لفظياً مبنوياً، معنوياً؛ فبين البيتين الأولين السابقين نجد انقطاعاً بقدر ما نجد ارتباطاً، نجد محاكاة للقديم في الشكل مع اختلاف الأسلوب اختلافاً يؤدي إلى اختلاف المبنى جوهرياً رغم حفاظه على عمودية الشكل الشعري القديم، إذ يمكننا قراءة البيت الأول كاملاً بصدره وعجزه، فالحصان لا يبطأ الترب لشدة سرعته، وأنت كناظر لا تلقاه في المكان الذي تنظر إليه لأنّه لسرعته سرعان ما يبرحه، وبناء عليه ينقطع هذا البيت ليبدأ البيت الثاني بكلمة (رجلاه) وهي الفاعل للفعل في البيت الذي سبقه:

.....	لا يبطأ الترب ولا تلقاه
رجلاه في العدو ولا يده

لا يبطأ التراب ولا تلقاه -ولا تلقى التراب- رجلاه ولا يده في العدو، لأنّه خفيف الوطء عليه فلا يكاد يلامسه. في البيت التالي يتلاعب الشاعر مرةً أخرى بترتيب البيت والمعاني:

إذا دعا ليث الفلا لباه	أسرعُ للشيء إذا ابتغاه
------------------------	------------------------

بيت الشَّعر عبارة عن جملي شرط: الأولى في صدره والثانية في عجزه، فالأولى تبدأ بأركان الشرط المعروفة، أداة الشرط (إذا)، جملة الشرط (دعا ليث الفلا)، وجواب الشرط (لبَّاه). أما عجز البيت فأداة الشرط ترد في النهاية (إذا) وجملة الشرط (ابتغاه) وجواب الشرط محذوف سبقه ما دلَّ عليه (أسرع للشيء).

نراه مرةً أخرى يعاود التضمين بذكاء؛ فعجز البيت التالي، يرتبط بصدر البيت نفسه، وصدر البيت الذي يليه:

مَنْ مَبْلَغُ السَّهْمِ لِمَنْتَاهُ	مَرْتَبُ الرِّجْلِ بِمَا يَرَاهُ
كَالْفَرْطِ مَلْتَقًا بِهِ مَعْنَاهُ	تَحْسَدُ مِنْهُ يَدُهُ رَجُلَاهُ

فالحصان من مبلغ السهم لنهايته، ترتبط رجله بما يراه فينطلق نحوه كالسهم، ومن جهة ثانية، يمكننا أن نقرأ البيت كالتالي:

مَرْتَبُ الرِّجْلِ بِمَا يَرَاهُ	كَالْفَرْطِ مَلْتَقًا بِهِ مَعْنَاهُ
----------------------------------	--------------------------------------

فارتباط عيني الحصان برجله، كارتباط اللفظ بالمعنى والتفاف اللفظ حول المعنى، وكأن هذا اللفظ يلتف، لا يؤدي معناه الحقيقي (نجد هنا دعوة واضحة، صريحة من الشاعر لتأويل القصيدة، فاللفظ يلتف حول المعنى لإيصال شيء جديد).

أما عجز البيت "تحسد منه يده رجلاه" فهو متعلق بصدر البيت الذي يليه: "حتى يكاد وهو في معاده". ويأتي عجز نفس البيت مكرراً لمعنى العجز الذي سبقه "تسبق أخراه به أولاه"، فرجلاه تسبقان وتحسدان يدي الحصان لأنهما في المقدمة.

هذا التلاعب في المبنى يضيف للنص لهائاً وركضاً شبيهاً بركض وسرعة الحصان. وأظنه ظاهرة جديدة في الشعر في ذلك العصر، وخروجاً على النمط التقليدي الشائع في معمار القصيدة النمطية.

هذا الحصان يركض لهدف، وهذا ما يميزه عن حصان امرئ القيس الذي أسرع مُسْتَحْتًا من فارسه، مظهرًا مهارة الفارس الذي لا يزل على متنه بينما:

يَزَلُّ اللَّبْدُ عَنْ حَالِ مَتْنِهِ	"كَمَا زَلَّتِ الصَّفَوَاءُ بِالْمُنْتَزِلِ"
---------------------------------------	--

أما حصان تميم الموصوف بسرعته فيضع الهدف نصب عينيه ويطير إليه ملتباً دعوة ليث الفلا.

مَنْ مَبْلَغُ السَّهْمِ لِمَنْتَاهُ	مَرْتَبُ الرِّجْلِ بِمَا يَرَاهُ
كَالْفَرْطِ مَلْتَقًا بِهِ مَعْنَاهُ	تَحْسَدُ مِنْهُ يَدُهُ رَجُلَاهُ

حتى يكاد وهو في معاده تسبق أخراه به أولاه

يشبه تميم سرعة انطلاق الفرس بسرعة انطلاق السهم، فمن مبلّغهِ (رأس السهم) حتى منتهاه يطير وكأنّ هناك علاقة بين رجله وعينه، فعينه ما تفتأ تلمح الهدف حتى تنطلق رجله كالسهم، فهو مرتبط الرجل بما يراه، كأنّه يُساق إليه تمامًا كاللفظ الذي يرتبط فيه المعنى ويلتفّ حوله. ورجلاه تحسدان منه اليد لأتمّها السبّاقَةُ، فيحاول في العدو أن يُقدِّمَ رجله مكان يديه، رغم كل ما يبذله من تعب فهو لا يشتكي ولا يعرق، لأنّه في جريه يُصبحُ حصانًا آخرَ مختلفًا، إذا نامَ الفارسُ فوقَ منتهى، وهو يعدو بشدّة لأوقعه دون أن يشعر وقبل أن يطير الكرى عن جفّنه. بأوصافه تلك تراه يمشي الخيلاء مُتَكَبِّرًا أشوس، وكلُّ فارسٍ يمتطيهِ يطاولُ الجوزاء. إنّما أراد بهذا الوصف لدى سرعة الفرس وقوّته أن يمدح نفسه، فهو الفارس الذي يُحسنُ امتطاء هذا الحصان دون أن يزلّ عن منتهى.

بعد هذا الوصف الطويل للمدح والفخر الذاتي، يبدأ بوصف رحلة الصيد:

وأشهب مغلّبهُ شباه	كل ذوات الريش من عده
بات مهيج جوعه غداه	كأن فصّي ذهب عيناه
في هامة قد برزت وراه	هادية من ضلّ عن سراه

يتحدّث عن الأشهب، وهو أكرم أنواع البزاة، صقر خالط ريشه البياض. بادئا بواو ربّ التي تفيد التّقليل، فهو أشهب وحيد فريد في نوعه، يعادي كلّ ذوات الريش، مُشهرًا مخالبه، يهيجه الجوع فيبحث عن غذائه بعينيه المشهتين بفصّي ذهب يلمعان، وهذا الأشهب بارزُ الهامة يهتدي به كلّ من ضلّ عن طريق سيره ليلا. يكاد يحترق بجمرته المشتعلة من هيجانه وجوعه، لو وضع الكوكب نُصب عينيه لوصّله دون تعب ودون خوفٍ ممّا قد يصادفه في الجوّ.

ينتقل الشاعر لوصف عمليّة الصيد لهذا الأشهب الجائع، بينما كان يبحث عن قوته رأى حُبْرَجًا؛ طائرَ ماء، فَحَلَّه القانصُ الصياد من يده اليسرى، طارَ نحو الحُبْرَجِ حتّى إذا ما اقترب منه ضربه ضربةً أضعفَ فيها قواه، فأصبح الحبرج كالحرير الواهن، وقد قلبَ على ظهره، فاستلّ الأشهب فؤاده وخضّبَ بدماء الطائر التراب، فالويل لهذا الحبرج ممّا قد حلّ به وأصابه. ما فعله هذا الباز لم يكن سيئًا، لذا لم يكتفِ وعادَ الكرة مرةً أخرى، إذ رأى أبا الحبرج وبركة (طائر مائي أبيض) تتبعه أنثاه، انقضّ الباز عليهم وأرداهم قتلى.

يقول الشّاعر:

وكلّ باز معه فتاه حتى سقاها المرّ من جناه

ربّما قصد: وكلّ بازٍ ومعه فتاته، لكن لاستقامة الوزن والقافية الداخلية اضطر أن يحذف التاء في فتاته، ربّما كلّ بازٍ ومعه فتاة(ة)، إذ لا يجوز أن يكون معه فتاة(ه) لأنّ الضمير العائد في الفعل سقا(ها) يعود على مؤنّث. حتى لو اعتبرنا الكلمة من الفعل فتو: فتا فتوا الرجل: غلبه في الفتوة؛ أي السخاء والكرم،¹ وفي لسان العرب: الفتى السخي الكريم² أي أنّه كرم على أصحابه من الباز في صيده، لكن هذا التفسير لا يسعفنا كثيراً لأنّ عجز البيت مع الضمير العائد يغيّر المعنى. مثل هذه القراءة تُظهر خطأ في البيت لا يذكره أيّ من المحقّقين لنسخي الديوان، ولا يشيران لخطأ من النّسخ في الهوامش، ولا لقراءات مختلفة في نسخ التحقيق المعتمدة، ومثل هذا البيت يمكن أن يُعدّ ضعيفاً في القراءة الظاهرية ولا يُبعد عنه صفة الضّعف الشعريّ وعدم الجودة إلّا القراءة الباطنية للقصيدة.

في البيت التالي يحصي الشاعر عدد ضحايا الأشهب:

فأضحت الأربع من قتلاه	فلحمتنا الغريض من صرعاه
وكلّ خيرٍ عندنا نؤتاه	فبعض ما عاد به مسعاه
أعطى البزاة الله من معناه	ما لم يحز صقرو ولا رآه

البيت الأوّل يحصي قتلى هذا الأشهب، أربعة هم: الحبرج وأخوه، البركة وأنثاه، إلّا أنّ عجز البيت وما يليه من أبيات يشكّل للقارئ مشكلة، إذ يعتبر الشاعر اللحم الذي يأكله من قتلى هذا الأشهب وكلّ خيرٍ يحصل عليه هو من فضل هذا الأشهب، ويتساءل المتلقّي: ما علاقة الشاعر بالقتلى وبالطيور، ما علاقة الله بالباز ولماذا فضّله عن غيره من الطيور؟ وكيف ربط بين القتل والخير؟

مثل هذه التساؤلات لا تجد لها إجابة مقنعة على مستوى القراءة الظاهرية، بل على العكس، تُدخل القارئ في بلبلة وتساؤلات دون مخرج.

فكلّ خيرٍ حلّ بالشاعر هو بعضٌ من مسعى هذا الأشهب، من قنصه وصيده، ويربط الشاعر عملية الصيد بالله، فالله هو الذي أعطى البزاة معنى آخر، أعطاهم من معناه، ما لم يعطه لصقرو وما لم يُره إيّاه. مثل هذا البيت لا يترك للقارئ العادي سوى التساؤلات والاستفسارات التي لا يمكن الإجابة عليها، فهي طلاسّم وألغاز ما دامت قراءتنا بالمستوى الحرفي. أمّا إذا حاولنا الاستعانة بالمنهج النفسيّ في التحليل، بعد أن استعصى علينا فهم الأبيات الأخيرة، فإنّ

¹ المنجد في الإعلام واللغة. (بيروت: دار المشرق، ط. 35. 1996) ص. 569.

² ابن منظور الإفرقي المصري، لسان العرب. (بيروت: دار صادر، ط. 1. ج. 15. 1990)، ص. 147-148.

ذلك يتطلب دراية بالعوامل المحيطة بالشاعر وبيئة القصيدة.

يوم الصيد هذا لقبه الشاعر "يوم البزاة"، وهو يومٌ يقتدى به:

يَوْمُ الْبَزَاةِ كُلُّهُ أَسَاةٌ أَنَا ابْنُ مَنْ زِينَتْ بِهِ عُلاهُ

إذاً في هذه الأبيات تصريحٌ واضح، بأنَّ عمليَّة الصَّيد والباز والقانص ما هي إلَّا رموز، فالقصيدة لم تتشكَّل عبثاً ليصل في آخرها تميم لمدح والده الخليفة الإمام المعز لدين الله، إنما كلُّ الأبيات السَّابقة هي تمهيدٌ مشحون بالرموز ليصل من خلاله لمدح المعز، دون أن يتطرَّق لصفات الممدوح بصراحة الشاعر العربي التقليدي الذي عدَّ المناقب ومدح، بل نجد تميماً يسهب في وصف الحصان والأشهب ويختصر صفات الممدوح ومقولة القصيدة ببضع صفات تنمَّ عن كرم المعز ومُلكه وحمايته:

وابن الذي عمَّ الوري نداه وشيّد الملك الذي حواه
وكان من كلِّ أدَى جمّاه ذاك المعزّ الماجد الأواه
من لم يكدّر منهُ جدواه ولم يمحّص إنَّمُهُ تقواه
ولم تغيّر دينه دنياه صلّى عليه الله واصطفاه

يفتخر ويمدح معاً، يفتخر بكونه ابن المعز، ويمدح والده الملك الكريم الذي لا يمنّ بعد العطاء، ولا إنَّم عنده يُنقص من تقواه، ولم تثنيه ملذّات الدنيا عن عزمه الديني، لذلك اختاره الله كالمصطفى ليحكم الأمّة ويخلف الرّسول. فالمعز وارث الأنبياء، فهو أوّاه كالنبي إبراهيم المذكور في القرآن: "إنَّ إبراهيم لحليم أوّاه منيب"¹ وهو كالمصطفى، اصطفاه الله ليكون الإمام. إذاً يتكئ تميم في مطلع القصيدة على المخزون المتوارث في ذهن القارئ العربي، قاصداً بذلك تأكيد انتساب الفاطميين العربي، لجذورٍ عربيّة أصيلة، داحضا بذلك كلّ اتّهام يقول بعدم عروبة الفاطميين.² كذلك يتكئ على القرآن الكريم وقصص الأنبياء مؤكّداً شرعيّة دينيّة وأحقّيّة بالخلافة،³ إذاً كلّ الاستهلال والمقاطع أتت لخدمة المقطع الأخير: هدف القصيدة، والمعاني التي لم نستطع ربطها في النهاية وشكّلت طلاسماً للمتلقي، تدعونا لقراءة القصيدة قراءة تسبر أغوار بواطنها الدينيّة، علّ القصيدة تتماسك وتُفرج عن معانيها المستعصية.

¹ القرآن. هود 75/11: التوبة 114/9 "إنَّ إبراهيم لأوّاه حليم"

² علي المصري. تاريخ ملوك العرب. ص. 233-235: محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطميّة. مقدّمة الفصل الثالث، رواية ابن شدّاد: Al-Hamadani. Husayn. On the genealogy of Fatimid chaliphs. P.1

³ محمد اليعلاوي، الأدب في إفريقيّة. ص. 96: عماد الدين إدريس القرشي، تاريخ الخلفاء الفاطميين في المغرب. ص. 171.

2.2.2. القراءة الباطنية للقصيدة:

وجدنا أنَّ القراءة الظاهرية لم تسعفنا في شرح العديد من الأبيات، وتركنا مع تساؤلات حول قدرة الشاعر تميم، وحول مفهوم القصيدة، وهل يجوز للشاعر أن يأتي بالكلمات للحشو وإتمام الوزن، والاعتناء بالبحر الشعري، دون المعنى؟

رغم إمكانية القراءة الظاهرية للقصيدة، إلا أننا مهما حاولنا تبقى منقوصة، غير متكاملة الأجزاء. وأسئلة عديدة تطرح نفسها، تقودنا إلى التّأويل لحلّ تلك التساؤلات:

1. هل استعار هذا الشاعر الذي يزخر قاموسه اللغويّ بالعديد من المفردات، صفة سمو الرقبة من وصف امرئ القيس لحصانه: قال امرؤ القيس:

وخرق كجوف العبر قفر مضلة قطعتُ بسامٍ ساهم الوجه حُسان¹

وهذا يعني، ظاهرياً، الفرس الشريف المرتفع، وبما أنَّ الفرس مثّل للنقباء، فهل يقصد باطنياً سموّ النقباء؟

2. إغلاق الوصف الخارجي للفرس بالألوان التي افتتحت بها القصيدة، برسم صورة شعرية جميلة، لضحى يحمل الدّجى، اللونان يحملان زمناً، والزمن يحمل تأويلاً، فالدّجى العلم الباطن، والضحى العلم الظاهر، والظاهر يحمل الباطن، والمثل والممثل، هو ركيزة العقيدة الفاطمية.

3. هل يمكن لبيث الفلا أن يدعو الحصان للصيد؟ والقنّاص لم يصطد في القصيدة إلا الطّيور؟

4. كيف يمكن للشاعر أن يشبّه صورة ملموسة بصورة مجردة، من عالم آخر، ومن حقل دلالي مختلف تماماً؛ فيشبّه حسدَ رجلي الحصان ليديه بسبب شدّة سرعته، باللفظ الذي يلتفّ به المعنى؟ ألا توجد هنا دعوة واضحة وصريحة من الشاعر للقراءة الباطنية، للفظ الذي يلتفّ به المعنى، للفظ المباشر واللفظ المقصود؟

5. يمكن للحصان أن يشتكي من التّعب، أمّا أن يشتكي من الجاه، حتى لو على سبيل التّأنيس، يبقى المعنى غامضاً، لأنّ الجاه من فعل البشر ومجتمعاتهم، وأظنّه مقصوفاً عليهم.

6. كيف سمح تميم لنفسه أن يستبدل كلمة فارس، بكلمة مولى؟ هل الفرس هو الوالي والفارس هو المولى؟ أم إنّ مجرد ذكر كلمة مولى يأخذنا نحو المستفيد من العلم؟

¹ امرؤ القيس، الديوان. (بيروت: دارصادر، 1958) ص. 92.

7. هل قصد الباطن في كلمة "هادية" لأنها هامة تهدي من ضلّ عن سراه، أم إنّّه قصد المعنى المعجمي: هدي : هوادي الخيل أعناقها لأنها أول شيء من أجسادها... وكل متقدم هاد لتقدمه، والهادي العنق لتقدمه؟¹

8. كيف يكون صدر البيت للمذكّر والضمير العائد في عجز البيت للمؤنث " وكلّ باز ومعه فتاه، حتى سقاها المرّ من جناه"؟ أهو ضعف في مقدرة شعريّة؟ أم رمز للعالم والغلام المتلقّي منه العلم؟

9. هل المقصود باللحم الغريض الذي أكله الشّاعر من قتلى هذا الأشهب، مجرد طعام عاديّ، أم غذاء دينيّ وروحيّ؟

10. هل هناك علاقة بين وصف الصّيد والمدح الذي وصل إليه تميم في نهاية الأرجوزة، مادحاً أباه الإمام المعزّ لدين الله الفاطمي؟ القراءة الظّاهريّة لا تنبؤنا بأنّ الاستهلال والمقاطع الباقية في القصيدة أتت لخدمة المقطع الأخير، إذاً لماذا استطرد تميم في هذا الوصف، فهل وصف الصّيد هو المقصود أم مدح المعزّ؟ أم هل ثمة علاقة بينهما؟

كلّ هذه التساؤلات تدعنا إمّا نقرّ بضعف مقدرة الشّاعر اللغويّة والنحويّة، وإمّا نتبى البحث عن باطن المعاني، لنُظهر قُدرة شعريّة تحلّى بها تميم، قبل قرون ولم يفتن إليها أحد.

إضافة لهذه التساؤلات، فرموز عديدة تقودنا نحو القراءة الباطنيّة:

- الحصان رمز النقيباء.²
- "أغتدي والليل في دجاء": السّير في الليل، رمز لطلب العلم الباطن.³
- نجد مقابلة بين وصف الزمان (الدجى والصبح)، ووصف الفرس (فهو دجى يحمله ضحاه) وهذه المقابلة والتوازي بين الإمام والزّمان، تقودنا لإمام الزّمان، وبحسب الفاطميين، من مات دون أن يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية.
- الراكب، مثل المحمول على دعوة الحقّ، مثل ما يحمله داعيه.⁴
- الليث، ممثّل لعلي بن أبي طالب.⁵

¹ ابن منظور، لسان العرب. مادة "هدي".

² النعمان، تأويل الدعائم، ج.2-3، ص. 317، ص. 331

³ ن. م. ص. 317

⁴ ن. م. ص. 257

⁵ المؤنّد، المجالس المؤنّدية، المائة الأولى، ص. 144، ص. 385، ص. 371.

- الليل، مَثَلٌ للباطن. والنهار، مَثَلٌ للظاهر.¹
- الطَّيْر، مَثَلٌ للدَّعَاة.²
- الدَّهَب مَثَلُ العلم.³
- الصَّيْد مثل الكسر على المخالفين.⁴
- مثل الطائر الذي يبيض ويفرّخ في البحر، (الحبرج في قصيدتنا)، مثل أهل الباطن ومن يفرّخ في البرّ مثل أهل الظّاهر.⁵

2.2.2.1. تأويل المقطع الأول باطنياً:

قد أغتدي والليل في دُجَاهُ	والصبح لم ينهض به سَنَاه
على حصانٍ شَنِجٍ نَسَاهُ	أنبطَ نهْدٍ عَيْلٍ شَوَاهُ
سامي التليل سالمٍ شظَاه	ذي غِرّةٍ أوْلَهَا أذْنَاه
جازبها مسيلها مداه	حتى لقد كادت تغطّي فاه
مستكمل التحجيل مستوفاه	أربعه وبطنه أشباه
مخالف أسفله أعلاه	بدهمة قد ملأت قَراه
وانصبغت منه أليّتاه	فهو دجى يحملُه ضحاه

نجد غرابة في البيت الأول، هي نوع من المقاربات التي تأخذنا نحو الرمز، نحو المثل والممثل، إذ أنّ رحلة الصَّيْد بدأت في الليل، فيقول تميم: "وقد أغتدي والليل في دجاء"؛ فمن يغتدي للصَّيْد، يغتدي باكرا. والغداة معناها البكرة أو ما بين الفجر وطلوع الشمس؛ أوّل النهار،⁶ إذّا كيف يغتدي تميم والليل في دجاء والصبح لم ينهض به سناه؟ كان عليه أن يقول أسري ليلا للصيّد ولا أغتدي ليلا. كما نعلم فإنّ السَّير في الليل رمز لطلب العلم الباطن؛ "ومثل السَّير بالليل مثل طلب العلم الباطن، ومثل طي الأرض بالليل دون النهار، مثل تقريب الحجة طالبي علم

¹ التَّعْمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3 ص. 309

² جعفر بن منصور اليمَن، كتاب الكشف. ص. 148

³ التَّعْمان، تأويل الدعائم. ص. 80

⁴ ن. م. ص. 214، 217، 219، 223

⁵ ن. م. ص. 223

⁶ ابن منظور، لسان العرب. مادة "غدو"، ص. 116. ج. 15؛ المنجد في اللغة. ص. 546.

الباطن الذي هو خزانته ووعاؤه، ما لا يقرب طالبي علم الظاهر إذ أمر ذلك إلى الإمام¹. يُخبرنا الشاعر من البيت الأول هدفه من الرحلة، رحلة الصِّيد، وهو طلب علم الباطن، أو التنقّل في حدود الدين "السَّفَرُ في التَّأْوِيلِ الباطن كما ذكرنا، مثله مثل الضرب في الأرض لطلب الدين كما يطلبُ كذلك من يطلب الدنيا، ويكونُ مثله أيضًا مثل التَّنَقُّلِ في حدود الدين..."²

هذه الرّحلة نحو طلب علم الباطن سارها على ظهر الحصان، والحصان مثل النقباء³، "والنقباء هم حجج الحجة وهم اثنا عشر نقيباً كما ذكر الله عزّ وجلّ ذلك في كتابه فقال: (وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً) وذلك أنّه إذا قوي أمر صاحب الزمان وكمل، كان له اثنا عشر نقيباً بكل جزيرة نقيب يدعون إليه.... فالنقباء كما ذكرنا أرفع المؤمنين درجة، فمن بلغ من المؤمنين إلى درجة النقباء لم يرق بعد ذلك إلّا إلى الحجة"⁴.

ويذكر النعمان في تأويل الدعائم ما جاء عن علي أنّه قال: "خيولُ الغزاةِ في الدنيا هم خيولهم في الجنّة، تأويل ذلك في الباطن أنّ نقباء أولياء الله في الدنيا معهم في الجنّة يعرفون فيها بذلك، كذلك هم نقباءهم في دعوة الحقّ التي مثلها مثل الجنّة"⁵.

بعد أن عرفنا تأويل الليل والسير فيه، وتأويل الحصان، ننقل لأوصافه، فهو شنجُ النسا، أنبطُ، نهدٌ وعَبِلُ الشوى، أي غليظُ القوائم، يبدأ بوصفِ الحصانِ من أسفلهِ إلى أعلاه، فهو شنجُ النسا، وهي صفةٌ محمودةٌ تصفُ عرقاً يخرجُ من الوركِ فيستبطن الفخذين ثم يمرّ بالعرقوبِ حتّى يبلغ الحافر. وقد جاء عن الرسول أنّه قال عن السَّبَقِ: "لا سبق إلّا في ثلاث، في حُفٍّ أو حافرٍ أو نصلٍ" ويعني بالحافر الخيل، وبالنّصف السهم، وهذا تأويلُ الفاطميين، فيقولون بأنّ أولياء الله يسابقون النقباء الذين أمثالهم الخيل، ليرفعوا من سَبَقِ إلى ما يوحيه له سبقه من درجات الفضل.⁶ إذا نفهم من هذه الصفة أنّ هدف الرحلة ليس طلب العلم الباطن فحسب، بل طلب الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أعلى في طلب العلم الباطن.

¹ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3، ص. 318.

² ن. م. ص. 311.

³ عارف تامر، تاريخ الإسماعيلية. (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991). ص. 124-126: النعمان بن حيّون.

أساس التّأويل، ص. 213.

⁴ النعمان، تأويل الدعائم، ص. 51-52.

⁵ ن. م. ص. 309.

⁶ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3، ص. 311.

وهذا الحصان/ النقيب عَيْل الشوى، أي غليظ القوائم، ثابت الإيمان لكنّه بالرغم من ذلك لا يُخفي الظاهر، فهو أنبَطُ؛ تحت إبطه وبطنه بياض، والبياض في القصيدة مشبّه في النهار، والنهار في التأويل علم الظاهر، وقد عُرف أنّه من الواجب إقامة الظاهر لأنّه سترٌ على المؤمنين؛ "إقامة الظاهر مع وجوب فرض ذلك، فيه وقايةٌ لمن أقامه من المؤمنين وسترٌ عليهم".¹ يحملُ النقباء من هم أقلّ منهم رتبةً دينيةً لتعليمهم للارتقاء في الدرجات، والشاعر هو الراكب على الحصان "ومثل الراكب مثل المحمول على دعوة الحق، ومثل ما يحمله مثل داعيه".²

ينتقل من وصف بطنِ الفرس وقوائمه لوصف الرقبة، فهو سامي التليل، والسّموّ صفةٌ لا تجوزُ للفرس، فالسّموّ هو سموّ مرتبة النقباء التي لا تعلوها إلا مرتبة الحجة، إنّه نقيبٌ عالي الشأن، سامٍ، ينادي بالظاهر، (الغرة الشعر)؛ طويل الغرة؛ ومن فضائل الخيل أنّ الخير معقودٌ في نواصيها، والناصية في اللغة هي شعر مقدّم الرأس إذا طال، سُميت بذلك لارتفاع منبّتها،³ وفي القصيدة وصّف الشاعر غرة الفرس الطويلة التي تبدأ من الأذنين تسيلُ حتّى تُغطي الفم، وهذا الوصف لطول الغرة إنّما هو وصفٌ لمثلٍ وممثول: "ومثل الخيل المعقود في نواصيها ما عُقد على النقباء من إقامة ظاهر الدين، الذي مثله كما ذكرنا مثل الشعر وأعرافها أعلى ظاهرها، وعُرف كل شيء أعلاه، وإقامة الظاهر مع وجوب فرض ذلك فيه وقايةٌ لمن أقامه من المؤمنين وسترٌ عليهم، كما العُرف دَفء الفرس يقيه القِر وغيره....، ومثل ما جاء من النهي عن جرّ ذلك من شعرها، مثل النهي عن كشف باطن النقباء بطرح ظاهرها الذي مثله مثل الشعر..."⁴

يعودُ الشاعرُ مرّةً ثانيةً ليصفَ لونَ الفرس بثلاثة أبياتٍ، فهو:

مستكمل التحجيل مستوفاه أربعه وبطنه أشباه

والمَحْجَلُ من الخيل ما كان في قوائمه بياضٌ، فالأبيض (علم الظاهر) هو الأسفل، أمّا الأسود (الباطن) فهو الأعلى والأسمى؛ الدّهمة قد ملأت ظهره:

وانصبغت منها أليّناه فهو دجّى يحمله ضحاه

هو نقيب يعرف الباطن حق المعرفة ويحمل المستفيد عليه، يعلمه إياه ليوصله لمرتبة أعلى، لكنّه في المقابل لا يُخفي الظاهر أيضًا. هو ليلٌ، دجّى يحمله الضحى، هو نقيب يعرف الباطن

¹ ن. م. ص. 310

² ن. م. ص. 257

³ ابن منظور، لسان العرب. مادة "قصي": المنجد. ص. 813

⁴ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 310

حقّ المعرفة وينقله لغيره، لكنّه لا يخفي الظّاهر أيضاً.

بعد هذا الوصف الخارجيّ للحصان، ينتقل لوصف الحركة، وصف سرعة الحصان:

تسبق أقصى لحظه خُطاه لا يطأ التّرب ولا تلقاه
رجلاه في العدو ولا يده¹ كأنّه يطير في مجراه

هذا النقيب يضع الهدف نصب عينيه ويسرع إليه فتسبق خطاه النّظر، فلا يطأ التّرب لسرعته، ولهذا النقيب مجرى يركض فيه، هو طريق العلم المعروف الذي يسير فيه لينقل العلم للآخرين.

البيت التالي يربطنا مباشرة مع الباطن، يفسّر لنا البيتين السابقين له والتاليين، ويساعدنا التّأويل على فهم الظاهر الذي بدا لنا مفكّكا، مُحمّماً دون أن نستطيع أن نفهم سبب ظهور الليث وعلاقته بالصيد.

إذا دعا ليث الفلالبّاه أسرع للشّيء إذا ابتغاه

والليث في الباطن هو مثّلٌ لعلّي بن أبي طالب،² يُسرّع النقيب مستجيباً لدعوة عليّ، وصيّ الرسول وحامل أسرار التّأويل، يسرع لينهل من الباطن ما استطاع، ولينقل منه للمستفيدين،³ ليوصل هذا النقيب (الحصان)، المحمّل على ظهره (طالب العلم الباطن) إلى تحقيق الهدف. وفقط بعد أن سبرنا غور الباطن في هذه الأبيات نستطيع أن نفهم إقحام اللفظ والمعنى بوصف الفرس وبقصيدة الطّرد:

من مبلغ السّهم لمنتهاه مرتبط الرّجل بما يراه
كاللفظ ملتقاً به معناه تحسد منه يده رجلاه

¹ جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف، ص. 100 يقول في الهامش رقم 4 أنّ الأيادي جمع يد، وهي مرتبة من مراتب الدّعوة في دور السّتر الأوّل. لم أجد علاقة بين الظاهر لليد والباطن هنا، لذلك ارتأيت ألاّ أحمل النّصّ ما لا يحمله من معان باطنية.

² المؤنّد، المجالس المؤنّدية، المائة الثالثة، ص. 86 "عليّ ليث الوغى في عرينه": المجالس، المئة الأولى: ص. 144 "عليّ سيف معجزاته، ولسان بينّاته، وأسد يوم اللقاء، وكشاف غمراته": ص. 98 "وصلّى الله على محمد سراج دينه الوهاج، وماء رحمته الفجاج: ص. 126 كاسر الأصنام الأزريّة، بضربات بيانه وبنانه الحيدريّة: ص. 185 عليّ الكرار، ليث يوم الهياج.

³ جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف، هامش رقم 2 ص. 136. "المستفيد: يريد المستجيب المؤهل لقبول التّأييد من جهة التّصوّر والاستدلال بالظواهر على الخفيات مستخدماً العالم الروحاني لاستخراج منافعه المقدرة من المبدع".

كما يرتبط اللفظ بالمعنى ويلتفّ حوله، هكذا ترتبط رجل الفرس بما يراه، فيجري نحوه مسرعاً، وهذا اللفظ الملتفّ المعنى ما هو إلا ظاهر القرآن وتأويله؛ الظاهر والباطن، وهوركيّزة العقيدة الفاطمية، لذا تحسد الرجلان اليّد، وتكاد تسبق أخراه أولاه، فالنقيب يُسرّع لتلبية الدعوة من جهة، ولنقلها لغيره من جهة ثانية، ولا يشتكي في مسعاه المضاعف، لا من تعبٍ ولا من جاهٍ، والآن نفهم علاقة الحصان بالجاه، فقط بالتفسير الباطن، فالنقيب راقٍ المرتبة ويسعى دائماً من أجل نشر الدّعوة الفاطمية بباطنها، لكنّه لا يتعب لا من سعيه ولا من جاهه ومرتبته. فهو إذا جرى طالبا نشر الدّعوة يبدو شخصاً آخر، وهذا يذكّرنا بلون الحصان بين الأبيض والأسود، بأهميّة التّعامل مع الظاهر والباطن على حدّ سواء، فالنقيب نراه مرّة عاديّاً ومرّة مختلفاً:

كأنّه إذا جرى سواه لو نام فوق متنه مولاه
وهو شديد العدو لاستوطاه ولم يطر عن جفنه كراه

هذا الحصان حين يعدو يتحوّل حصاناً آخر، هذا النقيب حين يسعى لتعليم الباطن، يبدو شخصاً آخر، غير الإنسان العادي الذي نتعامل معه يومياً، هذا البيت يعود على الألوان في وصف الحصان، فهو "دجّي يحمله ضحاه"، هو باطنٌ يحمله ويبدو عليه الظاهر، هو إذا جرى نحو هدفه يبدو مختلفاً. نجد ترابطاً كبيراً بين الأبيات في المبني وفي المعنى، رغم بُعد الأبيات، فصفات الحصان لم تأتٍ لمجرد الوصف العادي، إنّما أتت كتمهيدٍ لوصف النقيب وعمله، للنقيب والمولى المحمول على ظهره يسعى في طلب العلم، طلب دعوة الحق؛ "ومثل الراكب مثل المحمول على دعوة الحق، ومثل ما يحمله مثل داعيه".¹

مرّة أخرى يضعنا هذا البيت أمام تضمين _ بين عجز البيت وصدر البيت الذي يليه _ يدلّنا عليه أركان جملة الشّروط، فجواب "لو نام فوق متنه مولاه" هو كلمة "لاستوطاه"؛ فاللام هي الدّاخلة على جواب "لو"، والهاء هي من العوائد، تعود على كلمة المولى، هذه الكلمة التي تحمل لغويّاً الكلمة وضدها، فالمولى يمكن أن تعني الوالي أي السيّد، والمولى يعني المستخدّم، وتحمل دينيّاً بُعداً واضحاً وهو نقل العلم من جيل لآخر، والتّنقّل في حدود الدين، وهذا المولى نائم، مطمئن، لأنّه بحسب التّأويل: "أنّه ينبغي لمن أراد الضرب في الأرض لابتغاء علم الدين، أو تهيّأ للنقلة من حدّ إلى حدّ من حدوده، أن يعتدّ أولاً ولاية إمام الزمان والحجة، ويخلص ذلك ويقيم عليه وذلك مثل الركعتين اللتين يصلّيهما المسافر وقت خروجه وما يذكره من استبعاد نفسه وماله ودينه ودنياه وأخوته وأمانته وخاتمة عمله، فتأويل ذلك تسليمه ذلك لولي أمره وأتّه

¹ النعمان، تأويل الدّعائم، ج. 3-2 ص. 257

أحقّ به منه بنفسه، كما قال الله جلّ من قائل: "النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم"، وقول رسول الله: "من كنت مولاه فعلي مولاه".¹ إذا النوم هو تسليم الأمر للنقيب الذي يستوطيه، واستوطاً الشيء وجده وطبيعاً، منخفضاً، سهلاً، مذلاًّ للتقلّب عليه،² وكأنّه بهذا المعنى يقصد أن النقيب أوصل ما يعرفه من علم الباطن لهذا الفارس، الشّاعر، المولى، لذلك نجد الحصان، النقيب، بعد أداء مهمّته يختال في كبرياء، لأنّ كلّ من يمتطي صهوة هذا الفرس يطاول الجوزاء.

2.2.2.2. تأويل المقطع الثاني من القصيدة:

بعد هذا الوصف الطويل المفصّل للنقيب (الحامل)، وللراكب (المحمول) الذي يطاول الجوزاء، ينتقل لوصف رحلة الصيّد فلا يذكر النقيب ولا طالب العلم، إنّما ينتقل لوصف الأشهب وشكله وعملية الصّيد، إنّ هذا الانتقال يدلّ على الانتقال لمرحلة جديدة، يتغيّر فيها العالم، ملقّن العلم الباطن، تمهيداً لارتقاء المتلقّي/ المحمول لمرحلة جديدة أعلى، ربّما تكون هي أعلى مرحلة، وما يدلّ على ذلك أنّ هذا الأشهب، الباز ما هو إلاّ المعزّ لدين الله بنفسه، الإمام الفاطميّ الرابع، أوّل الخلفاء الفاطميين في مصر، ووالد الشّاعر تميم بن المعزّ، كما يتّضح في نهاية القصيدة.

هذا الأشهب حادّ المخالب، يعادي كلّ ذوات الرّيش، بمعنى يصطادهم، والصّيد في الظّاهر مثله مثل الكسر على المخالفين الذين أمثالهم أمثال الوحوش التّافرة، حتى يستجيبوا لدعوة الحقّ.³ يتّضح لنا هدف الصّيد، وهو الاستجابة لدعوة الحقّ، فهذا الأشهب على عكس الطيور التي يهيج الجوع غداها:

بات يهيج جوعه غداه كأنّ فصّي ذهبٍ عيناه

نفهم من هذا البيت أنّ الأشهب بات يُثيرُ الغدأ جوعه، جوعه إلى العطاء والتلقين ونقل الباطن، لذلك أخذ يبحث عن فريسته، عن صيده، بات يبحث عن مخالفين عن أمور الباطن، وعندما وجدهم هاج جوعه إلى تعليمهم. وهو يبحث بعينه المشهّتين بفصيّ الدّهب؛ "ومثل الدّهب في التأويل الباطن، مثل علم الناطق وهو النّبى في عصره، والإمام في وقته".⁴

¹ ن. م. ص. 311

² ابن منظور، لسان العرب، مادة "وطي": المنجد. ص. 906

³ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 214

⁴ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 78

بعد هذا التأويل لم يعد هناك أدنى شك في أن الأشهب هو الخليفة المعز لدين الله، إمام عصره، وحُجَّة زمانه. وقد ذَكَرَ النعمان في تأويل الدعائم عن "إرقاء المؤمن من درجة إلى درجة حتى يتَّصِلَ بِحُجَّةِ زمانه فيسيرُ إلى درجة النُقباء وهي أعلى درجة الإيمان للمؤمنين، والنقباء هم حجج الحجة وهم اثنا عشر نقيباً¹ كما ذكر الله عزَّ وجلَّ في كتابه فقال: ((وبعثنا منهم اثنا عشر نقيباً)) وذلك أنه إذا قويَّ أمر صاحب الزمان وكُمِّلَ كان له اثنا عشر نقيباً بكلِّ جزيرة نقيب يدعون إليه".² هذه القراءة تربطُ بتأويلها أنواع الحيوانات التي تمثِّلُ مناصب دينية فاطمية. أعلاها الليث وهو علي بن أبي طالب الذي يدعو للدعوة الجديدة الباطنية، التي أخذ أسرارها من النبي يوم غدير خم، ثمَّ الأشهب الباز وهو إمام الزمان المعز لدين الله الذي أخذ يدعو ويعمل من أجل نشر الدعوة، أمَّا الحصان النقيب فهو حُجَّة الحجة أي حُجَّة الإمام في الأرض لإيصال أناسٍ جددٍ للدعوة، ومن هنا يُمكننا الانطلاق نحو شرح وتأويل عملية الصيد التي قام بها الأشهب الذي يحمل العلم في عينيه (فصِّي ذَهَب).

في هامةٍ قد برزت وراه هاديةٍ من ضلَّ عن سُرَاه

هذا الأشهبُ بارزُ الهامة يهدي من ضلَّ عن طريق الحق، فكلمة هادي تحملُ مدلولاً دينياً، يؤازره ما يرد في البيت التالي عن النار، المؤولة باطنياً بالحقائق الخفية³

يكاد أن يحرقه ذكاه لو طلب الكوكب لانتهاه

المعز الممثل بالأشهب، حامل العلم كقصي ذهب بين عينيه، صاحب الهامة البارزة والمكانة المرموقة اجتماعياً وسياسياً ودينياً، تكاد الحقائق الخفية تحرقه لذلك عليها ألا يحتجزها، بل

¹ Madelung, "The account of the Isma'ili s in Firq Al-Shi'a". in *Studies in early Isma'ili sm*. Stern. 1983: "They also assert that the world consists of twelve islands, in each of which there is a hujja, there being twelve hujjas. Each hujja has a missionary (da'i) and each missionary a "hand", meaning by the "hand" a man who uses propaganda, indications and proofs similar to those used by the prophets. They call the hujja father, the missionary mother, and the "hand" son. In this they imitate the Christians who say that God is the third member of a trinity in which Christ is the son, and Mary the mother. The highest argument (hujja) is God, i.e. the father, the missionary is the mother, and the "hand" is the son". Pp.50-51.

² ن. م. ص. 51.

³ النعمان، أساس التأويل، ص. 191: "ومثل النار مثل حدِّ الناطق من نور التأييد": المجالس المؤيدية، المنة الأولى، ص. 293: "فها هنا نار ثنائية وهي التي أنس موسى من جانب الطور، وهي روح القدس، أعني تأييد الرسالة والوصاية والإمامة التي هي حقيقة السلطان من الله سبحانه على الأرواح والأجساد". ن.م. ص. 297 و ص. 465: المجالس المؤيدية، المنة الثالثة، ص. 122.

ينقلها لغيره، فهو الإمام الذي لو طلب الكوكب لوصل إليه، ونحن نعرف أنّ الأئمة ممثّلين بالنجوم، والكثير من مبادئ الفاطمية لها علاقة وثيقة بالنجوم وبالكواكب.

لولا القراءة الباطنية التأويلية لما فهمنا عن أيّ نار يتحدث، أمّا أنّ تكون النار رمز الحقائق الخفية، فهذا يفسّر الكثير، ويؤكد التأويل.

ما غاله يوماً ولا أعياه ما رمقت في الجوّ مُقلّته

هذا الأشهب لا يغتاله الشّبع، فلا يذهب بقوّته وشدة طيرانه، فهمما دعا من ناس للدّعوة، لا يكلّ ولا يملّ، بل يعمل جاهداً لإيصال الدّعوة لأكبر عدد ممكن، لكلّ ما رمقت في الجوّ عيناه. كما فعل تميم مع الحصان، نراه يعيد نفس الترتيب مع الأشهب، إذ يصفه أولاً وصفا خارجياً، ثمّ ينتقل لوصف أفعاله:

بيناه يبغى جائعاً قِراه إذ وقع الحبرج في رؤياه
وحلّه القانص من يسراه وطار بهوى نحوه يغشاه

انتقل الشّاعر نهائياً من وصف الفرس والفارس إلى موضوع منفصل وهو وصف الأشهب وصيده، ونلاحظ هنا شيئاً هاماً، فقد انتهى دور الحصان وكأنّ النقيب أدّى مهمّته المرحلة وهي إيصال المحمول، للبدء بعملية الصيد، وكما يتّضح فإنّ المحمول ما هو إلّا الشّاعر نفسه، وأطلق على نفسه اسم "القنّاص"، لكنّه في الواقع لم يصطد شيئاً بنفسه، بل أطلق الباز الأشهب ليصطاد ووقف يراقب ليتعلّم هو بنفسه، إذّا هذا الشّاعر مرّ بمرحلتين عاليتين، آخر المراحل التي يمرّها طالب العلم، فقد نهله أولاً من النقيب، ثمّ من المعزّ نفسه، وفي هذا إشارة واضحة لمكانة الشّاعر الدينية والاجتماعية، فقد كان مُعدّاً ليحظى بشرف الإمامة بعد والده الإمام المعزّ لدين الله،¹ لذلك شارك في عملية الصيد وهي في التأويل عملية الكسر على المخالفين. وقد وقعت عين الأشهب الجائع على طائر مائيّ صغير هو الحبرج؛ "وأمثال الصيد في الباطن أمثال الناس، صغارهم كصغارهم وكبارهم ككبارهم في الأحوال والأقدار، ومن ذلك قول الله عزّ وجلّ ((وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء))، فأخبر أنّ لكلّ إنسان مثلاً من الحيوان والعصافير وصغار الطير".² نفهم من هذا

¹ رواية بريارة، قراءة مغايرة. ص. 41؛ جبور، الملوك الشعراء. ص. 197: "ويظهر أنّه كان للسياسة والمؤامرات دور في إقصائه عن ولاية العهد التي عُقدت سرّاً لأخيه عبد الله؛ الجوذري، سيرة جوذر. ص. 20؛ إبراهيم حسن وطه شرف، المعزّ لدين الله. ص. 14.

² النعمان، تأويل الدعائم. ج. 3-2. ص. 222-223.

التأويل أَنَّ أمثال الصيد أمثال النَّاس بِقَدَرِهِمْ وَقيمَتِهِم الاجتماعية والدينية. والحبرج طائرٌ صغير¹، طائرٌ مائيٌّ؛ " ويتلو ذلك ما جاء عن علي صلوات الله عليه، أَنَّهُ سئل عن طير الماء فقال: كل طائر يكون في الآجام يبيض في البرِّ ويفرخ فيه فهو من صيد البرِّ، وما كان من صيد البرِّ يكون في البرِّ ويبيض ويفرخ في البحر فهو من صيد البحر... وتأويل ذلك ما تقدّم القول به من أَنَّ الببيض والفراخ مثل الولادة في الدِّين، فمثل الطائر الذي يبيض ويفرخ في البحر مثل أهل الباطن على ما قدمنا ذكره، ومثل ما يبيض ويفرخ في البرِّ مثل أهل الظَّاهر"² والحبرج يفرخ في البرِّ فهو مثلٌ على أهل الظَّاهر، وقد قاربته الأشهب بوقعه بزَّها قواه، إِذَا اصطاد المعزَّ أهل الظَّاهر وعلمهم الباطن، فلم يكتفِ بالحبرج بل تابع الصيد فاصطاد أبا الحبرج وطائرًا مائيًا ثانيًا يُدعى البركة وأنثاه معه:

حتى إِذا قاربته علاه	بوقعه بزَّها قواه
كما وهي من شَطَنِ رِشاه	ثم بدا وهو على قفاه
وسلَّ من فؤاده حشاه	مخضَّبًا من دمه ثراه
يا شِقوة الحبرج ما دهاه	لم يسؤ البازي، ما جناه
إذ رجع الحبرج ما لاقاه	ثم رأى من بعده أخاه
وبركة تتبعه أنثاه	وكرَّ لا يجبن عن هيجاه
وكلَّ بازٍ معه فتاه	حتى سقاها المرَّ من جناه

لقد وقع الحبرج في يد الباز، صيدًا سهل المنال، فاستلَّ الباز فؤاده وخضَّب بدمه الثرى، نفهم من هذا أَنَّهُ أَراداه قتيلا، لكنّه بعد بيتين تماما يذكر لنا الشَّاعر بأنَّ هذا الحبرج رجع ما لاقاه، والفعل رجع هو فعل لازم، لا يتعدَّى، إِذَا الحبرج في الجملة هو الفاعل، وفي القصيدة شُكِّل بالضمّة، وهذا ظاهريًا لا تفسير له، إِذ كيف يموت الحبرج ثمَّ يعود للحياة؟ لو كان الفعل رجع متعدّيًا، لكانت ما بمعنى ليس، ما النافية، أي رجع الباز للحبرج فلم يجده، أمّا كون الفعل لازماً، فالحبرج هو الذي رجع وما النافية تقول بأنَّه لم يجد الباز، لأنَّ الباز كان يبحث عن فريسة جديد، عن متلقٍ جديد يلقَّنه أصول الباطن، فوجد أبا الحبرج.

¹ الحبرج بضم الميم هو طائر الجباري وأهل مصر يسمّونه الحبرج ومن شأنه أَنَّهُ يُصاد ولا يصيد.

² ن. م. ص. 224.

التفسير الظاهر لا يشرح لنا الموت والعودة للحياة، أما الباطن فيسهل الأمر، لأنّ الدبّج مثل أخذ الميثاق، أخذ العهد على المؤمن.¹ والموت مثل الانتقال من مرتبة دينية إلى أخرى. إنّ هذا البازي لم يسوّه ما جنى من صيد الحبرج وتعليمه ونقل أمور الباطن له ليستفيد، بل تابع لأخيه ولطير آخر معه أنثاه، والأنثى رمز المستفيد² كما ذكرنا في القصيدة السابقة، وهذا يشرح لنا ما لم نستطع شرحه في الظاهر، وهو كيف يكون يتحدّث صدر البيت عن فتى مذكر، "فتاة" والضمير العائد في العجز في كلمة "سقاها" هو للمؤنث؟ القراءة الباطنية توضّح الأمور فهذا الباز/ المعزّ معه فتاه، أي أنّ كلّ عالمٍ معه الغلام المستفيد من علمه، وهذا الباز يسقي المستفيد - الممثل تأويلاً بالأنثى - يسقيه المرّ، فأخذ العلم الباطن ليس سهل المنال، إذاً عدد ضحايا الباز أربع، عدد المستفيدين أربعة. وهم ليسوا مستفيدين فحسب، بل هيّأهم المعزّ ليصبحوا دعاة "والطير أمثال الدعاة، فقال: وأطلقنا له إقامة الدعوة بالدعاة إليه ((محشورة)) يعني مجمعين على طاعته ((كلّ له أوّاب))³ يعني كلّ إليه يدعو وإليه يرجع بعلمه ودعوته"، إذاً ما ورد من تأويل للطير في كتاب الكشف يفسّر لنا طلاسّم القصيدة، فالطير هم الدعاة،⁴ وعودتهم كما عاد ورجع الحبرج تعني عودة الدعاة إلى المعزّ بعلمهم وبدعوتهم إليه. وما يؤكّد لنا وجوب التأويل، هو علاقة الطيور الأربعة بالمعزّ صائدها، بالنبي إبراهيم الذي شُبّه به المعزّ في نهاية القصيدة، إذ قال الشّاعر:

وكان من كلّ أذى جمّاه ذاك المعزّ الماجد الأوّاه

والأوّاه صفة أعطيت للنبي إبراهيم في القرآن ((إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَحَلِيمٌ أَوَّاهٌ مُنِيبٌ))، "إبراهيم أوّل من كشف له عن علم الباطن حقيقة الكشف، وكان كذلك فيما قبله إنما يدرك بالإشارة والرموز وبدون ما كشف له عنه ومن ذلك قول الله: ((وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض

¹ النعمان، أساس التأويل. ص. 125. وراجع مقالة لويس عن العهد:

B. Lewis, "Ismaili notes". *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, vol. 12, no. 3/4, Oriental and African Studies Presented to Lionel David Barnett by His Colleagues, Past and Present. (1984), pp. 597-600.

² النعمان، تأويل الدعائم. ج. 1. ص. 148.

³ جعفر بن منصور اليمّ، كتاب الكشف. ص. 148.

⁴ النعمان بن حيّون، أساس التأويل. ص. 303: يستشهد بالآية " إِنِّي أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ"، ويؤوّلها قائلاً: "المستجيب لي منكم ممّن يصلح أن يكون داعياً، والطائر مثل الداعي فإذا صار إلى هيئة نفخت فيه من روح الحياة وهو علم التأييد الذي يلقي إلى الدعاة: " فيكون طيراً"، أي أرسله داعياً.

وليكون من الموقنين))،¹ وقوله: ((وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى))،² فقد مضى في تأويلها إبراهيم صلى الله عليه وسلم هو أول من أمده الله تعالى بالآساع في العلم وكشف له عن مكنون سر الحكمة وجميع أهل الشرائع بعده على أتباعه والتأسي بملته وهي الملة الحنيفية...³

ولنعد الآن لشرح عدد الطيور الأربعة ولماذا اختاره الشاعر على هذا النحو فقد ذكر في سورة التوبة ((إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرًا في كتاب الله يوم خلق السموات والأرض منها أربعة حرم ذلك الدين القيم))⁴ فالأربعة الحرم أمثال الأربعة الذين هم أفضل الاثني عشر ومثلهم قوله تعالى لإبراهيم: ((وإذ قال إبراهيم: رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن))،⁵ سأل الله أن يريه أي يبصره ويؤيده ويهديه إلى حياة المؤمنين بالدعوة وأن يمده بالمعونة والمزيد في ذلك قال: ((أولم تؤمن)) أي أولم تكن علمت لما دعيت إلى الإيمان وربيت في دعوته بالعلم والحكمة، ما قد أفدت منه ما تدعو به ((قال: بلى، ولكن ليطمئن قلبي)) أي ليسكن بتأييدك إياي، ((قال: فخذ أربعة من الطير فصرهن إليك)) أي ادع أربعة وأقمهم حدودًا ((واجعل على كل جبل منهن جزءًا)) أي واجعل بكل جزيرة منهم ومن الثمانية الذين دعوهم رجلاً، ((ثم ادعهم يأتينك سعيًا))⁶.

إذا الطيور الأربعة التي اصطادها المعز هم دعاة أربعة دعاهم للارتقاء لحدود النقباء، ويسمهم النعمان في كتابه أساس التأويل بمأذونين فيقول: ((قال فخذ أربعة من الطير))، يعني اعمد إلى أربعة من المأذونين بالمفاتحة ((فصرهن إليك)) وبلغهم حدود النقباء، وتولهم بنفسك بالمفاتحة والتربية، فإذا فعلت ذلك بهم وأكملت أمرهم فأمر كل واحد منهم أن يستخلص لنفسه كما استخلصتهم من رجلين، وبلي أمرهما بعد أن ترفعهم إلى حدود النقباء، فيكونوا اثني عشر نظير شهور السنة، أربعة منهم حرم ((ذلك الدين القيم)) الذي جرت عليه سنة الله وأوليائه⁷. بعد ربط أبيات القصيدة مع هذه التأويلات من مصادر مختلفة نفهم كيف أصبح الشاعر من قتلى الباز، من قتلى المعز:

فلحمتنا الغريض من صرعاه

فأضحت الأربع من قتلاه

¹ سورة الأنعام: 75

² سورة البقرة: 260

³ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 1 ص. 149.

⁴ سورة التوبة: 36

⁵ سورة البقرة: 260

⁶ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 1 ص. 114-115.

⁷ النعمان، أساس التأويل، ص. 127.

وكَلَّ خير عندنا نؤتاه	فبعض ما عاد به مسعاه
أعطى البزاة الله من معناه	ما لم يحز صقرو لا رآه
يوم البزاة كلّه أساة	أنا ابن من زينت به غلاه

يوازي تميم نفسه بالضحايا الأربع، فلحمه الغريض الطري من صرعى المعزّ، وكل خير حلّ بالشّاعر هو من خير المعزّ لدين الله، إذّا يصرح تميم بأنّه وصل أعلى المراتب في طلب الدعوة وتعلّم الباطن.

يكفينا البيت القائل بأنّ الله أعطى البزاة من معناه، لنعرف أنّه لا بدّ من التأويل، وأنّ القصيدة لها باطنها الخفي كما لها ظاهرها، ويوم البزاة هو يوم يُقتدى به، يوم مشهود علينا أن نتعلّم منه ونسير بحسبه.

في نهاية القصيدة نجد أنّ الأشهب ما هو إلّا الخليفة المعزّ لدين الله، وقد وصفه الشّاعر بالأواه وهي صفة ذكرت للنبي إبراهيم ((إنّ إبراهيم لحليم أواه منيب))، إذّا يشبّه الشّاعر المعزّ بإبراهيم، وقد آمن به الفاطميّون ليس كثالث الناطقين بعد آدم ونوح فحسب، فقد أورد النعمان تأويل الآية ((مَلّة أبيكم إبراهيم)): "من آمن منهم، اتّصل به، ومن كفر انقطع عنه، وخرج عن نسبه، فنسبه الله بالإخوة إلى من آمن منهم كما قال سبحانه وتعالى".¹ والمشارك بين المعزّ والنبي إبراهيم هو الإمامة: ((إني جاعلك للناس إماماً)).²

هكذا رأينا مدى تفكّك التفسير الظاهري، وعدم ترابط المعاني، والعديد من التساؤلات التي تثيرها القراءة الظاهرية، دون أن نجد لها حلاً إلّا في القراءة الباطنية المتأنيّة، التي لا تحلّ طلاسّم القصيدة فحسب، بل تربط بين الأبيات المفكّكة السبك والمعنى، وتجعل بين مقدّمة وصف الفرس، ووصف الأشهب، ووصف الصيد، علاقة وثيقة بمدح المعزّ لدين الله في نهاية القصيدة.

¹ ن. م. ص. 96.

² ن. م. ص. 114.

2.2.3. إيجاز واستنتاج

لكل قصيدة قولٌ تريد إيصاله حتى لو تعددت موضوعاتها وطروحاتها، لذلك لا يمكن تأطير القصيدة وحصرها بموضوعٍ تعريفها (الموضوع الذي عُرِفَتْ به من قِبَل النساخ)؛ ومناهج البحث التي استثنت أحياناً عديدة واعتبرتها مجرد مدخل وتمهيد، تنازلت بذلك عن فهم حقيقي لطرح القصيدة، متخليّة عن القرائن التي تربط المعاني المتفرقة وتلمّ شملها في القصيدة الواحدة. والقصيدة التي أماننا هي أحسن مثالٍ لتقصير مناهج البحث القديمة في سبر أغوار القصائد، فهل نعتبر الثيما الرئيسة المطروحة هي الطرديات، على اعتبار احتلالها كمّاً مساحياً كبيراً من حيّز القصيدة، أم نعتبر مدح الشاعر للمعزّ هو الثيما الرئيسة؟ إذا كان كذلك فهل كان على القراء أن يذهبوا مع الشاعر بعيداً في وصف فرسه وفي رحلة الصيد، ليصلوا بيتَ القصيد، أبيات المدح؟

ونحن كقراء نتساءل: لماذا اختار تميم أن يصف فرسه وأن يفخر بفروسيّته قبل أن يدخل في المدح؟ هل لا يستحق الإمام والد الشاعر قصيدة مدحٍ خاصة به؟ أم إنّ تميماً أراد لطرديته أن تصبح مهمةً فرصّتها ببعض أبيات المدح إعلاءً لشأنها وإقراراً منه واعترافاً بسلطة الإمام؟ هل هناك علاقة موضوعيّة بين أقسام القصيدة المختلفة، أم إنّهُ يمكننا قراءة كلّ قسمٍ على حدة، وحسن التخلّص الذي لدى الشاعر هو الفاصل بين المعاني المختلفة؟ إذا كان الأمر كذلك فالقصيدة مبتذلة، تسوّق نفسها عن طريق خروجها من مكان الصيد ودخولها القصر الفاطمي. وربما بهذه المعاني المادحة يتابع الشاعر فخره بنفسه، فهو من أهل القصر الإمامي، والصيد والقنص متعة مارسها الأغنياء، خاصة العزيز في فترة حكمه وقد أعدوا له كتاباً خاصاً للاعتناء بحيوانته التي كان يصيدها ويروضها في فناء قصره؛ كتاب "البازار".

القراءة الظاهرية العادية للقصيدة تطرح موضوعات عدّة في القصيدة: بدءً من وصف الفرس، إلى وصف رحلة الصيد، وعملية الصيد والحيوانات، وصولاً لمدح المعزّ، لكنّها تترك الأبيات مشتتة دون ترابط بينها، أمّا القراءة الباطنية فتربط القرائن بعضها ببعض، لنجد تميماً في قصيدته هذه يتابع وصف سيرته الذاتية. ويشرح لنا المراحل المتقدّمة التي قطعها في سيرورة طلب الباطن، تلك المراحل التي أوصلته مرتبة دينيّة أعلى، إعداداً له لتولّي شؤون الإمامة كما توقّع بحسب النصّ الفاطمي، ولكونه الابن البكر للمعزّ، إلّا أنّ الأقدار شاءت حرمانه هذا الحقّ، وها هي القصيدة الفاطميّة تنفرد بعرض سيرة الشاعر الذاتية بطريقة رمزيّة مبطنّة، لأنّ تميماً لا يعرض إلا الجزء الديني الباطني، الإمامي من سيرته، ذلك لأنّ المتلقّي العادي، لا شأن له في النصّ الفاطمي والعلاقات الأسريّة السياسيّة، وبثّ الشكوى

وعرض قضية الشاعر الخاصة، إنما هي لمتلقٍ خاصٍ، عارف بالأمر، وبالتدرج في البيت الفاطمي الحاكم، لذلك نجده في النهاية يوجّه مدحه للمعزّ صاحب الحقّ في النصّ على الإمام الذي يخلفه، وذلك لتذكيره بجدارة هذا الشاعر بالمنصب.

من جهة ثانية يتّكى تميم على مخزون الذاكرة الجماعية فيما يتعلّق بالخيال ووصفه، لكنّه يُبرز تجديدًا في الأسلوب والمبنى والصور؛ فنجد عجز بيتٍ يرتبط معناه بصدر البيت الذي يليه، وتترابط سلسلة من هذا النوع من الأبيات، لتكون مزدوجة القراءة من ناحية المبنى، فنقرأ صدر البيت وعجزه لإعطاء معنى، وعندما نقرأ عجز نفس البيت مع صدر البيت الذي يليه، يختلف المعنى ومدلولاته، هذا التلاعب في المبنى يضيف للنصّ تمازجًا بين الأسلوب والمبنى والمعنى. وأظنّه ظاهرة جديدة في الشّعر في ذلك العصر، وخروجًا عن النمط التقليديّ الشائع في معمار القصيدة النمطيّة.

2.3. القصيدة الثالثة - قصائد ابن هانيّ الأندلسي بين مدح بلاطيّ ومدح عقائديّ

لقد اعتبر بعض الباحثين ابن هانيّ الأندلسيّ، الملقّب بمتنبي المغرب¹ أوّل شاعر إسماعيلي مشهور وأجودهم.² هناك من الباحثين من شكّك في اعتناقه وانتسابه للمذهب الفاطمي، وهناك من قال بتشيعه وهو ما زال في الأندلس (الدولة الأمويّة)، مما كان سببًا في هربه ولجونه إلى المغرب،³ فقد ولد في إشبيلية 320 هـ، قصد المغرب هاربًا، وهناك أخذ يمدح الأميرين الأخوين ابني حمدون الأندلسي الأزديين، ثمّ اتصل بالخليفة المعزّ سنة 344 هـ وعمره 24 سنة. وبقي في صحبته ما يقرب من ثمانية عشر عامًا.

يمكننا اعتبار ابن هانيّ الشاعر المذّاح، فقد نظم ثلاثًا وستين قصيدة بمجموع 4170 بيتًا منها في المدح خمس وخمسون قصيدة، 3725 بيتًا، وواحدة وعشرون قصيدة في مدح المعزّ لدين الله بمجموع 1785 بيتًا،⁴ لذلك يمكننا أن نقارن بين مدائحه البلاطية ومدائح تميم، باعتبارهما عاشا معًا في المغرب، مدحا الأئمة، انتسبا للعقيدة الفاطمية وعرفا خباياها وباطنها، كلّ من موقعه؛ فتميم لكونه أحد أفراد العائلة الإماميّة، وابن هانيّ كمستجيب دخل

¹ نوفل، تاريخ المعارضات. ص. 76. أورد قصيدة معارضة بين المتنبي وابن هانيّ. محمد، كرو. ابن هانيّ الأندلسي متني المغرب. (طرابلس: الدار العربيّة للكتاب، 1984). ص. 19-27 نبذة عن حياته.

² منير ناجي، ابن هانيّ درس ونقد. ص. 35-181، يعتبره أوّل شاعر إسماعيلي معروف من حيث الأسبقية في التاريخ، وأفضل شاعر عندهم من حيث الجودة

³ ابن هانيّ الأندلسي، الديوان. (ت. محمد اليعلاوي، ط. 1. دار الغرب: 1994) مقدّمة الديوان ص. 12.

⁴ محمد كرو، ابن هانيّ الأندلسي. ص. 28-29. يعرض جدولاً إحصائيًا لقصائد الديوان.

الدعوة الفاطمية. والسؤال الذي يُطرح: هل اقتصرَت القصائد التي اختلف ظاهرها عن باطنها على تميم وحده كونه كان مُعدًّا للإمامة، أم أننا نستطيع أن نجد قصيدة عند غيره من الشعراء كُتبت لاثنتين من المتلقين؛ لمتلقٍ عادي وملتقى عارف بأمور الباطن؟ إن وجود مثل هذه القصيدة يرسِّخ أساس هذا البحث، ويؤسِّس لنظرية جديدة في تناول الشعر الفاطمي.

ستتناول الدراسة قصيدة لابن هاني الأندلسي يؤكِّد تأويلها النظرية التي يطرحها ويناقشها هذا الفصل؛ قراءتان مختلفتان: ظاهرية وباطنية. وهي قصيدة مدح للخليفة المعز لدين الله¹ تناولها كلُّ من اليعلاوي في تحقيقه للديوان، وزاهد علي الباحث الإسماعيلي. حاول اليعلاوي في تحقيقه أن يشرح الأبيات شرحاً عادياً، وأن يضيف من مخطوط مغربي في حوزته ما سقط من النسخ التي اعتمدها زاهد علي في التحقيق،² واتكأ في شرح بعض المصطلحات الفاطمية على نسخة زاهد علي "تبيين المعاني في شرح ديوان ابن هاني"، لكنَّ الكثير من الغوامض لم يسبرها تحقيقه.³ والأهم من ذلك أنَّ نسخة زاهد علي عندما تناولت الأبيات التي يمكن تأويلها، لم تتعامل إلا مع تأويل المصطلحات الفاطمية الواضحة للعيان والمميَّزة للعقيدة الفاطمية؛ مثل: ضرورة وجود الإمام، النصَّ الفاطمي، أوصاف الإمام، نور الأئمة، التوحيد، الولاية...⁴ بينما لم يتطرق كلاهما لقضية المثل والممثل، وهي القضية التي سيعالجها تأويل هذه القصيدة كنموذج يُثبت اتِّساع نظرية التأويل الشعري بين المثل العادي والممثل العقائدي الديني.

لن يتطرق البحث لتفسير الأبيات ظاهرياً، إلا عند الضرورة، لأنَّ شرح اليعلاوي وزاهد علي قد وفي بالمطلوب، أمَّا ما دعانا للأخذ بإمكانية التأويل فهو، من جهة، ما يسمِّيه زاهد علي في هوامشه "الغريب": أي الكلمات والأبيات الغريبة التي يحاول تفسير غريبها وشرحها لكنه يبقى في مستوى القراءة الظاهرية فيفسر كل معاني الكلمات ويستشهد بأبيات شعر لشعراء آخرين، ثمَّ يحاول أن يستنتج المعنى المقصود،⁵ ويذكر أنَّه استعان في الكثير من الأحيان بتفسير الشيخ الفاضل خاصَّة في شرح "المعزَّيات"، فأخذ منه ما أعجبه وما كان قد خفي عليه.

¹ ابن هاني الأندلسي، الديوان. (تحقيق اليعلاوي)، ص. 42. الملحق رقم 12.

² ن. م. المقدمة ص. 8.

³ ن. م. المقدمة ص. 9 " فالغوامض في هذا الشعر تبقى كثيرة، ومقاصد الشاعر تظلَّ مهمة في عدد وافر من الأبيات، فُنْصطر كما فعل الشيخ الفاضل أو زاهد علي إلى التأويل والافتراض والتساؤل".

⁴ زاهد علي، تبيين المعاني في ديوان ابن هاني، ص. 54-56.

⁵ ن. م. المقدمة.

من جهة ثانية، نمطيّة القصيدة تثير لدينا تساؤلاً، فهل يمكننا بقراءة عادية أن نعتبر النسب الذي يبدأ فيه الشّاعر القصيدة تقليدًا نموذجيًا للشعر المشرقي الكلاسيكي القديم، إذ أنّه يكرّره مثلاً عندما يمدح جعفر بن علي الأندلسي¹، وغيره²، أم إنّ بعض الأمور الغريبة في النسب وما بعده تأخذنا لإمكانية تأويل القصيدة: كذكر الشّاعر لقبيلة طيء وجبل "أجأ" الذي اعتبره الشّاعر هو الحصان بعينه، فكيف يجوز أن يكون الجبل، أو الرجل الذي سُمّي الجبل باسمه حصاناً؟ وما علاقة هذا الاسم القديم بالقصيدة أولاً، وبالحصان ثانياً؟ ولماذا ذكر وردّ الماء وأهميّة الدفاع عنه، وأنّه هو الذي سيدافع عن ورد الماء من أهل الورد، أهل المحبوبة، وأنّ الضرغام الذي يشرب من هذا الماء ليس كالذئب الذي يلغ منه؟ ثمّ حديثه عن ابن الوراق وليس عن الوراق كما تحدّث أغلب الشّعراء، وظهور الصقر فجأة، والأهمّ من ذلك هو الغريب الذي حصل في الحدّث الشعري الموصوف؛ إذ أنّ الطائر الصغير/الفرخ أصدر صوتاً ليسمعه الصقر، فيستدلّ على مكانه ويأتي لقتله. عدا عن ذكر ريش الفرخ والذي هو بمثابة الشّعروله تأويله أيضاً، (علم الباطن)، كما أسلفنا الذّكر في القصيدة السابقة.

تختلف هذه القصيدة عن سابقتها بأنّها تعتمد الحدث التاريخي، وهو نهب حلب من قبل الروم والبيزنطيين واحتلالها سنة 351هـ/ 962م، ومن هذا الواقع ينطلق ابن هاني ليوصل لنا معتقداته وإيمانه وبواطن علمه، بينما القصائد السابقة كانت إمّا نسجاً من الخيال، وإمّا محاكاةً ظاهريةً لمبنى القصائد الكلاسيكية العادية. واعتماد الحدث التاريخي، يضيف على القصيدة بُعداً واقعياً يجعلنا في البداية نستبعد إمكانية التأويل. لكننا بعد القراءة المتأنّة، نتساءل عن المفردات والتعابير الغريبة، الواقعة في غير محلّها، وعن العلاقة بين الأقسام المتفرقة في القصيدة: النسب، الوراق، المدح الغيري للمعزّ، الحدث التاريخي، المدح الذاتيّ لشِعْره والتمنّي:

أقول دُمّي وهي الحسان الرعايب	ومن دون أستار القباب محارِب
نوى أبعدت طائيّة ومزارها	ألا كلّ طائيٍّ إلى القلب محبوب
سلوا طيئ الأجدال أين خيامها	وما أجأً إلّا حصانٌ ويعبوبُ
هم جنبوا ذا القلب طوع قيادهم	وقد يشهد الطّرف الوغى وهو مجنوب
وهم جاوزوا طلح الشّواجن والغضا	تخبُّ بهم جُرذُ اللقاء السّراحيب

¹ ابن هاني، الديوان. ص. 48.

² ن. م. ص. 54، ص. 66.

قِبَابٌ وَأَحْبَابٌ وَجُلْهُمَةُ الْعِدَى وَخَيْلٌ عِرَابٌ فَوْقَهُنَّ أَعَارِبُ
 إِذَا لَمْ أَذْذْ عَنْ ذَلِكَ الْمَاءِ وَرَذَهُم وَإِنْ حَنَّ وَرَادَّ كَمَا حَنَّتِ النَّيْبُ
 فَلَا حَمَلَتْ بَيْضَ السَّيُوفِ قَوَائِمُ وَلَا صَحِبَتْ سُمُرُ الرَّمَاكِ أَنْايِبُ
 وَهَلْ يَرِدُ الْغَيْرَانُ مَاءً وَرَذْتُهُ إِذَا شَرَبَ الضَّرْعَامُ لَمْ يَلْغِ الذَّيْبُ
 وَمَا تَفْتَأُ الْحَسَنَاءُ تُهْدِي خِيَالَهَا وَمِنْ دُونِهَا إِسَادُ خَمْسٍ وَتَأْوِيْبُ

هذا هو مطلع القصيدة الذي يبدو للوهلة الأولى مجرد مطلعٍ نسيبيٍّ، لكنَّ التأويل يُلجِّحُ دون أن نُحَمِّمَهُ ودون أن نُحَمِّلَ القصيدة أكثر ممَّا تحتمل، فالقِباب تأخذنا مباشرة نحو المثل والممثل، والمرأة في التأويل مثَلٌ للمستفيد، ومعنى كلمة " الدَّمى "؛ الصورة، وقد ورد في لسان العرب¹ أَنَّهُ يُقال للمرأة الدمي، يُكنى عن المرأة بها.

وقد شرح زاهد علي الدمي على أَنَّهَا الصَّوَر، والمحارب على أَنَّهَا الشَّجْعَان، وقد ذهب اليعلاوي مذهبه، أمَّا الشَّيْخُ الْفَاضِلُ فَقَدْ اعْتَمَدَ أَنَّ الْمَحْرَابَ هِيَ الْغُرْفَةُ فِي الْقَصْرِ، وَزَاهِدٌ عَلِيٌّ يَعْتَرِضُ عَلَى هَذَا التَّفْسِيرِ² قَائِلًا: "فليس لأحد ها هنا أن يقول أن المحارب جمع محراب بمعنى الغرفة أو القصر أو صدر البيت، كما جاء في قول الأعشى مع الدمية حيث قال:

كُدُمِيَّةٍ صُوِّرَ مُحْرَابُهَا بِمِزْهَبِ ذِي مَرْمَرٍ مَائِرٍ

وسأخذ برأي الشيخ الفاضل لأفسر البيت باطنياً، فالدمى هي الصور، والحسان الرعايب رمز النساء، والشاعِر يقول شيئاً ويقصد آخرَ (أقول دَمَى وهي الحسان الرعايب)، فهو يقول عمَّا يراه مجرد صورة، لكنَّه يُدرك بأنَّ هذه الصُّوْرَة ممثولة للمرأة الجميلة، للمستفيد من العلم بحسب التأويل، وقد ذكر المؤنِّد في مجالسه: "معلوم أنَّ الإنسان يحظ نفسه التي هي أثر من آثار النفس الكلية، يستخرج العيون ويقيم الدواليب والنواعير.... وسوى هذا فإنَّه يَصوِّر ويمثِّل التماثيل التي تشبه الإنسان وتشبه أجناس النبات والحيوان وربما زادت عليها بحسنها وبهجتها"³، وما يؤكِّد التأويل هو عجز البيت، فهذه الدمي/المرأة/ المستفيد، تنسَّرت تحت القِباب (ومن دون أَسْتَارِ الْقِبابِ محارب)، إِنَّهَا التَّقِيَّةُ وَالسُّتْرُ الَّذِي اتَّبَعَهُ كُلُّ مَفِيدٍ وَمُسْتَفِيدٍ فِي عَمَلِيَّةِ طَلَبِ الدَّعْوَةِ؛ "قال بعض الأئمة الصَّادِقِينَ: التَّقِيَّةُ دِينِي وَدِينُ آبَائِي، وَلَا دِينَ لِمَنْ لَا تَقِيَّةَ لَهُ، فَاعْرِفُوا

¹ ابن منظور، لسان العرب. مادة "دمية".

² زاهد علي، تبیین المعاني. ص. 43.

³ المؤنِّد، المجالس المؤنِّدية، المائة الأولى. ص. 177.

أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ مواقع الرموز، وقد كشف لكم خبايا الكنوز..."¹ نستنتج أَنَّ الدمى رمز والقباب كذلك، أَمَّا بالنسبة للمحارب فقد حلَّه زاهد علي على أَنَّهُ الشَّجْعَان، لكن مع تأويلنا الباطني للرموز في المطلع، فَإِنَّ المحارب يحمل المعنى الديني إذ يقول المؤيَّد في مجلسه الحادي والأربعين من المائة الأولى: "جعلكم الله مَمَّنْ هدي في دينه إلى الصَّوَاب، ولم يصرف وجهه عن قبلته والمحارب".²

قد ذكر الأزهري في "لسان العرب": "سُمِّيَ المحارب محاربا لانفراد الإمام فيه وبُعْدِهِ عن الناس".³ أَمَّا القباب فيقول عنها جعفر بن منصور اليماني في كتاب "الكشف": "ومن ذلك قول الصادق صلوات الله عليه كَأَنِّي أنظر على الآية هي ((الله نور السموات))، وقد أظهرت آياته عشر قباب من نور، وهم مقبلون يريدون الشرق، وحولهم ألف قبة من نور، حتى يردوا إلى المشهد الأكبر وقد أحاطت به الخلائق، وكأن به يخطب على عالمه، فقام إليه رجل فقال: زدنا يرحمك الله. قال: أَمَّا العشر القباب، فمنها سبعة نطقاء⁴ وأَمَّا الثلاث فهم الكالي (رتبة من مراتب الدعاة عرفت في دور الستة الأول وهو داعي الدعاة) والريب والباب، فهم العشر قباب، فمن عرفهم فقد عرف الله، ومن جردهم فقد جحد الله، وإِنَّمَا أراد بالقباب أَنَّهُمْ سترة لعلم الله المكنون، فأشار لهم بهذه التسمية".⁵

بعد أن كشفنا تأويل الكلمات: "الحسان، الدمى، المحارب والقباب"، يمكننا أن نقرأ البيت قراءة صحيحة، قراءة باطنية تؤدِّي المعنى المقصود، فالشاعر يقول عن الصور التي يراها "دمى، لكنّه يقصد بها المستفيد الباحث عن العلم الباطن، الشاعر يلمح لنا، بأنّه يقول قولاً ظاهرياً، لكنّه يقصد الباطن الذي لا يفهمه إلا المستجيب/ المستفيد/ طالب العلم الباطن. وليؤكد قوله، يقول بأنّه من لم ير القباب/النطقاء/الأنبياء، باستطاعته أن يرى الائمة بدلا منهم، وهذا قول مأثور عن الإمام علي زين العابدين تقول به الاسماعيلية: "من عرف إمامه، فقد عرف ربّه".⁶ ومن يرد العلم الباطن والاستفادة، عليه الاستفادة من الإمام. "ليعرف بالمعنى

¹ ن. م. ص. 203.

² ن. م. ص. 204.

³ ابن منظور، لسان العرب. مادة "حرب".

⁴ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف. (بيروت: دار الأندلس، 1984)، هامش رقم 2. ص. 27: "سبعة نطقاء: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى، محمد، والمهدي المنتظر، وفي بعض الكتب الإسماعيلية أَنَّ الناطق السابق هو محمد بن إسماعيل بن جعفر".

⁵ ن. م. ص. 27.

⁶ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف. ص. 7.

الباطني المستور، وليقيم التوازن بين الظاهر والباطن، أي العبادة العملية والعبادة العلمية، ولما كانت النبوة وقتية وزائلة، فقد شاءت إرادة المبدع، أن تحلّ الإمامة محلّها، وتتممها وتكون خالدة منذ الأبد وإلى الأبد كدين وجدت للبشرية، وهي موجودة وستوجد دائماً مرآة صادقة لذات الله، لأنّ الصورة الإمامية هي مثال عن الصورة الإلهية، والإمام بنظر الحكمة الإلهية الإسماعيلية ليس الله نفسه، ولكنّه لا ينفصل عنه، كما وأنّ النور الذي يشع عن المصباح ليس المصباح نفسه، ولكن إذا لم نتبين النور فكيف نعلم ما هو المصباح، وهل هو موجود بالفعل وأين هو؟¹ إنّ البيت الأول هو تلميح من الشاعر، يدعونا للتأويل، فهو يخبرنا عن الدمى/الصور ويقصد الحسان/المراة/المستفيد، يخبرنا عن الظاهر ويقصد الباطن، ويقول بأنّه على المستجيب أن يبحث عن إمام الزمان لينهل منه العلم الباطن، لأنّ وراء علم الأنبياء/الناطقاء/القباب، يقف الآن الأئمة حافظو العلم الباطن، وناقلو أسرارهم. ومن يقرأ القصيدة ظاهرياً فقط، يخسر فهم كلّ الباطن الذي قصده الشاعر ابن هاني الأندلسي.

والبيت الثاني يدعم تفسيرنا، فالنوى بمعنى النية، ونية الطائفة/المراة/المستفيد أن تهلّ الباطن، لذلك هي أبعدت في مزارها، أي قطعت شوطاً طويلاً من مراحل طلب العلم، وكلّ إنسان طائفي/مستجيب محبوب.

البيت الثالث يعتبره زاهد علي بيتاً غريباً، فيتحدّث عن سكرة الحبّ وعن صحوة الشاعر الباحث عن محبوبته في جبل أجأ، وقد عرف أنّه لا جدوى من البحث لأنّ الجبل محاصر بالرجال الشجعان.

لم أجد في هذا البيت لا حديثاً عن سكرة الشاعر ولا عن صحوته، بل يقول ابن هاني، "سلوا طيّ الأجبال أين خيامها" وأظنّه يريد أن يسأل إلى أيّ مرحلة من مراحل العلم وصل هذا المستفيد الممثل بالمراة، وعجّز البيت يؤكّد ذلك "وما أجأ إلا حصانٌ ويعبوب"؛ يذكر زاهد علي في هامش شرحه لهذا البيت، قصّة أجأ الذي أحبّ سلمى فأخذها من زوجها وذهبت معها العوجاء وعندما لحقهم الزوج صلب كلّ منهم على جبلٍ سُمّي باسمه، ما يهمنّا من هذه القصّة، أنّ أجأ هو جبلٌ سُمّي على اسم الرجل، والجبل في التأويل مثلاً للعلم؛ " وإقامة الدليل على الجبل الذي هو العلم... ((فلما تجلّى ربّه للجبل)) يعني العلم الذي كان عليه اعتماده"² والرجل مثلاً للمفيد، معطي العلم، وهذا الرجل هو حصانٌ ويعبوب، أي أنّه بحسب التأويل هو النقيب الذي يعرف الباطن وينقله لغيره. وأظنّ البيت أصبح واضحاً لا غريب فيه بعد فكّ

¹ ن.م. ص. 7.

² المؤيد، المجالس المؤيدية، المائة الثالثة. ص. 186.

رموزه: فالشاعر يقول سلوا طيء الأجيال أين خيامها، بمعنى اسألوا من ينهل بكرم طائي من العلم، إلى أي مرحلة وصل؟ وهذا الجبل الذي أذكره في قصيدي ما هو إلا العلم الذي يعطيه المفيد أو النقيب للمستجيب.

يبدأ الشاعر البيتين الرابع والخامس بضمير الغائب للجماعة (هم): (هم جنبوا ذا القلب طوع قيادهم) ونسأل لمن يعود الضمير "هم"، أيعود لأجأ والحصان واليعيوب معاً كجماعة، أم تُرى يعود الضمير للدمى؟ لو كان المقصود "الدمى" لعاملها إمّا معاملة جمع المؤنث (هنّ) أو على أقلّ اعتبار كما اعتبرها الشاعر في البيت الأول (مفردة/هي)، لأنّه في البيت السابق يتساءل: "أين خيامها؟" إذًا الضمير لا يعود للمرأة فقط، بل للمرأة والأجأ والحصان، وتأويلًا للمستفيد والمفيد والنقيب. وما يقوله الشاعر في المعنى الباطن، بأنّهم، الفاطميين، جنبوا قلبه، فهو مجنوب، والجَنَب ما تقوده لتراوح بينه وبين ما ركبته، فإذا أنتعبت راحلتك، تحوّلت عنها إلى الجنبية لترى تلك.¹ فقلب الشاعر طوع قياد الفاطميين، يُعلن الولاء الدينيّ لهم، ويذلل البيت بحكمة (وقد يشهد الطّرف الوغى وهو مجنوب) مفادها: بأنّه في الكثير من الحالات يشهد الحصان الكريم ساحة الوغى، مرافقًا، مجنوبًا دون أن يشارك مشاركة فعليّة. فالشاعر لم يشارك عمليًا في التعليم، لم يكن من المفيدون إلاّ أنّه مشاركٌ للفاطميين في معركتهم ضدّ العباسيين وضدّ الأمويين كخلافةٍ وكعقيدة. والأبيات التالية تدعم هذا التّأويل: (هم جاوزوا طلع الشّواجن والغضا) جاوزوا المراحل الصّعبة: (فالطّلع: شجر ذو أشواك، والغضا شجر خشبه من أصلب الخشب لذلك يشتعل جمره طويلا ولا ينطفئ بسرعة): جاوزوا أصعب المراحل الشائكة الملتفة، وتعلّموا الحقائق الخفيّة الممثلة بنار الغضا، فالغضا بين ظاهر الشجر/العلم الظاهر، ونار خشبه/ العلم الباطن، فالنار رمز للحقائق الخفيّة التي نهلها وقطعوا بذلك شوطا آخر من مراحل أخذ الباطن، قطعوها على ظهور جيادهم الأصيلّة، الجُرْد قصيرة الشّعر، والشّعر ممثّل للظاهر² وحلق الرأس ممثّل لكشف الباطن،³ أي بواسطة نقبائهم الإثني عشر المنتشرين في كلّ بقاع وجزر الأرض، الذين يكشفون الباطن للناس، فالحصان ممثّل للنقيب وهو حامل أي معطي العلم للمحمول، للمستفيد. ويتابع المعنى في البيت التالي (قبابٌ وأحبابٌ وجلهمة العدى): فكلّ الأحباب/ كلّ الفاطميين حاملو الدّعوة، يسرون تحت القباب/خلف الأئمة، تابعي التّقية، متسترين خوفًا من الأعداء، لأنّهم وصلوا جُلهمة العدى، وصلوا أطراف وديان العدو، وهذه الخيل التي وصلت، عرابٌ هي: أي سالمة من

¹ ابن منظور، لسان العرب. مادة جنب.

² النعمان، تأويل الدعائم ج.1. ص. 153-154.

³ النعمان، تأويل الدعائم ج.2-3. ص. 274.

الهجنة، أصيلةً، مثلاً للفاطميين حاملي باطن القرآن من وصيهم علي بن أبي طالب، ولا أحد يستطيع أن يشكك لا في نسبهم ولا في دعوتهم ولا في عربيتهم ولا في الذين اتبعوهم، إذ يقول في البيت "خيلٌ عرابٌ فوقهنّ أعرابٌ" والخيل مثلاً للنقباء، الحامل والمحمول، المفيد والمستفيد، لكن زاهد علي يذهب نحو شرحٍ ظاهريٍّ آخر، إذ يعتبر الأعراب أهل المحبوبة الذين يستعدّون لمجابهة وقتل كلِّ من يقترب من ابنتهم، لكنّه غير متأكّد من هذا المعنى فيستدرك قائلاً: "يمكن أن يكون المراد بالأعراب قوم عاشقٍ آخر يحارب الشّاعر للوصول إلى عشيقته وهو الذي سمّاه (الغيران) في الأبيات التالية"¹. أحد هذين الشّرحين ضعيفين، لأنّ ترابط الأبيات يصبح غير واضحٍ، فهو يريد الذّود عن ورد الحبيبة، أريد الشّاعر الذّود عن ورد الحبيبة من أهلها، أهل الورد؟ ويريد أن يحاربهم بالسّيوف وبالرمّاح؟ إنّ القراءة التأويليّة تحلّ غوامض الشّرح الظّاهر وتأخذنا نحو شرح مقنعٍ؛ فالماء في التأويل هو العلم الباطن،² والشّاعر يريد أن يذود عن هذا العلم، وسيحارب من أجله، ومن أجل الحفاظ عليه ونشره. نجد أنّ الماء/العلم الباطن، يربط المعاني الباطنيّة ببعض ليكمل أحدها الآخر، المرأة والخيل والماء/المستفيد والنقيب والعلم، وعلاقة الشّاعر بهم جميعاً، فهو بشعره يدافع عن العقيدة الفاطميّة وعن الفاطميين، ويتساءل:

وهل يرد الغيران ماءً ورّدته؟ إذا شرب الضرعاً لم يلغ الذيب!

والمقصود بهذا أنّه لا شاعرٍ مهما غار مّي، أو مهما غار على العقيدة الفاطميّة يستطيع الدّفاع عنها كدفاعي بقوة شعري وتأثيره، وقد ذكر ابن هاني في قصائده أولئك الشعراء الذين نافسوه لكونه شاعر البلاط الفاطمي،³ وقد أورد أبياتاً بنفس المعنى في نهاية القصيدة نفسها:⁴

أراني إذا ما قلت بيتاً تنكّرتُ وجوّه كما غشّى الصحائف تريبُ
أفي كلّ عصرٍ قلتُ فيه قصيدةً عليّ لأهل الجهل لوم وتريب؟

¹ زاهد علي، تبين المعاني. هامش ص. 46.

² النعمان، تأويل الدعائم ج. 2-3. ص. 257.

³ ابن هاني، الديوان. ص. 263.

أرى شعراء الملوك تنحت جانبي	وتنبو عن الليث المخاض الأوارك
تخبُّ إلى ميدان سبقي بطاؤها	وتلك الظنون الكاذبات الأوافك
رأتني جماماً فاقشعرت جلودها	وأنّي زعيمٌ أن تلين العرائك
تسيء قوافيها وجودك محسنٌ	وتبكي معانيها ومجدك ضاحكٌ

⁴ ن. م. ص. 46.

وما غاظ حسّادي سوى الصدق وما من سجايا مثلي الإفك والحب
وما قصد مثلي في القصيد ضراعة ولا من خلالي فيه حرص وترغب
فابن هاني كالضّرغام الذي يشرب من هذا الماء، من هذا العلم وليس كغيره من الشعراء،
المشبهين بالذئباب يلغون من الماء/العلم، لا يشربون شرباً.
وعهدي به والعيش جمّ جمّاه
وهو يعرف هذا الورد/ هذا المذهب من زمن، منذ اعتنق المذهب الشيعي، قبل مجيئه إلى
المغرب، وهو ما زال في الأندلس، وهو مذهب صافٍ، نميز، مقطوب أي ممزوج، ممزوج باطنه
بظاهره. لأنه "من اعتقد للبطن قواماً من دون الظاهر، وللعلم قبولاً من دون العمل، كان كمن
أوجب للروح قواماً من دون الجسد"¹.

والبيت الأخير في القسم الأول من القصيدة:

وما تفتأ الحسناء تُهدي خيالها ومن دونها إسّادُ خمسي وتأويب
والحسنة، أي المستفيد من العلم الباطن ما زال يطلّ بخياله، أي أنّه لم يقطع كلّ المراحل
بعد، فما زال أمامه معرفة الحدود الخمسة لنيل العلم الباطن المشبه بالإسّاد أي بالسري
ليلاً، والعلم الظاهر المشبه بالسير نهاراً؛ بالتأويب، فعلى المستفيد المستجيب أن يأخذ بالباطن
وبالظاهر معاً. والخمسة بالنسبة للفاطميين عدد هامّ، فالحدود خمسة: السابق مثلّ للعقل،
التالي مثلّ للنفس، الجدّ مثلّ للذكر، الفتح مثلّ للدّهن والخيال مثلّ للذكر.²

نتساءل بعد هذا التأويل، هل هذه البدايات الطللية هي مجرد شريك لإيقاع القارئ في مصيدة
القصيدة وجذبه، أم أنّها تمهيدٌ لمعنى أعمق يعطي للقصيدة بُعداً آخر؟ أم إنّ الشّاعر اختار
هذه البداية الطللية ليُمثّل القارئ العاديّ فيوقعه في شركه من جهتين؛ يشدّه لمتابعة القراءة
من جهة، ويحوّل نظره عن أيّ احتمال قرائيّ آخر للقصيدة من جهة أخرى. في المقابل يرمز
للقارئ العالم بأمور الدين، بأنّ وراء المعاني ما وراءها، وأنّه يخفيها ستراً وحفاظاً. وبهذا يلفت
انتباهه لمتابعة القراءة التأويلية في القسم الثّاني، فلا تعود الألفاظ غريبة ولا المعاني غامضة
كما ذكر اليعلاوي في مقدّمته.³

¹ المؤيّد، المجالس المؤنّدية. المائة الأولى. ص. 192.

² جعفر بن منصور اليمّني، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 81.

³ ابن هاني، الديوان. ص. 9. "فالعوامض في هذا الشعر تبقى كثيرة، ومقاصد الشّاعر تظلّ مهمة في عدد وافٍ من الأبيات".

القسم الثاني من القصيدة: الطير والشاعر:

وما راعني إلا ابنُ ورقاء هاتِفٌ
وقد أنكر الدوحَ الذي يستظلّه
وحثَّ جناحيه ليخطفَ قلبه
ألا أيها الباكي على غير أيكه
فؤادك خفاقٌ ووكرُك نازحٌ
هلمّ على أني أقيك بأضلي
تكنُّك لي مؤشّيةً عبقريةً
فلا شدو إلا من رنينك شائقٌ
بعينه جمرٌ من ضلوعي مشبوب
وسحتّ له الأغصان وهي أهاضيْبُ
عشاء سذانيقُ الدجى وهو غريب
كلانا فريدٌ بالسّماوة مغلوبٌ
وروضك مطلوبٌ وبانك مهضوبٌ
فأملكُ دمعِي عنك وهو شأيبُ
كريشك إلا أتمنّ جلايبُ
ولا دمع إلا من جفوني مسكوب

ينتقل من المطلع الطللي ليصف لنا قصّة طائرٍ صغيرٍ فقد دوحه، وإذا أخذنا بالقراءة الظاهرية، نجد تناقضاً كبيراً بين المطلع والقسم الثاني، إذ أن ابن هاني قبل بيتين شبّه نفسه بالضرغام الذي لا شبّه لقوّته، وأنّه سيدافع عن ورد المحبوبة، وما هو هنا نراه مغلوباً باكياً مشجّاً نفسه بالطائر الصغير الباكي، فكيف نفسّر هذا التناقض؟

القراءة التأويلية فقط هي التي توضّح التناقض وتجعل الأبيات مترابطة من ناحية معنى ومبنى؛ فالطير كما ورد سابقاً مثل للدعاة،¹ وهذا الطائر فرخٌ صغيرٌ، ابن ورقاء،² والفرخ الذي يفرّخ في البرّ رمز لطالب العلم الباطن.³ وفي عينيه جمرٌ مشبوب من ضلوع الشاعر، والجمر نارٌ، والنارُ مثلٌ للحقائق الخفية، نفهم من هذا أنّ الشاعر يصبو مثله مثل المستجيب الطامح للوصول إلى مرتبة أعلى، لسر غور الحقائق الباطنية، وهذا الطائر أنكر الشجرة التي كان يعرفها ويستظلّها، أنكر شجرة الظاهر وحده وأخذ يبحث عن شجرة ثانية يستظلّ في فيها، وهي شجرة الباطن،⁴ وما يؤكّد التأويل هو عجز البيت، فقد سحتّ له الأغصان، أي أنّه ارتوى من سحّ المطر النازل على الأغصان، من الأهاضيْب؛ وهي دفعات المطر، فالمطر النازل على الشجرة هو العلم، هو مادّة إمام الزّمان،⁵ لذلك ترك الفرخ الشجرة التي كان يسكنها وأنكرها

¹ النعمان بن حيّون، أساس التأويل. ص. 303.

² النعمان بن محمد، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 217.

³ ن.م. ص. 224.

⁴ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 1. ص. 19 "الناس من شجر شتى وأنا وعلي من شجرة واحدة".

⁵ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 330.

باحثاً عن شجرة ثانية، بعد أن تذوّق طعم الباطن وطار خلفه، والبيت التالي يدعم هذا التأويل ويدحض مجرد التفسير الظاهر الذي يكتبه اليعلاوي في هامشه: "هذا الفرخ ضلّ عن وكره، فأنكر الشجرة التي كانت تغطّيه بأغصانها السائلة عليه كخيوط المطر"¹ أو التفسير الثاني الذي يورده زاهد علي مستنتجاً "أنّه من شدّة تأسّفه على فراق حبيبته، فقدّ حواسّه فلم يعرف شجره الذي كان يأوي إليه."²

وَحَثَّ جَنَاحِيهِ لِيُخْطِفَ قَلْبَهُ عِشَاءً سَدَانِيقُ الدَّجَى وَهُوَ غَرِيبٌ

وهذا هو بيت القصيد في هذا القسم، فالفرخ الصغير حرّك جناحيه مساءً ليأني النسّر أو الصقر ويقتله، ومثل هذا المعنى الظاهر يتركنا نتساءل: هل أراد الفرخ الانتحار لأنّه لم يجد حبيبته كما ادّعى زاهد علي، أو العكس الذي ادّعه اليعلاوي، فقال: "إنّ هذا الفرخ يريد العودة إلى وكره رغم مخاطر الليل وترصد الصقور له". القراءة الظاهرية تتركنا مع تناقضات غريبة بين المحقّقين، أمّا القراءة الباطنية فتقطع الشكّ باليقين؛ فهذا المستجيب أراد أن ينتقل لمرحلة أعلى لذلك بحث عمّن يقتله، والقتل في التأويل هو النقلة من درجة إلى درجة أعلى، ومن حال في الدين إلى حال.³

أَلَا أَتَمَّهَا الْبَاكِي عَلَى غَيْرِ أَيْكِهِ كَلَانَا فَرِيدٌ بِالسَّمَاءِ مَغْلُوبٌ
فَوَادَكَ خَفَاقٌ وَوَكْرَكَ نَازِحٌ وَرَوْضُكَ مَطْلُوعٌ وَبَانَكَ مَهْضُوبٌ

بوازي الشّاعر في البيتين السابقين بين حالة الفرخ وحالته، فالاثنتان طالبان للباطن، باكيان على غير أيكهما؛ وكأنّه يقول بأننا ننتسب لشجرة الظاهر ونصبو للباطن، لذلك نبكي على غير أيكنا. فريدان في هذه الصحراء، السماء التي يحاولان قطعها، وفي هذا مثلٌ للمراحل التي يجتازها المستجيب، الغلام، طالب العلم. بعد هذه الازدواجيّة والتّشابه بينهما، يعاود الشّاعر الفصل ليخبرنا عن الفرخ وحده واصفاً قلبه بالخفّاق، كيف يمكن لهذا القلب أن يخفق بعد أن حرّك جناحيه في البيت السابق وقُتل؟ إذّا بعد القتل مثّل الانتقال لمرحلة أعلى بحسب التأويل الباطن؛ خفق قلب هذا الفرخ مبتعداً عن بيته الأصليّ، أي أنّه ابتعد عن الظاهر وحده ليحيا من جديد قاطعاً أشواطاً، فالوكر نازح بعيد، نيل ما يريد ما زال بعيد المنال، إلّا أنّ "روضك مطلول وبانك مهضوب"، فهذا الطلّ وسقوط المطر، ما هو إلّا سقوط العلم، وهذه دفعات المطر تسقط على شجر البان، أي أنّ العلم بدأ يظهر وتظهر نتائجه.

¹ ابن هاني، الديوان. هامش رقم 11 ص. 42.

² زاهد علي، تبیین المعاني. الهامش. ص. 49.

³ النعمان، تأويل الدعائم. ص. 126.

يريد الشاعر أن يقي هذا المستجيب خوفاً عليه لذلك يريد أن يستر عليه، فيقول له أنت تتستر برديك، بشعرِكَ مَثَلُ العلم الظاهر، أنت أيها المستجيب تتستر بالظاهر كي لا يكشف أمرك، بينما أساعدك بالتستر بجلايب موشيةً عبقريةً، لأن كلمة "تُكَنِّكَ" تعني "تسترك"؛ ورد في القرآن الكريم ((أو أكننكم في أنفسكم))،¹ إذا الشاعر والفرخ فريدان في كونهما يستران ما يعرفان من أمور الباطن. وهذه الجلايب كيف تكون عبقرية؟ في المعنى الظاهري، "العبقري"، ضربٌ من الزرابي الفاخرة المزركشة، فالشاعر بكلماته المزركشة الشعرية الجميلة، بشعره العبقري المتستر وراء الكلمات والموضوعات المتداولة ظاهرياً، بالتقية والتستر يحمي الدعاة الفاهمين تأويل أبياته. والبيت الأخير في هذا القسم يربط الشعر المتستر وراء ظاهره بالمعنى الباطني، فالشاعر يتستر بعبقرية شعره، لذلك نجده يقول بأنه لا كلام أجمل من شذو هذا الفرخ؛ أي من تعلمه الكلام الباطن، لأنه مرة أخرى لو أخذنا بالمعنى الظاهر، كيف نفسر إذا تحول صوت البكاء لشذو شائق؟ وكيف نربط بين الملابس والريش والشذو والدمع؟ ها هو الشاعر يسكب الدمع من جفونه، يسكب الكلام الباطن من معرفته ومن علمه، لأن الدمع هو الماء، والماء هو العلم الباطن بمفهوم المثل والمثول.

ينتقل من هذه الأبيات مباشرة لمدح للمعز لدين الله، يبدو عادياً ظاهرياً التعابير، لكن عدم فهم الأبيات ظاهرياً إلا باحتمالات يمكن دحضها، يشدّ نحو إمكانية التأويل، التي تشير إليها بعض الرموز: الرمح، القوس، الحصان، الجمال البدن...

ولا مدح إلا للمعز حقيقةً	يفصل دُرّاً والمديح أساليب
نجا على البيت الأمامي معتل	وحكم إلى العدل الربوبي منسوب
يصلي عليه أصفر القديح صائب	وعوجاء مرنان وجرداء سرحوب
وأسمر عراض الكعوب مثقف	وأبيض مشقوق العقيقة مخشوب
لأسيفه من بدنه وعصاته	نجيعان مهراق عبيط ومصبوب
فإن تك حرباً فالفارق والطلی	وإن يك سلماً فالشوى والعراقيب

يصرح الشاعر بأنه لا مدح حقيقي إلا للمعز، يفصله دُرّاً، ويذيل البيت بحكمة مفادها بأن المديح أساليب، فكل شاعر وأسلوبه، وهذا التذليل لم يأت عبثاً، فهناك من يمدح مديحا عادياً، وهناك من يمدح بسبب انتصار حربي، وهناك من يمدح مديحا دينياً، وهناك من يمدح بظاهر الكلمات فقط، ومن يمدح بالظاهر والباطن معاً، وهو أسلوب الشاعر.

¹ القرآن. سورة 2. آية 235.

هذا الممدوح نجّاه أرفع من نجار البيت الإمامي، وهذه القراءة رفضها كلٌّ من زاهد عليّ واليعلاوي، معتبرين أنه "لا وجه لجعل النجار يعلو على البيت الإمامي، ولعلّ الصدرَ محرّفٌ كما لاحظ زاهد عليّ"¹ لكنني لا أظنّ ذلك، فالمستويات في البيت الإمامي لم تكن واحدة، لذلك اعتمد الفاطميّون مثلاً، قضية النصّ لتعيين الخليفة القادم، الذي ينصّ عليه من قبله وهو على قيد الحياة، لذلك وجدنا أنّ الأستاذ جوذري في سيرته يتطرق لهذه القضية² وكيف حار المعزّ في النصّ على أحد أبنائه ليحكم بعد وفاته، فنصّ على ابنه عبد الله متخطياً بكره تميما الشاعر، وبعد موت عبد الله في حربه مع القرامطة، تخطّى تميما مرةً أخرى ونصّ بالإمامة لابنه الثالث العزيز، نفهم من ذلك أنّ الناس من نفس البيت الإمامي كلّ ومرتبته، والمعزّ معتلّ بمرتبته في هذا البيت على الجميع. ويمكننا، تأكيداً لهذا التفسير، أن نراجع قضية الخلاف في البيت الفاطميّ على الخلافة من أيام المعزّ في المغرب، عندما حاول أولاد القائل، أعمام المعزّ وأولادهم، أن يثوروا وأن يحرضوا ضد القصر الخلافيّ مدّعين أحقيّتهم في الخلافة، ممّا حدا بجوذري في سيرته أن يتهم تميما بن المعزّ بالاشتراك معهم ضدّ والده³، مثل هذه الخلافات تؤكد تدرّج المراتب في البيت الإماميّ وتعطي للمعزّ الممدوح أعلى المراتب، فنجاره أرفع من نجار البيت الإماميّ وعدله منسوبٌ إلى العدل الإلهي، فقد حظي بالخلافة بسبب العدل الإلهي.

في البيت الثالث للمدح ينتقل ليؤكد علو شأن المعزّ لا عائلياً فحسب، بل دينياً؛ فمن هم دونه في المرتبة الدينية يصلّون عليه. في القراءة العادية الظاهرية، القدح هو السهم، وهذا السهم صائبٌ؛ والعوجاء هي القوس التي اشتدّ انعطافها فكان سهمها أمضى، والمرنان أي كثيرة الرنين لكثرة الرمي بها؛ أمّا الجرداء فهي الخيل قصيرة الشّعر السُّرحوب السريعة. يقول ابن هانئ بأنّ السهام والأقواس والخيل تصليّ على المعزّ لأنّه الأقوى حرباً وعسكراً والأعلى مرتبة، ويتابع ظاهرياً ليقول بأنّ السيوف المقومة تصليّ على هذا الممدوح وعقيقة البرق؛ وهي ما انتشر في الأفق وتكشف من شقّ البرق يبدو وسط السحاب كأنه سيف مسلول، مخشوبٌ، صقيل، حتى العقيقة مجرد صورة السيّف الظاهرة في السّماء تصليّ على المعزّ.

ظاهرياً الأبيات غريبة والمدح غير مألوف، فالصورة التي يرسمها الشاعر غير قريبة للأذهان، إذ كيف يمكن للسيف أن يصلّي؟ وإذا اعتبرنا المعاني كلّها مجازية، وأنّ المشبه به هو عين المشبه، فهل كلّ حامل رمح وسيف وكلّ محارب يعتلي صهوة حصانٍ يصلّي على المعزّ؟ ويتابع في البيت

¹ ابن هانئ، الديوان. هامش رقم 18 ص. 43.

² الجوزري، سيرة الأستاذ جوذري، ص. 120، 139-140.

³ راوية بربارة، قراءة مغايرة، ص. 42.

التالي مع نفس الحقل الدلالي الحربي، ليقول بأن أسياف المعزّ تسيل الدماء، دماء الإبل البُدن "وهي من الإبل والبقر كالإضحية من الغنم تهدي إلى مكة الذكر والأنثى في ذلك سواء"¹.

إذا بقينا في دائرة القراءة الظاهرية، نجد الأبيات تكرارًا غير مبرّر من شاعر مُجيد، ونجد معنى ضعيفًا، لأنّ الشّاعر ترك أداة الحرب تصلّي على المعزّ، وكأنّها تشهد له بالقوّة، فماذا مع جيشه؟ وكيف ربط بين المطايا والسلاح والبرق والصلاة؟

أما القراءة التّأويليّة فتأخذنا نحو أبعاد جديدة أقوى من ناحية معنى: فالبرق هو الوحي² يذكر النعمان في كتابه "تأويل الدعائم" قولاً للرسول وتأويله:

"لا سبق إلّا في ثلاث، في خفّ أو حافر أو نصل؛ يعني بالحافر الخيل، وبالخفّ الجِمال وبالنصل السّهم، يعني الرمي عن القوس، فهذه في الظّاهر ما به جرت السّنة، وتأويله في الباطن أن السبق ما سبق به السابق إلى رضوان الله وطاعته، كما قال الله جلّ من قائل: ((والسابقون السابقون أولئك المقربون)) فأولياء الله يسابقون بين ذرايعهم وهم أمثال الجِمال كما ذكرنا ليعلموا الفاضل منهم فيفضون إليه بأمر الله الذي أودعهم إيّاه، وبين نقبائهم الذين أمثالهم الخيل إليه ليرفعوا من سبق إلى ما يوجهه له من درجات الفضل، وكذلك يسابقون بين أهل العلم القائمين بحجج الحقّ على المخالفين الذين أمثالهم في الباطن أمثال الرماة ليرفعوا من سبق منهم إلى ما يوجهه سبقه من حدود الدين"³. إنّ الخيل والجِمال والسّهام هي ما يذكرها الشّاعر في الأبيات السابقة: فأولياء الله أمثال الجِمال، يعلمون الفاضل، والنقباء أمثال الخيل يرفعون من سبق إلى درجة أعلى من درجات الفضل، أمّا الرماة فهم أهل العلم والرمي عن القوس هو إقامة الحجج على المخالفين⁴ ليرفعوا من وجب رفعه في حدود الدين. إذًا نفهم من هذا أنّ النقباء والحجج والدعاة وكلّ من يسير في طريق الباطن وينتقل من حدّ إلى حدّ يصلّي على المعزّ أعلاهم مرتبة وأكثرهم علمًا. وما يؤكّد هذا المعنى هو التّأويل التالي عن زكاة الإبل، البُدن المذكورة في القصيدة "... والذي يجب فيه الزكاة منها الإبل والبقر والغنم، فالإبل في الباطن أمثال النطقاء وهم الأنبياء في أوقاتهم والأئمة في أزمانهم، والبقر في الباطن أمثال الأسس الذين هم أوصياء الأنبياء في أزمانهم، والقائمون للأمم مقامهم من بعدهم والحجج الذين هم ولاة عهود الأئمة في أزمانهم والقائمون للأمم من بعدهم مقامهم والغنم في الباطن أمثال الدعاة الذين هم أكابر المؤمنين ويكونون في بعض المواضع أمثالا لجميع المؤمنين.... فالإبل زكاتها أن تنحروهي أحياء

¹ زاهد علي، تبیین المعاني. هامش ص. 53.

² المؤيد، المجالس، المائة الأولى. ص. 332.

³ النعمان، تأويل الدعائم. ص. 310-311.

⁴ ن.م. ص. 309 "وتأويله في الباطن أن مثل الرمي عن القوس مثل الاحتجاج على أهل الباطن".

فيخرج بالنحر ما في بطونها من الدم، ومثل ذلك أن النطقاء يطهرون وهم أحياء بحياة العلم طهارة المملوك بعد أن قد عرفوا حقائق الإيمان فأمدوا بالحكمة والبيان ويأتهم التطهير بذلك بمادة الباري سبحانه من العلوم ويزول عنهم كل شك وشبهة... والذبح مثله مثل العهد الذي يؤخذ عليهم بما يصيرون إليه وهم أحياء بالعلم... فيزول عنهم كل شك وشبهة كما يزول بالنحر بعد ذبحها وسلخها ما يبقى في بطونها من الدم الفاسد".¹

نفهم من كل ما تقدّم أنّ كل من هم في مرتبة دينية أقل من مرتبة المعزّ يصلّون عليه، كذلك كل من هم أعلى مرتبة منه كالنطقاء والأوصياء، يصلّون عليه بمعنى يقرون ويعترفون بإمامته، وهو يقيم الحجج على المخالفين ويدعو للباطن ويأخذ العهد على الدعاة فيزيل عنهم كل شك وشبهة. نرى أنّ دوائر المقارنات تنداح وتتسع؛ أول هذه المقارنات كانت بين المعزّ وأمثاله من البيت الإمامي، ثم بين المعزّ ومن يصلّي عليه؛ من هم دونه ودون البيت الفاطمي، من نقباء ودعاة ومستجيبين، ثم تأخذ المقارنة شكلاً آخر، فيقارن ابن هاني بين المعزّ وباقي الخلفاء والملوك فيقول:

عَزَّةٌ مَنْ يُحْذِي النَّعَالَ أَذَلَّةٌ لَهُ وَمُلُوكُ الْعَالَمِينَ قَرَضِيْبٌ

إنّ الشّرح العادي للبيت ممكن وواضح؛ فهو يقول بأنّ الأعزّة الذين يحتذون النّعال، أذلةٌ أمام عظمة المعزّ، لكنّه يتركنا نتساءل: هل أعزّة القوم فقط هم الذين احتذوا النّعال؟ وإذا كان قصّد نعالاً خاصّة بالملوك أو الخلفاء كنعال السّبت التي ذكرها عنتره في قصيدته،² فلماذا لم يذكر نوعها؟ أم إنّ كما ذكر اليعلاوي في هامش شرح البيت "العرب تمدح برقة النعال وتجعلها لباس الملوك"، إذا كان الأمر كذلك فلم لم يذكر رقة النّعل؟ وهل هناك قرينة معقولة متفق عليها شعرياً أو مجازياً أو اصطلاحياً بين أعزّة القوم والنّعال؟

مجزّد وجود مثل هذه التساؤلات، يجعلنا نفكر في إمكانية التأويل، وسرعان ما نجد بأنّ للنّعل تأويلاً "فمثل النّعل مثل ظاهر العلم ومثل الخفّ مثل باطنه".³ نفهم من هذا بأنّ الخلفاء الأعزّة الذين اخذوا ظاهر الدين، ظاهر القرآن وآمنوا فقط فيه، أذلة هم أمام الخليفة المعزّ الذي آمن بالباطن والظاهر على السّواء، فمثل المنتعل مثل المتمسك بظاهر أهل الباطل⁴ وإذا كان وضع الخلفاء المسلمين على هذه الحال من الذّلة، فكيف يكون وضع باقي ملوك العلم

¹ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3، ص. 88-89.

² عنتره، الديوان. القصيدة الميمية:

بطلٌ كأن ثيابه في سرحة يحذي نعال السّبت ليس بتوأم

³ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3، ص. 229.

⁴ ن. م. ص. 317.

كالشاهنشاه وملك الروم وغيرهم؟ نجد في هذا البيت تمهيداً وتلميحاً للأبيات التالية التي سيذمّ فيها ملوك الروم الذين نهبوا "حلب" زمن العباسيين وللخلفاء العباسيين الذين بإيمانهم بالظّاهر فقط كانوا أذلة.

رأينا كيف أخذنا التأويل نحو معنى واضح محدّد مفهوم. بعد هذا البيت يحدثنا ابن هاني عن الحادثة التاريخية التي من أجلها مدح المعزّ ونظم القصيدة وهي حادثة نهب حلب، وينهي القصيدة بأبيات يتحدّث فيها عن شعره وحسّاده في مدح ذاتي.

2.3.1. إيجاز واستنتاج

لتنهيت النظرية الجديدة التي يؤسسها هذا البحث في تناول الشّعر الفاطمي، كان لا بدّ من توسيع عينة البحث لتتخطّى الشاعر الواحد؛ تميم بن المعزّ، ولتتخطّى البيت الفاطمي، معتمدين إستراتيجية المقارنة، بحثنا عن خطوط عريضة مشتركة ومختلفة، فاخترنا نفس الموضوع/ة الثيمة الشّعريّة؛ المدح، ونفس البلاط؛ الخليفة الفاطمي، متّجهين نحو شاعرٍ آخر هو ابن هاني الأندلسي.

تتميّز هذه القصيدة عن سابقتها (قصيدتي تميم)، بأنّها أولاً تعتمد الحدث التاريخي (نهب حلب) لتصل للمدح بحجّة النصر، وثانياً وهو الأهمّ، أنّ القصيدة تداولها البحث العلمي، فشرحها وحقّقها خيران في الشعر الإسماعيلي؛ زاهد علي، أحد الإسماعيليين وقد اعتمد على الشيخ الفاضل عندما استغلقت عليه بعض الأبيات، والباحث في الأدب المغربي والفاطمي؛ محمّد اليعلاوي، الذي اعتمد تحقيق سابقه وحاول أن يضيف، ورغم المحاولتين إلا أنّ العديد من الأبيات بقيت مستغلقة لم ينجحوا في سبر أغوار معانيها، فوضعوا التقديرات والجوازات، ولم يجدا الصّلة بين الأبيات والأحداث المختلفة في القصيدة؛ فالمطلع الطلي وما تلاه من أبيات يحمل الكثير ممّا أسماه زاهد علي في تحقيقه "الغريب"؛ فاختلاف الرأي حول شرح الدمي والحسان الرعايب، قادنا لمعاجم اللغة، ودعانا صريحاً للبحث عن إمكانية التأويل، والتأويل كان المنفذ الوحيد نحو شرح لا استغلاق فيه، وهكذا تتالت الأمور الغريبة، كتساوي الرجل والجبل والحصان، والحدث الشعري الغريب عندما أصدر ابن الورقاء صوتاً ليحده الصقر ويقتله، اختلف المحقّقان حول إمكانية شرح المعنى الصحيح فذهب كلّ منهما في اتجاه، وتعاملا مع البيت الشعري الواحد من جهة، ومع الظاهر من جهة ثانية، لكنّ هذه الدراسة التي تؤسّس لوجود نظرية جديدة في تأويل الشعر الفاطمي، دمجت بين القراءة الظاهرية والباطنية من جهة، وربطت بين القرائن المختلفة لتشرح الحدث الشعريّ شرحاً جديداً كان يتسرّ تقيّة كما كان يتسرّ أصحاب المبدأ الفاطمي.

نرى الأنا الشعرية ظاهرة في كلّ مقاطع القصيدة، في المطلع الطللي وفي النسيب وفي الذود عن ورد المحبوبة من أهل المحبوبة، ثم تماثل الشاعر مع الفرخ في حالة الحزن والبكاء، وصولاً لمدح المعز، وعلاقة الشاعر بالإمام ومعرفته بالتدرج في المراتب في البيت الفاطمي، فهل كان ظهور الشاعر كفاعل مؤثر في الحدث الشعري مجرد صدفة، أم إنّ ظهور الحيوانات المختلفة وعدة الحرب التي تصلّي على المعز، وكأنّها تشهد له بالقوة، وكيفية الربط بين المطايا والسلاح والبرق والصلاة، كلّها قرائن منفردة لا علاقة لها ببعضها، ولا موضوع يوحدّها؟ إنّ كلّ تلك قرائن أخذتنا نحو التأويل الباطن لنحلّ غريب هذه القصيدة ولنفتح مستغلقها. لأننا إذا بقينا في دائرة القراءة الظاهرية، نجد الأبيات تكراراً غير مبرّر من شاعر مجيد، ونجد المعنى ضعيفاً، أما القراءة التأويلية فتأخذنا نحو أبعاد جديدة أقوى من ناحية معنى.

إذا القصيدة المادحة التي عجزت قراءتان ظاهريتان عن فكّ غريبها، لم تعد غريبةً ومفكّكة بعد أن قرأناها باطنياً، وعليه فوجود القراءتين من محقّقين سابقين، ووجود قصيدة ثالثة، لشاعر آخر غير تميم بن المعز، يُثبت صحّة النظرية التي يسعى البحث لإثباتها.

2.4. القصيدة الحائية لابن هاني الأندلسي

البرق والحج استباقاً للتأويل

هي قصيدة حائية، من البحر الكامل، ذكرّ اليعلاوي محقّق الديوان في تقديمها أنّها أول شعرٍ مدح به ابن هاني الخليفة المعز لدين الله أمير المؤمنين، وأورد في الهامش أنّ الشاعر أرسلها إلى المعز من "المسيلة" تمهيداً لمقدمه إليه، وأنّها قد تُوّرخ بسنة 350 هـ/961م¹

وإذا ربط القارئ بين هذه المعلومة والمعاني الواردة في مطلع القصيدة يتّجه مباشرة نحو تأويل المعاني، خاصّة وأن المعنى الظاهر يبقى القارئ في حيرة ويتركه مع الكثير من المعاني غير المترابطة.

هل كان ضمخ بالعبير الريحا	مُزَنُّهُرُ البرق فيه صفيحا
تُهدي تحيات القلوب وإنّما	تُهدي بهنّ البثّ والتبريحا
شرقت بماء الورد بلل جيها	فسرت تُرققه دمّا منضوحا
أنفاس طيب بتن في درعي وقد	بات الخيال وراء هنّ طليحا
بل ما لهذا البرق صلاً مطرّقاً	ولأيّ خبل الشائمين أتيجا؟
يُدني الصّباح بخطوه فعلام لا	يُدني الخليط وقد أجد نزوحا؟

¹ ابن هاني، الديوان. ت. اليعلاوي 1994. القصيدة رقم 18، ص. 72. الملحق 13.

باستفهام تقريريّ يرسمُ الشّاعر في البيت الأوّل صورةً شعريّةً جميلةً، يمكن قراءتها بشكلٍ عكسيّ، من الكلمة الأخيرة إلى الأولى، فضوء البرق لامع كالسيف، وهذا السيف يهزّ الغيم فتنتشر روائح العبير في الريح. يُعَمِّلُ الشّاعر حواسّه فيرى البرق اللامع ويشمّ العبير الفائح المنتشر، وما فوح العبير سوى تحيّاتٍ من القلب يهديها الشّاعر، لكنّ هذه العلاقة التبادلية تتركنا مع فجوة متسائلين عن الطّرف الثاني الذي يهدي إليه الشّاعر التحيّات، وبيّثُ الشّوق المبرّح الذي يكابده مرسلًا إيّاه مع الريح. الصورة الشعريّة حركيّة حسيّة، تكثّر فيها الحركة والحواسّ والأحاسيس، وهي صورة تشدّ القارئ لمتابعة القراءة محاولاً سدّ الفجوات التي يتركها البيتان الأوّل والثاني؛ فيتساءل: مَنْ هو الفاعل المستتر للفعل "يُهدي"، أهي المزنُ، أم الريحُ؟

والبيتُ الثّالث لا يحلّ الغموض، فمن هي التي شرقتْ بماء الورد، أهي الريحُ يشخصها ابن هانيّ فيجعل في ثوبها جيبًا مبللًا، وما هي العلاقة بين شرق الماء والبلل؟ وكيف تحوّل الماء إلى دمٍ منضوحٍ؟ يذهبُ زاهد عليّ في "تبيين المعاني في ديوان ابن هانيّ" لصورة طبيعيّة يحار في تفسيرها فيضع أكثر من احتمالٍ قرائيّ؛ معتبراً في المرّة الأولى معنى كلمة "شرق" غصّ، فيفسّر: "أشبع الريح من كثرة الأمطار حتى غصت بمائها"،¹ ثمّ يعطي احتمالاً آخر؛ فشرق الشيء اشتدّت حمrته، وشرق لونه احمرّ من الخجل، يعني أنّ قطرات الماء وقعت على الشقائق والورد فأصبح لونها أحمر. ويتابع زاهد عليّ حيرته في تفسير المعنى عندما يجد في أحد المخطوطات التي اعتمدها للتحقيق كلمة "دَر" بدل كلمة "دم"، والدّر هو ما يدرّ من المزن، فيترك القارئ مع أكثر من احتمال دون أن يعطيه شرحاً مقنعاً، وكلمة "دَر" لا يستقيم وزن البيت معها لذلك نستبعد هذه القراءة. أمّا اليعلاوي فيشرح في هامش القصيدة "الريح ارتوت من ماء الورد حتى شرقت وتبلّل ثوبها فسرت به أحمر قانيا كقطرات الدّم".² يتركنا المحققان مع إمكانيّات عدّة دون أن يفسّرا سبب السري ليلا، وكيف يتحوّل الماء دماً يترقرق ويتلأأ؟

العلاقة بين البيتين الثاني والثالث تحلّ بعض الغموض، فالشوق والتباريح المبتوثة في البيت الثاني، انتقلت من ماء الأرض المتبخّر الحامل معه عبق الورد إلى المزن، ومن المزن التي هزّها البرق إلى الريح التي نشرت عبير الشّوق، وعندما فاضت الريح بما تحمله من أشواق تحوّل الشّوق دما منضوحا.

والبيت الرابع هو بيت القصيد، فبعد أن ظنّنا كلّ الظنّ في الأبيات السابقة أنّ الشّاعر هو الذي يرسل تحيّات القلوب، نجده يتحوّل من مرسلٍ إلى متلقٍ، هو الذي تلقى أنفاس الطيّب،

¹ زاهد علي، تبيين المعاني. القصيدة التاسعة، هامش رقم 3، ص. 144.

² ابن هاني، الديوان. هامش رقم 3، ص. 72.

وجمع بخياله وراءهن! فمن الذي أرسل له تحيات القلوب؟ يتلاعب ابن هاني بالضمائر (شرقث/ جيها/ ترققه...)، ويستعمل أسلوب الالتفات، فيغيّر الضمير (بثن/ بات)، يفصل بين الفعل والفاعل (ضمخ/ المزن)، ويترك الفاعل مستتراً يمكن أن يعود لأكثر من كلمة (تهدي تحيات القلوب؛ المزن أم الريح/ وتهدي بهن؛ بالتحيات أم بالريح وبالمزن؟) ويتلاعب بالألفاظ (فالدّم يترقق، والريح يشخصها فتشرق وتلبس ثيابا لها جيوب)، وكلّ هذه الأساليب تزيد الأبيات غموضاً، فكلّما تقدّمنا في القراءة وحسبنا أنّ الغموض سيزول تدريجياً، وجدناه تعقّد أكثر.

يثبت ما طرحناه سابقاً أنّ القراءة الحسيّة ليست القراءة الوحيدة، وأنّ هناك قراءة ثانية روحية، دينيّة تدعنا نتساءل عن صوت القصيدة، فماذا تريد القصيدة أن تقول؟ ولم كلّ هذا الغموض؟ أهو ضربٌ من المباهاة على شعراء الشرق وإعلان تفوّق، أم إنّ صوت القصيدة مشروطٌ بأفاق القارئ وتجربته الشخصيّة ومعرفته وثقافته؟ هل للقصيدة قارئ مضمر (Implied reader)/ مستجيب، عارف بأمور الباطن يستطيع أن يستهلك موقف الشاعر المضمر (Implied author) الذي اتخذ موقفاً معيّناً من قضية مطروحة، ويريد إيصاله لقارئ معيّن؟ إنّ انتقاء الألفاظ والتراكيب يساند تفكيرنا، ويساهم في إمكانية تأويل القصيدة.

يبدأ البيت الخامس بحرف عطف يفيد الإضراب؛ فينفي ما سبقه ويثبت ما لحقه، وهو الحرف "بل"، إذاً نتوقّع تغييراً في هذا البيت، وإذا أخذنا بتفسير زاهد علي والبعلاوي نجد الصورة الشعريّة المرسومة ضعيفة واهية لا أساس لها، فقد اعتبر كلاهما كلمة "صلّاً" بمعنى الأفعى، وهي كذلك في أحد معانيها وقد أوردوها الشعراء بهذا المعنى في الكثير من قصائدهم، وإذا ما رجعنا إلى المعاجم وجدنا هذا المعنى أيضاً، لكننا إذا أخذنا به كاختيار وحيد نُفسد معنى البيت والمعنى العام للقصيدة، فماذا يعني أنّ البرق كالحية مطرّق؟ وهل المطرق معناها المتربّص كما يشرح البعلادي؟¹ لو بحثنا في "أساس البلاغة" في الجذر "صلل" لوجدنا: "جاءت الخيل تصلّ عطشاً. وجاء جوفه يتصلصل. ورجل صلال من العطش. وجاء بسقائه يصلّ إذا لم يكن فيه ماء فهو يتقعقع. والجرة تصلّ إذا كانت صفراً، فهي إذا قرعت صلت. وصلصل الكلمة إذا أخرجها متحذلقاً". وفي لسان العرب: "الصلصلة صفاء صوت الرعد، وقد صلصل وتصلصل الحلي أي صوّت، وفي صفة الوحي: كأنه صلصلة على صفوان؛ الصلصلة صوت الحديد إذا حُرّك... وفي حديث ابن عباس في تفسير الصلصال: هو الصلّ الماء الذي يقع على الأرض فتتشقُّ

¹ ن. م. هامش رقم 5. ص. 72.

فيجفّ فيصير له صوت".¹ ويمكننا على ضوء هذه المعاني أن نفسّر البيت تفسيراً منطقيّاً؛ فما لهذا البرق يُسقط مياه المُنْزَن حين يهزّها، فتصلّ المياه الأرض مطرقةً لا صوتَ لها؟ وعجُز البيت يؤكّد القراءة؛ فالشّائمين في لسان العرب من "شمت البرق والسحاب؛ إذا نظرت أين يقصد وأين يمطر"، تأخذنا نحو تساؤل الشّاعر: أين أُتيج، لهذا الماء المطرق السّاقط من السّحاب بفعل اهتزاز المُنْزَن من سيف البرق، أن يقصد وأن يمطر؟

في البيت السّادس نرى بداية تغيّر في المشهد الزّمني، فبعد أن سرت الريح ليلاً، يضيء البرق الآن بفعل لمعانه المكانَ فيُدني الصّباح، ويتساءل ابن هاني، لم لا يُدني هذا البرقُ الخليطُ؛ أي الماء النازل من المزن، الماء المخلوط بماء الورد وبتيّحات القلوب؟

كلّ هذه التساؤلات تبقى دون إجابات واضحة ما دمنا في القراءة الظّاهرية، أمّا إذا انتقلنا للقراءة الباطنية فلكلّ تساؤلٍ جواب، والأهمّ من ذلك؛ فإنّ مجرد بقائنا في تفسير المعنى الظّاهر يقودنا للخطأ كما حصل مع زاهد علي واليعلاوي. ومجرّد أخذنا بعين الاعتبار القراءة الباطنية ونحن ما زلنا على مستوى القراءة الظّاهرية، يشدّنا نحو شرحٍ صحيحٍ لظاهر الأبيات وهذه نقطة هامة، تؤكّد تعلق القراءتين ببعض وإتمامهما للمعنى.

المقطع الثاني من النسيب:

جَذَبْتُكَ أَنْفَاسِي فَكُنْتُ الرُّوحَا	إِيَّاهَا فَلَوْلَا أَنَّ ثَوْبَكَ مَانِعِي
وَيُهَيِّجُنَا غَرْدُ الْحَمَامِ صَدُوحَا	بُنًى يُؤْرِقُنَا سَنَاهُ لَمُوحَا
حَتَّى نُصَيِّرَ مَائَتًا فَنُنُوحَا	أُمْسِدَي لَيْلِ التَّمَامِ تَعَالِيَا
حَتَّى أَضَرَّجَهَا دَمًا مَسْفُوحَا	وَذَرَا جَلَابِيئًا تَشَقُّ جِيُوبَهَا
وَعِدَا سَنِيخِ الْمَلْهِيَاتِ بَرِيحَا	فَلَقَدْ تَجَهَّمَنِي فِرَاقُ أَحَبَّتِي
حَتَّى امْتَطَيْتُ إِلَى الْغَمَامِ الرِّيْحَا	وَبَعُدْتُ شَاوً مَطَالِبٍ وَرَكَائِبٍ

البيت الأوّل في هذا المقطع لم يذكره زاهد علي في "تبيين المعاني" وأورده اليعلاوي مع ملاحظة تقول: "هذا البيت الزّائد جاء في غير محلّه من النسيب".² وأظنّ أنّه يجب أن يكون مكان البيت الرابع الذي ذكر فيه الشّاعر طيب الأنفاس؛

فَسَرْتُ تُرْقِرْهُ دَمًا مَنْضُوحَا	شَرِقْتُ بِمَاءِ الْوَرْدِ بَلَّلَ جِيْهَا
جَذَبْتُكَ أَنْفَاسِي فَكُنْتُ الرُّوحَا	(إِيَّاهَا فَلَوْلَا أَنَّ ثَوْبَكَ مَانِعِي)

¹ ابن منظور، لسان العرب. الجذر ص.ل.ل.

² ن. م. هامش رقم 6. ص. 73.

أنفاسُ طيبٍ بتنّ في درعي وقد باتَ الخيالُ وراءهنّ طليحا

نجد أنّ البيت المضاف فيه اختلافٌ في استعمال الضمائر، فبعد استعمال تاء التأنيث (شَرَقَتْ) وهاء الغائية (جيها)، ينتقل الآن لكاف المخاطبة (ثوبكِ) وياء المتكلم (أنفاسي)؛ وفي البيت الذي كان مرقماً بالرابع وأصبح بعد تغييره لموقع الأبيات الخامس، نجد تفصيلاً لتلك الأنفاس المذكورة، فهي أنفاس طيبٍ، ويعود ضمير المتكلم، الياء، للظهور مجدداً في كلمة "درعي".

ويؤكد هذا البيت بأنّ الحديث كان عن الريح؛ فثوبُ الريح يمنع الشاعر من التّواصل جسدياً، أي لا يمكنه من الوصول إلى حدود المكان الذي يبتغيه، فالريح تقذفه، إلّا أنّه استطاع الوصول روحياً فقد جذب الريح بأنفاسه وحلّت محلّ روحه. هذا البيت يقول للقارئ المضمر، للمستجيب كيف تعرّف ابن هاني على المذهب الفاطمي وما زال بعيداً، وأرسل بهذه القصيدة، كما ذكرنا في بداية تحليلها، للمعزّ استباقاً وتمهيداً لقدمه ولاعتناقه المذهب روحياً وعن كثب.

نتابع الآن مع المقطع الثاني من النسب، فبعد تغيير موقع البيت، نبدأ المقطع:

بُتْنَا يُورِقُنَا سَنَاهُ لَمَوْحَا وَهُيْجُنَا غَرْدُ الْحَمَامِ صَدُوحَا

ونستنتج بأنّ الأبيات متتالية (بعد تغيير ترتيب الأبيات)، فالضمير في كلمة "سناه" يعود على "الصباح" في البيت السابق:

يُدْنِي الصَّبَاحَ بِخَطْوِهِ فَعَلَامَ لَا يُدْنِي الْخَلِيْطَ وَقَدْ أَجَدَ نَزُوحَا؟
بُتْنَا يُورِقُنَا سَنَاهُ لَمَوْحَا وَهُيْجُنَا غَرْدُ الْحَمَامِ صَدُوحَا

هذا البرق يُدْنِي الصَّبَاحَ، وكلّما لمحنّا سنّاه شَعَرْنَا بالأرق، وكلّما سمعنا غَرْدَ الْحَمَامِ الصّادح شعّرنا بالهياج، نلاحظ للمرة الأولى أنّ ياء المتكلم تحوّلت إلى ضمير المتكلمين (النا، في الكلمات: بتنا/ يُورِقُنَا/ هييجنا). في البيت التالي يوجّه النداء بواسطة الهمزة لمسهِدِيهِ، ويعتبرهما اليعلاوي البرق والغمام، بينما هما البرق والحمام، كما ذكر زاهد علي، وكما ورد في البيت الذي سبقه (بتنا يُورِقُنَا..)، يطلب من البرق والحمام أن يشاركا فيفتح مأتماً ينوح فيه.

وَدَرَا جَلَابِيْبًا تُشَقُّ جِيُوْبُهَا حَتَّى أَضَرَجَهَا دَمًا مَسْفُوحَا

يتابع مخاطبة مسهِدِيهِ طالباً منهما أن يذرا الجلابيب، والمعنى الحرفي ليس المقصود، فهو يتابع المشهد الزماني من البيت السابق، "السهاد وليل التّمام"؛ لذلك يطلب من البرق والحمام أن يساعدا على شقّ جيوب الظلام وقتله ليضرحه بالدم المسفوح، لكننا حتى الآن كقراء، لا

ندرك سبب سهاد الشّاعر، ويسدّ هذه الفجوة البيت التالي الذي يتحدّث عن فراق الأحبة. وكيف تحوّل السّهل والمبارك في حياته إلى شؤم، هذا الجمع بين التّضاد (السانح والبارح) يأتي لدعم المقارنة التي تُظهر الشؤم. وللخلاص من هذه الحالة امتطى الشّاعر الريح ليصل الغمام. أي أنّه قرّر في نهاية المقطع الطّلي أن يحقّق هدفه بتغيير البُعد المكانيّ وبالوصول حتى الغمام. وهذا المعنى المجازي يقودنا لشيئين هامّين: للمعنى الباطني من جهة، ولتفسير بقيّة المقاطع وربطها بعضها ببعض. إنّ تغيير المكان هو الهدف المعلن في القصيدة، وكلّ الطيب والفوح والبوح والشّوق في المطلع الطّلي ما هو إلّا استباقٌ وتمهيد للوصول إلى المكان الجغرافي. بعد أن كان قد سعى إليه في خياله؛ (بات الخيال وراءهنّ طليحا)، ويفاجئنا حين يصل إلى المكان الحسيّ، بأنّ مسيرته النسيبيّة كانت مسيرة الحج، وأنّ وصوله لحرم الإمام هو تأدية لفريضة هامة ولركن من أركان دينه. وقد وصل ليقبّل الركن الممسوح، ليقبّل يد الإمام:

جَحَّتْ بِنَا حَرَمَ الإِمَامِ نَجَائِبُ	تَرْمِي إِلَيْهِ بِنَا السُّهُوبُ الْفِيحَا
فَتَمَسَّحَتْ لِمَمِّ بِهِ شَعْتُ وَقَدْ	جِئْنَا نُقَبِّلُ رُكْنَهُ الْمَمْسُوحَا
أَمَّا الْوُفُودُ بِكُلِّ مُطْلَعٍ فَقَدْ	سَرَحَتْ عُقْلَ مَطْهِمٍ تَسْرِيحَا
هَلْ لِي إِلَى الْفَرْدَوْسِ مِنْ إِذْنٍ وَقَدْ	شَارَفْتُ أَبَا دُؤَهَا مَفْتُوحَا
فِي حَيْثُ لَا الشَّعْرَاءُ مُفْحَمَةٌ وَلَا	شَاؤُ الْمَدَائِحِ يُدْرِكُ الْمَدُوحَا

إنّ مثل هذه المعاني ظاهريّة، حتى ولو أخذت بالمعنى المجازي، فيها مغالاة واضحة؛ لكننا إذا عدنا إلى كلّ الأبيات وشرحنا تأويلها، وعرفنا أنّ الشّاعر، من منطلق الحال، يخاطب إنساناً إسماعيلياً فاهماً كلّ هذه الرموز، وإذا كان فهمنا كقرّاء في مستوى فهم المعزّ، أي إذا كنّا القارئ الضّمّي الذي يوجّه له الشّاعر الضّمّي القصيدة، فلن نعتبره مغالياً وسنفهم علاقة البرق بالغمام والشّاعر وبالحج، سنفهم العلاقة بين المحسوس (البرق، الغمام، الريح) والمجرد (الشّوق، الأنفاس، الطيب) والعقيدة/الدين (الحج، الحزم، الركن، التقبيل) والمدح (الملك، العطايا، الصّفح عن الذنوب)؛

مَلِكٌ أَنَاخَ عَلَى الزَّمَانِ بِكُلِّكِلٍ	فَأَذَلَّ صَعْبًا فِي الْقِيَادِ جُمُوحَا
يُمْضِي الْمَنَايَا وَالْعَطَايَا وَادِعَا	تَعَبْتُ لَهُ عَزَمَاتُهُ وَأُرِيحَا

2.4.1. القراءة الباطنية للمطلع الطلي للقصيد:

هل كان ضمخ بالعبير الريحاً مُزَنُّ هُزُّ البرق فيه صفيحاً
تُهدي تحيات القلوب وإنما تُهدي بهنّ البتّ والتبريحاً
شَرِقَتْ بماء الورد بلل جيهاً فسَرَتْ تُرققه دمًا منضوحاً

تكثر، في الأبيات الثلاثة الأولى الأسماء التي تحمل في طياتها معاني باطنية:

- العبير هو الطيب، وباطن الطيب في التأويل هو العلم، ليس كل العلم بل ما يفتح به المنقول من درجة من درجات دعوة الحق من العلم مما لم يكن قبل ذلك سمعه فيسر به وتطيب نفسه بسماعه؛¹ وقد ذكر أيضاً "...فقد تقدّم القول بأن باطن الطيب في التأويل العلم، ومن ذلك الخبر المأثور عن رسول الله صلى الله عليه وعلى آله أنه قال: ((حبّ إليّ النساء والطيب)) عني باطن ذلك الذي هو العلم ومن يحمله عنه من أسبابه الذين أمثالهم أمثال نسائه".²
- الريح، مثل للرحمة، العلم الباطن جالب الرحمة: "الحمد لله الجاعل بعد العسر يسرا، المعز لأوليائه دينه نصرا، والمرسل رياح رحمته بالإظفار والإظهار، بين أيديهم بشرا".³
- المزن هي الغيم؛ وهذا الغيم ما هو إلا الدعوة التي أتى بها النبي محمد، إذ يُشبه المؤيد في مجالسه بالسحاب في أكثر من موقع، فيقول: "وصلى الله على محمد المصطفى سحاب رحمته المطير وشمس فلك رسالته التي تحت أخمصه فلك الأثير"،⁴ وهذه الدعوة حملها يوم الغدير عليّ بن أبي طالب فذكر النجفي في كتاب الغدير: "أقبل علي وهو معتم بعمامة للرسول كانت تدعى السحاب. فقال الرسول: "أقبل عليّ في السحاب". يعني في تلك العمامة. فتأولوه على أنّ عليّاً هو السحاب".⁵ وقد أورد المؤيد جملة توصلنا للمعنى وتجمع بين السحاب والبرق فيقول: "فجاهدوا أنفسكم في مثل هذه الأيام التي تضاعف فيها الحسنات، وتمحى السيئات، واسمعوا منادىكم فلقد أسمع من كان حياً يسمع، واستضيئوا ببارق نور بيانه ما دام يلمع، وانتجعوا قطر سحاب لسانه ما دام يتدقّع..."⁶
- البرق، مثل للوحي، للمادة الروحانية: "...قوله سبحانه ((يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا)) وكان تقدم القول في حديث البراق أنه التأييد

¹ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3، ص. 33.

² النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3، ص. 255.

³ المؤيد، المجالس، المائة الأولى، ص. 295.

⁴ المؤيد، المجالس المؤيدية، ص. 24.

⁵ النجفي، الغدير، 292/1.

⁶ المؤيد، المجالس، المائة الأولى، ص. 166.

البارق من الحدود العلوية لصاحب الشريعة في سرعة، والوحي مأخوذ من السرعة. ويقال له الوحي الوحي، العجل العجل، ويقال سُرُوحِي أي عجل، وكل ما يكون من المواد الروحانية فمن شأنه العجل، وما كان من جهة التعليم فمن شأنه الريث، وإنما تتصل المادة الروحانية بنفس شريفة قد هيأها الله سبحانه للقبول تهيؤ الضرام لقبول آثار النار...¹ وفي مكان آخر من مجالسه قال المؤيد: "... والبرق لمع هائل من النار على عجل، وكنا قد شرحنا ذكر النار فيما تقدّم مشبعاً، والبرق يغلب الأبصار ويكاد يخطف بضوئه وسرعته، وهو في الخطاب الباطن ما يلمع لصاحب الشريعة من آثار الحدود العلوية التي لا قبل للبصائر باحتمالها والثبات عليها، كما لا قبل للأبصار بالثبات حيال البرق"²

- الصفيح، السيف مَثَل لإظهار الحجج؛ "ومثل إظهار السيوف وإظهار العدة في ظاهر القتال مثل إشهار الحجج".³

- التبريح أو الشوق؛ "وأما ما يخاطب العقل النفس، من جهة الروحانيات، فأوله الشوق الدائم الذي أفاض عليها" ويشرح السجستاني في الهامش عن الشوق فيقول: "الشوق؛ النفس تنشد كمالها، فتحدث بها أمور، والأمور التي تحدث فيها تكون كمالها مما يقوم ذاتها لنيل كمالها. وهي أفعال توجد في علة لها موجبة لازمة لذاتها بها تصدر إلى الوجود وتسمو إلى الشوق، وذلك لها اسم كلي وعند كل مشتاق لها اسم مفرد يختص بما يقتضيه، فأما الشوق فكونه علة للأمور التي بها تحدث موجبة ولكون النفس في ذاتها قائمة بالقوة ناقصة محتاجة إلى ما تسدّ به من المعارف التي فيها كمالها، ولحاجتها الحاصلة في ذاتها بنقصانها، وتلك الحاجة هي الشوق".⁴

بعد أن عرفنا المعاني الباطنية للكلمات تسهل علينا القراءة، فالبرق رمز الوحي والوحي هو العجل، وكل ما يكون من المواد الروحانية فشأنه العجل، وهذا البرق كما عرفه المؤيد هو لمع هائل من النار على عجل، وقد عرفنا ما تعنيه النار في الباطن، فهي الحقائق الخفية وهي بارق النبوة التي هي السلطان.⁵ إذا الدعوة التي جاء بها النبي محمد والمثمولة بالغيم، والتأويل الموحى لعلي بن أبي طالب، والمثمول بالسحاب، هذه الدعوة عندما لمع فيها الوحي/ البرق وشقها بالسيف/ بالحجج، أي أشهر الإمام الحجج وأظهرها، فاح منها الطيب مثل العلم الباطن وانتشر مع الريح، انتشر رحمة للعالمين الذين تقبلوا هذا العلم. وقد ذكر المؤيد في

¹ المؤيد، المجالس، المائة الأولى. ص. 332.

² ن. م. ص. 306.

³ ن. م. ص. 331.

⁴ السجستاني، الينابيع. ص. 94.

⁵ المؤيد في الدين، المجالس، المائة الأولى. ص. 297.

مجالسه "... وعلى الأئمة من ذريته نجوم الظلام وغصون الشجرة المباركة، وعلامة معنى قوله تعالى: ((هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظللٍ من الغمام والملائكة))،¹ وسلم تسليمًا، وحسبنا الله ونعم الوكيل"²

الصورة الحسية الحركية المذكورة في البيت الأول، هي صورة دينية محض، تتحدث عن انتشار العلم الباطن وفوحه والرحمة التي أتى بها للناس. وقد آمن الإسماعيليون بنوعين من القوى؛ القوى الطبيعية والمراد بها القوى الحساسة الخفيفة اللطيفة التي هي: الباصرة، والسماعة، والذائقة، والشامة، واللامسة. والقوى المميزة الروحانية وهي القوى الفاضلة التي هي: العاقلة والمفكرة والذاكرة والمخيلة والحافظة والناطقة.³ ويقولون بأن النفس منها الكلية ومنها الجزئية، وأطلق عليها النفس الجزئية كونها جزء من النفس الكلية. وهي من قوى النفس الكلية سارية في جميع الأجسام، ويؤمن الإسماعيليون بأنه "إذا النفس الجزئية قد بلغت كليتها حين لم تجد شيئاً من الطبيعيات خارجاً عن الجرم المستدير (الأرض)، ووجدت العلم هناك ثابتاً، فإن كان سلوكها بتأييد لطيف من النفس الكلية، رأت هناك من السرور واللذة والعز والشوق ما تستغرق نفسها فيها".⁴

هذا التواصل بين الحواس والمحسوسات لم يأت عبثاً، فالقوى الطبيعية أي الحواس تقودنا لمعرفة القوى الروحانية والعلاقة بينهما غير منفصلة ومتبادلة، لأن معرفة القوى الروحانية والعلم الثابت يؤدي إلى اللذة الروحية والشوق، وهذا ما يقوله البيت الثاني، فما ناله من طيبٍ وهدايا، من علمٍ وتأويلٍ أوصله لحالة من الشوق مزدوجة؛ اشتاق لنهل العلم وشعر بلذة الشوق والعز بعد أن ناله.

والبيت الثالث الآن واضح لا لبس فيه، فالمزن هي التي شرقت بماء الورد، أي أن الدعوة التي أتى بها النبي والتأويل الذي حمله عليّ مؤسس العلم، الممثل بالماء، وقد ذكر المؤيد في مجالسه ما يوافق هذا المعنى فقال: "... أوفى من الدلالة على كمال قدرة الله تعالى ونظام حكمته، من تصورنا أن الشيع منه لا من الطعام، والري منه لا من الشراب، والحق منه لا من النار، والبل منه لا من الماء..."⁵، إذًا هذه المزن حاملة لعلم الله الذي منه البل لا من الماء، فالماء

¹ سورة 210/2

² المؤيد، المجالس، المائة الأولى، ص. 135.

³ السجستاني، الينابيع، الهوامش ص. 133-134.

⁴ ن. م. ص. 112-113.

⁵ المؤيد، المجالس، المائة الأولى، ص. 93.

مجرد مَثَل للعلم، وهذه المزن تسري، والسري ليلا مثلٌ عن السير في طلب العلم الباطن،
فالدعوة تحمل العلم الباطن وتسير به، تنشره الرياح كالعبير الطيب ليصل للطلابين.
بعد هذا المطلع يتابع الشاعر قائلًا:

إمّا فلولا أنّ ثوبك مانعي جذبتك أنفاسي فكنت الروحا
أنفاس طيب بتن في درعي وقد بات الخيال وراءهن طليحا

لقد عبقت الريح برائحة العبير، والطيب نوعان؛ ما خفي لونه وظهرت رائحته وهو طيب
الرجال، وما ظهر لونه وخفيت رائحته، وهو طيب النساء. والرجل حسب علم التأويل الباطن
هو المفيد، "وعلم المفيد الذي مثله مثل الرجال، أحسن وأخفى من علم المستفيد (مثل المرأة)
الذي يفيد إياه إلى أن يبلغ حد الرجال في الباطن".¹

الثوب في الظاهر يمنع الريح من أن تتغلغل في جسد الشاعر، إلا أنّ أنفاس الشاعر جذبت
الطيوب، وهذا في التأويل مثله مثل البخور وهو ضرب من الطيب يعلق بالثياب ويستنشق من
الهواء إذا خالطه مع ما يستنشق منه ويصل إلى من أعطيه وإلى من لم يعطه ولم يقصد به إليه
ولا يملك معطيه حبسه عمّن لا يريد إعطائه إياه فمثله من العلوم مثل العلم الدنيوي الذي
ينتفع به فيها ويصل إليه من أراحه من أهلها ويخترعه ولا يصحب المرء منه شيء إلى آخرته، وإنّما
ينتفع به في عاجل الدنيا وظاهر أمرها.²

إذا نستنتج من كلّ ما تقدّم بأنّ الشاعر قطع مرحلة جديدة من مراحل الاستفادة من العلم
الباطن، مرحلة تقرّبه من الوصول إلى حرّم الإمام، تمكّنه من الحج، كما ذكر في القصيدة،
وكما سيؤوّل لاحقًا.

بل ما لهذا البرق صلاً مطرّقاً ولأيّ خبل الشائمين أتيجا؟
يُدني الصّباح بخطوه فعلاّم لا يُدني الخليط وقد أجدّ نزوحا؟

حسب التفسير الظاهري لهذين البيتين فالشاعر يتساءل: أين أتيج لهذا الماء المطرق الساقط
من السحاب بفعل اهتزاز المزن من سيف البرق، أن يقصد وأن يطرّ؟ وباطنيًا أين أتيج لهذا
العلم المأخوذ من الأنبياء، علم الباطن أن يصل؟ يتساءل عن الحدّ المتاح له أن يصله في
المعرفة. وهذا العلم يُدني الصّباح، بعد أن كان المشهد الزمني ليلًا تسري فيه المزن والرياح،
بعد وصول الطيب، بعد قطع مرحلة من مراحل الاستفادة، والانتقال لحدّ جديد، تغير المشهد

¹ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 32.

² ن. م. ص. 33.

الزمي، وانبثق الصباح، ويتساءل الشاعر ما بال هذا البرق/ المادة الروحية/ علم الباطن، يُدني الصباح، أي ينقل لمرحلة أعلى، فلماذا لا يُدني الخليط، لماذا لا يقربني من مراحل وحدود أعلى؟ هنا إعلان لرغبة الشاعر في اجتياز مراحل جديدة والوصول لحدود دينية جديدة. وكل هذه التساؤلات ما هي إلا تصريحٌ يستبق ويمهد للوصول إلى الإمام.

بُنْنا يُورِقُنَا سَناه مُوحَا	وَيُهْجُنَا غَرْدُ الحَمامِ صَدُوحَا
أَمْسَهْدِي ليلَ التَّمامِ تَعَالِيَا	حَتَّى نُصَيِّرَ مَأْتَمًا فَنَنُوحَا
وَذَرَا جَلابِيبًا تَشْقُ جَبُوحَا	حَتَّى أَضْرَجَها دَمًا مَسْفُوحَا
فلقد تَجَمَّعَني فِرَاقُ أَحَبَّتِي	وَعِدا سَنِيحُ المَلْهيَّاتِ بِرِجَا
وَبَعُدْتُ شَاوَ مَطالِبٍ وَرَكايبٍ	حَتَّى امْتَطَيْتُ إلى الغَمَامِ الرِّجَا

بات الشاعر أرقاً من نور المواد الروحانية التي يوصلها له الدعاة، ممثلين بالحمام وغرده، وقد سبق لنا تأويل ذكر الطيور، فهي الدعاة، وفقط بعد التأويل نستطيع أن نعرف سر البكاء، وسر المأتم الذي يريد الشاعر أن ينوح فيه، رغم أننا لا نعرف من الميت، وقد ذكر الرسول في كتاب إلى رفاة قاضيه على الأهواز: وإياك والنوح على الميت ببلد يكون لك به سلطان.¹ نفهم من هذا أن الشاعر ينوح لأنه لا يعترف بسلطان من يسكن في بلاده، ويبحث عن سلطان آخر، عن الإمام المعز لدين الله الفاطمي. وعندما يطلب الشاعر ممّن يخاطبهما أن يذرا جلابيب تشق جيوبها، فإنما يقصد نفس المعنى، عدم اعترافه بسلطان غير سلطان المعز، لذلك يتصرّف هناك، حيث يريد الانتقال، تصرّفات لا تليق بإسماعيلي؛ إذ ذكر عن جعفر بن محمد أنّه لما احتضر أوصى، فقال: لا يلطمن عليّ خد ولا يشقن عليّ جيب...² وهو بهذا النواح يمهد للموت، فالموت في علم التأويل ما هو إلا الانتقال من حدٍّ إلى حدٍّ: "مثل النقلة بالموت من دار إلى دار مثل النقلة في دعوة الحق من حدٍّ إلى حدٍّ، فالمنقول فيها من حدٍّ إلى حدٍّ لا بدّ لمن ينقله أن يفتاحه بالعلم والحكمة، إذا صار إلى الحد الذي نقله إليه بما يجب أن يفتاحه به فيه ولا يفتاحه بذلك إلا من هو فوقه وأعلم بما يفتاحه به، ولا يكون عند المنقول علم من تلك المفاتحة، فمن أجل ذلك كان مثله في ذلك الحدّ مثل الميت لأنّه علم له بما فيه والمفيد له مثل الحيّ لأنّه عنده علم ما يفيدّه".³

¹ ن. م. ص. 18.

² ن. م. ص. 18.

³ ن. م. ص. 19.

ويعلن الشاعر صريحاً بأنه من أجل الوصول امتطى الريح ليصل إلى الغمام، أي أنه امتطى العلم الباطن ليصل إلى الدعوة الفاطمية، ليصبح إسماعيلياً. بعد هذه القراءة الباطنية نستطيع أن نفهم المصطلحات الفاطمية الواردة في القصيدة لاحقاً، كمصطلح الحج إلى الإمام:

حَجَّتْ بِنَا حَرَمَ الإِمَامِ نَجَائِبُ	تَرْمِي إِلَيْهِ بِنَا السُّهُوبَ الْفِيحَا
فَتَمَسَّحَتْ لِمَمِّ بِهِ شُعْتُ وَقَدْ	جِئْنَا نُقَبِّلُ رُكْنَهُ الْمَسُوحَا
أَمَّا الْوُفُودُ بِكُلِّ مُطَّلَعٍ فَقَدْ	سَرَحَتْ عُقْلَ مَطْهِمٍ تَسْرِيحَا
هَلْ لِي إِلَى الْفِرْدَوْسِ مِنْ إِذْنٍ وَقَدْ	شَارَفْتُ بِأَبَا دُونَهَا مَفْتُوحَا
فِي حَيْثُ لَا الشَّعْرَاءُ مُفَحَّمَةٌ وَلَا	شَاؤُ الْمَدَائِحِ يُدْرِكُ الْمَدُوحَا

ولقد قصد الشاعر حَرَمَ الإمام حاجاً، فهل يجوز الحج نحو الإمام كفریضة، أم يستعمله ابن هاني من باب المجاز اللغوي؟ إذا أخذنا بالمعاني التأويلية، فالحج في التأويل الباطن مثل القصد إلى إمام الزمان¹ وقد ذكر المؤيد في مجالسه "ولهذه العشر من الجملة ممثل شريف شرف مثله لمثوله، وعظم محسوسه لمعقوله، فهم قوم بهم ينطق لسان الحق، وهم الواسطة بين الله سبحانه وبين الخلق سياقتهم إلى الحج الذي هو ختام الأعمال الشرعية، والتكاليف الوضعية، والحج يقع في شهر هو ختام السنة، وهو مثل (على صاحب دور به) ختام النبوة، والبيت المحجوج هو قبلة المصلين الذي عظم قدره، وأمرهم بالتوجه نحوه في صلاتهم، فقال سبحانه ((وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره))² ولتوجه الإنسان بحياته ونطقه إلى بيت جماد لا يحس، ولا يعقل خطب، وهو مكان الذكر لمن كان له قلب، وذلك أن المصلي من حيث جسمه تراب (ينحل إلى تراب فافتضى أن تكون قبلته ما ينحل إليه وهو التراب) ومن حيث نفسه جوهر قابل لأثار النبوة والكتاب، فافتضى أن تكون قبلتها ما تنحل إليه، وهو النبوة والكتاب. فهو إذاً يستقبل القبلة وكأنما استقبل الكثيف بكثيفه، واللطيف بلطيفه، فيتوجه بكثيفه إلى ما إليه انحلال، وبلطيفه إلى ما إليه مآله".³

يقول ابن هاني بأنه حج نحو الإمام وجاء يقبل ركنه المسوحا، وقد ورد في التأويل: "إن مثل البيت في الباطن مثل صاحب الزمان من كان من نبي أو إمام في كل وقت، ومثل الركن مثل

¹ ن. م. ص. 254.

² سورة 4/ 144 و 150.

³ المؤيد، المجالس، المائة الأولى. ص. 19-18.

حجّته، وإنّ الدعوة المستورة تكون للحجة إذا أقامه الإمام فيه يبدأ، وهو يكون إذا أقامه الإمام بابّه الذي يؤتّى إليه من قبله، وإليه وإلى من يقيمه من الدعاة يقصد القاصد للإمام الذي مثله في الباطن مثل الحاج على ما ذكرنا وبه يبتدأ".¹

فالحجّ إذاً هو القصد إلى إمام الزمان، والشاعر ليس وحيداً في حجّه، فالوفود بكل مطلع، سرّحت عقل مطّهم، والحجيج في الباطن أمثال المؤمنين الطالبين أئمة أزمانهم.²

يحجّ الشاعر نحو الإمام المعزّ لدين الله مؤدّيّاً فريضة دينيّة من جهة، ومادحاً لهذا الملك، الخليفة الممدوح الذي لا تُدرّكه المدائح مهما سمّت.

نجد أنّ القصيدة مزدوجة، تحمل أبياتها النسيبيّة الظاهر الذي يختلف عن الباطن تماماً، ومن جهة ثانية يوجد في هذه القصيدة مصطلحات وتعايير فاطميّة صريحة واضحة، لكن دون أن نؤوّلها ونعطيها حقّها المعنوي المقصود، تبقى الكلمات إمّا نوعاً من المغالاة، وإمّا نوعاً من المجاز. فمثلاً يتابع ابن هانيّ مديحه قائلاً:

ملكٌ أناخ على الزمان بكلّ كلٍ	فأذلّ صعباً في القياد جموحاً
يُمضي المنايا والعطايا وادعاً	تعبتْ له عزّماته وأريجاً
ندعوه منتقماً عزيزاً قادراً	غفّار موبقة الدّنوب صفوحاً

إنّ القارئ العاديّ للبيت الأخير لا بدّ أن يعتبر الشاعر كافرّاً، مغاليّاً، إذ كيف نفسّر قول الشاعر: "ندعوه منتقماً، عزيزاً قادراً" إلّا بالمغالاة؛ على اعتبار إعطاء الإمام صفات الله؟ أمّا القارئ العارف بالباطن الذي يؤمن به الإسماعيليون، فهو حتماً يعرف إيمانهم القائل بتنزيه الله عن كلّ الصفات.³ فالإسماعيليون ينزهون الباري تعالى عن جميع النعوت والصفات كالصانع والقادر والفاعل ولا يطلقون عليه شيئاً منها لأنّ إطلاقها عليه يوجب الكثرة في ذاته عندهم.⁴

وهم إنّما ينزهون الله عن هذه الصفات ويطلقونها على الإمام ممثول العقل الأوّل على الأرض. وتتوسّع هذه الدّراسة في شرح المعتقدات الفاطميّة، ومثل هذه المصطلحات التي تكثر في قصائد الشعراء الفاطميين، خاصّة تلك القصائد التي سيتعامل معها المبحث الثالث.

¹ النعمان، تأويل الدعائم ج. 2-3. ص. 230.

² ن. م. ص. 265

³ السجستاني، الينابيع. ص. 163.

⁴ زاهد علي، تبیین المعاني في ديوان ابن هاني. المقدّمة ص. 58؛ اليعلاوي، ديوان ابن هاني. هامش ص. 181.

2.4.2. إيجاز واستنتاج:

هذه القصيدة مزدوجة كسابقاتها؛ قصيدتي تميم بن المعزّ وقصيدة ابن هاني، تحمل أبياتها النسيبيّة الظاهر الذي يختلف عن الباطن تماما. ومن جهة ثانية يوجد في هذه القصيدة مصطلحات وتعايير فاطميّة صريحة واضحة. لكن دون أن نوّولها ونعطيها حقّها المعنوي المقصود، تبقى الكلمات إمّا نوعاً من المغالاة، وإمّا نوعاً من المجاز. وهذه المصطلحات تركتنا نبحث عن صوت القصيدة، فماذا تريد القصيدة أن تقول وراء ظاهرها؟

إذا هذه القصيدة جديدة في طرحها الباطني، لأنّها حوت مصطلحات إسماعيليّة صريحة. ظلّها النقاد ضرباً من المغالاة. لكن باطنها عرّف القارئ بجانب خفيّ من جوانب قراءة الشّعر الفاطمي، ومن جوانب حياة ابن هاني. كما أنّ هذه المصطلحات كالبرق، والطيب والحج إلى الإمام وتقبيل ركنه، عدا عن أنّها نوع من الاستباق، أسلوبياً، لمّح لنا بإمكانية تأويل القصيدة وعدم الاكتفاء بظاهرها، فتحت أمامنا المجال للتأكد بوجود قارئين: قارئ عادي وآخر مضمر، أي القارئ المستجيب، المتلقّي، ومرسلين الشّاعر الحقيقي ابن هاني، والشّاعر المضمر الذي يريد إرسال موقفه المعين من قضية معيّنة. وهو هنا ابن هاني المستفيد. طالب العلم الباطن من الإمام المعزّ، إمام الزّمان.

إنّ الاكتفاء بالقراءة الظاهرية أخذَ المحقّقين نحو احتمالات مختلفة وجوازات خاطئة. فتكثيف استعمال الضمائر والعوائد، بلبل ترتيب أبيات القصيدة، وأتت قراءتنا الباطنيّة فغيّرت ترتيب البيت الناقص من إحدى النسخ، وبهذا أعادت للقصيدة نظامها المعنوي الذي تشكّلت.

2.5. تلخيص نتائج واستنتاجات المبحث الثاني.

نظرت هذه الدراسة للقصائد من منظور مختلف؛ فبحثت في معناها الظاهري، ومبناها والأساليب التي استعملها الشاعر، معتمداً مناهج بحثٍ مختلفة، كالمنهج البنيوي الذي يستنبط بُنية النصّ بالكشف عن العلاقات الداخليّة الثابتة داخله واستقراء الدوال الداخليّة، دون الانفتاح على الظروف السياقيّة الخارجيّة التي قد تكون أفرزت هذا النصّ من بعيدٍ أو قريبٍ، ويمكننا بمقتضى هذا المنهج أن نكتنه النصّ الأدبي أمامنا ونعرف حَسْبُهُ كافيّة بناء النصوص الأخرى للكاتب نفسه أو النوع الأدبي نفسه. وقد ساعدنا هذا المنهج في إيجاد العلاقة بين القصيدتين، الأرجوزتين اللتين تعتمد الأولى من بينهما وصف رحلة في الصحراء تنتهي بمدح العزيز، بينما تعتمد القصيدة الثانية وصف رحلة صيدٍ تنتهي بمدح المعزّ، لنكتشف بأنّ القصيدتين تتّجهان نحو سرد سيرة ذاتيّة للشاعر في طريقه الطويلة التي قطعها لطلب العلم الباطن.

وقد اعتمدت الدراسة المنهج الاجتماعي والمنهج النفسي، لأن القصيدة وليدة موقف اجتماعي سياسي شعوري أو أدبي يُترجم كلامًا وحبًّا على الأوراق، لذلك لا بدّ من التطرّق للجانب الاجتماعي كعلاقة الشاعر بوالده صاحب الحقّ في "النص" الفاطمي، وعلاقته بأخيه "العزّيز"، لنفهم العلاقة بين وصف الرحلة (رحلة الصحراء الظاهرية، باطنياً رحلة طلب العلم الباطن) والفخر الذاتي والمدح الغيري (وقد شدّد على الفخر الذاتي ليؤكد أنّ الطريق التي قطعها للوصول للإمامة شاقة وطويلة، وهو مستحقّ أن يكون المنصوص عليه بعد والده المعزّ، وإنّما أسهب في المدح الذاتي في القصيدة الأولى ليفاضل بينه وبين الممدوح العزّيز، وليقول بأنّه كان جديرًا بالإمامة مثله).

ولربط الدلالات المختلفة للقصيدة، وربط غرائب اللغة والمعاني، بقرائن ترشدنا للتوجّه للقراءة الباطنية، كان لا بدّ من اتّجاهين أكمل واحدهما الآخر: اتّجاه الاستقراء الموضوعي، واتّجاه القراءة التأويلية.

من جهة ثانية حاول البحث أن يؤسّس للنظرية التي يطرحها: "الشعر الفاطمي بين المعاني العادية والعقائدية"، لذا اتّسعت دائرة البحث، فأخذت عيّنة أخرى من القصائد لشاعر آخر، أندلسي المنشأ، تقرّب من البلاط الفاطمي وعاش في كنفه، ابن هاني الأندلسي، معتمدة نفس الثيمة/موضوعة القصيدة ألا وهي "قصائد المدح"، مدح الخليفة الفاطمي كزعيم سياسي وديني، وذلك لتدعيم وتثبيت النظرية، فكانت النتيجة واضحة: أنّ ما استغلّق من معاني في القراءة الظاهرية، وما اعتبره أحد المحقّقين "غريبًا"، وما اختلف حول شرحه المحقّقون، لم يُصبح متماسكًا مترابطًا إلا بالقراءة الباطنية، وأنّ القصيدة التي تشبّت أبياتها بين موضوعات مختلفة، أتت القراءة الباطنية لتجد قرائن تربط أصوات القصيدة معًا لتقول قولها.

ما نلاحظه في هذا الفصل أنّ هذه القصائد التي اعتمدت الانزياح المكاني والزمني لتغيير الحدّث الشعري وحالة الشاعر (المهمّة الذي قطعها تميم ليلاً وصباحًا واختلاف حالة الجوّ واختلاف الحدث الشعري في كلّ مكان وزمان؛ ثمّ جبل "أجأ" الذي ذكره ابن هاني وانتقاله جغرافيًا في القصيدة الأخيرة من المسيلة إلى المغرب حاجًا إلى المعزّ)، إنّما حملت في طياتها انزياحًا نحو قراءة باطنية فكّت غريب المعاني ومستغلّق القصيدة.

المبحث الثالث:

3. موتيفات الشعر الفاطمي بين المعاني الدنيوية والعقائدية

مدخل:

تختلف قصائد هذا الباب عن القصائد السابقة التي تتمتع بقراءتين؛ ظاهرية وباطنية، بأنّها صرّحت بالتعابير الفاطمية جهراً ولم تبطّنها، لكنّ القارئ العادي الذي لا يعرف تأويل المفردات تأويلاً باطنياً، تنغلق عليه دائرة الفهم ويستصعب حلّ غوامض الأبيات فهذه المصطلحات الفاطمية أعطت القصيدة بُعداً جديداً، أعطتها معنى مزدوجاً. يتطرق هذا الباب لقصائد اختلف زمانها في ظلّ الدولة الفاطمية واختلف منشأ شعرائها، من بداياتها في المغرب (ابن هاني الأندلسي)، لبداياتها في مصر (تميم بن المعزّ لدين الله)، بعد أن أرسّت الدولة قواعدها السياسية واتّجهت نحو نشر دعوتها (المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي)، وفي أوقات أزمتها واندحارها وتسلبت الوزراء فيها (عمارة اليميني)، إنّها قصائد لشعراء اختلف انتماءهم للعقيدة الفاطمية واختلف في انتمائهم بل وشكّك في بعضه. قصائد حملت في معجمها اللغوي الظاهري ألفاظاً وموتيفات وصوراً ومجازات لغوية لم يحوها المعجم الشعري العربي قبل الفاطميين، جمعت بين المعجم الشعري المبسّط والمعجم العقائدي الأليغوري، ممّا حدا بالمؤرّخين السُنّة وغيرهم ممّن لم يضطلعوا في فهم المعجم الديني الفاطمي، إلى اتّهام الشعراء بالكفر، واستثناء قصائدهم حتى من كتب التاريخ والتراجم، ومن أشهر الأبيات التي أثارت النقد والشكوك ووجّهت إصبع الاتّهام لناظمها، هو هذا البيت الذي نظمه ابن هاني الأندلسي في مدح المعزّ:

فاحكم فأنت الواحد القهّار

ما شئت لا ما شاءت الأقدار

وكأنّما أنصارك الأنصار¹

وكأنّما أنت النبي محمد

¹ ابن هاني- الديوان. تحقيق اليعلاوي 1994. ص. 181 ذكر في الهامش أنّ هذه القصيدة المستهجنة من النقاد القدماى مفقودة من أغلب النسخ، ولا توجد إلّا في نُسختي بترسبورغ ونسختي القاهرة والنسخ الخاصة الهنديّة، وعزا الباحث الاسماعيلي نبذها إلى ما ظهر لهم فيها من غلو، فانبى للدفاع عن حقيقة أصحابه وتبرير نسبة الصفات الواحد والقهار إلى غير الله، فقال إنّ الإسماعيليين يُزّهون الباري عن جميع النعوت والصفات كالصانع والقادر والفاعل ولا يُطلقون عليه شيئاً منها لأنّ اطلاقها عليه يوجب الكثرة في ذاته عندهم. وجميع الصفات والنعوت واقعة على المبدع الأول وهو الأمر والكلمة، ولمّا كان الإمام قائماً مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع صفات الباري واقعة عليه، فلا عجب أن أطلق الشاعر (الواحد القهار) على المعزّ، فإنّه قال ما قال حسب اعتقاده.

إنّ مثل هذه الأبيات اعتبرها فقهاء السنّة مغالاةً ونهاية الكفر والإلحاد، وذلك لجهلهم بنظرية المثل والممثل.¹

وقد ذكر ابن هاني، في العديد من قصائده، الذّم الذي لحقه فقال:

أراني إذا ما قلت بيتًا تنكّرتُ وجوهٌ كما غشّى الصحائف تريبُ
أفي كلّ عصرٍ قلتُ فيه قصيدةً عليّ لأهل الجهلِ لومٌ وثريبٌ؟²

لقد انتشرت التعابير الفاطمية، التي اعتُبرت مغالاة، بكثرة في قصائد المدح لأنّها القصيدة الأداة، التي أدّت مهمةً مختلفة بمدحها للإمام، وذلك لاختلاف صفات الممدوح الفاطمي عن غيره من ممدوحي الشّعر العربي، واختلاف انتماء الشاعر تاريخيًا وجغرافيًا وربّما كان للعامل النفسي أثرٌ أدّى إلى بعض الفوارق. هذه القصيدة المادحة البلاطية، هي هديةٌ تبادلية (بين المادح والممدوح)، فيها إعلانٌ ولأى وانتماء ومذهب، وتأريخٌ سياسي ومدحٌ وفخرٌ ومقارنة. هذه القصيدة البلاطية نُظِمَت خصيصًا لتركّ أصداءها بين جُدر القصر،³ وارتبطت ارتباطًا حميمًا وفعّالًا بسياسة البلاط ومراسيمه.⁴ وهي النوع الشّعري المهيمن على القصيدة العربية القديمة خلال كلّ العصور الإسلامية. إلّا أنّه لا يمكننا أن نجد مثيلاً لبعض قصائد المدح الفاطمية في الشّعر العربي، وذلك بسبب اختلاف المعاني والصفات التي أُطلقت على الممدوح الفاطمي، وبسبب الوظيفة التي شغلها هذه القصائد، وبسبب اختلاف البلاط الفاطمي عقائديًا عن البلاط العباسي والأموي.

تنوّع المدح البلاطي الفاطمي تاريخيًا، مكانيًا، موضوعًا وهدفًا وبلاطًا، فمن القصائد ما كُتِبَ في أوائل الدولة الفاطمية في المغرب ومنها كُتِبَ في أواخرها في مصر، منها ما كُتِبَ في بلاط وزير، ومنها في بلاط إمام، منها ما كُتِبَ للتكسّب، ومنها ما كُتِبَ لإعلان ولاء، للدفاع عن

¹ Kamil, Hussain-"Theory of (Matter) and (Spirit) and its influense on the Egyption poetry of the Fatimid period". pp109-Islamic culture v – xxiv 1950.

² ابن هاني، الديوان. ص. 46.

³ P.Smoor. "Palace and Ruin, a Theme for Fatimid poets?" .pp.94-95.from *Die welt, Des orients* XXII.1991.

⁴ Beatrice Gruendler- "Meeting the patron"- Ideas, Images, and Methods of Portrayal-Brill-Leiden-Boston 2005.

-Sperl, Stefan and Shackle Christopher "Qasida Poetry in Islamic and Africa". vol.2 Brill 1996. pp36: If the qasida has been, a register of social events and a codification of moral principles and culture values, then this pre-supposes first and foremost that it was designed to be heard and remembered not only by individuals but by all members of the community.

مذهب، للفخر، لتأريخ حدثٍ جَلِيٍّ (كفتح مصر)، لمدح قائد عسكري (جوهر الصقلي) لمدح وزيرٍ (كيعقوب بن كَلَس)، للنقاش، ومدح مذهبٍ دون غيره (كالقاسية ومسألة الجبر والاختيار التي أثارها الشاعر الوزير طلائع بن رَزِيك).

اختلف الممدوحون فاختلغت التعابير، واختلف المادحون فتعددت الأسباب، والدولة واحدة. فاطمية تؤمن بمبدأ يقرّ بباطن القرآن، ولها نظريّاتها الخاصّة التي فرضت لغة جديدة على قصائد المدح على امتداد التاريخ الأدبي العربي. فهل اختلفت هذه الوظيفة باختلاف زمنها، أم مكانها، أم انتساب وانتماء شاعرها؟¹ هل اختلفت قصيدة مدح الخليفة الإمام عن مدح غيره من الناس؟² وهل اختلفت المعاني الباطنيّة التي تطرحها تلك القصيدة بين مادحٍ فاطميّ العقيدة كالشاعر تميم بن المعزّ لدين الله، وبين شاعر الفاطميين الأوّل ابن هانئ الأندلسي، وكلاهما استعمل المصطلحات الفاطميّة في شعره؟

3.1. قصيدة نموذجيّة لتأويل الموتيفات المتكرّرة في القصائد الدنيويّة:

نبدأ هذا المبحث بقصيدة مدحٍ للشاعر ابن هانئ يقدّمها للمعزّ³ ومهنّنة بمناسبة شهر رمضان، اعتبرها اليعلاوي من أولى المدائح المعزّيّات،⁴ تبدأ القصيدة بالنسيب وذمّ الدهر الذي نستشفّ منه إيمان الشّاعر بوجود النّفس والجسد كالفاطميين، فيقول:

طُوِبْتُ لِي الْإِيَّامُ فَوْقَ مَكَائِدٍ مَا تَنْطَوِي لِي فَوْقَهَا الْأَعْدَاءُ
... تَطِيلُ عَذَابُ نَفْسِي فِي الْهَوَى هَذَا تُسْرُبَانُ تِلْكَ تُسَاءُ⁵

نفسُ الشّاعر معذّبةٌ في الهوى، والأَيَّامُ تُسْرُبَانُ النّفس تتعذّب، إذاً هو الصراع الأبديّ بين ما نتمناه وما نناله من ظُلم الدنيا. ونتساءلُ: إذا كانت القصيدة طقوسيّة مادحة فاطميّة، فلماذا تتكى على النسيب والبكاء، هل لأنّ المقابلة، بين العذاب/ الحرمان وعطاء المحبوب، تعزّز معنى العطاء/ معنى الحماية التي يعطيها الإمام لمادحِهِ في هذا الطقس التبادليّ الذي تكون فيه للقصيدة وظيفة قيضٍ في مقايضة طقوسيّة؟ هذا على مستوى المعنى، أمّا على مستوى المبني، فهل هي وقفة ظلية تحاكي الشّعر العربي لتؤكد انتماءها إليه وامتدادها له.

¹ P.Smoor. "Fatimid poets in Cairo" .pp.155.

² Mark R Cohen and Sasson Somekh. "In the Court of Ya'qob Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah". *The Jewish quarterly Review*, New Ser, Vol 80, No3/4 pp.283-314.

³ ابن هانئ الأندلسي، الديوان. (ت. محمّد اليعلاوي، ط. 1. دار الغرب الإسلامي: 1994) ص. 15. الملحق رقم 14.

⁴ ن. م. هامش رقم 1. ص. 15 "هذه القصيدة من أولى المدائح المعزّيّات، بدليل البيت الثلاثين، فيكون تاريخها حوالي سنة 353هـ وهي الأولى في ترتيب زاهد علي"

⁵ ن. م. هامش رقم 15. ص. 16. "أول البيت بياض تكرر بالطبع في ت 3. والبيت يأتي برتبة 12 في مخطوطنا".

وإعطاء الممدوح شرعيةً انتمائه لأولئك الممدوحين على امتداد المدائح العربية التي سبقته؟ إذاً نرى أن مطلع القصيدة على مستوى المعنى والمبنى يؤدي دوراً تمهيدياً في قصيدة المدح، ليقول بأنه مهما بالغ الشاعر في مدحه، يجوز له ذلك، لأنّ هذا الممدوح كان الخلاصَ بالنسبة للشاعر من ظلم الدنيا، هذا الممدوح المختلف عن غيره من الأنام:

وطفقتُ أسأل عن أغرّ مُحجِّلٍ فإذا الأنام جبلةً دهماء
حتى دُفعتُ إلى المعزّ خليفةً فعلمتُ أنّ المطلبَ الخلفاء
هل شكّ خلقٌ كان أوتيَ ناظرًا أنّ الذكاء المستنير ذكاء؟¹

يلقّ اليعلاوي على هذا البيت بأنه في المخطوط الموجود في حوزته، وجد كلمة "المستنار"، لكن لأنّ الفعل استنار لا يتعدّى، فضّل المحقّق أن يتركها "المستنير"، ولم يشرح لنا شيئاً من غوامض هذا البيت فهل هي ذكاء بالضمة (بمعنى الشّمس)، أم ذكاء بالفتحة (بمعنى النباهة والفتنة)؟

3.1.1. القراءة الباطنية تأخذنا نحوكون الكلمة ذكاء، فالشاعر يشبّه المعزّ بالشمس، بالذكاء، فهل شكّ الخلق الذين شهد هو على وجودهم، إنّ هذه الشمس المنيرة هي مجرد شمس؟ يتساءل الشاعر هل هناك من يُشكّك في إمامة المعزّ؟ فالنور المستنار به في العالم هو نور النبوة، نور القداسة، نور الإمامة، نور المعزّ. إنّ مثل هذه الكلمة الموجودة في القاموس العربي، يختلف معناها في القاموس اللغوي الفاطمي، فالشمس هي شمس النبوة لقب للنبيّ محمّد، والقمر رمز لعليّ بن أبي طالب،² ومن أنوارهما يستمدّ الأئمة النور. وقد ذكر المؤيد في قصائده إنّ الإمام هو شمس الضحى وهو النور.³ والشمس في التأويل مثل إمام الزمان من كان من نبيّ أو إمام.⁴ وقد ورد في القرآن ((فلما رأى الشمس بازغةً قال هذا ربّي هذا أكبر))⁵ وفي تأويل المؤيد "فإنّ للشمس ممثلاً من جهة الدين والنشأة الآخرة، فالشمس ملك الأفلاك القائمة بها حياتها، فعنصر الحياة الحقيقية الشمس الدينية، ونحن نقرب القول إلى الأفهام فنقول: ((يا

¹ هذا البيت غير موجود في نسخة زاهد علي

² المؤيد، المجالس المؤيدية، المائة الأولى، ص. 178-179: "والحمد لله الذي جعل الشمس ضياءً، والقمر نورا، وجعل ربيع الهدى بفائض أنوارهما مستنيراً. ويقول: "هم مواقع الأنوار العلوية ككون السماء مواقع الأنوار الجرمانية" والمقصود بـ "هم": الأئمة.

³ المؤيد، الديوان، ص. 213: يا خير شمسٍ طلعت من غربها ومن به بشرنا خير الرسل

⁴ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3، ص. 261.

⁵ القرآن، سورة 6 آية 78.

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ))¹ فقد فرضت لنا هذه الآية أن الحياة الحقيقية مُستفادَة من الشمس الدينية².

كَذَلِكَ يَذْكُرُ الْمُؤَيَّدُ فِي مَجْلِسِهِ الرَّابِعِ وَالسَّبْعِينَ مِنَ الْمِائَةِ الثَّالِثَةِ مِنْ مَجَالِسِهِ "...مَحَمَّدًا الطَّالِعَ مِنْ بُجِّ الرِّسَالَةِ طُلُوعِ الشَّمْسِ"³. رُبَّمَا اعْتَبَرَ الْيَعْلَاوِي هَذَا الْبَيْتَ مِنَ الْأَبْيَاتِ الصَّعْبَةِ، إِذْ ذَكَرَ فِي مَقْدَمَةِ الدِّيْوَانِ "...فَالْغَوَامِضُ فِي هَذَا الشَّعْرِ تَبْقَى كَثِيرَةً، وَمَقَاصِدُ الشَّاعِرِ تَظَلُّ مِهْمَةً فِي عَدِيدٍ وَافِرٍ مِنَ الْأَبْيَاتِ، فَتُضْطَرُّ كَمَا فَعَلَ الشَّيْخُ الْفَاضِلُ أَوْ زَاهِدٌ عَلِيٌّ إِلَى التَّأْوِيلِ وَالْإِفْتِرَاضِ وَالتَّسْأُولِ. وَمِنْ الطَّرِيفِ أَنَّ الْجَانِبَ الَّذِي كُنَّا نَتَوَقَّعُ فِيهِ الصَّعُوبَةَ وَالْغَمُوزَ - وَهُوَ الْجَانِبُ الْعَقَائِدِيُّ الْمَذْهَبِيُّ - لَنْ يُكَلِّفَنَا عَنَاءً كَبِيرًا: ذَلِكَ أَنَّ أَطْرُوحَاتِ الشَّيْعَةِ الْإِسْمَاعِيلِيِّينَ أَصْبَحَتْ مَعْرُوفَةً بَعْدَ الَّذِي أَطَّلَعْنَا عَلَيْهِ مِنْ كُتُبِ الْقَاضِي النُّعْمَانِ وَالدَّاعِي عِمَادِ الدِّينِ وَالْكَرْمَانِيِّ..."⁴

وَقَدْ ذَكَرَ النُّعْمَانُ فِي تَأْوِيلِ الدَّعَائِمِ "وَمِثْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ مِثْلَ ظُهُورِ الْإِمَامِ، وَمِثْلَ غِيَابِهَا مِثْلَ نَقْلَتِهِ وَاسْتِتَارِهِ"⁵.

وَذَكَرَ الْمُؤَيَّدُ فِي مَجْلِسِهِ الثَّامِنِ وَالْعِشْرِينَ مِنَ الْمِائَةِ الْأُولَى⁶ إِنَّ مَحَلَّ النَّبِيِّ وَالنَّبَوَّةِ فِي عَالَمِ الْأَمْرِ مَحَلَّ الشَّمْسِ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ، الَّذِي هُوَ عَالَمُ الْخَلْقِ، قَالَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ: ((وَجَعَلَ الشَّمْسَ سِرَاجًا))⁷، يَعْنِي بِهِ الشَّمْسُ وَكُنِّي سُبْحَانَهُ عَنِ النَّبِيِّ بِهَذِهِ الْكُنْيَاةِ فَقَالَ ((يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا. وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا))⁸

إِذَا نَفْهَمُ مِمَّا تَقَدَّمَ أَنَّ الْبَيْتَ مَشْحُونٌ بِالْمَعَانِي الْفَاطِمِيَّةِ، وَأَنَّ الدُّكَاءَ الْمُسْتَنِيرَ، مَثَلٌ لِلْإِمَامِ الْمُعَزَّ الَّذِي يَهْدِي النَّاسَ بِنُورِهِ/ بِعِلْمِهِ الْبَاطِنِ. وَمَا يُؤَكِّدُ لَنَا هَذَا التَّأْوِيلُ هُوَ صَدْرُ الْبَيْتِ، الَّذِي مِنْ الصَّعْبِ أَنْ نَفْهَمَهُ بِالْقِرَاءَةِ الظَّاهِرِيَّةِ:

"هَلْ شَكَّ خَلْقٌ كَانَ أُوتِيَ نَاضِرًا"

وَالْتَّأْوِيلُ لِهَذَا الْمَعْنَى، بِرَأْيِي، هُوَ مَا وَرَدَ فِي "تَأْوِيلِ الدَّعَائِمِ" تَأْوِيلًا لِلآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ ((فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا))، وَالْآيَةُ ((وَجِئْنَا بِالنَّبِيِّينَ وَالشُّهَدَاءِ وَقُضِيَ

¹ القرآن. سورة 8 آية 24.

² المؤيد، المجالس المؤيدية، المائة الثالثة. ص. 210.

³ ن. م. ص. 211.

⁴ ابن هاني. الديوان. المقدمة. ص. 9.

⁵ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2. ص. 10.

⁶ المؤيد، المجالس المؤيدية، المائة الأولى. ص. 137.

⁷ القرآن، سورة 71. آية 16.

⁸ القرآن، سورة 33. آية 46.

بينهم بالحقّ وهم لا يظلمون)). يقول القاضي النعمان في كتابه: "فالأنبياء شهود على أهل زمانهم والأئمة من بعدهم كذلك شهود على أهل زمانهم، كلّ إمام شاهد على أهل زمانه، ولا يجوز أن يقال شاهد على شيء لم يشهده؛ فأول من يدخل الجنة من أهل كلّ زمان إمامهم الشّاهد عليهم هو يقدمهم فيتبعه أتباعه في الدنيا الصالحون"¹

يحلّ رموز هذا البيت الغامض، أصبح المدح واضحاً، وهو مدح ديني، لا يشبه المدائح النبوية لا بظاهره ولا بباطنه. فالمعزّ إمام أهل زمانه، الشّاهد عليهم يوم القيامة، وهو الشمس، شمس الدين والحقّ التي لا تخفى على أحد.

بعد هذا البيت يتابع المدح بعدة أبيات متتالية فيها من الكلمات والتعابير الفاطمية ما يجعلها غامضة على المتلقّي العادي وهي:

هُوَ عَلَّةُ الدُّنْيَا وَمَنْ خُلِقَتْ لَهُ	وَلِعَلَّةٍ مَا كَانَتْ الْأَشْيَاءُ
مِنْ صَفْوِ مَاءِ الْوَحْيِ وَهُوَ مُجَاجَةٌ	مِنْ حَوْضِهِ الْيَنْبُوعِ وَهُوَ شِفَاءُ
مِنْ أَيْكَةِ الْفِرْدَوْسِ حَيْثُ تَفْتَقَتْ	ثَمَرَاتُهَا، وَتَفِيَّاً الْأَفْيَاءُ
مِنْ شُعْلَةِ الْقَبَسِ الَّتِي عُرِضَتْ عَلَى	مُوسَى وَقَدْ حَارَتْ بِهِ الظُّلُمَاءُ
مِنْ مَعْدِنِ التَّقْدِيسِ وَهُوَ سُلَالَةٌ	مِنْ جَوْهَرِ الْمَلَكُوتِ وَهُوَ ضِيَاءُ
مِنْ حَيْثُ يُقْتَبَسُ النَّهَارُ لِلْبَصْرِ	وَتُشَقُّ عَنْ مَكْنُونِهَا الْأَنْبَاءُ
فَاسْتَقِظُوا مِنْ غَفْلَةٍ وَتَنَبَّهُوا	مَا بِالصَّبَاحِ عَنِ الْعَيُونِ خَفَاءُ
مَلِكٍ إِذَا أَسَدَى إِلَيْكَ صَنِيعَةٌ	فَالْعُودُ مِنْ كَفْيِهِ وَالْإِبْدَاءُ
لَيْسَتْ سَمَاءُ اللَّهِ مَا تَرُونَهَا	لَكِنَّ أَرْضًا تَحْتَوِيهِ سَمَاءُ
أَمَّا كَوَاكِبُهَا لَهُ فَخَوَاضِعُ	تُخْفِي السَّجُودَ وَيُظْهِرُ الْإِيمَاءُ
وَالشَّمْسُ تَرْجِعُ عَنْ سَنَاهُ جَفُونَهَا	فَكَأَنَّهَُا مَطْرُوقَةٌ مَرْهَاءُ

يقول عن المعزّ مادحاً: "هو علّة الدنيا"، فهل بالمعنى المعجمي للعلّة يستقيم المعنى، أم تبقى هناك حلقة ناقصة؟

كي نسبر غور هذا البيت نتذكّر بيت الشعّر الذي قاله تميم بن المعزّ مادحاً أخاه العزيز:

¹ النعمان، تأويل الدّعائم، ج. 2، ص. 74

معنى من العلة الأولى التي سبقت خلق الهيولى وبسط الأرض والمدر¹

والعلة الأولى في تفسير الكرماني: "الفرد علة لوجود الواحد، وإن كنا قد شرحناه في كتبنا، فنحن ندل على صدق الأمر فيه بحسب ما يليق في الرسالة إيجازاً ونقول: إن جميع الأشياء التي هي ذات المعلول الأول وجودها من ذات العلة التي هي هو وهو هي، لكون المعلول في وجوده من عنصر العلة، ومن شأن المعلولات أن لا يعطى ولا يوجد فيه إلا ما أفاضت عليه علته بذاتها" ويشرح في هامش رسالته الدرية "فالأفراد علة لوجود الواحد وكونها علة صارت موجودة في الواحد آثارها، فليست الأفراد التي هي العلة إلا للواحد الذي هو المعلول، فهو عين الوحدة وعين الواحد... وهو واحد بكونه أولاً في الموجودات ككون الواحد الأول في الأعداد، وإنما استحق أن يكون هو الواحد الأول في الموجودات وسلمت هذه المرتبة التي هي أقل القليل وأول الكثرة له تعالى الذي وجد سبحانه وتعالى عنها، إذ لو كان تعالى وتقدس يستحق هذه المرتبة وكانت له لكان الموجود عنه اثنين لا واحداً بكون ما يترتب في الوجود بعد الواحد اثنين، فلما كان الموجود عنه إبداعاً والإبداع واحد لا اثنان ثبت أنه تقدس متعال عن هذه المرتبة وصارت المنزلّة في الأوليّة والواحدية للمبدع الذي هو الإبداع، وكان واحداً، فهو المبدع وهو الإبداع وهو الواحد الذي لا يتقدمه شيء، ذلك بأنّه الملك المقرب الذي أخبرت عنه السنّة الإلهية والشريعة النبوية بالقلم، ذات واحدة متكثرة بالنسب والإضافات".²

نفهم من هذا الشرح أنّ المعزّ هو "علة الدنيا"،³ وكأنّه موجود في الدنيا وهي موجودة به، وبما أنّ الله منزّه عن هذه الصّفة، لكونه واحداً لا مثيل له، فلو وُصف بالعلة لوجب وجود مثيل له ولابتعدت عنه الواحدية والإبداع، فهو "علة الدنيا ومن خلقت له" أي أنّ الدنيا خلقت له لهدايا يهديه فهو من مبدعات الله، وعجز البيت يقول: "ولعلّة ما كانت الأشياء".

"ما" هنا ليست "ما" النافية، إنّما هي بمعنى شيء؛ فالأشياء لم تولد عبثاً أو من العدم إنّما من وجود العلة، المسبّب، في هذه الحالة هو المعزّ. وقد ذكر السجستاني في كتاب الينابيع: "... والشيء لا يكون علة نفسه... وعلى هذا دليل كثير من العالم ومن الأشخاص، وذلك أنّ السّماوات والكواكب، كلّها مضافة إلى تحريك النفس الكلية. ثمّ السماوات، والكواكب، ذوات طبع واحد من جهة حركاتها، تتولّد منها صور كثيرة من المواليد والمعادن والنبات والحيوان المختلفة بطبائعها،

¹ تميم بن المعزّ، الديوان. ص. 223.

² الكرماني، الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحد والموحد. (ت. محمد كامل حسين، مكتبة دار الفاطميين

بمصايف، د.ت.) ص. 27-29، هامش ص. 28

³ الكرماني، مجموعة رسائل الكرماني. شرح عن العلة. ص. 51-53

وخواصّها.... فكلّ كثرة ذات أجزاء وجدناها تنتهي إلى شيء واحد هو علّتها، فمن هذا الوجه قلنا: إنّ جميع المكونات، والمبدعات، علّتها أمر الله جلّ جلاله المتعالى عن جميع الإضافات الجسمانية والروحانية".¹

إذا فالإسماعيليون يُزَهِون الباري عن جميع النعوت والصفات كالصانع والقادر والفاعل ولا يُطلقون عليه شيئاً منها لأنّ إطلاقها عليه يوجب الكثرة في ذاته عندهم. وجميع الصفات والنعوت واقعة على المبدع الأول وهو الأمر والكلمة. ولما كان الإمام قائماً مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع صفات الباري واقعة عليه، فلا عجب أن أطلق الشاعر على المعزّ صفة "علّة الدنيا"، فإنّه قال ما قال بحسب اعتقاده.

في البيت التالي: "من صفو ماء الوحي وهو مجاجة" وهذا تعبير فاطميّ، فماء الوحي هو العلم،² والمُجاجة هو ما يُلقى الرجل من فيه،³ يمدح ابن هانئ المعزّ بأنّه عالمٌ بأمور الدين، بالعلم الباطن، ويلقي به للمتلقين وللمستجيبين. وهذا الماء يُلقى به من حوضه الينبوع، وهو ماء شافٍ، يشفي الإنسان عندما يتلقاه كالدواء تماماً. يتابع مادحاً، فالمعزّ:

"من أكلة الفردوس حيث تفتّت ثمراتها وتَفَيَّ الأفياء"

لقد ذكر الفاطميون بأنهم من شجرة تنتسب لعائلة النبي محمد، من نسل ابنته فاطمة الزهراء، وقد نظموا قصيدة تدعى "ذات الدوحة" مبناهما كالشجرة وهي قصيدة مدح لنزار العزيز نُسبت للمؤيد، لكنني أشكّ في ذلك.⁴ والأليكة في الفردوس تذكّرنا بقول النبي: "الناس من شجر شتى وأنا وعليّ من شجرة واحدة"⁵ وقال تعالى: ((ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء، تؤتي أكلها كلّ حين بإذن ربّها...))⁶ ويقول ابن هانئ في قصيدته بأنّ المعزّ من أليكة الفردوس، ويذكر النعمان في كتابه تأويل الدّعائم، قول رسول الله: "إنّ في الجنة شجرة تخرج من أصلها خيل بلق لا تروث ولا تبول مسرجة ملجمة لجمها الذهب وسروجها الدر والياقوت فيستوي عليها أهل عليين فيمرون على من أسفل منهم فيقول

¹ أبو يعقوب السجستاني، الينابيع. ص. 163

² المؤيد، المجالس، المائة الأولى. ص. 400

³ المنجد. ص. 747: لسان العرب. مادة م.ج.ج.

⁴ انظر ملحق رقم 9.

⁵ النعمان، تأويل الدّعائم. ج. 1. ص. 191.

⁶ القرآن. سورة إبراهيم، آية 24-26.

أهل الجنة، يا رب بما بلغت بعبادك هؤلاء هذه الكرامة، فيقال لهم كانوا يصومون النهار وكنتم تأكلون، وكانوا يقيمون الليل وكنتم تنامون، وكانوا يتصدقون وكنتم تبخلون، وكانوا يجاهدون وكنتم تجبنون، تأويل ذلك قول الله تعالى: ((ولمن خاف مقام ربه جنتان))،¹ فالجنة التي وعدها الله عباده المؤمنين في الآخرة هي باطنة كما الآخرة باطنة والدنيا ظاهرة وظاهر الجنة السبب الذي به يوصل إليها وهي دعوة الحق يلتدّ المؤمنون فيها بما ينالون من الحكمة والعلم وبما به يوصل إلى رضوان الله المؤدّي إلى دار النعيم في الآخرة التي هي الجنة الباطنة،² فالمعزّ الممدوح من أيكّة الفردوس هو، لأنّه ممّن اصطفاهم الله، وظاهر الجنة هو دعوة الحق التي أتى بها إلى أتباعه، ودعوة الحقّ توصل من ينال الحكمة والعلم إلى الجنة الحقيقية. وهذا البيت متعلّق بالذي سبقه فالماء هو العلم وقد ورد في القرآن: ((أنزلنا من السماء ماءً مباركاً)) فتبعه ((أنبتنا به جنتاً وحبّ الحصيد)) ويقول المؤيد في مجالسهِ تأويلاً لهذه الآيات بأنّ الجنّات المتعارفة هي البساتين المحوط عليها، التي فيها الزهر، والشجر، والتمر، وفيها حظّ العيون لذوي الفرجة، والبطون لذوي التفكير، وكمثل ذلك نقول: "إنّ من نتائج الوحي النازل من السماء حصول الجنّات التي هي جامعة للخضر والزهر والثمر الحكيمّة الدينيّة، التي يُنتفع بها للبقاء، كما يُنتفع بالجنّات الطبيعيّة المُعرّضة للفناء.³ نفهم من هذا بأنّه بسبب علم الباطن الذي روى به المعزّ المستجيبين تفتّحت الثمار الحكيمّة وأزهرت جنّة الدين التي لا تفتى، ويؤكد المؤيد العلاقة بين المطر والثمر والعلم والحكمة قائلاً: "وأزواجهم القابلة لموادهم فيخرج منها أنواع الزهر والثمر الحكيمّة كقبول الأرض مادّة السماء فيخرج منها أنواع الزهر والثمر الطبيعيّة".⁴

ولتأكيد المعنى فقد ورد في القرآن: "فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم"،⁵ ويؤوّل المؤيد: "عن الوحي النازل إليه ومنه ما يخلص إلى الأرض، يعني حجّة الناطق وصاحب بيبانه، فيخرج منها أنواع الأزهار والثمار، التي منها تُقدّم الصور النفسانيّة المنشأة للخلود في دار القرار".⁶

في تأويل الدعائم يُسبّب النعمان في شرح مثل الماء والجنّة قائلاً بأنّ مثل السماء في الباطن مثل الناطق، ومثل الأرض مثل الحجّة، ومثل الماء النازل من السماء مثل ما يخرج عن الناطق من العلم ... ودروب النبات المختلفة الخارجة من الأرض كلّ له مثله، "فمن كان من ذلك من

¹ القرآن. سورة الرحمن. آية 46.

² النعمان، تأويل الدعائم، ج. 1، ص. 190-191.

³ المؤيد، المجالس، المائة الثالثة، ص. 244.

⁴ المؤيد، المجالس، المائة الأولى، ص. 178.

⁵ القرآن. سورة 14، آية 32.

⁶ المؤيد، المجالس، المائة الأولى، ص. 401 وانظر ص. 404، ص. 405-406.

الأثمار والأعنان والتمر وما أشبه ذلك ممّا يُعصر منه ويكون فيه عصير من الثمار أو حلاوة فمثله كمثل النقباء والدعاة وأسبايهم الذين يُعْتَصِر منهم العلم والحكمة ويميّزُونَ بين التنزيل والتأويل وبين الظاهر والباطن"¹

وقد ورد في المجالس المؤيّدية ما يؤكّد ترابط المعنى بين الفردوس والثمر والتأويل الباطني: "(كمثل جنة بربوة)"،² ويشرح المؤيّد "الجنة البستان وهو يجمع الخضر والأزهار والأثمار، وكلّ وصي وعالم من علماء الدين بذات نفسه جنة، وقد خصّ فيها من الخضر والزهر والثمر ما تتلذّد به النفوس اللطيفة، تلذّد الأجسام الكثيفة... وقوله تعالى ((أصاهاها وابل))³ يعني من المادّة العلوية ((فأنت أكلها ضعفين)) يعني نطق بلسان التنزيل والتأويل، وجمع بين المحسوس والمعقول، واستخدام دار الدنّيا والآخرة"⁴

إذاً لقد ذكر ابن هاني هذه الكلمات والتعابير لأنّه كان على درايةٍ ومعرفة بتلك المصطلحات وتأويلها، ومن لم يعرفها من السّنّة اتّهمه بالمغالاة، ومن لم يعرفها من النّقاد اعتبرها من غوامض شعره.

في البيت الذي يلي ذلك ينتقل ابن هاني لرموزٍ جديدةٍ متحدّثاً عن علاقة الفاطميين بمن سبقهم من أنبياء، ذاكراً قصّة النبي موسى، رابطاً بين نور المعزّ ونور موسى قائلاً: "بأنّ المعزّ من شعلة القبس التي عُرضت على النبي موسى، إذ يؤمن الفاطميّون بالنبي إبراهيم كإمام، وكلّ إمام من بعده ناطق يتلوّه، فكانت الإمامة لابنه إسماعيل ومن بعده إلى أخيه إسحق وبقيت في ولد إسحق إلى من قام من ذريّته وهما موسى وعيسى، وقد بُني البيت مربّعاً وسُيِّ الكعبة، والكعبة في اللغة تعني المربّع، لأنّ أركان المربّع الأربع مثل موسى وعيسى ومحمّد والقائم من ولده صلوات الله عليهم الذي هو سابغ النطقاء يسبقهم الثلاثة الأوّل وهم آدم ونوح وإبراهيم."⁵

بعد أن فهمنا العلاقة بين موسى والمعزّ، نفهم بأنّ شعلة القبس المذكورة في بداية البيت هي تلميحٌ لقصّة النبي موسى حين رأى النار تشتعل في الشجرة الخضراء، وقَبَسُها هو نور الله وعلمُه الذي انتقل من إمامٍ إلى إمام.

من معدن التقديس وهو سُلالةٌ من جواهر الملكوت وهو ضياء

¹ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 2-3، ص. 109-110

² القرآن، سورة 2، آية 265.

³ ن. م. سورة 2، آية 265.

⁴ المؤيّد، المجالس، المائة الأولى، ص. 67

⁵ ن. م. ص. 231-233

نتساءل ظاهرياً كيف يمكن للإمام أن يكون من معدن التقديس، فما المقصود بذلك؟ وهل هو تعبيرٌ مجازيٌّ، بأنَّ الإمام من معدن طيّب؟ وهل كان مثل هذا المجاز شائعاً حينها؟ الشرح الظاهري لا يعطينا إلا مجرد احتمالات يمكن تقبّلها أو رفضها، أمّا التأويل الباطني فيعطينا المعنى المقصود:

"ومثل الذهب في التأويل مثل علم الناطق وهو النبي في عصره والإمام في وقته، ومثل الفضّة مثل علم الأساس وهو وصي النبي في وقته الحجة وهو حجّة الإمام في عصره والذي يكون له الأمر من بعده، وهو ولي عهده، والجوهر ضرب من الحجارة الشريفة التي يقع عليها اسم الجوهر مختلفة المقادير والأثمان، بعضها أشرف من بعض، ومثل ذلك مثل علم الملائكة العلويين الروحانيين الذين يتنزل أمر الله بهم من واحد إلى واحد حتى ينتهي إلى رسله من آدميين، فهم رسل بذلك من قبل الله عزّ وجلّ إلى أنبيائه، والأنبياء بذلك رسله إلى خلقه والأئمة يقومون بذلك بعد الرسل إلى من بعدهم من الأمم في كلّ عصر وزمان. ومن ذلك قول الله جلّ من قائل ((الله يصطفي من الملائكة رسلاً ومن الناس))، فهذه جملة القول في باطن تأويل الذهب والفضّة والجوهر"¹ بعد معرفة كيفية تأويل المعدن، أصبح للبيت تفسير واحد لا يمكن دحضه أو التشكيك به، وأصبح البيت مترابطاً، ففهمنا العلاقة بين المعدن والملائكة، بين معدن التقديس وجوهر الملكوت.

من حيث يُقْتَبَسُ النهارُ لِبُصْرِ
وَتُشَقُّ عَنْ مَكْنُونِهَا الْأَنْبَاءُ
فَاسْتَقِظُوا مِنْ غَفْلَةٍ وَتَنَمَّوْا
مَا بِالصَّبَاحِ عَنِ الْعَيُونِ خَفَاءُ

بعد تفسير معنى المعدن يمكننا أن نفهم العلاقة بين الأبيات، فالإمام هو الضياء، هو النور، هو العالم بتأويل الأنبياء "وصلّى الله على ينبوع النور والضياء، وصاحب الحنيفية البيضاء، محمد خاتم الأنبياء، وعلى وصيّته سيد الأوصياء، العالم بتأويل الأنبياء، علي بن أبي طالب أسد الهيحاء"،² والعلاقة واضحة بين ما أعطاه النبي محمّد من تعاليم وتأويل لعليّ بن أبي طالب، وانتقل منه للأئمة.

ويربط الفاطميّون بين النور والقرآن تأويلاً لقوله تعالى ((وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس))، وتفسيرهم: "إنّ القرآن هو النور الحقيقي الأبديّ المستضاء به، حيث لا تضيء شمس، ولا قمر ولا نجوم، وإنّ جميع هذه الأنوار المحسوسة الواقعة تحت العين مجازاً لتصرمها وإقضائها، وزوال

¹ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 3-2، ص. 78.

² المؤيد، المجالس، المائة الثالثة، ص. 5.

سلطانها، ونور القرآن تحقيق وتأييد وخلود، وإنَّه لنور الآخرة".¹

القرآن بظاهره هو النور وبباطنه كذلك، وحامل هذا النور هو الإمام العالم بأمر الباطن، فهل يخفى نور الصباح على أحد؟ وهذا النفي "ما بالصباح عن العيون خفاء" هو نفي لتأكيد المعنى وإثباته، فنور الصباح لا يخفى على أحد، كعلم ونور الإمام. وكلمة "يُقتبس" تؤكد هذا الشرح، إذا ما قرناها بالآية ((انظرونا نقتبس من نوركم)).²

يدعو ابن هاني الأنام ليستيقظوا من غفوتهم، وليشهدوا نور الأئمة، وصباح دولة الفاطميين. بعدها يتابع المدح ببَيِّتٍ شعريٍّ لم نجده في نسخة زاهد علي³ المجموعة من عدة نسخ خطية، وهذا البيت يحمل معاني فاطمية هامة هي المبدأ والمعاد:

مَلِكٌ إِذَا أَسَدَى إِلَيْكَ صَنِيعَةً	فَالْعُودُ مِنْ كَفَيْهِ وَالْإِبْدَاءُ
لَيْسَتْ سَمَاءُ اللَّهِ مَا تَرَوْنَهَا	لَكِنَّ أَرْضًا تَحْتَوِيهِ سَمَاءُ
أَمَّا كَوَاكِبُهَا لَه فَخَوَاضِعُ	تُخْفِي السَّجُودَ وَيُظْهِرُ الْإِيمَاءُ
وَالشَّمْسُ تَرْجِعُ عَنْ سَنَاهُ جَفُونُهَا	فَكَأَنَّهَا مَطْرُوقَةٌ مَرَّهَاءُ

هذه الأبيات تحمل أيضا المعاني المؤولة، إذ كيف نفهم أنَّ المعزَّ ملكٌ إذا صنع معك معروفا فالعود من كَفَيْهِ والإبداء؟ ما معنى العود والإبداء؟ هل المقصود بأن المعروف يبدأ وينتهي بكفَيْهِ؟ "والمبدأ عند الفاطميين هو مبدأ الوجود، وأنَّ أيَّ وجود يخصه، وأنه تعالى في غاية الوحدة والبساطة"،⁴ يذكر صدر الدين الشيرازي في مقالته الثالثة في معاد الإنسان على أسلوب العرفاء، أي على أسلوب عِرْقَانِيٍّ ونمطٍ شهوديٍّ على لسان أهل التوحيد، فيقول: "اعلم أنَّ المراد بالمبدأ ها هنا الفطرة الأولى للإنسان وبالمعاد هو العود إليها ((فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله))"⁵ والفطرة الأولى له عَدَمُهُ السابق على وجوده "كان الله ولم يكن معه شيء"، ((وقد خَلَقْتُكَ من قبل، ولم تك شيئا)).⁶ يعني أنَّ جعلَ الخلق في الابتداء من العدم إلى الوجود الخاص، ففي الانتهاء يجعلُ الخلق من الوجود الخاص إلى العدم".⁷ ويتابع في هذا الفصل ليشرح

¹ المؤيد، المجالس، المائة الأولى. ص. 14-15.

² القرآن، سورة الحديد 57. آية 13.

³ زاهد علي، تبیین المعاني في شرح ديوان ابن هاني. (مطبعة المعارف ومكتبتها، مصر: 1352هـ).

⁴ صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد. (لبنان: 2000) ص. 15.

⁵ القرآن، سورة الروم. آية 30

⁶ ن. م. سورة مريم. آية 9

⁷ صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد. ص. 546

بأنَّ المبدأ من الله وإليه المنتهى، فالعدم الأوَّل للإنسان هو الجنَّة، والوجود بعد العدم هو الهبوط منها إلى الدنيا، والعدم الثاني من هذا الوجود هو الفناء في التوحيد، وهو جنَّة الموحَّدين، والذهاب من الدنيا إلى الجنَّة، هو التوجُّه من النقص إلى الكمال، هو الرجوع إلى الفطرة، ولا محالة رجوع الخالق ليس إلاَّ على هذا الطريق، ((يبدأ الخلق ثمَّ يُعيد ثمَّ إليه يُحشرون)).¹

نفهم من هذا إقرار الشَّاعِر بكون المعزِّ ملكاً يختلف عن كلِّ ملوك الأرض، فهو متَّصلٌ بالله عن طريق معرفته وعلمه، وهو العالم بالمبدأ وبالمعاد، والداعي للإيمان بهذه المبادئ. يُتابع في البيت الذي يليه:

أَمَّا كَوَاكِبُهَا لَهُ فَخَوَاضِعُ تُخْفِي السَّجُودَ وَيُظْهِرُ الْإِيمَاءَ

ليقول بأنَّ الأرض التي تحتوي الإمام المعزَّ سماءٌ هي، تخضع له كواكبها، يعتبرُ الفاطميون الكواكب مثلاً للأئمَّة فيقول المؤيَّد في مجالسه: "وعلى الأئمَّة من ذريَّته أنوار الدين ونجوم أفقه"² ويذكر تأويل "فلا أقسم بمواقع النجوم"، يشرِّح المؤيَّد بأنَّ النجوم مصابيح تنير بها مسافة ما بين السماء العليا إلى هذه الأرض السفلى، ويتساءل "أين أنت من المصابيح التي أعربت عن فضيلة إمامها ورئيسها؟" مؤولاً سورة ((والنجم إذا هوى)) وسورة ((ثمَّ دنا فتدلى. فكان قاب قوسين أو أدنى))³ فيقول بأنَّ رباطات النجوم موطن أقدامها وهذا يُفسِّر لنا السجود بالإيماء لأنَّ أنوار قلوب العارفين بإخلاص التوحيد يستضيء بها الملاء الأعلى، كما يستضيء بأنوار السماء في دار الدنيا، ويؤكد المؤيَّد قوله متسائلاً، ألم تسمع قول النبي: "أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم"؟ فالأئمَّة محلُّ وحيِّه وصفوته،⁴ ويقرُّ الشَّاعِر بنور المعزِّ وإمامته، كما يقرُّه كلُّ العارفين من الأئمَّة بأنَّه جديرٌ بالإمامة وبالخلافة، وهو يلمِّح لأحقِّية هذا الملك بخلافة المسلمين لأحقِّية العبَّاسيين والأمويين. والآية التي تذكر الكوكب ((فلما جنَّ الليل رأى كوكبا قال هذا ربي))⁵ يؤوِّلها النعمان: أنَّ الكوكب مثل الداعي الذي دعاه وأصاره إلى حدِّ الكتمان.⁶

¹ القرآن، سورة الروم. آية 11

² المؤيَّد، المجالس، المائة الثالثة. ص. 177

³ القرآن، سورة 53. الآيات. 1، 8، 9

⁴ المؤيَّد، المجالس، المائة الأولى. ص. 53-54

⁵ القرآن. سورة الأنعام، آية 76.

⁶ النعمان، تأويل الدعائم. ص. 185.

إذا الكواكب هم الأئمة وهم الدعاة الذين يخضعون للأئمة ويدعون لدعوة الحق، ولهداية نورهم، فنور الإمام أقوى من نور الشمس العادية، فترجع جفونها عن سناه، لأن نور المعز/ نور العلم، أقوى من نور الشمس.

بعد هذه الأبيات يُتابع بمدح ظاهري عادي، متحدثاً عن عظمة المعز وقوته مُفجماً بعض الكلمات الدينية، مُتحدثاً عن أسطول الفاطميين، مشيها السفن بالجواري التي تجري بأمر المعز لتحقيق النصر.

هذا النوع من المدح البلاطي يحمل كما رأينا، مصطلحات فاطمية توجب التأويل لفهم غوامض الكلمات وتربط الأبيات، وهذا أمرٌ تعجزُ عنه القراءة الظاهرية، تجدر الإشارة إلى أن كل من حقق الديوان باطنياً كالمحقق زاهد علي في كتابه "تبين المعاني"، أو ظاهرياً كتحقيق محمد اليعلاوي للديوان، لم يشرحا بنفس الطريقة غوامض الأبيات، عدا عن أن نسخة زاهد علي تفتقر إلى بعض الأبيات الهامة في المدح الباطني والتي أوردها اليعلاوي دون شرح في الهوامش، وتم شرحها مؤولاً في هذا الباب.

3.2. تأويل المصطلحات الدينية

بعد إيراد القصيدة السابقة كنموذج مفصل لما يمكن أن تغيره القراءة العقائدية في صفات الممدوح، واختلاف المعنى بين قارئ عادي وقارئ عارف بأمر الدين، وتغير وظيفة القصيدة على ضوء اختلاف الشرح، سنتطرق الدراسة في هذا الباب لمصطلحات/موتيفات تكررت في شعر المدح الفاطمي دون غيره من الشعر العربي، اعتبرها النقاد والقراء العاديين مغالاة في المدح، وقد تجلّت خاصّة في قصائد المدح، لأن هذه القصائد هي هدية تبادلية بين طرفين مُهدي ومُهدى إليه، ويُشترط قبولها لتأخذ شرعيّتها، فهي هنا تؤدّي مهمتين:

1. مدح الإمام كنوع من الإقرار بالمبايعة السياسية.
2. مدح الإمام كنوع من الاعتراف بالشرعية الدينية لحكم الممدوح، وإعلان الشاعر ولاءه للمذهب الفاطمي وللإمام.

وهنا يمكننا أن نتبع هذه القصائد في ضوء نظرية (الحديث الفعل) *illocutionary act*¹، فاعتبار القصيدة حديثاً فعلاً تخلق مواقف سياسية والتزامات دينية، تخلق جواً تفاعلياً بين المتكلم والمستمع مثل معاني الوعد والتحية والدفاع عن النفس، والفخر بمأثر الممدوح².

¹ Conerton 1989, pp. 58

² Ong 1987 pp. 170 وانظر الترجمة العربية لعز الدين 1994 ص. 294

ويتحوّل الحدث التاريخي العابر، بواسطة القصيدة إلى نصب تذكاري خالد،¹ وبهذا تقوم القصيدة بدور الهدية الرمزية.² في طقس الولاء أو الإخلاص، وبما أنها تبادلية فعلى الممدوح أن يقدم القبول والحماية والعتاء للشاعر.

وإذا أردنا أن نقارن بين المدايح للفاطميين وغيرهم فعلينا أن نتعمّق في فهم العلاقة بين وظيفة قصيدة المدح العربية وبُنيّتها، والأخذ بالحسبان أن إنشاد القصيدة أمام الحاكم، يُعدّ علامة أوليّة لسلطة الحكم، وهنا تبرزُ خصائص ثابتة لهذه القصائد، تُحدّد نوعها الشعري، وتكونُ القافية والوزن والمعجم الشعري والمعاني والبُنية وما إلى ذلك أمورًا ثابتة بالضرورة،³ لأنّ وظيفتها استدعاء كل القصائد السابقة في التراث الشعري وهكذا تُثبت القصيدة عروبة الحاكم وتُحقّق تكافؤًا بين الحاكم الممدوح وكل حاكم ممدوح سبقه من عصور وسنوات غابرة.⁴ إلا القصيدة الفاطميّة التي تغيّر معجمها لما اختصّ به الممدوح الفاطميّ (الإمام) عن غيره من الممدوحين، فاضطر الشاعر أن يستعمل موتيفات/مصطلحات خاصّة مستوحاة من العقيدة الفاطميّة المؤمنة بالباطن وبالظاهر معًا، كالحجّ للإمام بدل الكعبة، نور الأئمة، الأئمة المشيّهون بالكواكب، الملائكة خدام الأئمة، الصلاة والصوم واقتراهما بالإمام، موتيف العيد، وصف الأئمة بيد الله ووجه الله وحجّة الله وما إلى ذلك...ومن النقاد من لم يفهم مبنى المدايح الفاطميّة ومعجمها، فاتّهم الأئمة بالإرهاب، لأنهم استبعدوا كلّ شاعر لم يمدحهم أو مدح غيرهم من الخلفاء، كما حدث مع الشاعر أبو طاهر إسماعيل بن محمد الملقّب بابن مكنسة (ت. في حدود الخمسمائة)⁵ الذي انقطع إلى مدح عامل من النصاري فانقطعت عنه العطايا والجوائز، وكان نصيب الشاعر علي بن العباد للكم من غلمان الخليفة الحافظ حتى الموت بسبب القصيدة التي تهجّم فيها على الفاطميين،⁶ وقول النقاد بأنّ باقي مداح الأئمة تكلفوا وانفقوا جهدًا كبيرًا في إنشاد الشعر، بل ويقولون بأنّ شعر المديح الفاطميّ تلوّن بلونين؛ بشعرية فنية تجلّت فيها عبقرية الشعراء في المقدمات ومطالع القصائد، وبصناعة وتكلف في القسم الذي تطرق فيه الشعراء للعقائد الفاطميّة: "وقد عبّر عن هذا النوع من الشعر بعض أساتذة الأدب والشعر، بالشعر الرمزي وكان في العصور الفاطميّة يستعمل شعر

¹ سوزان ستيتكفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب، ص. 109

² Mauss, Marcel. *The Gift- The form and reason for exchange in archaic societies* 1990.

³ سوزان ستيتكفيتش، أدب السياسة، ص. 124

⁴ Conerton, 1989, pp41-71

⁵ خير الدين الزركلي، الأعلام، ج. 1، ص. 322؛ ابن شاعر الكتي، فوات الوفيات، ج. 1، ص. 194.

⁶ عماد الكاتب، خريدة القصر، قسم شعراء مصر، ص. 10.

الصوفية، فشعر الصوفية هو تطوّر لتأويل الباطن عند الإسماعيلية¹. نفهم من هذا بأنّ عدم فهم موتيفات الشعر الفاطمي، أدى إلى ظهور مثل هذه الآراء غير الفاهمة حقيقة الشعر الفاطمي، وعلاقة مطلع القصيدة بباقي الأبيات، وعدم فهم الأساليب التي استعملها هؤلاء الشعراء، وما يطرحه البحث في هذا الباب هو الجواب لكلّ هؤلاء النقاد، وهو جواب يعتمد فهم العقيدة الفاطمية وتأويلها ليغيّر المعنى الذي تلقّاه أكثر من نوع من القراء. ومن هذه الموتيفات الدينية:

3.2.1 الحج

لم يرد ذكر أيّ إمام فاطميّ قد حجّ إلى بيت الله الحرام، رغم تقديسهم للكعبة ولموسم الحجّ، فقد ورد في ديوان تميم بن المعزّ لدين الله قصيدة مدح لأخيه العزيز² يستهلّها بذكر الحجّ، ويعلّق الناسخ في تقديمها؛ "وقال يمدح الإمام العزيز بالله ويذكر أيام الحجّ، ويصف المشاهد وحنينها إليه". وهنا نتساءل: أيصف المشاهد، فهل كان الشاعِر قد حجّ مرّة في حياته، هذا ما لم يُذكر في أيّ مصدر شيعيٍّ أو سُنيٍّ، وهل هناك خطأ مطبعي في الضمائر العائدة؟ "وحنينها إليه"، حنين تلك المشاهد للشاعر أم للإمام؟ أم إنّ قصّد وحنينه إليها؟ والاحتمالان واردان؛ ففي البيت الثاني يقول بأنّ المروتين وزمزم قد حنّتا للعزيز، وعلى ضوء ما سنشرحه عن الحجّ في اعتقاد الفاطميين، سنجد صِحّة الاحتمالين تثبتها القراءة الظاهرة والباطنة:

دعا باسمك الداعي بمكّة معلّناً	فطاب لأهل الموسم الحجّ والنفر
وحنّت إليك المروتان وزمزم	وثوّبَ تصريحاً بك الركن والحجر
مسارح آيات القرآن وأربع	بها ظهر الإيمان واندمغ الكفر
وأرض غدا للوحي بين عراصها	مجالاً وللإسلام في أهلها نصر
وأنت بها يابن النبي محمد	أحقّ إذا ما بانّت الحُججُ الزُّهر
لك الشرف الأعلى القديم الذي بنّت	قريشٌ وأولى هاشم ولك الفخر

يؤوّل الفاطميّون الحجّ مثل طلب إمام الزمان، معتمدين على الآيات القرآنية ((ولله على الناس حجّ البيت من استطاع إليه سبيلاً ومن كفر فإنّ الله غني عن العالمين))،³ و((الحجّ أشهر معلومات فمن قرّض فيهنّ الحجّ فلا رفثٌ ولا فسوق ولا جدال في الحجّ وما تفعلوا من خير يعلمه الله

¹ محمد كامل حسين، في أدب مصر الفاطمية. ص. 162 و300.

² تميم، الديوان. ص. 160-161.

³ القرآن، سورة آل عمران 3. آية 97.

وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب))¹ ويؤول جعفر بن منصور اليمن في كتاب الكشف معنى الحج؛ "والحج حجان، حج ظاهر، وحج باطن، وأما الظاهر فهو المعروف من الخروج إلى مكة وتأدية ما وجب فيها من مناسك الحج من مفروضها ومسنونها، والباطن من الحج على وجهين، أحدهما الهجرة من وطنك إلى وطن الرسول في عصره، أو إلى وطن الإمام في عصره، مع معرفة صاحبها، وإلى من هاجرت بحقيقة فضله ومقامه حتى يسعد حجك، ويشكر عملك، ويتزكى سعيك، وينجلي عنك شكك، والوجه الثاني في الباطن هو معرفة الإمام صلوات الله عليه في كل عصر وزمان، الناطق بالحكمة، الظاهر بالشرف، والدعوة لصاحب الشرائع وخاتمها ومرتجمها، وهو يستحق كل اسم وصفة ومعنى من أسماء الفضل وصفاته ومعانيه..."² يتضح مما تقدم أن الحج الباطن يكون إما بالهجرة إلى وطن الإمام، وهذا ما سنراه واضحا في قصائد الفاطميين من الشعراء الذين أتوا مصر حاجين للإمام، ابن هاني من الأندلس والمؤيد في الدين من شيراز وعمارة اليميني من اليمن، وإما معرفة الإمام في عصره، وقد ورد في حديث للرسول ((من مات وهو لا يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة جاهلية)) والجاهلية كفر، فترك الحج لمن قدر عليه في الظاهر والباطن كفر، وفرض الحج في الظاهر الإحرام والتلبية، وفرضه في الباطن طلب إمام الزمان وإجابة دعوته واعتقاد طاعته واتباع أمره والدخول في جملة أوليائه.³ أما بالنسبة للبيت والركن والحجر وزمزم، فلذلك تأويله الباطني؛ فتأويل البيت الحرام مثل الإمام في وقته، وأتته مثل الحجر الذي في ركنه الذي يسلم مثل حجته وهو وصيه الذي تصير إليه الإمامة من بعده،⁴ ومثل الأركان الأربعة مثل لموسى وعيسى ومحمد والقائم من ولده صلوات الله عليهم الذي هو سابع النطاق، وثم أدار الحجر على الركنين من أركان البيت الأربعة وجعل ذلك مثالا لانقطاع النبوة عن ولد إسحق بعد الناطقين من ذريته اللذين هما موسى وعيسى عليهما،⁵ وماء زمزم مثله مثل العلم الحقيقي، فالماء في التأويل هو العلم كما ورد في كل القصائد، ومكة مثل دعوة الحق،⁶ ومثل السعي بين الصفا ومروة مثل الاتصال بالمفيد ورئيسه الذي يفيد هو عنه، فمروة أهل كل طبقة من طبقات المؤمنين على حدودهم هو مفيدهم الذي يستفيدون منه علم دينهم، وصفاهم رئيس ذلك المفيد وهو الذي يستفيد هو منه.⁷

¹ القرآن، سورة 2، آية 197.

² جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف، ت. مصطفى غالب، ص. 110-111.

³ النعمان، تأويل الدعائم 2-3، ص. 201.

⁴ ن.م. ص. 230.

⁵ ن.م. ص. 231.

⁶ ن.م. ص. 245.

⁷ ن.م. ص. 246-247.

نفهم من هذا أنّ تميماً يعلن حجيجه لإمام الزمان لأخيه العزيز، ويصرّح بأنه لم يظأ أرض
مكة حاجاً لا هو ولا الإمام العزيز لذلك تحنّ إليه المروة وزمزم وهو أحقّ أن يتواجد هناك
لانتسابه للشرف الأعلى، لقريش ولهاشم، يدمج تميم بين ظاهر الحج وباطنه، كما يؤمن
الفاطيون.

حتى في أواخر الدولة الفاطمية، عندما حطّت رحال الشاعر اليميني عمارة أرض مصر زمن
الإمام الفائز قال:

قربن بعد مزار العزّ من نظري	حتى رأيت إمام العصر من أمم
ورحن من كعبة البطحاء والحرم	وفدا إلى كعبة المعروف والكرم
فهل درى البيت أني بعد فرقتة	ما سرت من حرم إلا إلى حرم ¹

نرى عمارة اليميني بعد رحيله من الحجاز إلى مصر، إلى حمى الإمام الفائز والعاضد من بعده،
يعتبر نفسه قد حجّ ثانية وانتقل من حرم إلى حرم، من حرم جمادٍ إلى حرم روجي، وقد قال
المؤيد، داعي دعاة الفاطميين، في مدح الإمام المستنصر بالله:

وليتّه وجهاً فولّ	الظهر دهرًا قد تولّى
واقصد شريف جنابه	فالسعد حيث يحلّ حلاً

يعتمد على الآية ((وحيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره))² ويقول بأنّه قد ولّى وجهه شطر
الإمام وليس شطر الكعبة: البيت الحرام، وقد ولّى ظهره للدهر وللمصائب حين ولّى وجهه
شطر الإمام. ويتابع إلى أن يصف الذهاب للإمام كالذهاب إلى الحجّ:

يا قبلة الحقّ الأعزّ	وكعبة الحيّ الأجلّ
إنّ حُجَّ للبيت الجمّا	د فتحوكم أولى وأولى ³

ويتابع في نفس المعنى في قصيدة ثانية فيمدح قائلاً:

علّم الدين، علّم العلم، مولى	فيه من نور ربّه أعلام
شمس آل النبي والحرم الأكب	رُ والركن والصفاء والمقام ⁴

¹ ذو النون المصري، عمارة اليميني، مكتبة النهضة المصرية 1966. ص. 43.

² سورة 4/ 144 و 150.

³ المؤيد، الديوان. القصيدة العاشرة. ص. 228-229.

⁴ ن.م. ص. 233.

وقد ذكرنا في هذا الباب قصيدة ابن هاني الأندلسي التي كان ذكّر الحج فيها إشارةً واستباقاً للتأويل:

حَجَّتْ بِنَا حَرَمَ الْإِمَامِ نَجَائِبُ	تَرْمِي إِلَيْهِ بِنَا السُّهُوبَ الْفِيحَا
فَتَمَسَّحَتْ لِمَمٍّ بِهِ شُعْتُ وَقَدْ	جِئْنَا نُقَبِّلُ رُكْنَهُ الْمَسُوحَا
أَمَّا الْوُفُودُ بِكُلِّ مُطْلَعٍ فَقَدْ	سَرَحَتْ عَقْلَ مَطْمِعِهِمْ تَسْرِيحَا ¹

ويتابع في نفس القصيدة في البيت الثاني والخمسين ليؤكد المعنى:

يا خير من حَجَّتْ إِلَيْهِ مَطْيَّةٌ يا خير من أعطى الجزيلَ مَنُوحَا

نجد في مسير الحج، عند كلّ الشعراء الفاطميين، إقامة طقوس التفرغ (Kenosis) والملاء (Plerosis) في الشعائر الموسمية، تلك الطقوس التي أشار لها تيودور جاستر في نظريته عن النمط الموسمي²، ويمكن أن نطبّقها هنا لنفهم الدور الذي لعبه هذا الطقس الشعائري في حياة الشعراء والممدوحين على حد سواء؛ ففي طقوس التفرغ، التي ترمز إلى أقول الحياة والحيوية، المتمثلة بشعائر الإماتة، نجد الشعراء يتباكون من دهرهم؛ المؤيد في الدين، داعي دعاة الفاطميين، ولّى له الدهر ظهره في شيراز وضيق عليه حاكمها بسبب نشره للدعوة وكثرة مواليه، فوّلّى ظهره للدهر بادئاً بشعائر التطهر للتخلص من الشر والضرر، ووّلّى وجهه للمستنصر حاجاً، بادئاً بشعائر الملاء وطقوس الإنعاش، مفرغاً حسرته وأحزانه، معلناً بحجّه صوب الخليفة بداية دورة جديدة في حياته، وهذا ما ينطبق على باقي الشعراء المذكورين سابقاً كابن هاني الذي فرّ من الأندلس بعد تشييعه، وعمارة الذي فرّ من محاولة قتله في اليمن عندما ظهر عليه التشيع، عدا تميم بن المعزّ الذي انتقل من الطقس الخاص فيه إلى العام، إلى الحجيج عامة، الذين حجّوا صوب العزيز. إنّها طقوس العبور من الموت إلى الولادة، التحوّل من مذهب إلى آخر، وترمز إلى التحوّل الحاصل في بعض فئات المجتمع الإسلامي، الذي بدأ حجّه نحو الخليفة الإمام.

نرى من خلال هذه الأبيات المتنوعة لشعراء فاطميين عاشوا في فترات تاريخية مختلفة؛ (بداية الدولة الفاطمية في المغرب، ثمّ في مصر زمن المعزّ والعزيز، ثمّ المؤيد الذي عاش زمن المستنصر، وفي أواخر الدولة الفاطمية كان يسكنها الشاعر عمارة اليمني)، وأتوا من مناطق جغرافية مختلفة؛ (المؤيد من شيراز، عمارة من اليمن، تميم من المغرب وابن هاني من

¹ ابن هاني، الديوان. ص. 72.

² Gaster Theodor H. *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East*. New York: Norton & Co. 1977. p.23.

الأندلس)، وتفاوتت درجات انتمائهم للعقيدة؛ (فتميم من البيت الفاطمي، والمؤيد داعي دعائهم، أما ابن هاني فهناك من شكك في شيعته¹ كما فعلوا مع عمارة اليميني).² نرى أن الحج استعمل كموتيف يختلف تماماً عن استعماله في قصائد المدح العادية، فهو موتيف له تأويله الباطني وبُعده الأليغوري الديني ويُمكن للمتلقي العادي أن يتقبل تشبيه الإمام بالكعبة، والسير إليه بالحج، كنوع من المبالغة والمجاز اللغوي، ومنهم من اعتبره نوعاً من المغالاة والكفر، أما القارئ المستجيب العالم بأمور الدين فالأمور بالنسبة له واضحة جلية.

3.2.2. النور

ذكر في القرآن ((الله نور السموات والأرض))، ويعتقد الفاطميون أن نوره في الأرض هم الأئمة الذين بهم يُهتدى، ويتكئون على العديد من الآيات لبرهان أن النور هو نور الله ((وأشرق الأرض بنور ربها)) و ((حتى مطلع الفجر)) فيقولون: الفجر انفجار النور من خلال الظلمة، وهو ظهور نور الله عز وجل الذي هو صاحب القيامة في عالم الطبيعة.³ والآية ((فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه أولئك هم المفلحون))⁴ فالقرآن هو النور الذي قدمه الله عز وجل واستخلصه بلسان عربي مبين،⁵ ويفسر المؤيد في الله الآية التي ورد فيها النور لا على سبيل المجاز كما تفسرها السُّنة ((وجعلنا له نورا يمضي به في الناس))⁶، بل يقول: "وتفسيرهم أن النور هو القرآن على جهة المجاز، فليس القرآن بسراج ولا شمعة، فنحن نقول: إنَّ القرآن هو النور الحقيقي الأبدي المستضاء به، حيث لا تضيء شمس، ولا قمر، ولا نجوم، وإن جميع هذه الأنوار المحسوسة الواقعة تحت العين مجازاً لتصرمها وانقضائها، وزوال سلطانها، ونور القرآن تحقيق وتأييد وخلود، وإنه لنور الآخرة".⁷

ولتأكيد العلاقة بين القرآن والأئمة ذكر المؤيد:

والكتاب النطوق بالحق والصدق وعنه يكشف المحجوب⁸

¹ ابن هاني، الديوان. ص. 12.

² ذو النون المصري، عمارة اليميني. ص. 67.

³ المؤيد، المجالس المؤيدية، المائة الثالثة. ص. 11.

⁴ القرآن، سورة 7، آية 157.

⁵ المؤيد، المجالس. المائة الثالثة. ص. 31-32.

⁶ القرآن، سورة 6، آية 122.

⁷ المؤيد، المجالس، المائة الأولى. ص. 14-15.

⁸ ن. م. القصيدة الثالثة.

وقوله:

وأنتم كتاب الله يثبت راشدا محقا ويمحو مبطلا عنه غاويا¹

وعلاقة الفاطميين بالنور تعود إلى ما قبل الخليقة، قبل آلاف السنين في مكان يدعى "أم الكتاب" ومن نوره الخاص خلق الله النور الأوّل وهو نور النبوة للنبي محمد وهو نور للظاهر، والثاني نور عليّ، نور الولاية وهو نور للباطن.²

وهذا النور الواحد المنقسم بينهما³ ينتقل من جيل إلى جيل، من نبيّ إلى وصيّ؛ "وألقي إلى من اصطفاه من أولياء دينه مقاليد النور والضياء"،⁴ "ونحن كما قدمنا القول نرى الأجرام العلوية والأنوار السماوية على رؤساء الدين من الأنبياء عليهم السلام أدلة، وعلى أوصيائهم وأئمتهم أمثلة"⁵ فمن الأنبياء إلى الأوصياء إلى الأئمة، وبالنسبة لهم من النبي محمد؛ "صلّى الله على جدّهم المتلألئ نور النبوة في جبينه"،⁶ "خيرة الأخيار ونور الأنوار، شمس دار المعاد الموعود..."⁷ إلى الوصي علي، فيذكر في "كتاب سرائر وأسرار النطقاء"⁸ عن سلاله انتقال النور "ولما حضرت موسى الوفاة أوحى الله إليه أن سلم نور الله الأعظم، وميراث الأنبياء إلى يوشع بن نون". وقد قال الرسول: "أنا وأنت يا علي أبوا المؤمنين، أبوهم النور وأمهم الرحمة"⁹ فعليّ هو الوصي "وعلى وصيه النور المستخلص من النور، علي بن أبي طالب صاحب العلم المشهور، والعلم المنشور، وعلى الأئمة من ذريته سفينة النجاة"¹⁰ فمنه إلى ذريته ابنه الحسين ((الله نور السموات والأرض

¹ ن. م. القصيدة السابعة عشرة.

² Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*. State University of New York. 1994. p.29-30.

³ Mohammad Ali Amir-Moezzi, *The Divine*. P. 30: "two thousand years before creation, Mohammad and 'Ali were one light before god.../ light formed from one main trunk from which sprang a shining ray...And God said:" Here is a light (drawn) from my light; its trunk is prophecy and its branch is the Imamate; prophecy belongs to Mohammad, my servant and messenger, and the Imamate belongs to 'Ali, my Proof and my Friend.

⁴ ن. م. ص. 114.

⁵ ن. م. ص. 123.

⁶ ن. م. ص. 102.

⁷ ن. م. ص. 66.

⁸ جعفر بن منصور اليماني، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 76.

⁹ المؤيد، المجالس، المائة الثالثة. ص. 119.

¹⁰ المؤيد، المجالس. ص. 73.

مثل نوره كمشكاة¹) ويؤولون المشكاة مثلاً لفاطمة الزهراء والمصباح مثلاً للحسين، لأنه كان في بطنها، وهي في صفاتها كالزجاجة وفي شرفها على النساء كالكوكب الدرّي النير². ومنه إلى الأئمة: فيذكر المؤيد في مجالسه: "الحمد لله الذي رفع الفاطميين منار الهدى، وجعلهم نورا لمن آمن واهتدى"³. ومنهم إلى المؤمنين والمستجيبين فيقول لهم المؤيد: "معشر المؤمنين: جعلكم الله من المقتبسين من أنوارهم"⁴.

وفي القصائد الشعائرية أيام الأعياد والمناسبات والفخر بالنصر لجأ الشعراء لهذا الموتيف القوي. موتيف النور ليؤكدوا انتسابهم لآل البيت⁵، وحقهم في الخلافة، ومركزهم الديني. وقد قال الشاعر تميم ابن البيت الفاطمي يمدح والده المعزّ لدين الله ويميّنه في يوم عيد ويذكر إفاقته من علة كانت نالته ويذكر هزيمة الأغشم القرمطي⁶:

ألا كلّ يوم من زمانك عيدٌ	وهل فوق إشراق الضحاء مزيد
زمانٌ كريهان الشيبية ناعمٌ	وعصر قديمٌ بالمعزّ جديد
ولكنّ يوم العيد خُصّ بموقف	له كلّ أيام الحياة سعود
يلوح عليه من تجلّيك رونق	ويظهر فيه من سناك وقود

ويذكر رتبة المعزّ الدينيّة وأنّه لكونه الإمام فهو مثل للعقل الأول (المبدع الأول) الذي ليس فوق مرتبته مرتبة:

لمنّك أنّ الله فوقك مالِك	ودونك كلّ المالِكين عبيد
حتى يصل للبيت الذي يذكر فيه نور المعزّ:	
وليس لنا إلا عليك معوّل	وليس لنا إلا إليك مَحيد
فلا زالت الدنيا ونورك لبسها	ولبسك فيها صحّة وخلود

¹ القرآن، سورة 24، آية 35.

² جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 35.

³ ن. م. ص. 30.

⁴ ن. م. ص. 62.

⁵ Mohammad Ali Amir- Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*. P.30 Other traditions relate that the primordial light that was drawn from the Divine Light was that of the *ahl al-bayt*, the "five of cloak" (*ahl al kisa*)

⁶ تميم، الديوان. ص. 98-99.

وهذا النور يقتزن أيضا بالعزیز بالله، فيمدحه تميم قائلاً:¹

يا إمام الهدى الذي حُبُّه قَرُضٌ علينا كواجبِ الإيمان
زادكَ الله بَسْطَةً وَعُلُوقاً واقْتداراً على ذوي العصيان
أنت نور الأنعام عدلاً وفضلاً ويمين الهدى وعينُ الزمان

وفي قصيدة يهنئه فيها بجلوسه على العرش الفاطمي:

نورٌ لطيفٌ تنهى منك جوهره تناهيا جاز حدَّ الشَّمس والقمر

ونتساءل إذا لم يكن القارئ عارفاً بتأويل النور وأصله وانتقاله بين الأنبياء، هل يمكنه أن يفهم قصد الشَّاعر، وهل يمكن للقارئ العادي أن يعي أهمية هذا البيت في التأكيد على أحقية الفاطميين بالخلافة² والتأكيد على انتسابهم العربي³؟ وهل يمكن للقارئ العادي إلا أن يعتبره مجازاً أو غلوّاً؟

وكلَّ قارئ لديوان ابن هاني سيجد تكراراً لهذا الموتيف في مدائحه للمعز وفي القصائد الشعائرية، فهل اختلف التعامل مع هذا الموتيف بين الشَّاعرين، لاختلافهما الانتسابي، ولتغيير مكان الحدث الشعري، خاصة عندما كان الممدوح واحداً؛ المعز لدين الله؟

ولم يحوه طول البلاد وعرضها ولكنَّه في مسلك الشَّمس سالك
وما كُنَّه هذا النور نور جبينه ولكنَّ نورَ الله فيه مشارك⁴

¹ ن. م. ص. 414.

² رواية بربارة، قراءة مغيرة في ديوان تميم بن المعز لدين الله. ص. 8.

³ محمد عبد الله عنان، الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية. ص. 47-49 الفصل الثالث (نسب الخلفاء الفاطميين بين المنكرين والمؤيدين).

من الباحثين من شكَّك في عروبة الفاطميين وادعى بأنَّ أصل الدولة رجل يهودي.

_ علي المصري، تاريخ ملوك العرب. ص. 233.

_ صبحي أحسن، الدعوى الفاطمية. ص. 123-129 ينسب الدعوة الفاطمية لميمون بن القداح اليهودي.

_ نكلسون، تاريخ حياة العرب. ص. 272 يقول بأن تأسيس الدولة الفاطمية كان أقصى ما وصلت إليه هذه المؤامرة.

_ المقرئ، الخطط. ج 1. ص. 348.

_ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الدولة الفاطمية. ص. 59.

_ Al-Hamdeni, Husayn-On the genealogy of Fatima chaliphs. P.1

⁴ ابن هاني، الديوان. ص. 260.

نجد أن ابن هاني يصرّح جهرا باشتراك المعزّ لدين الله في النور الإلهي، هذا النور الذي انتقل مع الأنبياء والأوصياء. مثل هذا البيت الشعري يؤدّي دورا كبيرا في الحياة الدينية والسياسية في ذلك العصر، فعدا عن إقرار الشاعر بصيغة الدولة الدينية ومذهبها، نراه يُبعد أكثر ليقول جهرا لكلّ القراء بأنّ الفاطميين أولى بالخلافة من الأمويين الذين تركهم الشّاعر في الأندلس، ومن العباسيين الموجودين في الشرق، فالمعزّ في مصافّ الأنبياء، ويشعّ بنور آل البيت، بنور الله، ويؤكد هذا المعنى في قصيدة ثانية أرسلها له من المغرب إلى مصر، وتُعتبر آخر مدائحه قبل أن يُقتل في بُرقة:

عَلِيمٌ بِسِرِّ اللَّهِ غَيْرُ مُعْلَمٍ	غَدَوْا نَاكِسِي أَبْصَارِهِمْ عَنْ خَلِيفَةٍ
شِعَاعٌ مِنَ الْأَعْلَى الَّذِي لَمْ يُجَسِّمْ	وَرُوحٌ هَدَى فِي جِسْمٍ نَوْرٌ يُمِدُّهُ
مُمَرِّزٌ مِنَ الْأَنْسَابِ لَمْ يَتَصَرَّمْ	وَمُتَّصِلٌ بَيْنَ النَّبِيِّ وَبَيْنِهِ
فَسَائِلٌ بِهِ الْوَحْيُ الْمُنَزَّلُ تَعْلَمُ	إِذَا أَنْتَ لَمْ تَعْلَمْ حَقِيقَةَ فَضْلِهِ
دَلِيلٌ لِعَيْنِ النَّظَرِ الْمُتَوَسِّمِ ¹	عَلَى كُلِّ خَطٍّ مِنْ أَسْرَةٍ وَجْهِهِ

يعتبر ابن هاني المعزّ روحا من الهدى، في جسم من نور، وهذا النور مستمدّ من شعاع من الأعلى الذي لم يجسّم؛ من الله. وأحسن دليل على الدور الذي أدّته هذه الموتيفات الدينية وظيفة سياسية هي هذه الأبيات من قصيدة أنشدها ابن هاني في البلاط المعزّي في القيروان. يتبنى فيها الشّاعر الكثير من الشّعارات الفاطمية التي تنادي باستحقاقهم الخلافة دون غيرهم. وتحامل الشّاعر على بني أمية وعلى قرش (بني لؤي) يدلّ على ممارسة الشاعر للمقولات السياسية الرائجة آنذاك في البلاط القيرواني، ويدلّ على أهمية هذه الموتيفات الدينية في تعزيز موقف الفاطميين، وفي دعم مقولاتهم السياسية:

حَرَمٌ وَجِجْرٌ مَانِعٌ وَحَجْوُنُ	نَازَعْتُمْ حَقَّ الْوَصِيِّ وَدُونَهُ
رُذَّتْ وَفِيكُمْ حَدُّهَا الْمَسْنُونُ	نَاضَلْتُمُوهُ عَلَى الْخِلَافَةِ بِالْتِي
زَمَعَ وَلَيْسَ مِنَ الْهَيْجَانِ هَجِينُ	حَرَفْتُمُوهَا عَنْ أَبِي السَّبْطَيْنِ عَنْ
طَرْفٌ وَلَمْ يَشْمَخْ لَكُمْ عَرْنِينُ	لَوْ تَتَّقُونَ اللَّهَ لَمْ يَطْمَحْ لَكُمْ
يُحْفَظُ لِمُوسَى فِيهِمْ هَارُونُ	لَكِنَّا كُنْتُمْ كَأَهْلِ الْعَجَلِ لَمْ

¹ ن. م. 345-346.

لوتسألون القبر يوم فرحتهم	لأجباب أن محمداً محزون
ماذا تريد من الكتاب نواصب	وله ظهورٌ دونها وبطون
هي بغية أضللتموها فارجعوا	في آل ياسين ثوت ياسين
رُدّوا إليهم حكمهم فعلهم	نزل البيان وفهم التبیین
البيتُ بيتُ الله وهو معظّم	والنور نور الله وهو مبينٌ
والستر ستر الغيب وهو محجّب	والسر سر الوحي وهو مصون
والنور أنت وكل نور ظلمة	والفوق أنت وكل فوق دون ¹

نجد ابن هاني في هذه الأبيات يدافع عن حقّ الفاطميين بالخلافة، آتيا بالحجج لدعم رأيه وموقفهم السياسي، موجّهاً خطابه الشعري مباشرة للنواصب؛ الذين ناصبوا عليّاً العداء، مذكراً إياهم بوجود ظاهر وباطن للقرآن، معتمداً موتيف نور الله ليؤكد شرعية الفاطميين الدينية في الخلافة، ومن نور الله ينتقل لنور المعزّ، فالمعزّ هو النور الحقيقي وكلّ ما عداه ظلمة، وهو الفوق، نجده يعرف هذه الكلمة ليؤكد وحدانية المعزّ.

نرى أنّ الشاعرين: تميم بن المعزّ وابن هاني رغم الاختلاف بينهما، إلّا أنّ استعمالهما للنور كان موحدًا من ناحية المعنى المؤوّل، وهذا يدلّ على معرفة الشاعر بوجود متلقٍ عارف بهذه المصطلحات الفاطمية. وقد تبعهما فيما بعد المؤيّد في الدين هبة الله داعي الدعاة، مستعملا نفس الموتيف، قال للمستنصر بالله مادحا:

مستنصر بالله أيّد نصره	ربُّ له الإبلاء والإنشاء
وإمام عصرٍ منه قامت للورى	أرضٌ بها زرع الهدى وسماء
حالا يضيق على العيون عيائها	فلنورها عند الدجى الآلاء
بابن النبي ومَن إليه يعتزي	حكام هذا الدهر والحكماء ²

حتى في قصائد الرثاء، نجد ذكر الأعياد ومحاسن الفاطميين وصفاتهم وموتيفات قصائدهم الخاصة، وقصيدة عمارة اليميني المشهورة في رثاء دولة الفاطميين تضمّنت معاني الطاعة والنور:

باب النجاة هم دنيا وآخره	وحبهم فهو أصل الدين والعمل
--------------------------	----------------------------

¹ ن. م. ص. 405.

² المؤيّد، الديوان، ص. 225.

نور الهدى ومصابيح الدجى ومحلُّ
أئمة خُلِقُوا نورًا فنورهم
والله ما زلت عن حبِّي لهم أبدًا
الغيث إن ربت الأنواء في المحل
من محض خالص نور الله لم يغل
ما أحر الله لي في مدّة الأجل¹

3.2.3. الصوم والصلاة

التعامل مع بقية المصطلحات شبيه بمصطلحي الحج والنور، فالصلاة والصوم فرضان لا يُقبلان إلا بقبول الإمام والاعتراف به، تأدية هذين الفرضين متعلق بمدى تقبّل الإمام لهما، وهذا المعنى يرد عند المؤيد في ديوانه:

وقد قال تميم في مدحه للعزیز:
يا وليّ الإله يا من به تُقب
لُ منّا صلاتنا والصيام²

وقد شبّه شهر رمضان بالعزیز بالله فقال:
به يقبل الله فرض الصّيام
وحجّ الحجيج وإهلالها³

أرمضت يا رمضان السيئات لنا
صوم وبرؤوسك فيك متّصل
يا ليت شهرك حول غير منقطع
ما أنت في أشهر الحول التي سلفت
بشربنا للتعلى علأ على نهل
بصالح وخشوع غير منفصل
وليت ظلك عنا غير منتقل
إلا كمثل نزار في بني الرّسل⁴

يشبّه شهر الصوم بالإمام ووجه الشبه بينهما هو حرق السيئات، وهذا الخليفة مميّز واحد كشهر الصوم المميّز عن بقية أشهر السنة. وفي كتاب تأويل الدعائم يذكر: "... وقول الصادق جعفر بن محمد صلوات الله عليه: صوم شهر رمضان فرض في كل عام، فشهر رمضان شهر من شهور السنة معروف، والسنة اثنا عشر شهرا، فمثل السنة في التأويل الباطن مثل الناطق صاحب الشريعة، وهو في شريعة الإسلام محمد النبي صلى الله عليه وعلى آله، وقيل ذلك لأنّ

¹ محمد هادي الأميني النجفي، عيد الغدير في عهد الفاطميين. 1977. ص. 76: المقرئ، الخطط المقرئة. ج. 1. ص. 495-496.

² ن. م. ص. 234.

³ تميم، الديوان. ص. 320.

⁴ ن. م. ص. 340.

الناطق صاحب الشريعة وهو يسنّ الحكمة ويأتي من قبل الله عزّ وجلّ بعلم الشريعة، ولأنّ جماع أمر الشريعة له وهو يدبّر ما فيها ويحكمه كما تدور السنة على كلّ ما يجري فيها في دورها، فكذلك الناطق الذي هو صاحب الشريعة، مثل شهور الاثني عشر مثل نقيباء صاحب الشريعة الاثني عشر، وقد تقدم القول بالبيان عنهم وشرح مراتبهم وأحوالهم، ومن ذلك قول الله عزّ وجلّ: ((وبعثنا منهم اثني عشر نقيباً)) وكذلك نقيباء موسى عليه السلام، كذلك أيضاً نقيباء عيسى عليه السلام اثني عشر، وهم الحواريون. وأحد النقباء يكون أساساً لصاحب الشريعة، يوصي إليه في حياته ويكون ولي أمر أمته بعد وفاته، فمثل شهر رمضان في دور محمد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله مثل علي بن أبي طالب عليه السلام وهو وصيه في حياته وولي أمر أمته من بعده وإلى الوصي يصير أمر الدعوة المستورة وعلم التأويل الباطن المستور، فنصّ الله عزّ وجلّ بذلك عليه، وكان الصوم الذي ذكرنا أنّ مثله مثل الكتمان التأويل في الشهر الذي هو مثله في الباطن....ومنه قوله جلّ ذكره ((قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله)) وذكرنا فيما تقدم أنّ مثل يوم الفطر مثل المهدي صلوات الله عليه، وكان بين المهدي وبين علي صلوات الله عليهما عشرة أئمة وعشرة حجج وعشرة أبواب، وهؤلاء مثل أيام شهر رمضان التي أمر الله عزّ وجلّ بصومها...¹

نفهم ممّا تقدّم أنّ التشبيه الذي أورده تميم ليس من مجازاته اللغوية ولا مغالاة دينية، إنّما هو اعتقاد ديني راسخ، فمثل شهر رمضان مثل النبي ثمّ الوصي ثمّ الأئمة من بعده، والصوم مثل الكتمان في التأويل، مرة أخرى نجد أنّ موتيف الصوم يعطي للبيت قراءة عادية وقراءة تأويلية للقارئ العارف بأمور الدين، وعلى ضوء ذلك نستطيع الآن أن نفهم عدم تقبّل الصوم دون تقبّل الإمام، فمن يعرف باطن التأويل يجب أن يتكتم عليه/ أن يصوم حتى يأذن له الإمام بالمفاتيحة، ومثل الفطر مثل المفاتيحة والسماع لمن يجب له ذلك، لأنّ الطعام مثله مثل استماع العلم، لذلك وجب الصيام في النهار لأنّ مثله مثل أهل الظاهر، والباطن مثله مثل الليل الذي لا صوم فيه: ((ثمّ أتمّوا الصيام إلى الليل)).²

وفي نفس المعنى يهئ تميم العزيز بشهر الصيام في قصيدة ثانية فيقول:

شهر الصيام أجلُّ شهرٍ مقبلٍ	وبه يُمحّصُ كلّ ذنبٍ مُثقلٍ
وكذلك أنت أبرُّ من وطئ الحصا	وأجلُّ أبناء النبي المرسل
يا حجة الرحمن عند عباده	وشهابه في كلّ أمرٍ مُشكّل

¹ النعمان، تأويل الدعائم، ج. 3-2، ص. 121-122.

² ن. م. المجلس الرابع من الجزء التاسع، ص. 136-137.

من لم يكن في صومه متقرباً بك للإله فصومه لم يُقبل¹

مرة أخرى يقابل الشاعر بين شهر رمضان، وبين الإمام، فذاك أجل شهر وهذا أبر من وطن الحصى، ويساعدنا التأويل على فهم هذه المقابلة: "وجاء من تعظيم شهر رمضان في الظاهر، وثواب الصوم للصائم وتأويله في الباطن ما قد تقدّم القول به من أن مثل شهر رمضان مثل أساس الشريعة، ومثل أيامه مثل الأئمة والحجج من ولده وأسبابهم، وأنّ مثل الصوم مثل الستروالكتمان.²

نرى نفس المعنى يتردّد في أغلب القصائد، فأداء الصوم لا يُقبل كفرض ديني إلا إذا كان الصائم متقرباً من الإمام. وهذا المعنى لا نجده إلا عند الشعراء الفاطميين، إلا في القصيدة الفاطمية. وذلك لأنها تعكس فكرًا دينيًا مميزًا عن فكر السنة وإيمانهم. كما أنّ الصلاة كفرض مقرونة بالتقرب من الإمام لأنّ الصلاة مثل الدعوة فإذا حضر المفاتيح قوم ممن يفاتحهم بالعلم والحكمة لسماع ذلك منه وأتاه قوم يسألونه الأخذ عليهم أسمع من حضر للسماع ما يجب لهم أن يسمعوه، ثم دعا من وجب بعد ذلك أن يدعوه.³ وقد ذكر المؤيد في مجالسه "إنّ الله أوجب طهارة وصلاة وزكاة وصوما وحجا وجهادًا، وجعل ماسك الجميع ورابطه والمانع من اختلاله ولاية الوصي والأئمة التي هي آخر فرض الدين، وإذا بطلت من الدين ولاية الوصي بطلت الطهارة والصلاة والزكاة والصوم والحج والجهاد وعاد الدين جاهلية والولاية من الدين العمدة".⁴ إذا كلّ فروض الدين تعتبر لاغية إذا انعدم فرض الولاية للإمام، أي طاعته والاعتراف به، فهو أقوى دعائم الإسلام في عقيدتهم معتمدين على الآية ((أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم))⁵ وأنّ أولي الأمر هم الأئمة من ذرية الرسول،⁶ وأنّ الله قرن طاعته بطاعة رسوله وطاعة الأئمة، ولن يقبل الله من مطيع طاعته إلا بطاعة من افترض عليه طاعته من أوليائه الذين هم الأئمة من أهل البيت.⁷ ومن هذه الطاعة المفروضة نستطيع أن نفهم الموتيف القادم وهو الشكر والحمد للإمام.

¹ ن. م. ص. 344.

² ن. م. ص. 124.

³ ن. م. ص. 137.

⁴ المؤيد، المجالس. ج. 1. ص. 156.

⁵ القرآن، سورة النساء. آية 59.

⁶ النعمان، الهمة. ص. 17.

⁷ ن. م. ص. 72.

3.2.4. الشكر والحمد

كما ذكر سابقاً؛ يعتمد الفاطميون في اقتران تقبّل الصوم بتقبّل الخليفة على الآية: ((يا أيّها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون أيّاماً معدودات)). ويؤوّل الفاطميون الصوم بكتمان علم الباطن عن أهل الظاهر والإمساك عن المفاتحة به ممّن يؤذن له في ذلك، فالكتمان/ الصوم وشكر الخليفة مقرونان. يرّد ابن هاني هذا المعنى ويزيد عليه موتيف الشكر والحمد:

الله يقبل نُسْكنا عَنّا بما	يرضيك من هذي وأنت معين
فرضان من صومٍ وشكر خليفة	هذا بذلك عندنا مقرون
فارزق عبادك منك فضل شفاعة	واقرب بهم زلفى فأنت مكين!
لك حمدنا لا أنّه لك مَفخَرٌ	ما قدرك المنثور والموزون
قد قال فيك الله ما أنا قائلٌ	فكأنّ كلّ قصيدة تضمينٌ
الله يعلم أن رأيك في الورى	مأمون حزم عنده وأمين

لا يتطرق اليعلاوي في هوامش القصيدة لهذه التعابير،¹ وكذلك يفعل زاهد علي في "تبين المعاني في ديوان ابن هاني"، يتحدث عن الغريب في كلمة "هدي" و"زلفى" و"مكين"، أمّا التعبيران الغريبان كالشكر والحمد للإمام بدل الله فلا يتطرق لهما، وقارئ القصيدة الذي يُبعد الأبيات التي ذكرت المعزّ، يعتقد أنّ الشّاعر قد كتب القصيدة في مدح الله وشكره، ورغم كلّ ما كتبه الشّاعر إلّا أنّه يقول بأنه لا منثور ولا شعر في العالم يفي الخليفة حقّه، وأنّ كلّ ما قاله عن الإمام إنما هو من كلام الله، أي من القرآن، لذلك يجد كلّ قصيدة تضميناً لقول الله.

قارئ هذه الأبيات يقف إمّا صامتا مشدوها من جرأة الشّاعر، أو يقف محتجاً على هذه المبالغة في الصفات المعطاة للإمام، إلّا إذا كان عالماً بتزيه الفاطميين لله عن كلّ الصفات، وإعطائها للأئمة حاملي نوره ودعوته. فهم يترهون الله عن جميع النعوت والصفات كالصانع والقادر والفاعلي ولا يطلقون عليه شيئاً منها لأنّ إطلاقها عليه يوجب الكثرة في ذاته عندهم. وجميع الصفات والنعوت واقعة على المبدع الأوّل وهو الأمر والكلمة، ولما كان الإمام قائماً

¹ ابن هاني، الديوان، ص. 406.

مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، فجميع صفات الباري واقعةً عليه.¹ وبما أنه قائم مقام الأمر والكلمة في هذا العالم، أي بمقام الله، فيجوز له الحمد والشكر.

ونجد تميماً يقدّم الشكر لوالده عن طريق الشعر، رغم معرفته بأنّ الشعر لا يزيد في قدر الأئمة، وأنه يعتذر سلفاً لأنّ ألفاظه لا تفي بالمطلوب، وشكره يبقى ناقصاً أمام ما فعل المعز:

ألا هل لألفاظي طريقٌ إلى العذر فدون الذي أوليتني رتبةً الشكر
وما الشعر في قدر الأئمة زائدٌ ولكنّ نظم الدّراشهي من النثر²

إذا الشكر رتبة من رتب طاعة الإمام، وفيه تنظم القصائد، إعلاناً بالولاء، حتى بين الابن والوالد.

3.2.5. حجة الله

بما أنّ القصائد الشعائريّة تُقرأ أمام الإمام والناس في المناسبات والأعياد، يكون اختيار الألفاظ فيها اختباراً للولاء، وإعلاناً للمذهب، وانتقاءً له وقع في النفوس، والقصائد الفاطمية بخلاف الشعر الطقسي العربي كلّها احتوت تعابير هي حكراً على القصيدة الفاطمية وناظمها، قال تميم:

قل لأبي المنصور يابن العلا ووارث المُلْك وحامي الذمار
يا حجة الله التي أشرفت فينا ويا صاحب كنز الجدار

يشير تميم في هذا البيت إلى الآية القرآنية ((وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة، وكان تحته كنز لهما...))³ ويُطلق الجدار في التأويل الإسماعيلي على الدّعوة، وكنز الجدار على الإمامة،⁴ أمّا حجة الله فهي مرتبة من مراتب الدعاة، الوصي والحجة والنقيب... وكثيراً ما ردّدها شعراء الفاطمية في أبياتهم المنظومة للمناسبات:

وحجة الله التي لم تُرددِ بعد النبي المصطفى المحمّد
دعا بك الملحد كالموحد جرّدت عزمًا كان لم يجرد
حتى عقدت دولة لم تُعقدِ قبلك يا بن الخلفاء المُجَدِّ

¹ الكرمانى، مجموعة رسائل الكرمانى. ص. 51-53.

² تميم، الديوان. ص. 150.

³ القرآن، سورة الكهف. أية 22.

⁴ تميم، الديوان. هامش رقم 1. ص. 219.

ففضلك الفضل الذي لم يُجدد	شهدتُ والملعون من لم يشهد
بأنك الطالب ثار أحمد	وأنتك الرائج فيه المغتدي
وأنتك الوارث كل السؤدد	وأنتك الواجد ما لم يوجد
أعطاها فخذها واحمد	فالله يكفيك عيون الحسد

....

هناك شهر طالع بالأسعد	حتى دوام عزك المجدد
فصمه بالتقوى وبالتجهد	محتسباً لله بالتعبّد
فأنت فيه رشد من لم يرشد	ورفد من أكدي ولم يسترفد
وعيد من صلي ولم يعيد	يا سبب النور الذي لم يخمد
وحكمة الله التي لم تنفد	وشبه داعيه النبي الأحمّد ¹

في مثل هذه القصيدة يتكئ الشاعر على التعابير الفاطمية؛ حجة الله وحكمة الله، والنور الإلهي والتشبه بالنبي الداعي أحمد، كل هذا ليؤكد حكمهم السياسي في الدولة الدينية التي عقدوها ولم تُعقد قبلهم، وفي أخذهم بالثأر من الأمويين والعباسيين، وبحقهم في وراثة الخلافة، رغم أن قراءة القصيدة بالمنهج الاجتماعي النفسي، تقودنا لقراءة ثانية عن الوراثة، فتميم يتحدث عن إمامة كانت من حقه لكونه الابن البكر للمعز، لكنه يقر بأن الله أعطاها للعزیز، فيقول له "خذها واحمد"، رغم استيائه الداخلي، إلا أن طاعة الإمام واجبة.² فإن أطاع المرء الله ورسوله وعصى الإمام أوكذب به فهو آثم في معصيته غير مقبولة منه طاعة الله وطاعة رسوله³:

وهم أولو الأمر أئمة الهدى	عصمة من لاذ بهم من الردى
مفروضة طاعتهم على الأمم	قاطبة من عرب ومن عجم
اقرأ أطيعوا الله والرسولا	ثم أولي الأمر بهم موصولا
ثلاث طاعات غدت معلومه	في آية واحدة منظومه ⁴

¹ ن. م. ص. 136-137.

² رواية بربارة، قراءة مغايرة. ص. 43.

³ النعمان، الهمة في آداب أتباع الانمة. (بيروت: دار الأضواء، 1996) ص. 13.

⁴ المؤيد، الديوان. ص. 71.

وقد نسبوا إلى جعفر الصادق أنه قال: "بنا يعبد الله وبنا يطاع الله وبنا يعصى الله، فمن أطاعنا أطاع الله ومن عصانا فقد عصى الله".¹

لقد اشترك الفاطميون مع فرق الشيعة الأخرى بأن الله اختار الأئمة وأقامهم وجعل كل إمام منهم حجة على أهل عصره وقائما بينهم بأمره،² وقد ذكر في كتاب بحار الأنوار عن اضطرار العالم إلى حجة، وقد أورد حديثا عن زين العابدين "ولم تخل الأرض منذ خلق الله آدم من حجة الله فيها ظاهر مشهور أو غائب مستور ولا تخلو أن تقوم الساعة من حجة الله فيها ولولا ذلك لم يعبد الله".³ كذلك قول الرضا: "نحن حجج الله في أرضه وخلفاؤه في عبادته، وأمناءه على سرّه ونحن شهداء الله وأعلامه في برّيته لا تخلو الأرض من قائم منا ظاهر أو خاف".⁴ وقد أورد المؤيد في هذا الموتيف ما يلي:

يا ولي الإله يا حجة الله على خلقه غداة الخصام⁵
كذلك قال:

الإمام المستنصر الطاهر المولى هو الله حجة في العباد⁶

أمّا ظافر الحدّاد السكندري (ت. 529)، فهو شاعر بلاط أيضا، فقد لحق بأواخر فترة خلافة المستنصر بالله أطول الخلفاء الفاطميين حكما، وعاصر الخليفة الأمر ووزراء المشهورين أمير الجيوش بدر الدين الجمالي وابنه شاهنشاه الأفضل بن بدر الدين، وقد مدح الأخير في مناسبات عديدة مديحا لا يخلو من معاني المدح العادية، أمّا في نهاية حياته فقد اتّصل بالإمام الحافظ ومدحه بقصائد ضمّنها موتيفات المدح الفاطمية، رغم عدم اعتناقه للمذهب، ويقول النقاد بأنّه كان مضطرا لمثل هذا المديح وباضطراره كان يركب الصعب، والصعب هو هذا الذي يقوله ولا يعتقده.⁷ فقد قال يمدح الظافر:

يا حجة الله التي أبدت لنا بكمالها الآيات والبرهانا

¹ النعمان، دعائم الإسلام. ص. 39.

² النعمان، المجالس والمساربات. ص. 81.

³ المجلسي، بحار الأنوار. طبع حجر بتبريز. (د. ت. ج. 7. ص. 3.

⁴ الفترات والقرانات. ص. 58.

⁵ المؤيد، الديوان. القصيدة 47.

⁶ ن. م. القصيدة 36.

⁷ محمد زغلول سلام، الأدب في العصر الفاطمي (الشعر والشعراء). ص. 177-178.

من كان يلتمس الدليل فقد بدتْ حُججٌ ملأْنَ مسامعاً وعياناً¹

3.2.6. يد الله ووجه الله

يصف الفاطميون أئمتهم بصفات النبي محمد والوصي علي بن أبي طالب، ذلك أنَّ الفاطميين يشتركون مع فرق الشيعة الأخرى ولا سِماً الإمامية. في أنَّ الله اختار الأئمة وأقامهم وجعل كلَّ إمام منهم حجة على أهل عصره وقائماً بينهم بأمره.² ومن إحدى الصفات التي أعطوها للنبي محمد هي صفة "وجه الله"، وقد اعتمدوا في ذلك القرآن والحديث النبوي؛ فقد وردت الآية ((كلَّ شيء هالكٌ إلَّا وجهه))،³ وقوله تعالى ((والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم))⁴ وقول النبي "الدنيا ملعونة وملعون كل ما فيها إلَّا ما أريد به وجه الله"،⁵ وقد أوَّل الفاطميون كلَّ ذلك بأن الوجه هو الإبداع الأوَّل التام الكامل الذي من عداه مفتقر إليه وهالك كل من لم يكن له علاقة به، وهذا في العالم الروحاني ((القلم)) ومثله في العالم الجسماني هو رسول الله.⁶

كذلك وبالاعتماد على القول الذي رواه عن عليّ ((أنا يد الله الباسطة على الأرض))، فقد أعطوا عليّاً صفة "يد الله" لأنه كما أنَّ الأيدي تجرّ النفع إلى الأجسام وتدفع الضرر عنها "فعليّ من الدين ومعرفته توحيد الله محلّ اليد من الجسم، فعليّ يدافع عن التوحيد بنفي التعطيل والتشبيه لساناً وعلماً ويحمي حريم الدين بأساً وسيفاً"⁷

ويؤوِّل جعفر بن منصور اليميني في كتابه "سرائر النطقاء" اليدَ معتمداً قوله تعالى ((وقالت اليهود يدُ الله مغلولة))⁸ والله تعالى ما له يد ومحدودة كأيدي خلقه وإتّما يده نعمته الباسطة على عباده وهو وليه وإمام زمانه.⁹

وفي هذا المعنى قال المؤيّد:

ويـدـان لله العـظـيم
لبسـطي مبسـوطتان

¹ ظافر الحدّاد، الديوان.

² النعمان، المجالس والمسائرات. ص. 81.

³ القرآن، سورة القصص. آية 88.

⁴ القرآن، سورة الرعد. آية 22.

⁵ المؤيّد، المجالس. ج. 1. ص. 211.

⁶ المؤيّد، المجالس. ج. 1. ص. 211.

⁷ ن. م. ص. 353.

⁸ القرآن، سورة المائدة. آية 64.

⁹ المؤيّد، الديوان. المقدّمة ص. 82.

وهما النبي وصنوه يدا نعمة نعم اليدان

بناء على إعطاء هذه الصفات للنبي وللوصي. وانتقال الصفات للأئمة بعدهما، فلا عجب إن
وُصف الإمام في قصيدة بوجه الله:

فوجهك وجه الإله المنير ونورك من نوره كالجباب¹
وقول المؤيد:

شهدتُ بأنك وجه الإله وجوه الموالي به ناضرة²
أما ابن هاني فقال:

إمام رأى الدنيا بمؤخر عينه فمن كان منها آخذاً فهو تارك
إلى أن وصل للبيت القائل:

يدٌ لأيادي الله في نفحاتها غنى لِعزالي المزن وهي ضرائك³

3.3. موتيفات/مصطلحات القصائد الشعائرية الطقوسية بين التصريح والتلميح

مدخل:

لم تقتصر هذه الموتيفات على قصائد المدح، فهي موتيفات لفرائض دينية لذلك نجدها أيضاً
في القصائد الشعائرية، تلك التي تُنظم في مناسبة اجتماعية أو طقس موسمي كالأعياد،
والاحتفالات والمرضى والموت والولادة والطعام وما إلى ذلك وتستمد هذه القصائد قوتها من
كونها "قصيدة أداة مزدوجة" فهي أداة في فم الشاعر للوصول إلى مركز اجتماعي وأدبي
مرموق، وأداة بيد السلطة لإبراز مباحج الحياة والرفاهية في الدولة، ومدى الاعتناء بالشعر
وبالشعراء. هذه القصائد الشعائرية التي كان المدح أحد ثيماتها الواضحة.⁴

لقد احتفل الفاطميون بأعياد ومواسم عديدة منها المعروفة ومنها تلك التي استحدثوها وذلك
لإظهار ثراء دولتهم وبذخهم الذي لا مثيل له بين ملوك الدول الأخرى، فافتنوا في إقامة

¹ ن. م. القصيدة 11.

² ن. م. القصيدة 41.

³ ابن هاني، الديوان، ص. 261.

⁴ حسن إبراهيم حسن وطه شرف، المعز لدين الله. ص. 250-252؛ "ومما يوضح هذه السياسة التي سار عليها
الإسماعيلية خلال السنين احتفال المعز بعيد الغدير؛ ولأول مرة في تاريخ مصر أن يشهد المصريون احتفالات
رائعة، يرمي القائمون بها إلى تقديس أشخاص الأئمة والإشادة بمذهبهم.

الحفلات والمواسم¹ بالرغم ممّا عمّ مصر أحياناً من شدّة وقحط،² وأسرفوا في العطايا والنفقات، حتّى قيل: إنّ الفاطميين قد ورثوا مال قارون الذي لا ينفذ.³ "لقد تحدّى الفاطميّون هيمنة الخلافة العباسيّة، لهذا حرصوا على انتحال أكثر رموزها السلطويّة بروزاً للعيان. إنّ إشارات السيادة الدبلوماسية الفاطميّة تشبه إلى حدّ كبير نظائرها العباسيّة. وكان النظام الدبلوماسي عند كل من الفريقين يؤكّد مزاعمهما المتعلقة بالزعامة السياسيّة والدينيّة لجماعة المؤمنين كما يحدّد الرتب النسبيّة لرجال في البلاط الذين مثلوا حاشية الخليفة"⁴ بناء عليه فالتنافس في إقامة الحفلات والمواسم هو تنافس على ادّعاء الشرعيّة والسيادة العربيّة الإسلاميّة، لذلك حظيت القصائد الشعائريّة باهتمام خاص من الشعراء المختارين لأداء مهمّة سياسيّة من الدرجة الأولى بنظمهم للقصيدة، فأصبحت تلك القصائد، ربّما في لا وعي الشاعر، تُنظم بإستراتيجية في المبنى والمعنى توافق وظيفتها، ولكيّها لا تفقد جماليتها، فالشاعر المتمكّن من أدواته ولغته لن يحوّل قصيدته يوم المناسبة لخطاب سياسيّ أو ديني، لذلك نجده اهتمّ بالمظاهر البلاغيّة وبالوزن والقافية والقافية الداخليّة والتّصدير والتّجانس الصّوتي الاستهلاكي والمطابقة والمقابلة والموازاة والتّشبيه والتّورية وما إلى ذلك، خاصّة وأنّه يدرك أنّ قصيدته هذه ستحوّل من حدّثٍ عابر إلى دائم لتعلّقها بالذاكرة الجماعية للقراء وللمستمعين، وكلّ ما يتفتّنّه الشاعر فيها ما هو إلّا وسيلة لتخليد قصيدته في الذاكرة وهذا ما قد بيّنته الدراسات الحديثة في حقل الشفاهية والكتابيّة.⁵

وتُفيد العديد من الدراسات عن الشعائر أنّ الأعياد الموسميّة، تعني أساساً باستعادة النظام بعد الفوضى⁶ وأنّ الاحتفالات والطقوس البلاطيّة في المقام تجسّد تجسيداً رمزيّاً للنظام

¹ المفريزي، اتعاظ الحنفا. تحقيق الشّيال. ص. 94-237. يذكر كل سنة وما حلّ بها أيّام الخلفاء المعزّ والعزّيز:- الخطط. ج. 2. ص. 293؛ عبد المنعم سلطان، المجتمع المصري. ص. 173-176؛ كامل حسين، في أدب مصر. ص. 153؛ ابن الأبار، الحلة السّراء. ص. 297.

² الصاوي، مجاعات مصر. ص. 29-32.

³ النعمان، الهمة في آداب أتباع الأنمة. ص. 29.

⁴ Sanders Paula. *Ritual, politics, and the city in Fatimid Cairo*. Albany: State University of New York press. 1994. p.7,29, 13-37.

⁵ Havelok Eric A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural. Consequences*. Princeton, New Jersey: Princeton University press. 1982. p.116-117.

– *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the present*. Princeton, New Jersey: Princeton University press. 1986.p.70.

⁶ - Gaster, Theodor H. *Ritual and Myth and Drama in Ancient NearEast*. New York. 1977.

- Bloch, Maurice. 1987. Pp. 276-280.

- Connerton, Paul *how societies remember*. Cambridge: Cambridge University press. 1982. p. 65.

الاجتماعي بل الكوني،¹ والقصيدة الشعائرية هي مديح وطقس بلاطي من جهة، وتهنئة بالعيد تعبّر عن إعادة النظام بعد الفوضى والتجسيد الرمزي للنظام الاجتماعي الكوني من جهة ثانية.²

لقد حرص الخلفاء حرصًا شديدًا على أن يطيعوا الشعب والمجتمع بطابع خاص وأن يصوغوا روح الشعب وعقليته وتفكيره وحياته العامة والخاصة وفقًا لمناهجهم ودساتيرهم وقوانينهم، ونحن نرى أن الحياة الاجتماعية في العصر الفاطمي اتخذت صورًا ومظاهر خاصة تفرّدت بذلك العصر خاصة، دون مشاركة ومقارنة أي عصر آخر له،³ فقد اتخذ الفاطميون هذه الأعياد وسيلة لجذب الرعايا إليهم، لذلك شارك المعزّ الأقباط في احتفالاتهم. ووسيلة لنشر مبادئ مذهبهم الإسماعيلي لغةً وفكرًا عن طريق القصائد. لذلك نجد أن القصائد التي نُظمت في مثل تلك المناسبات شدّت على إظهار الإمام في أتقى صورهِ الدينية ليدبّ الورع والتقوى في قلوب المؤمنين والشعب عامة، فالإمام يتبوأ مركزًا دينيًا عاليًا وهذا المركز هو السبب في نيّله الحكم، وهو حجة أحقيته بالخلافة. والتأكيد على الوجه الديني للخليفة من خلال القصائد، يعزّز مكانة الخليفة سياسيًا ودينياً واجتماعيًا، ويدحض وجوب الخلافة لأيّ مذهب أو انتساب آخر كالعباسيين والأمويين، ومن هذه الموتيفات الوحي والملائكة والعرش.

3.3.1. الوحي، الملائكة، العرش

لقد كثرت قصائد التهنئة بالعيد في الدواوين الفاطمية، لأنّها تلك القصائد التي تُلقى أمام الناس، تُحفظ في الذاكرة الجماعية. وتعطي صورة عن قوّة الإمام المحتفى بالعيد في زمنه، وبالتالي صورة عن مدى قوّة الدولة الفاطمية، بل ولقد شَبّه الإمام بالعيد الذي يحتفي فيه الناس طوال السنة، ويحتفي فيه العيد يوم العيد:

للعيد في كلّ عام يومٌ يُعيدُ سنّاه

-Wensinck, A.J. - "The semitic New year and the Origin of Eschatology". *Acta Orientalia*. 1923.1:158-99.

¹ -Kuhrt, Amelie "Usurpation conquest and ceremonial: from Babylon to perdia " *In cannadine and price, Rituals of Royalty*. 1987. pp.44.

- Bloch, Maurice. "The rituals of the royal both in Madagascar: the dissolution of death, birth and fertility into authority." *In cannadine and price. Ritual of Royalty*. 1987. pp287.

-Cannadine, David and Simon Price, eds. *Rituals of Royalty :Power and ceremony in Traditional societies*. Cambridge: Cambridge University press. 1987.p. 1-5.

² سوزان ستسكيفيتش، أدب السياسة وسياسة الأدب. (ترجمة حسن البنا عزّ الدين)، الفصل الثالث ص. 118.

³ محمد هادي النجفي الأميني، عيد الغدير في عهد الفاطميين. ص. 46.

عيدٌ يلوح عُلاه¹

وأنتَ في كلِّ يومٍ

وقال تميم في مدح العزيز وتهنئته بالعيد:

وفطرٌ وعيدٌ بالإمام نزارٍ

ثلاثة أعياد تلاقين: جمعةٌ

عليك أبا المنصور خير قرار²

كذا قرّر الله المحاسن كلّها

وكأنّ العيد هو الذي يحتفي بالإمام:

ونورٌ سنا إقباله حين يسطع³

أهنيك بالعيد الذي أنتَ عيدُه

وللتأكيد على هيبة الإمام ومقامه أمام المصلّين المحتفين في العيد، يستعمل الشّاعر أسلوب الاستيحاء، والتناصّ، فاستوحى هذه القصيدة المشهورة المخزّنة في الذاكرة العربيّة من قصيدة أبي تمام في مدح المعتصم يوم عموريّة، ويفاضل بين العباسيين والفاطميين في يوم العيد، وكأنّه يوم النصر، ليقول للمحتفين بأنّ العزيز هو ذاك المذكور في القرآن، هو الإمام المنصوص عليه، هو الخامس بين الخلفاء الفاطميين، وهو القائم، أي المهدي المنتظر، والفاطميون وحدهم يدينون بهذه العقيدة التي تقول بأنّ القائم هو المهدي المنتظر، وأنّ كلّ إمام هو قائم بالقوّة، إلى أن يأتي قائم القيامة وهو القائم بالفعل. كما أنّهم ذهبوا مذهب الفيثاغوريين القائل بأنّ الموجودات بحسب طبيعة العدد وخواصّه فلكل عدد خاصيّة ليست لغيره، ولكل إمام خاصيّة ليست لغيره، إنّ العقيدة الفاطميّة هي جزء من القصيدة الشعائريّة خاصّة يوم العيد:

والحزم في الجدّ ليس الحزم في اللعب

قواضب الرأي أمضى من شبا القضبِ

ما لم تعنه سيوف الهند بالقُضبِ

والعزّ ليس براضي عن عُلا ملكٍ

إلى أن يقول:

والخامسُ القائمُ المذكورُ في الكتبِ⁴

أنتَ المسمّى المرجّى قبل مولده

وقد قال تميم مادحًا العزيز ومهنّئًا بالعيد، مستعملًا البلاغة، متلاعبًا بالألفاظ (التجانس الحرفي؛ مهيبٌ وهضبت- الطباقي؛ الجود والبخل، الكفر والدين، أتى ومضى، لقياك ومناك-

¹ تميم، الديوان. ص. 24.

² ن.م. ص. 172.

³ ن.م. ص. 262.

⁴ ن.م. ص. 68-69.

السجع: شظف وشرف وسرف- الجناس: سرف وشرف، الترصيع: التقفية الداخلية في البيت الثاني أدناه) لأنه يعرف بأن هذه الأساليب هي الأسرع للأذن وللقلب وللحفظ:

فالدين غيرمهيضٍ إذ نهضت به	وفيلق الجود منصوّر على البخل
والكفر في شظفٍ والدين في شرفٍ	والجود في سرفٍ والناس في جذلٍ
فانعم بعيدٍ تركت المسلمين به	سلما وغادرت أهل الكفر في جدلٍ
نصرت ملّة جدّيك اللذي سلفا	حتى غدت بك تستعلي على الملل
لئن أتى العيد من لقياك في فرحٍ	لقد مضى الصوم من مناك في كل ¹

إذا أدّت القصيدة الطقوسيّة الشعائريّة دورًا هامًا في نشر المبادئ الفاطميّة، يوم العيد، وبعلاء شأن الإمام وتميّزه عن باقي الخلفاء.²

ولعلّ قصيدة ابن هاني التي أثارَت ضجة حول كفر الشّاعر هي من الأمثلة الجيدة التي تضمّنت موتيفات دينيّة تأويلها يغيّر مفهومها، وقد نظمها في 122 بيتا، ومطلعها³:

أتظنُّ راحًا في الشّمال شَمولا	أتظنّها سكرى تجرّ ذيو لا؟
نثرّت ندى أنفاسها فكأثما	نثرّت حبالات الدموع هُمولا

اختار الشاعر أن يفتتح تهنئته- في يوم النحر- باستفهام عن الريح والخمر، ومجرّد السؤال يلفت النظر ويشدّ اهتمام السامع والقارئ للإجابة أو للبحث عن الجواب، فهو يسأل مرافقه: هل تظنّ أنّ الخمر قد بردت عندما حملتها ريح الشّمال، فسكرت الريح بها وأتت تجرّ الذبول؟ وفي البيت الثاني يضمن الجواب، فالريح تحمل أنفاس الحبيبة، وهي تُسكر كالخمر. وهذه الأنفاس التي بردت من ريح الشمال تحوّلت لسائلٍ/ لدموعٍ تنهمر كالحيال، وأظنّ أنّ كلمة "حبالات" هنا تحمل تورية جميلة، فالمعنى القريب، هو دموع كالحيال، وهو المعنى غير المقصود، أمّا المعنى البعيد، فهو من الحباله وهي شبكة الصياد، وكأنّ هذه الأنفاس التي تحوّلت إلى دموع نصبت للشّاعر شركا، فوقع فيه.

لا تُغمضوا شطر الرضا فلربّما	جرّت عليه جناحها المبلولا
------------------------------	---------------------------

¹ ن.م.ص. 341.

² محمد النجفي، عيد الغدير في عهد الفاطميين. يورد الكثير من الموتيفات التي مدح بها الشعراء الخلفاء في احتفالات الغدير.

³ ابن هاني، الديوان. ص. 272-281.

وَكأَنَّ طيفاً ما اهتدى فبعثتمْ مِسْكَ الجيوبِ الرَّدَعِ منه بديلاً

اعتقد أَنَّ الشَّاعر هنا حذف كلمة "أعينكم"، فلا تغمضوا أعينكم شطر الرضا،¹ يطلب من عينيه ألا يُغمضوا، وأن ينتهوا جيّداً، أي ألا يقسموا بصرهم بين الريح وشيء آخر غيرها، فربما حملت الريح جناحها المبلولاً، المثقل بأنفاس الحبيبة لأنَّ طيفها ضلَّ الطريق وما اهتدى فأرسلتْ له طيها وأنفاسها.

هذا المطلع الطلي جميل الصور الشعريّة يستمر أبياتاً، ويحمل في طيّاته نفس الموتيفات السابقة؛ كالريح والخمر والماء والطيب التي دعنا في قصيدة سابقة لتأويلها كلّها، لما تحمل من ظاهر وباطن، أمّا هنا فقد اقتصر البحث على موتيفات خاصّة اقتصرت على الفاطميين بما تحمله من معاني دينيّة. نجد الشاعر يهّم لملاقاة المحبوبة مهما كلفه ذلك، ويعود للسؤال:

ما للمعالم والطلول، أما كفى بالعاشقين معالماً وطُلولاً؟

يحمل هذا المطلع مرّة أخرى تطبيقاً لنظرية تيودور جاستر، طقوس التفرغ والماء، فالشاعر يفرغ أحزانه وهمومه ودموعه في مقابلة جميلة بين قِصر ليله في الهوى وطول رمحه الحاضر للقتال لأجل المحبوبة:

وقد ذممتُ قصير ليلي في الهوى وحمِدْتُ من متني القناة طويلاً

بعدها ومع ذكر المعزّ وتغيير الموضوع، يبدأ بطقوس الملاء:

وتخال في لهواتنا أسيفنا وتخال في تاج المعزّ رسولاً
هذا معزّ الدين تأخذ هديها عنه الملائكُ بكرة وأصيلاً

وهذه هي الأبيات التي تحمل الموتيفات المستعصبة على الفهم وعلى أن يتقبّلها العقل بالقراءة المجردة. فهل يمكن للملائك أن تأخذ هديها من المعزّ؟ هل ظنّ القراء أنّ الملائك، هي الملوك؟ هل غاب عنهم أنّ الشاعريّة من هذا البيت ليصل للملاك جبرائيل في البيت المستهجن من كلّ النقّاد؟ ولماذا لم يعلّق اليعلاوي في هامشه على هذا البيت، بينما تعامل معه زاهد علي في "تبيين المعاني" وكأنّ المعنى المطروح عاديّ فيشرح البيت: "هذا ابن من أوحى الله تعالى إليه تهتدي من هدايته الملائكة صباحاً ومساءً"²

¹ ابن هاني، الديوان. ص. 272. هامش رقم 5. يقول "لا تراعوا الريح نصف رعاية وارضوا عنها كلّ الرضا لأنّها كثير ما جرّت جناحها البليل على نفسكم أي عطركم". ولا أظنّ الشرح صحيحاً.

² زاهد علي، تبيين المعاني. هامش رقم 19. ص. 564.

إذا نتعامل في هذا البيت مع مصطلح فاطمي مهمّ هو الوحي، وذلك رغم عدم ذكره صريحاً، فعندما خلق الله الخلق وأوجب عليهم عبادته، أرسل إليهم رسوله ليهديهم إلى صراطه المستقيم حتى يعمّ الأمن وينتشر العدل، لذلك لزم في كلّ زمان أن يقوم من يحلّ محلّ النبي ويهدي الناس، ونجد ابن هاني عالماً بهذا الأمر فيقول:

غدوا ناكسي أبصارهم عن خليفة	عليهم بسرّ الله غير معلّم
وروح هدى في جسم نور يمدّه	شعاع من الأعلى الذي لم يجسم
ومتّصل بين النبي وبينه	ممرّ من الأنساب لم يتصرّم ¹

بعد هذا التصريح بمدى علم الإمام واتّصاله بهدي النبي وسلالته، والوحي الذي يوحى إليه من الأعالي، من الله الذي لم يجسم، لا عجب في فهم التلميح القائل بأنّ الملائكة يهتدون بهدي المعزّ. وهو يكرّر معاني الوحي الموحى للأئمة، وعلاقتهم بالله وبملائكته في أكثر من قصيدة:

أنتم أحبّاء الإلاه وآله	خلفاؤه في أرضه الأبرار
أهل النبوة والرسالة والهدى	في البيئات وسادة أطيّار
والوحي والتأويل والتحريم	والتحليل لا خلف ولا إنكار ²

هذه الأبيات هامة جدّاً، فمن خلالها يطرح الشّاعر الفكر والعقيدة والمبادئ الفاطمية: الوحي والتأويل والتحريم والتحليل.³ ويتابع عن علاقة الأئمة بالملائكة ليقول:

والدهر لاذّ بعقوتيّك وصرفه	وملوكة وملائك أطوار ⁴
----------------------------	----------------------------------

حتى الدهر لم يجد له ملاذا أحسن من عقو دار المعزّ، فاحتّمى به، هو وتصاريفه وملوكه وملائكته. حتى تصاريف الدهر بيد الإمام المعزّ، فلا عجب أن تهتدي بهديه الملائكة المختلفة فهم كالنّاس أطوار.

وهذا البيت يقودنا للبيت الذي عابه النّقّاد على ابن هاني، وهو من القصيدة اللامية، التي بدأنا بنسيتها وأطلالها، وأعتقد أنّ بعد التفرّغ الذي فعله الشّاعر ترك قمة المله لتكون ساعة وقوع الحدث، ساعة الاحتفال بالعيد والمعرّضيّ في الناس يهدي بخطبته، وصاحب

¹ ابن هاني، الديوان. ص. 345.

² ن. م. ص. 185.

³ وقد ذكرنا رأيهم في الوحي الموحى إلى الأئمة لهداية الناس، وتمّ شرح معنى التأويل وتمثيله سابقاً، أمّا باقي المصطلحات سيتمّ ذكرها وشرحها لاحقاً.

⁴ ابن هاني، الديوان. ص. 187.

المظلة وهو فتى صقلي عالي المنزلة، يحمل المظلة الموصوفة في القصيدة:

وعلى أمير المؤمنين غمامةً	نشأت تظلّل تاجه تظليلاً
نهضت بثقل الدّرّ ضوعف نسجها	فجرت عليه عسجدًا محلولاً
أمديرها من حيث دار لشدّ ما	زاحمت تحت ركابه جبريلاً ¹

بعد التمهيد والتلميح للفرق بين رتبة المعز ورتبة الملائكة، يصرّح بالعلاقة بين المعز والملاك جبرائيل؛ هذا الملك الذي أنزل الوحي على الرسول، أيتزاحم مع مدير المظلة، أم مع المعز على هدي الناس؟ لم يتطرق اليعلاوي في هامشه للشرح، أمّا زاهد علي فيذكر كلمة "تحت" بدل كلمة "حول" ويقول في هوامش شرحه "يا مدير المظلة من حيث دار الخليفة لشدّ ما ضايقت جبريل الذي يمشي حول ركابه مع سائر الملائكة"²، إذاً لا يجد زاهد علي غرابة في هذا البيت إلا في كلمة "زاحمت" فيقول بأنّ زحمه زحما زاحمه زحاما بمعنى واحد أي ضايقه ودافعه في مضيق، والنقاد الذين لا يعرفون العقيدة والمفاهيم الفاطمية اعتبروا الشاعركافراً لجعله الملك جبريل خادماً للمعز، لكن إذا ذهبنا لكتب العقيدة نجد الداعي إدريس عماد الدين القرشي(ت. 872) يقول: "... إنّ الإمامة حال واحد لا تنتقل ولا تتغيّر ولا تبديد ولا تبدّل، وإنّما تتبدل بالنواصيت، وتظهر بها اللواهيت، والغيب تعالى ناطق بها، متّحد بها، محتجب عن الأبصار والبصائر جلّ وعلا، ولا إله غيره مبدع التّام والتّمام، وخالق المأموم والإمام. فإذا وضعت الأئمة عليهم السلام بأمر الله المتّحد بهم، كانت الملائكة دونهم، وحرت في عباد يعبدونهم. والملائكة هم المملكون لدعوتهم، القائمون بإصلاح الخلق وهدايتهم. وقد قال سيدنا جعفر بن المنصور أعلى الله قدسه في (تأويل الزكاة): فكل إمام في زمانه هو اسم الله في أهل عصره، فمن رأى إمام زمانه، وأخذ عهده، وسلم له في جميع أموره، وعرف حدوده فأقرّ بها، وأدّى لكل واحد حقّه ولم يلحد فيه"³ نفهم من هذا مرتبة الأئمة أعلى من مرتبة الملائكة لذلك لا عجب إذا تعلّم الملاك من هدي المعز، ولا عجب إذا تزاخم مدير المظلة عالي المنزلة مع الملاك جبرائيل لأخذ الهدي من المعز. خاصّة وأنّه يوم عيد والملائكة أجمعين يحومون حول المظلة لمباركتها وللتعلّم من الإمام. مثل هذه الأبيات التي ترفع شأن المعز عاليّاً أعلى من مصافّ الملائكة، هامة جدّاً في رفع شأن الخليفة الفاطمي أمام باقي خلفاء وشعوب الإسلام، وصبغه بصبغة دينيّة لا يُمكن لأيّ ملك

¹ ن. م. ص. 274-275.

² زاهد علي، تبیین المعاني. هامش رقم 29. ص. 567.

³ إدريس عماد الدين القرشي، زهر المعاني. تحقيق مصطفى غالب. (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات، 1996).

ص. 271.

أن يتحلّى بها. هذا حسب عقيدة الفاطميين، أمّا إذا ذهبنا للتأويل وجدنا الجواب الشّافي إذ يعتمد الفاطميّون على الآية: ((الذين يحملون العرش ومن حوله يسبّحون بحمد ربّهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا)) الآية¹، وقد تقدّم ذكر تأويل العرش وحملته وذلك يجري في التأويل على من في السماء ومن في الأرض ممّن أقامهم الله لحمل علمه وحكمته وتبليغ ذلك إلى عباده برسالته،² إذًا ربما لم ينتبه الباحثون قبل هذا البحث لأهميّة الرجوع للعقيدة وللتأويل لفهم غوامض الأمور وغريبها، يقول النعمان بأنّ التأويل للآية يجري على من في السماء ومن في الأرض ممّن جعلهم الله لحمل علمه، والآية تؤكّد صحّة نسخة زاهد علي التي اعتمدها في التحقيق بالذات فيما يخصّ هذا البيت، فكلّمة "حول" أصح من كلمة "تحت" لأنّها تلائم الآية فهم يحملون العرش ومن حوله يسبّحون.

وإذا بحثنا عن تأويل معنى العرش وجدنا أنّ العرش في التأويل هو دين الله الذي تضمّنته دعوة الحقّ، والدعوة في ذاتها عرش لأنّها الدين الخالص، فدين الله هو قوام الأمر وبه تكون الحياة الدائمة في الدار الآخرة ويستظلّ وإليه يلجأ.³ ويعتمد الفاطميون على الجمع بين العرش والظلّ على قول عليّ "تحت ظلّ العرش يوم لا ظلّ إلّا ظلّه"⁴ وعلى الآيات "ألم تر إلى ربك كيف مدّ الظلّ"⁵؛ "الرحمن على العرش استوى"⁶؛ "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية". وعلى معاني العرش اللغوية فالعرش في اللغة سرير الملك، والعرش في لغتهم ما يستظلّ به وجمعه عروش، إذًا عندما كان المعزّ مستويًا على عرشه أمام العباد يوم العيد مستظلًّا بالمظلة كانت الملائكة تحوم حوله، حول دعوة الحقّ، حول دين الله يسبّحون. وبعد تأويل العرش ننظر في تأويلهم للملائكة لنتأكّد من شرحنا، ولنتأكّد من صحّة منهج البحث الذي اعتمد الآيات والأحاديث والعقيدة والتأويل، لشرح القصائد: "وقد ذكرنا تأويل الملائكة وأنّ أسماءهم مشتقة من الملائكة وهي الرسالة وكذلك الملائكة هم رسل الله ويؤدّون إلى العباد ما أدّته الملائكة عنه بعضهم إلى بعض حتّى اتّصل ذلك بأنبياء الله، واتّصل عن الأنبياء إلى كل قائم بذلك مرسل فيه المعنى في ذلك يجمع جميعهم ومما تقدّم ذكره من الأمر بالتوسّط في دعوة الحقّ..."⁷، واعتمادًا على الآية "الله

¹ القرآن، سورة غافر. الآية 7.

² النعمان، تأويل الدعائم. ص. 265.

³ النعمان، تأويل الدعائم. ص. 251.

⁴ ن. م. ص. 250.

⁵ القرآن، سورة الفرقان. الآية 45.

⁶ القرآن، سورة طه. الآية 5.

⁷ النعمان، تأويل الدعائم. ص. 273.

يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس¹ يقول النعمان في تأويل الدعائم:
 "فالصف الأول من صفوف ظاهر الصلاة لا ينبغي أن يقف فيه إلا أفضل أهل المسجد من
 علمائهم كما قال صلى الله عليه وسلم: ليليني منكم أولو النهى والعلم. وينبغي أن يكون على يمين
 الإمام في الصف من خلفه أفضلهم ومن يصلح أن يكون إماماً"، وقد جاء عن أمير المؤمنين أنه
 قال: "أول الصفوف أفضلها وهو صف الملائكة وأفضل المقدم ميامن الإمام: وتأويله أن أمثال
 الصفوف أمثال درجات المستجيبين إلى دعوة الحق على مقادير فضلهم وسبقهم، وأن أمثال
 الملائكة من الناس أمثال المملكين أمور العباد وهم أولياء الله من رسله وأئمة دينه ومن ملكوه
 شيئا من أمور العباد".² وفي نفس المعنى ذكر المؤيد:

أنا آدمي في الرواء حقيقتي ملك تبين ذاك للمسترشد³

وقد تجرأ المؤيد أن يعتبر نفسه ملاكاً، لأنّ الفاطميين أولوا الملائكة "بالحجج"، ولأنّ الملائكة
 سموا بذلك لكونهم مملكين من الله لما هم رعايته وحفظته. والحجج كذلك لأن إمام زمانهم قد
 ملكهم نفوس شيعته وائتمهم على أسرار دعوته فكل "حجة" في مكانه ملك، ولأنّ الحجج أيضاً
 مبلغون عن الإمام ومترجمون عن علمه وحكمته⁴

نجد أنه بعد كلّ ما اعتمدته البحث من أجل تفسير بيت الشعر "أُمديرها من حيث دار ..."
فالدراسة لا تنفي صفة الكفر عن الشاعر فحسب، إنّما تُعطي آليات جديدة وطرائق لقراءة
الشعر الفاطمي قراءة صحيحة، وتؤكد أنّ هذه القصائد كانت تخاطب أكثر من نوع من
القراء، كلّ حسب مفاهيمه ومعتقداته، فرغم شبهها بالشعر الصوفي ذي القراءتين، إلا أنّها
 قصائد تنوّعت مواضيعها وتأويلاتها فلم تقتصر على شعر الحب الإلهي. بناء عليه يمكننا أن
 نعتبر الفاطميين حدثيين في خلق هذا النوع من النصوص الذي يُقرأ بحسب ثقافة القارئ
 ومفاهيمه، فلا ينتهي النصّ من أول قراءة، إنّما يضطرنا لإيجاد بدائل أو معادل موضوعي
 نضعه بدل الرمز لنستطيع فهم المقصود ما وراء الكلمات. والموتيفات كثيرة في هذا الشعر
 كالنجوم المشيّهين بالأئمة تأويلاً للآيات القرآنية التي اعتبرها الفاطميون تتحدّث عن أئمّتهم⁵
 والكواكب وعلّة الدنيا والشمس، وقد ورد ذكرها في القصيدة النموذج في بداية هذا الباب.

¹ القرآن، سورة الحج، الآية 75.

² النعمان، التأويل، ص. 254.

³ المؤيد، الديوان، قصيدة رقم 5.

⁴ ن. م. ص. 56. هامش 2: نقلا عن رسالة البيان لما وجب من معرفة الصلاة في نصف رجب وهو مخطوط رقم
 25740 بمكتبة مدرسة اللغات الشرقية في لندن.

⁵ القرآن، سورة 56، آية 75، وسورة 53، آية 1: وانظر. Tahera Qutbudin. Al-Muayyad. 2005. pp.166.

3.4. تلخيص

بينما تعامل المبحث السابق مع قصائد تبدو للوهلة الأولى عادية جداً، ثمَّ يحملنا معناها غير المترايط إلى البحث عن قرائن تربط أجزاءها المتباعدة، فنجد أنَّ الكلمات العادية تحمل في طبيعتها معاني عقائدية، نرى أنَّ القصائد في هذا المبحث كانت أكثر جرأةً وروحاً، فانتقلت إلى التلميح بأنَّها تبطن وراء المعنى العادي معنى باطنياً، وهذا التلميح كان بواسطة موتيفات دينية منها العادية كالْحج والنور والملائكة والصوم والصلاة، التي نجدها حملت عند الفاطميين مفاهيم غير تلك التي تعرّفنا عليها حتى الآن في المفاهيم الإسلامية العادية؛ فالْحج عادةً للكعبة، وعند الفاطميين كان الْحج للإمام، والصفات التي كانت لله نَزَّهه عنها الفاطميون وأعطوها لإمامهم فبدت نوعاً من المغالاة في تأليه الإمام، ممّا حدا بالنقاد اتهامهم بالكفر. ومنها الموتيفات الدينية الخاصّة بالفاطميين كوجه الله ويد الله، حجة الله والعلّة الأولى، تلك الموتيفات التي قرّر شعراؤها الخروج من دائرة التلميح والانتقال لمرحلة أعلى؛ التصريح بمبادئهم وخصوصياتهم لكلّ القراء، قاصدين القارئ المضمر الفاهم ما يلوّحون به في قصائدهم الشعائرية، تلك القصائد التي قيلت في مناسبات هامة لها طقوسها الدينية والسياسية والاجتماعية.

ونجد أنَّ هذه الموتيفات الفاطمية الصريحة كانت وقفاً على الشّعر الفاطمي دون غيره، وعلى الباحث أن يتعامل معها بمستوى الرّمزية الدينية التي تحملها، وإلاّ أخطأ في تحقيقه وشرحه وتقديره. وقد رأينا أنَّ قصائد المدح البلاطي تحمل مصطلحات فاطمية توجب التأويل لفهم غوامض الكلمات وترابط الأبيات، إلّا أنَّ دائرة البحث في هذا المبحث اتّسعت فتناولت قصائد مختلفة الموضوعات، فلم تقتصر على قصائد صُنِّفت بأنَّها قصائد مدح، إنّما القصائد الشعائرية لشعراء مختلفين؛ عاشوا في الدولة الفاطمية في أزمنة مختلفة من بداياتها وحتى نهاياتها؛ قديموا للدولة الفاطمية من أماكن جغرافية مختلفة؛ اليمن، الأندلس، شيراز...؛ وتفاوت انتماؤهم بين شاعرٍ من البيت الفاطمي (تميم بن المعز) وآخر داعي دعائهم (المؤيد في الدين)، ومنتسبٍ للفاطميين رغم تشكيكهم في اعتقاده (ابن هاني الاندلسي)، ومؤيد للمذهب الفاطمي (عمارة اليمني)، وغير معتنق له (ظافر الحداد).

إنّ اتّساع دائرة هذا البحث وقراءة معاني القصائد اعتماداً على تأويل المصطلحات الدينية العادية إلى باطنها الفاطمي، والتعامل مع الموتيفات الفاطمية حسب نظرية المثل والممثل أعطى للقصائد بُعداً آخر وقراءة مختلفة ستدع البحث العلمي الأدبي يعيد قراءته للقصائد الفاطمية.

المبحث الرابع

4. الشعر العقائدي بين التعليم والتوثيق

مدخل: شعر الدعوة التعليمي

نظم الفاطميون شعر العقيدة لهدفين مختلفين ولقارئين مختلفين؛ فالهدف الأول هو إستراتيجية تنظيمية كان الشعر وسيلة لتحقيقها، وهي كسب مستجيبين جدد، أي إدخال أناس جدد للدعوة الفاطمية، فنُظمت القصائد للقارئ غير الفاطمي، تُشكك في إيمانه ومعتقداته وتدعوه للإيمان بالباطن إضافةً للظاهر.

أما الهدف الثاني، فهو هدفٌ تعليمي، للقارئ المستجيب الذي دخل مجالس الحكمة ليتعلم أسس الدعوة ومبادئ الباطن، شرحوا له هذه العقيدة عن طريق النظم لتسهيل حفظها. والمستجيب هو ذلك الذي استطاع المكاسر أن يقنعه بحقيقة ما يدعو إليه فاستجاب لدعوته. ورتبة المستجيب أدنى رتبة من مراتب الدعوة الإسماعيلية، فلا يجوز له الاطلاع على العلوم الباطنية العويصة لأنه يكون في دور الاختبار.¹ يليه المستفيد وهو ذلك المستجيب المؤهل لقبول التأييد من جهة التصور والاستدلال بالظواهر على الخفيات، مُستخدمًا العالم الروحاني لاستخراج منافعه المُقدرة فيه من المُبدع.²

يمكننا أن نربط بين إستراتيجية النظم العقائدي، وإستراتيجية مجالس الحكمة التي يذكرها القاضي النعمان في "كتاب افتتاح الدعوة" فالداعي ابو عبدالله الشيعي كان يعقد مجالس الدعوة للعامة من بربركتامة: "يجلس إليهم ويحدثهم بظاهر فضائل علي بن أبي طالب وفضائل الزائفة من ولده. فإذا رأى الواحد منهم بعد الواحد قد لقن عنه وأحسن فيه ما يريد ألقى إليه شيئاً بعد شيء حتى يجيبه فيأخذ عليه ثم صار يعقد مجالس مخصصة للملقنين من بني سكتان الذين أخلوا له مجلساً للسمع".³ كذلك يذكر المجالس الخاصة بالمؤمنين: "وكان يجلس للمؤمنين يحدثهم ويشرح لهم، وأمر الدعاة بذلك".⁴ هذا عدا عن المجالس الخاصة للنساء: "يشهدن المجالس ويسمعن الحكمة".⁵ وقد استمر الوضع كذلك بعد دخول الفاطميين مصر وتأسيس مدينة القاهرة 358هـ/969م، فقد ذكر المقرئ في خطه نقلاً عن كتاب المسيحي:⁶

¹ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف، ص. 128. هامش رقم 1.

² ن. م. ص. 136. هامش رقم 2.

³ القاضي النعمان، كتاب افتتاح الدعوة، تحقيق القاضي، ص. 76.

⁴ ن. م. ص. 140.

⁵ ن. م. ص. 133.

⁶ المقرئ، الخطوط، ج. 1، ص. 391؛ أنعاظ الحنفا، (ج. 1؛ تحقيق الشيال، القاهرة: 1967) ص. 285.

"وكان الداعي يواصل الجلوس بالقصر لقراءة ما يقرأ على الأولياء والدعاوى المتصلة. فكان يفرد للأولياء مجلساً، وللخاصة وشيوخ الدولة ومن يختص بالقصور من الخدم وغيرهم مجلساً، ولعوام الناس وللطائرين على البلد مجلساً، وللنساء في جامع القاهرة المعروف بالجامع الأزهر مجلساً، وللحرم وخواص نساء القصور مجلساً، وكان يعمل المجالس في داره ثم ينفذها إلى من يختص بخدمة الدولة، ويتخذ لهذه المجالس كتباً يبيّضونها بعد عرضها على الخليفة. وكان يقبض في كلّ مجلس من هذه المجالس ما يتحصّل من النجوى من كلّ من يدفع شيئاً من ذلك عينا وورقاً من الرجال والنساء، ويكتب أسماء من يدفع شيئاً على ما يدفعه... وكانت تسمى مجالس الدعوة مجالس الحكمة".

كما قسم الفاطميون مجالس للحكمة لفئات الناس المختلفة، أظنهم نظموا قصائدهم لقراء مختلفين، من فئات وانتماءات دينية متنوعة، خاصة وأنّ الدعاة الذين عقدوا المجالس هم أولئك الذين نظموا القصائد.

انقسم شعر العقيدة الفاطمية إلى عدّة أنواع:

- شعر الدعوة التعليمي
- نظم العقيدة الفاطمية، وهو شعر تعليمي متلقّي عارف بأمر الدين.
- شعر الرد على باقي المذاهب والفرق.
- شعر التجربة الدينية: المناجاة.

لقد سار دعاة الفاطميين، وعلى رأسهم داعي الدعوة، هبة الله، المؤيد في الدين الشيرازي (390 هـ)¹ على غرار أبان بن عبد الحميد اللاحقي معلّم البرامكة وناظم كيلة ودمنة،² فنظم عقائد الفاطميين ليقربها إلى النفوس وإلى العقول، فقال:

وهاك قريضٌ فيه علم وحكمة وفيه ضياءُ الرشد أنى تأملتا

ذكر أبو هلال حسن بن عبد الله العسكري في "كتاب الصناعتين: الكتابة والشعر": "إنّ شعراً الرجل قطعة من علمه" وما علمُ الدعاة إلا عقيدتهم وفلسفتهم الدينية، لذا استعملوا الشعر أداة لنشر فنون العلم في قالب النظم، ولردّ على مخالف المذهب الفاطمي، وللقند وللدفاع

¹ Farhad Daftary. Fatimids. *Encyclopaedia Iranica*, Vol. IX, p.423, ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999.

² Sebastian Günther. *Ideas, Images, and Methods of portrayal. Insights into Classical Arabic Literature and Islam*. Islamic History and Civilization. Studies and texts. Vol. 58. Brill. Leiden 2005. P.80.

عن عقيدتهم، وللمواجهة والمجابهة الكلامية، فوصفوا في شعرهم اختلاف عقائد الناس، والآراء الفلسفية وغير الفلسفية، والفرق الدينية المختلفة. فنجد المؤيد -هبة الله- الشيرازي نظم قريباً فيه تأويل قصص الأنبياء، والموت والحياة، ودقائق الكائنات العلوية والسفلية، محاولاً أن يصف كمعاصره أبي العلاء المعري اختلاف عقائد الناس والفرق الدينية في عصرهما.

وإنّما أمتنا تفرّقوا	إذ بين ذا وبين ذاك فرّقوا
فمرضت قلوبهم أي مرض	وفسد الدين عليهم وانتقض
وأصبحت عقولهم مختلة	سقيمة نفوسهم معتلة
فسلّبوا سداد قول وعمل	وعرضوا لكل خطب وخطل
ونقضوا قواعد الشريعة	كلّ له مقالة شنيعة ¹

ولأنّ المؤيد كان من دعاة علم الباطن والتأويل ودعا لدعوة سرية، نجده يتخذ التقية مذهباً يصون بها أسرار مذهبه الفاطمي، فيصطنع المصطلحات الفاطمية الخاصة التي لا يفهمها كلّ متلقٍ، فيدور حول المعنى تاركاً الظاهر للسامع العادي، معلناً المخفي من شعره للمتلقّي، المستجيب، الفاطمي العالم بأمور الدين.

كما ناقش المؤيد العديد من آراء الفلاسفة في قصائده وفي مجالسه التي ترجمها شعراً، فالمجالس كانت للمستجيب الفاطمي، والشعر كان مباحاً للجميع ممّا اضطرّ المؤيد أن يُطعمه بالرموز، مستعملاً نظرية المثل والمثول، وهكذا يتلقّى القصيدة متلقّيان، متلقٍ يفهم ظاهرها وآخر يفهم باطنها.

والقول قد يصبح ذا انبساط	في الكشف عن حقيقة الصراط
وكونه ممدداً على سقر	أحد من سيف أدق من شعر
أما يقال كيف ذا الصراط	قول بقلب ذي النهى يلاط
اقصد جمى ممثوله دون المثل	ذا إبر التحل وهذا كالعسل ²

في البيت الأخير يوجّه المؤيد في الدين دعوة واضحة للتأويل، لقراءة الأمور بوجهين، مثل وممثول، طالباً أن نبحث عن الممثول ونطلبه، وهذا بالذات كان نهج العقيدة الفاطمية التي

¹ ن. م. القصيدة الأولى ص. 191.

² المؤيد، الديوان. ص. 203.

حاولت تفسير ظواهر الكون، والعلاقات الاجتماعية والإنسانية عن طريق المثل والمثول، "فقالوا إنّ الله سبحانه وتعالى الذي لا مثل له، أسّس دينه على مثال خلقه ليستدلّ بخلقه على دينه، وبدينه على وحدانيّته، والعالم بنظرهم بما فيه من روحاني وجسماني له أمثال في عالم الدين، في العبادتين العمليّة والعلميّة وتفاعلهما. لذلك ذهبوا إلى أنّ الموجودات قسماً: قسم ظاهر للعيان، وهو الغلاف أو القشر، وقسم باطن خفي وهو اللب أو الجوهر. فالظاهر يعرفهم يدلّ على الباطن كجسم الإنسان الذي هو ظاهر، والنفس هي الباطن. وإنّ ما جاء في ظاهر آيات القرآن هي معان يعرفها وينطق ويجادل ويناقش بها علماء أهل الظاهر، ولكن في العرفان الإسماعيليّ لكلّ فريضة من فرائض الدين تأويلاً باطنياً لا يعلمه إلاّ الأئمة وكبار حججهم وأبوابهم ودعائهم"¹ بناء عليه ادّعوا أنّ القرآن طرح المثل وعلى قارئه أن يستنبط المثل ويفهمه وإلاّ كان فهمه منقوصاً؛

يا أمة قد عدمت تبيانها	إذ جعلت دليلها عميانها
ما الله بالمطفئ نور العقل	كلا ولا الموقد نار الجهل
فاسعوا إلى الحريم ببيت آمن	قد حُفّ بالسعد وبالميامن
تنزيله أُيد بالتأويل	وشرعه زُين بالمعقول ²

يؤكد المؤيد في هذه القصيدة، أنّه على الإنسان أن يفكر في كلّ ما ورد في القرآن، وأن يرجع إلى المعنى الحقيقي للآيات، وأن يكتشف أنّه لكلّ آية ظاهرها وباطنها مستنداً إلى الآيات: ((وأسبغ عليكم نعمة ظاهرة وباطنة))،³ ((وذروا ظاهر الإثم وباطنه))،⁴ ((ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كلّ مثل))،⁵ ((وفي الأرض آيات للموقنين وفي أنفسكم أفلا تبصرون))،⁶ ((وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلاّ العالمون))⁷.

يتعامل هذا الفصل مع القصائد التعليميّة بنوعها؛ تلك التي شكّكت في معتقدات الآخرين وكانت مطروحة لكلّ القراء، وتلك التي نظمت العقائد شعراً للمستجيبين وذلك في ديوان

¹ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف، ص. 6-7.

² ن.م. ص. 204.

³ القرآن، سورة لقمان 31. آية 20.

⁴ القرآن، سورة الأنعام 6. آية 120.

⁵ القرآن، سورة الروم 30. آية 58.

⁶ القرآن، سورة الذاريات 51. آية 21.

⁷ القرآن، سورة العنكبوت 29. آية 43.

المؤيد هبة الله الشيرازي؛ والقصيدة الشّافية التي نظمها داع مجهول وحققها عارف تامر؛ "سمط الحقائق" في عقائد الإسماعيلية لداعي الدعاة القاضي ابن أبي سالم الوداعي (ت. 626هـ/1229م)؛ "ثلاث رسائل إسماعيلية" و "أربع رسائل إسماعيلية"؛ "القصيدة الصورية" و "القصيدة التائية". من جهة ثانية، ولتوضيح غوامض الأمور في كلا النوعين، تمّ الاستعانة بالمصادر الأولية للتأويل، مثل "أساس التأويل" للنعمان، وفيه يطرح كلّ قصص الأنبياء وتأويل آيات القرآن التي ذكرتهم. وله أيضا "تأويل الدعائم" بجزئيه، و "دعائم الإسلام". "المجالس المؤيدية" التي شرح فيها المؤيد في الدين لطالبي الحكمة أسرار التأويل، كذلك استعنت بكتابي جعفر بن منصور اليمين: "سرائر وأسرار النطقاء" و "كتاب الكشف"؛ مجموعة رسائل الكرمانى؛ "الحقائق الخفية" لمحمد حسن الأعظمي؛ "خطط" المقرئى وغيرها. بالإضافة إلى المراجع العديدة التي حاولت فهم العقيدة الفاطمية وشرحها، مثل "الإسماعيليون في العصر الوسيط" جمع فيه فرهاد دفتري مجموعة من الدراسات لباحثين عملوا على فهم العقيدة الفاطمية من جوانب مختلفة مثل هالم هاينز، و. مادلونغ، إسماعيل بونولا، عباس همذاني وغيرهم. وكذلك كتاب "الإسماعيليون كشف الأسرار ونقد الأفكار" لعادل سالم العبد الجادر، وكتاب ظاهرة قطب الدين في محاولة تحليلها لديوان المؤيد، و "الشعرية في الخبرة الدينية" لعزیز إسماعيل وما إلى ذلك...

4.1. ما يحدّده هذا المبحث في البحث العلمي هو:

- الدمج بين القصائد والمصادر والمراجع. يُطرح أولاً المعتقد من وجهة نظر غير الفاطميين وذلك بواسطة قصائد الفاطميين التي شكّكت في ظاهر ما تعتقده باقي الفرق، ثمّ تتّجه الدّراسة إلى البحث عن إجابة على ما شكّك به، وذلك في القصائد التي نظمت العقائد، وتتمّ الاستعانة بالمصادر والمراجع لشرح غوامض هذا النظم العقائدي الذي لا يمكن سبر أعماق أغواره دون وجود مادّة تشرح وتوضّح المقصود بالمصطلحات والمعتقدات الفاطمية مثل الأدوار والأقوار، مثل الحدود، التأييد، الناطق والأساس والحجة، الفسخ والرسخ، الفتق والرتق، الأمهات الأربعة، الأركان والحدود وما إلى ذلك...

- وينجى البحث منجى جديداً في التعامل مع قصص الأنبياء، ومع التناصّ الديني في القصائد الفاطمية. فيجدّد في ربط المصطلحات الفاطمية مثل "العهد" و "النص" و "الإمامة"، وما إلى ذلك مع أصول هذه المعتقدات منذ أيام الأنبياء الأوائل.

4.2. التناصّ الديني في الشّعر الفاطمي.

4.2.1. الأدوار والأكوار بين النظم التأويلي والظاهري:

اهتمّ الفاطميّون بقصص الأنبياء بشكل خاصّ، فنظّموها شعراً، ونثروها دروساً للمستفيدين في مجالسهم الدينيّة، ليؤكّدوا على انتساب أئمّتهم لسلالة الأنبياء/ الناطقين (سلاّتهم) والأوصياء، وذلك لإيمانهم بدور الكشف ودور السّتر؛ ودور الكشف في تأويلهم الباطن يسمّى "الكور ج. أكوار" وهو ما كان قائماً قبل وجود السّادة الأطهار الذين هم النطقاء في هذا العالم المسمّى "دور السّتر"، ودور الكشف هو أفضل من كافّة الأدوار التي تلتها، فعالمه هذا مركّب من جوهر روحاني شفاف، وفيه الأجناس الشريفة والأنواع العالية المطلّة عليه من عالم القدرة والإبداع، ونفوس هذه الأنواع الموجودة فيه هي نفوس عقليّة نورانيّة أبدعها الله من عالم القدرة، وكلّ هذا كان إلى أن بدت من آدم الخطيئة التي اقترفها فعندئذٍ هبط إلى الأرض بقوة المشيئة الإلهيّة، وقد نظّمت هذه المعاني في القصيدة الشافية:

وكان دور الكشف والإظهار	قبل حلول السادة الأبرار
حاز على الألف بلا اختلاف	علمه من جوهر شفاف
من أشرف الأجناس والأنواع	وعالم العلّة والإبداع
نفوسها عقليّة نوريّة	مُبدع من عالم المشيّة
تقبل فيض العقل بالتأييد	وتربط الأسباب بالتحديد
حتى بدت من آدم الخطيّة	فأهبطته القوّة العليّة
وافترقت في شعيها ثلاثة	وانطلقت كي تشهد انبعاثه
وكان هذا هو دور السّتر	كما قضى الله وليّ الأمر ¹

إذاً يعود الفاطميّون لبداية الخلق، المسمّى باعتقادهم دور السّتر، ليؤكّدوا على العلاقة بين الأنبياء جميعاً وصولاً للنبي محمد ووصيّيه علي وسلالته الفاطميّة/الأئمة. وليثبتوا للعالم بأنّ ما يمكن أن يؤخذ على النبي محمد من مأخذ كقصّة زوجة زيد وزواج الرسول منها، فقد كان للأنبياء، كالنبي داوود ويوسف، قصص مشابهة تأويلها يزيل الشكّ. أمّا محمد كامل حسين في مقدّمة ديوان المؤيّد فيقول: "إنّ الفاطميين لم يؤوّلوا قصص الأنبياء إلاّ لإثبات المقابلة بين عصر كل ناطق وبين عصر النبي محمّد، وأنّ محمّداً اضبطه كما اضبطه غيره من الأنبياء، وأنّ

¹ داغ مجهول، القصيدة الشافية. (ت. عارف تامر، دارالمشرق: بيروت 1986) ص. 29-30.

الأضداد تغلبوا على وصيه كما تغلب الأضداد على أوصياء الأنبياء من قبل، فكانَ الفاطميون استغلوا قصص الأنبياء التي وردت في القرآن الكريم لإثبات الوصاية والإمامة¹.
لقد عبر الشعراء عن الأدوار والأكوار للأنبياء والناطقين والأوصياء فقالوا:

ومدة الدورة على اليقين سبعة آلاف من السنين
يقوم فيها نطقاء سبعة يجيء كل ناطق بشرعه²

ويتابع الشاعر الوداعي داعي الدعاة في قصيدته ليصل للأوصياء فيقول:

وبعد كل ناطقٍ وصيٌّ يخلفه منتجب مرضي
مبيناً تأويل ما أتى به من سنة الله ومن كتابه
ثمّ يقيم بعده أئمة مطهرين ينشرون الحكمة
في قومه ويحفظون ما شرع ناطقهم من افترا ذوي البدع
وأول الزمان أشدّ محنة ممّا يليه وأضرّ فتنه
وكلمّا أتى زمان ناطق ازداد نشر العلم في الخلائق³

وقد آمن الإسماعيليون بأنبياء دور الستر ونظموا معتقداتهم في قصائدهم فقالوا:

وأن دور الستر لا يكون واختلفت في نفسه الظنون
وانكشفت عورته بين الملا وحاطه في الظن هم وبلا
ولم تكن في وقته شريعة ولا تكاليف له موضوعه
لأنه الخاتم للأكوار ولافتتاح البدء والأدوار
وآدم كان من الرسالة كمثل كون الجسم من سلالة
ونوح كالنطفة في القرار قررت بأمر الملك الجبار
وكان إبراهيم مثل العلقة وكان موسى مضغة معلقة
ثمّ أتى عيسى الرسول الخامس كأنه العظم الشديد اليابس

¹ المؤيد، الديوان. المقدمة. ص. 135.

² علي بن حنظلة الوداعي، سمط الحقائق. ص. 40.

³ ن.م. ص. 41.

والقائم السابع في الترتيب

بدت كجسم قائم من طين¹

وأحمد كالجسم في التركيب

فهذه صورة جسم الدين

ومعنى دور الستري في التأويل الإسماعيلي هو انحجاب الحدود العلوية عما دونها وإحجامها عن تأييدها بالمادة، وتفسيراً للآيات السابقة، فقد ظن آدم أن هذا لا يكون وتنازعت الأفكار المختلفة. والمقصود بانكشاف عورته، هو انكشاف أمره وأسراره لجميع الناس، ففي تلك الفترة لم تكن قد ظهرت شريعة بعد، ولم تكن هناك فرائض موضوعة من قبل الأنبياء النطقاء. وقد كان آدم، في الترتيب الإسماعيلي، بالنسبة لعالم الطبيعة كالسلالة التي ولدت منها أنواع البشرية. ونوح مثله بالنسبة لهذا الجسم كالنطفة التي تستقر في الأرحام، أما إبراهيم فمثله مثل العلقه، وموسى كالمضغة، حتى جاء عيسى بن مريم فكان كالعظام للجسم. ومحمد فهو كاللحم لهذه العظام ولهذا الجسم أيضاً. أما القائم المنتظر فهو صاحب الترتيب السابع التابع للخلق الآخر.²

والأدوار السبعة هي: الدور الأول وابتدئ منذ هبوط آدم حتى ابتداء الطوفان سنة 2242. الرسول الناطق فيه هو آدم والأساس هابيل ثم شيث، فيه سبعة أئمة مستقرين، والإمام المتم آخرهم وهو لأمك بن متوشالح، والإمام المقيم هو هنيذ: الدور الثاني يبتدئ من وقت الطوفان وحتى ولادة إبراهيم، والرسول الناطق فيه هو نوح والأساس سام: الدور الثالث وابتدئ من وقت ولادة إبراهيم حتى ظهور موسى، الرسول الناطق فيه هو إبراهيم، وفيه سبعة أئمة مستودعين بدءاً بـ يعقوب بن إسحق حتى شعيب، وسبعة أئمة مستقرين/ وأساس مستودع هو إسحق، وأساس مستقر هو إسماعيل، وإمام مقيم هو تارح: الدور الرابع وابتدئ بعد تاريخ وفاة موسى حتى ظهور عيسى، الرسول الناطق فيه هو موسى والأساس هارون ويوشع بن نون، وسبعة أئمة مستقرين وسبعة مستودعين، آخرهم زكريا بن برخيا. أما الدور الخامس فيبتدئ من تاريخ ولادة عيسى وينتهي بظهور محمد، فالرسول الناطق هو عيسى والأساس يحيى وشمعون الصفا، وأربعة عشر إماماً مستقراً آخرهم هو عبد الله بن عبد المطلب، وسبعة أئمة مستودعين، آخرهم جرجس راهب بحيرا: والدور السادس يبتدئ من عهد محمد حتى القائم المنتظر، الناطق فيه هو محمد، والأساس علي بن أبي طالب، وسبعة أئمة مستقرين (علي بن أبي طالب، الحسين بن علي، علي بن الحسين، محمد بن الباقر، جعفر الصادق، إسماعيل بن جعفر ومحمد بن إسماعيل)، وقد كان الإمام المستودع في هذه

¹ داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 11.

² ن.م. ص. 11 من هامش 58-67.

الفترة الحسن بن علي، ثم محمد بن الحنفية، ثم موسى الكاظم. وسبعة أئمة مستقرين بعدهم هم: عبدالله بن محمد (الرضي)، أحمد بن عبد الله (الوفاي)، الحسين بن أحمد (التقي)، محمد بن الحسين (المهدي)، علي بن محمد (القائم)، اسماعيل بن علي (المنصور)، معد بن اسماعيل (المعز)، ثم آخر خمسة أئمة مستقرين وهم العزيز، الحاكم بأمر الله، الظاهر، المستنصر بالله ونزار بن معد المصطفى لدين الله. إذاً الناطقون هم: آدم، نوح، إبراهيم، موسى، عيسى ومحمد.

نرى أن توضيح ترابط هذه السلسلة كان يعني الكثير بالنسبة للفاطميين، لأن هؤلاء أنبياءهم الذين يؤمنون بهم من جهة، ولأنهم بهذا الاسترجاع التاريخي التسلسلي يثبتون انتسابهم للأنبياء وللأوصياء، فهم من شجرة مباركة، وهذا بالتالي يقود لحقيقة ثانية وهي أحقيتهم في الخلافة. لذلك نراهم شدّوا على نظم قصائد في قصص الأنبياء الناطقين والأوصياء، وحاولوا ألا يؤرّخوا هذه القصص من المصادر الدينية المختلفة، ومن الكتب السماوية فحسب، بل أولوا هذه القصص لتبرئة الأنبياء والأئمة من كلّ ما يُمكن أن يُعتبر فسقاً في قصصهم.

لقد تعامل الشعر الفاطمي مع قصص الأنبياء بنوعين من النظم: نظم تأويلي، بثّوا فيه معتقداتهم الدينية، ونظم عاديّ ظاهريّ شكّكوا فيه بمعتقدات الآخرين؛ حاول المؤيد أن يبتّ فكر الفاطميين وآراءهم فلجأ إلى الشعر، مستعملاً أسلوب الاستفهام والتشكيك ليقنعنا بأهمية تأويل التنزيل، فطرح ما اعتقده الفاطميون في قصص الأنبياء، التي إذا أخذنا بمعناها الظاهر فقط، ظهر الأنبياء إمّا كفّاراً وإمّا زناة وإمّا فاسقين؛

يا أمة عقولها معزولة	وهي إلى آرائها موكولة
توحيدها التشبيه والتمثيل	ما إن لها نحو الهدى سبيل
والأنبياء عندهم فساق	قومٌ تُفتَحُ الأغلاق

وقد ذكر المؤيد في مجالسه: "إن الله بعث الأنبياء لتقويم الأولاد وإيضاح المسلك الجديد، فإن كان كذلك فما بال كل واحد منهم قد ارتكب جريمة على ما يزعمه المفسرون كعصيان آدم أولاً بتعريضه للشجرة وأي فائدة كانت فيها؟ ولم حظرت عليه وأبيح له سواها؟ وما معنى قوله في قصة إبراهيم ((فلما جنّ عليه الليل رأى كوكبا... الخ الآيات))، وهل بعد هذا مرتقي يرتقي بجرم في الشّرك بالله أكفر خلق الله فضلاً عمّن يكون قد اتّخذ خليلاً؟ وهل هو إن كان بهذه المثابة في سقم الاعتقاد إلا كافر؟ وهل داود الذي هو خليفة الله في أرضه إن كان ما يزعمونه بعث أورا في سرية ليقتل وينتزع عنه امرأته، يصلح أن يكون خليفة عن الله؛ تعالى الله أن يكون خلفاؤه بهذه المثابة. وهل محمد خاتم النبيين إن كان يعشق امرأة زيد إذ رآها فحرمت على زوجها وحلّت له

على ما يقولونه إلا في أمره نظرة، وهل المفترى عليه ذلك إلا كافر بالله وملأنكته وكتبه ورسله لا يقبل منه صرفاً ولا عدلاً، وأمثال ذلك كثيرة مما وقعوا منه في لجة المآثم ونسبوا إلى أطهار خلق الله وأخياره كلّ العظام¹ وأسلوب الاستفهام هذا هو أسلوب تعليمي مشهور، إذ أنّ السؤال هو الدافع للبحث عن الإجابة، والتشكيك بالموجود وبالراسخ هو الدافع للبحث عن بدائل، وبتشكيك شعريّ يطرح المؤيد هذا التساؤل في قصائده (لكلّ القراء) كما يطرحه في مجالسه (للمستفيدين فقط)، لا ليشكك في مدى قدسيّة الأنبياء، بل ليشكك سامعو القصائد في مدى إيمانهم؛² أسلوب التشكيك هو أسلوب استفزازي، تشويقي، يحثّ المستمع على البحث عن الإجابة الصحيحة، يحثّه للتشكيك في مسلّماته ومعتقداته، فيزعزع ثقته بما يؤمن به ويسعى وراء المعرفة الحقيقية، تلك التي لا تحقّق له إلا إذا كان من المستجيبين للدعوة الفاطمية، إذاً ينجح المؤيد على استعمال التشكيك كوسيلة لنشر دعوته كعادة الشعراء الذين نظموا الشعر التعليمي،³ ووسيلة لتحقيق هدفه من وراء نظم مثل تلك القصائد. نستنتج من هذا أنّ هذه القصائد نظمت لقراء ومستمعين من غير الفاطميين أيضاً.

4.2.2 قصة آدم بين القصص والتناص:

يتكئ الشاعر على التناص⁴ عندما يريد ربط الحديث بالقديم للتواصل، "وإعادة إنتاج النصّ القديم بصورة واعية قادرة على أن تكشف عن تناسل النصوص بعضها من بعض وتفاعلها"⁵ وهي آلية اعتمدها الشاعر الفاطمي، لا ليقصّ لنا حدثاً تاريخياً دينياً، بل ليربط أيام أئمنته بأيام الأنبياء هادفاً ربط السلالة الفاطمية بسلالة الأنبياء منذ بدء الخلق، ومحاولاً تفسير خطيئة كلّ نبيّ وتأويلها، ليقول بأنّ الإيمان بالظاهر فقط، يشوّه الحقائق، ويضع الأنبياء في مصافّ الفاسقين. ويتكئ على هذا النوع من التناص ليوصل بين المفاهيم والمعتقدات

¹ المؤيد، الديوان. ص. 134. نقلاً عن المجالس المؤيدية. ج. 2. ص. 63.

² المقرئ، الخطوط. ج. 1. ص. 391-96.

³ Tahera Qutbuddin, *Al- Mu'ayyad Al-Shirazi and Fatimid Da'wa poetry*. pp.240: "The method employed by al- Mu'ayyad in these poems was the one generally used by Fatimid dā'īs to gain converts. Doubt- creating questions. The dā'ī would approach an individual of some social standing in a community, sound out his latent promise, and impress this person with his own learning and piety"

⁴ ماجد ياسين الجعافرة، التناص والتلقّي (دراسات في الشعر العباسي). (إربد: دار الكندي 2002): "وقد يكون من مهام التناص، توثيق دلالة، أو تأكيد موقف، أو ترسيخ معنى، أو لموازرة النص، إمّا بتضمين صريح وإمّا بتلميح وتلويح أو يكون من وجه آخر رفضاً لمقولة، أو نفياً لمعتقد". ص. 16.

⁵ ن. م. ص. 23. نقلاً عن "ظاهرة التضمين البلاغي، دراسة في تضمين الشعراء العرب القدماء لمعلقة امرئ القيس"، موسى رابعة. مجلة أبحاث اليرموك. المجلد 14_ العدد الثاني 1996، ص. 46.

الفاطمية المتبعة في تعليمهم للمستجيبين، وبين المعتقدات والمفاهيم القديمة، وذلك في محاولة لإعطائها شرعية من جهة، ولتوضيح هدفها من جهة ثانية، مثل مصطلح "العهد" للمستجيب الذي ربطوه، بحسب ما سيثبته البحث، مع "العهد" الذي أخذه الله على آدم، ومثل قضية "النصّ الفاطمي للأئمة" وما إلى ذلك.

تستمد هذه القصائد العقائدية بُعدها المقصود من التقائها بالقارئ بنوعياته المختلفة، فمثل هذه القصائد أنشئت لأكثر من نوع من القراء، ولأهداف مختلفة؛ لذلك يكون للقارئ دور فعال في عملية إنتاج النصّ ذاتها، وبحسب نظرية الاتصال والتأثير "فإنّ عملية القراءة تسير في اتجاهين متباينين، من النصّ إلى القارئ، ومن القارئ إلى النصّ، فبقدر ما يقدم النصّ للقارئ، يضيفي القارئ على النصّ أبعاداً جديدة، قد لا يكون لها وجود في النصّ"،¹ والقصائد الفاطمية العقائدية لها خاصية تميزها عن باقي الشعر العربي، فهذه الأبعاد الجديدة التي يضيفها القارئ المستجيب/ المستفيد إلى النصّ، لها وجودٌ خفي بين الكلمات، لا يعرف سرّه إلا العالم بأسرار عقيدتهم الإسماعيلية، وعلى ضوء هذا الطرح يعالج هذا الباب قصص الأنبياء في النظم العقائدي.

كانت بداية الأكوار مع الناطق الأوّل وهو آدم أوّل أنبياء دور الستر بحسب المعتقد الفاطمي، وبحسب الشجرة الإمامية الإسماعيلية منذ أقدم العصور، يبتدئ هذا الدور منذ هبوط آدم وحتى ابتداء الطوفان سنة 2242. وقد كان الإمام المتمّ فيه هو لامك بن متوشال، وسبعة أئمة مستقرّين، والأساسان هما هابيل (130-225)، وشيث (230-1144)، والرسول الناطق هو آدم،² وفيه نظم المؤيد هذه الأبيات ساخطاً على التفسير الظاهر، مشكّكاً في كيفية تصرف هذا النبي كما يُفهم ظاهرياً:

قالوا: أبونا آدم من بطنته	أول من أوقد نار فتنه
قد بدا من حرصه على الشجر	ما كان شرّ ذاك طائر الشر
لو أنّ لم يعص ما شقينا	وفي عذاب الدهر ما بقينا
قالوا: وتلك حنطة قد كانت	من قبل عزّت، ثم بعد هانت
أو شجر التين، ففيه اختلفوا	وكلّهم عن رشدهم قد صُرفوا
يا عظم ما كانت به مخمّصة	مُورثة إيّاه هذي المنقصة

¹ ن. م. ص. 59.

² داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 43.

يا ذلّه وعزّ تلك الحنطة	لعزّها ما أدركته السخطة
حتى لها من الجنان أهبطا	ومن ذرى عليائها قد أسقطا
أرضاكمّ ذلك من معتقد	في آدم الطهر النبي الأمجد؟
جهلتم من الكتاب الحكما	ففيه كلّ صار أعمى أبكما ¹

يطرح المؤيّد في الأبيات السابقة وجهة نظر باقي الفرق التي تؤمن بظاهر القرآن فقط، ويصرّح بأنّ أولئك الذين تعاملوا مع القصّة دون تأويل، وجدوا آدم عاصيا، خاطئا، أول من أوقد نار الفتنة، وأنّ شقاءنا في هذه الحياة إنّما هو بسبب معصيته. ويسخر من تفسيراتهم المختلفة عن نوع الشجرة؛ شجرة المعرفة التي أكل منها آدم وزوجته، أحنطة كانت أم تينا؟ ويتعجّب المؤيّد كيف يمكن لهذا النبي الأمجد أن يكون مذنباً؟ ويوضّح بأنّ الحكمة التي تخبّئها قصّة آدم جهلها كلّ من آمن بظاهرها فقط، فهو أعمى وأبكم. مرّة أخرى يتركنا الشّاعر مع السؤال والتشكيك ولا يعطينا جواباً شافياً، وبدل أن يطرح وجهة نظره ومعتقداته في القضية، نجده يطرح الرأى الآخر ويشكّك في مدى صدقّه، فنتساءل لمّ لمّ يطرح معتقدات الفاطميين وتأويلهم في القصائد، فهو ذلك الداعي الذي عقد المجالس المؤيّدية المشهورة وبثّ فيها الفكر الفاطمي والتأويل؟

نستنتج أنّ لقصائد المؤيّد متلقياً مختلفاً عن متلقّي الحكمة في مجالسه، فالقصائد نظمها ليدعو الناس للانضمام للفكر الفاطمي، وبما أنّ الدعوة كانت سرّية، ولم يستطع البوح بأسرارها لجأ إلى معتقدات الآخرين، يشكّك في ظاهرها ليثبت باطن معتقداته، ويدعو الناس المتلقّين إلى الدخول في الدعوة الفاطمية التي تطرح الحلول الفكرية لهذه الطروحات القرآنية غير المفهومة.

في قصّة آدم محوران رئيسيّان دار حولهما النقاش في كتب الفلسفة الفاطمية وفي القصائد التعليمية: المحور الأول هو قضية الخلق، أمّا المحور الثاني فهو الخطيئة.

¹ المؤيّد، الديوان، ص. 193.

4.2.2.1. قصّة الخلق:

نُظمت قصّة الخلق في القصيدة الشافية بالمعاني التالية:

وأيد الله الصفيّ آدمًا الفاضل البرّ الوليّ العالمًا
بجوده السابق في التكوين من غير تحريك ولا سكون¹

بما أنّ القصائد المنظومة على غرار القصيدة الشافية، هي قصائد خاصّة، غير متاحة لكلّ القراء، قصائد نظمت فلسفة المعتقدات الفاطميّة نجدها مختلفة عن نظم المؤيّد في ديوانه المباح لكلّ أنواع القراء. يقول الداعي المجهول ناظم القصيدة الشافية، بأنّ الله أيد آدم: ((وقلنا يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة وكُلَا منها زَعْدًا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين))²، وتأوّل ذلك أن ينعمًا في حظّهما من قوّة التأييد، الذي هو الأخذ عن الحدود العلوية والتنزّه في الحقائق النفسانيّة والاستمداد من الثمرات الملكوتيّة، ومعنى التأييد أنّ الله أخبر ملائكته بتأييده للناطق الأوّل آدم الذي خلقه بجوده وسوّاه ونفخ فيه من روحه، وقد اعتمد الفاطميّون على الآية ((ولقد خلقنا الإنسان من سلالةٍ من طين))³؛ وفي التأوّل الإسماعيليّ يقولون بأنّ الله أوجد آدم بالدعوة الدينيّة دفعهً واحدةً دون أن يتدرّج في مراتب النبوة، ففي معتقداتهم أنّه كان لآدم أبّ جسماني وأمّ جسمانيّة، وأنّه قبل آدم كان دور الكشف؛ وهي الفترة الذي كان فيها التجلّي ظاهرًا والحقيقة قائمة وعدم كتم أي شيء من العبادات والاعتقادات، فمعنى خلقه من طين أي أوجده في مرتبة النبوة والنطق. نفهم من هذا أنّ ولادة آدم كانت جودًا من الله على المخلوقات الإنسانيّة وإتمامًا لتكوين الوجود، وعندما سوّاه الله من طين، أي أوجده من العالم الروحاني صار الطين بعدئذ صلصالاً يصلّ، وتأوّلته أنّ داخل آدم كان فارغًا من العلم والتأييد ولم يكن قد جاءه التأييد الإلهي بعد، أي أنّ الله لم يمكّنه من كلّ الأسرار، وفي هذا التفسير اعتمدوا الآية ((إذ قال ربّك للملائكة إني خالق بشراً من صلصالٍ من حماءٍ مسنونٍ، فإذا سوّيته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين))⁴ نجد أنّ تسوية آدم والنفخ فيه من روح الله هي نفس العمليّة التي تمّ فيها خلق عيسى بن مريم، إذ وُجدا دفعهً واحدةً من مرتبة النبوة والنطق بنفحةٍ تأييديّةٍ جاءت من نفس الباري دون أن يمرّا أو يتدرّجا في مرتبة النبوة التي يتحمّ على كل ناطق دور أو صاحب رسالة

¹ داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 30-31

² القرآن، سورة البقرة. آية 35.

³ القرآن، سورة المؤمنون 23. آية 12.

⁴ القرآن، سورة الحجر 15. آية 28.

التدرج في مراتبها.

وعامر البصري صاحب القصيدة التائية، يطرح هذه العقيدة الإسماعيلية في سؤال عن كيفية خلق آدم، فهل خُلِقَ من نطفة أم من الطين؟ والطين والتراب في التأويل الفاطمي هو العلم/ الإيمان، ولذلك سمّوا علي بن أبي طالب بأبي تراب، والأكل في الباطن هو استمداد هذا العلم من عامله الذي هو قرارة نفسه التي يتمهد في دينه كما يتمهد الجسم على وجه الأرض ناطقا كان أو أساساً أو إماماً أو حجة:

وتعلّم ما حوّا وكيف احتواؤها	على مركز منه بدت للإحاطة
وهل كان بدءاً خلق آدم وحده	من الطين أم قد كان من دفع نطفة
ويعلم ما الذنب الذي جوزيا به	هبوطاً فبانّت منهما كل سوء
وما الورق الغض الذي غطيا به	عوارهما حتى اختفت كل عورة
أمن شجرٍ قد كان أم من ملايس	الجنان زها بالخضرة السندسية ¹

نجد الاستفهام في الأبيات السابقة، استفهاماً تقريرياً، فعامر البصري الذي نظم تائيته على غرار تائية ابن الفارض، يتساءل إذا كان آدم وحده في البدء الذي خُلِقَ من طين، أم إنّه كان من نطفة؟ ونحن نعرف بأنّ آدم هو أول البشر الذين خلقهم الله، فنتعجب كيف يجوز للشاعر أن يتساءل إذا كانت ولادة آدم من نطفة، إذاً هذا التساؤل هو تلميح، بأنّ آدم تختلف ولادته عن بقية البشر الذين ولدوا من نطفة، فهو أول السلالة البشرية؛ ((الذي أحسن كلّ شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين))،² وولادة آدم كانت على مرحلتين، مرحلة الخلق من طين، ثم نفخ فيه الله من روحه، وقد أول الفاطميون مرحلتي الخلق، بإعطاء آدم أولاً العلم الظاهر، ونفخ الروح بمثابة العلم الباطن.

يؤوّل القاضي النعمان في كتابه "أساس التأويل" أنّ الله أراد أن يُري الملائكة عجزها فخلق آدم من طين، أي ابتدأه بالعلم الظاهر، ولمّا نفخ فيه الروح أي أمده بالعلم الروحاني طلب من الملائكة أن يسجدوا له.³

وقال للملائكة أن يسجدوا	فقد رنا فوقفكم مؤيّد
فأذعنوا لأمره وركعوا	وأظهروا الطاعة ثم خشعوا

¹ عامر بن عامر البصري، أربع رسائل إسماعيلية. القصيدة التائية، الإشارة السابعة. ص. 95.

² القرآن، سورة السجدة 32. آية 7.

³ النعمان، أساس التأويل. ص. 55.

غير اللعين المارد الرجيم إبليسُ أصلُ الحسدِ الذموم
وامتنع الغاوي عن التسليم فلقِيَ الطرد من النعيم¹

عندما أمدَّ الله آدم بالعلم الروحاني، استكبر إبليس أن يسجد له، ورأى في نفسه أنه أفضل منه، لأنه خلُق من النار وعنصر النار أشرف من الطين،

واستكبر الملعون أن يسجداً لمن براه وأبى أن يعبد
لأنه كمارد من نارٍ مُطَهَّر من دنس الأقدار
وأنه من دنس الصنائع مؤلف مشترك الطبائع²

بحسب تأويل القاضي النعمان كان من المفروض أن يكون إبليس حجةً لأدم، لكنّه لما رفض أن يسجد لصاحب العلم الكثيف، أخرجه الله من حدود التأييد، وقطعها عنه، وعوّضه عن ذلك بجوّاء لتكون حجته وزوجته وأسكنهما الجنة. وهي في الباطن حدود الرسل في التأييد، يؤوّل الفاطميون الشجرة التي نهاه الله عن الاقتراب منها مثلاً لحدّ قائم الزمان، ويقول عارف تامر، أنّه في التأويل الباطني الإسماعيلي ترمز الشجرة للبقعة المذخورة والودعة المستورة إلى وقتٍ معلوم، وهذه الذخيرة هي علم القيامة وكون النشأة الأخرى والبروز لفصل القضاء وكيفية بروز الصور الروحانية المعرّة من الأشخاص الهيولانية في دار البقاء فاشتافت نفسُ آدم وأراد الإطلاع عليه فأهبط من دار الملائكة وخرج هو وزوجته سائحين في الأرض، وعندما تَوَسَّل إلى ربّه وقال أنّه لم يتعمّد مخالفة أمره إنّما كان عنه سهواً ونسياناً فتاب الله عليهما، ويسرّ لهما المعيشة وبعث ملكاً من ملائكته علّمهما الحرث والنسل والزرع والوزر وما يحتاجان إليه في الحياة الدنيا لقوام الجسم في محل عالم الكون والفساد، والمعنى التأويلي لهذا الزرع أنها الولادة الجسمانية التي تسلسلت منها الذرية الدينية والشجرة المباركة.³ إذا تأويل قصّة آدم يعطيها بُعداً مخالفاً لظاهرها، فأدم هو أول الأنبياء حسب العقيدة الفاطمية، وقد أودعه الله الأسرار وعلمه الأسماء، فكانت مرتبته أعلى من مرتبة الملائكة ((وعلم آدم الأسماء كلّها ثمّ عرضهم على الملائكة))،⁴ ويختلف التأويل كما نجد بين مؤوّل فاطمي وآخر لكن الاختلاف لا يغيّر المفهوم الديني للقصّة المؤوّلّة، إنّما يطرح قصّة تختلف فيها بعض التفاصيل؛ إذ يشرح النعمان تأويل العلم الذي علّمه الله لأدم "يعني أسماء كلّ شيء يحتاج إلى علمه البشر، لأنّ كل

¹ داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 22-21

² داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 24-23

³ ن. م. هامش رقم 218. ص. 34-35؛ النعمان، أساس التأويل. ص. 62-63.

⁴ القرآن، سورة البقرة 2. آية 31.

ذلك ذو اسم، فلما علّمه ذلك نصبه للملائكة الذين أحلّهم للاتّصال به، وابتدأهم بالسؤال مما علمه، فلم يكن عندهم من ذلك ما يجيبون به، عندئذ قالوا ما حكاه الله عنهم".¹ أمّا جعفر بن منصور اليماني فيؤوّل ما علّمه الله لأدم: عندما "نفخ الله في آدم من روحه أي أودعه العلوم وكشف له المستور، وأطلعه على معرفة الحدود العلوية التي هي بينه وبين الله، الأنوار الخمسة، والمراتب السبعة، ومقامات الإثني عشر، والحدود السبعة عشر، والمنازل الثمانية والعشرين. وحجب علم ذلك كلّه عن ملائكته ليريه عجزهم ويعرفهم موقع اعتراضهم، وعزّفه الحدود السفلية وأفقرهم إليه في جميع ذلك ليعرفوا فضله عليهم.. وأمرهم بالسجود له..."²

نفهم من هذا أنّ الله طلب من الملائكة أن يسجدوا لأدم وتأويل ذلك عبادة الله وطاعته من قبلهم.³ والكلّ سجد ما عدا إبليس، ونجد نفس الطرح الذي طرحه الداعي المجهول في القصيدة الشافية، يطرحه ناظم القصيدة الصورية:

فأوّل الرسل الكرام آدم	لأنّنه لكلّ شيء عالم
لأنّنه علّمهم الأسماء	من بعد ما زوّجه حواء
وقال للأملاك خُروا سُجّدا	ويل لمن خالف قولي واعتدى
وعاد دور السّتر والتقيّة	وزال عهد الكشف والمشية
وكان إبليس من الخدّام	آخر دور الكشف للامام
وقد قرا شيئا من الحقائق	علمها بمحكم الحقائق
وقال للكبر وللإعجاب	النار لا تسجد للتراب
خلقت جسمي مفردا لطيفا	وجسم هذا مزدوجا كثيفا
وظنّ أنّ ما غدا مفتونا	بأنّنه من جملة العالينا
ولم يُطع خالقه ثمّ فسق	صار إبليس غويّا ومَرَق ⁴

ويؤكّد جعفر بن منصور اليماني في "سرائر وأسرار النطقاء" بأنّ الله جعل آدم خليفة في

¹ النعمان، أساس التأويل. ص. 55-56.

² جعفر بن منصور اليماني، سرائر. ص. 30.

³ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف. ص. 51؛ النعمان، أساس التأويل. ص. 54-55.

⁴ محمّد بن علي الصوري، القصيدة الصورية. تحقيق عارف تامر (دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية.

(1955) ص. 41-42.

الأرض، أي اصطفى واختار من يخلفه، وقد اعتمد على الآية ((إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً))¹، يختلفُ، كما نرى، الدعاةُ في تأويلِ بعض الآيات والقصاص، إذ يذكرُ لنا جعفر بن منصور اليمن بأنَّ آدم كان رأس هذا الكور وأوّل المطبوعات، وأنّه كان قبله أكوار لا يمكن لأمثالنا الوقوف عليها، إذ هي روحانية غير معلومة بمشاهدة ولا نظر، ويشرح لنا قصّته المختلفة بعض الشيء عن باقي المصادر، إلّا أنّه يؤكّد التشابه بين خلق آدم وخلق المسيح.²

4.2.2.2. الخطيئة الأولى و"العهد" الفاطمي:

أمّا بالنسبة للشجرة التي أكل منها وزوجته، عندما أغواهما إبليس فيقول محمد كامل حسين في مقدّمة ديوان المؤيّد: "فالشجرة المذكورة هي رمز بحدّ عالٍ لا قبل له بتناوله والوصول إليه، وهي الشجرة التي مثلها الله سبحانه في كتابه بالكلمة التي يقال إنّها كلمة الشهادة على ما فسّر، و((كشجرة طيِّبة)) قيل هي النخل فيها لها من منزلة عالية للنخل إن كانت ممثلة بتوحيد الله رب العالمين، كلا إنّها ليست شجرة نامية كالمترعارف منها إن ذلك شبهة على الجاهلين وهي شجرة محنة آدم بعينها، صدق إبليس اللعين في قوله إنّها: ((شجرة الخلد وملك لا يبلى))³ لكنّه كذب في إيهامه آدم كونه أهلها وخان في تسويله له أكلها. فالشجرة الطيِّبة في التأويل مثل على الناطق في بعض المواضع لكونه في عالمه كالمبدع في عالمه، وهو أحقّ بهذه الكناية من النخل وما قال رسول الله "أنا شجرة وفاطمة حملها وعلي لقاحها والحسن والحسين ثمرتها ومحبّونا أهل البيت ورقها"، والشجرة الطيِّبة في وجه آخر مثل على قائم القيامة الذي هو مستوفي الأدوار ونور الأنوار المكّن عنه "بشجرة الخلد وملك لا يبلى"، سبب زلّة آدم التي تدارك منها بالتوبة والاستغفار. وقوله ((ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)) أي لا تمنيا نفوسكما مكاناً لا تنالانه وشأوا لا تلحقانه فتكونا واضعين الشيء في غير موضعه. وقوله ((فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما ممّا كانا فيه)) بالنصيحة المغشوشة ((وقلنا اهبطوا))، معناه الهبوط من درجة التأييد بانقطاع المادّة والانفصال من الحدود الإلهيّة".⁴ هذا هو تأويل المؤيّد لما عُرف بخطيئة آدم، ولكن صاحب كتاب الشمس الزاهرة وهو حاتم بن إبراهيم الداعي اليمني، يأتي بتأويل يختلف تمام الاختلاف عن تأويل المؤيّد... فكان هابيل الشجرة المنهي عن أكلها وهي المنهي عن كشف مرتبته فكانت هذه خطيئة آدم، فأمر بأخذ اليهود والمواثيق من ذلك اليوم على حفظ أسرار أولياء الله".⁵ نجد اختلافات عدّة بين

¹ القرآن، سورة 2، آية 30.

² جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء، ص. 29-21.

³ القرآن، سورة طه، آية 120.

⁴ المؤيّد، المجالس المؤيّدية، ج. 1، ص. 122.

⁵ المؤيّد، الديوان، المقدّمة ص. 138.

المؤولين المختلفين بالنسبة لمعنى الشجرة، يقول جعفر في سرائر النطقاء: " فلما رأى إبليس أنه قد سقطت مرتبته، وأخذ في مخادعته كما ذكرنا، ليخرجه كما خرج، ويغويه كما غوى، وأخذ إبليس يراجع آدم ويظهر له الخضوع والتذلل، والنصح والموادعة، نفاقا منه عليه ومكرًا به. فكان أول من أسس النفاق، والمكر والخديعة والرياء والغدر، وكان يلجّ على آدم لمسألة، ويستقبله في الوقت بعد الوقت في ذنبه، ويستميله، وادم ع.م. يظنّ أن ذلك الذي يظهره حقّ، وأنه صادق في كلّ ما يأتيه، إلى أن خرج إليه آدم بشيء ممّا أودعه الله إياه وأطلع عليه، ومنعه من مفاتيحه وإظهار شيء منه، وهي الشجرة التي نعتها الله في الكتاب بقوله: ((... ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين)).... وقد ذكر علماء أهل الظاهر ... أنّ الشجرة التي نهى الله آدم عن أكلها إنّها شجرة البرد... وأما الشيعة فيزعمون أنّ الشجرة التي نهى الله آدم عنها وعن أكلها أنها مرتبة القائم المهدي، وهي أعلى المراتب وأرفعها... فأباح الله لآدم مفاتيح الحدود بغوامض الأمور، ونهاه أن يفتح بشيء من العلوم، لا إبليس ولا أحد من أتباعه وجنوده. وكان إبليس هو الشجرة، المنهي عن مفاتيحه بالعلوم/ إذ كان قبل إبلاسه في حدّ الدعاة، فلمّا امتنع عن الطاعة سقطت منزلته، وانقطعت مادّته، وذهب عنه ما كان يعلمه، وتعرّى من الموادّ وأبلس، وحسد آدم ...¹ نجد توافقا بين النعمان والمؤيد في التأويل في كتابه "أساس التأويل"، ومهما يكن من اختلافات، فالمطروح جوهره واحد وهو أنّ الشجرة تمثل المادّة العلويّة التي مُنع آدم من معرفتها، ويقول الصوري في قصيدته:

حتى إذا أضحى لعينا مبلسا	من رحمة الله قد يسا
عاد إلى آدم وهو مشهب	يحلف إنني صادق لا أكذب
يحلف في عهد الإمام الصادق	وفي العلي صاحب الحقائق
وافترقت عنه الحدود إذ عصا	حتى غدا عندهم قد نقصا
ولم يكن آدم عمداً عاصيا	لكنّه للعهد كان ناسيا ²

يُذكر في القصيدة "العهد" الذي نسيه آدم وباح بأسرار الحكمة لمن لا يستحقّها، وقد تعلّم الفاطميّون من قصّة آدم العبرة المهمّة في حياتهم الدينيّة وهي أخذ العهد على المستجيب قبل إعطائه الأسرار، ويقول هاينز هالم بهذا الخصوص: "ونعلم من الأدب الموثوق للإسماعيليين أنّ الملّقيين كانوا يُقسمون على المحافظة على سرّيّة "الباطن"، وأنهم كانوا يعطون العهد بالمحافظة

¹ جعفر بن منصور اليمّ، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 37-35.

² محمد الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 43-42.

على هذه السريّة في وقت يسبق تلقيهم، وذلك بأخذ الميثاق أو "العهد" عليهم، وفضلاً عن هاتين التسميتين فإنّ مصادرنا قد تضمنت العبارة الشفوية ((أخذ عليه)) (أي جعله يقسم) ويسمى الملحن، طبقاً لذلك، ((بالمأخوذ عليه)).¹

ومن أوائل النصوص الإسماعيليّة التي تزوّدنا بمعلومات حول أشكال التلقين وصوره، هو "كتاب العالم والغلام"، وهو كتاب منسوب لابن حوشب منصور اليمن أو لولده جعفر، ويُذكر العهد في الكتاب على أنّه الخطوة الأولى في التعلّم إذ يقول العالم للغلام: "إنّ للدين مفتاحاً يحلّه ويحرّمه، مثل الفرق بين السّفاح والنكاح".

قال الغلام: إنّ هذا المفتاح الذي ذكرت لعظيم عند الله، إذا كان فارقاً بين الحلال والحرام، والحقّ والباطل، فما هو؟

قال العالم: هو عهد الله المؤكّد لحقوقه، الجامع لفرائضه، الجنّة لأوليائه، حبل الله في أرضه، وأمان بين عباده، أذكره لك، وأخذه عليك. قال الغلام: نعم، خذ ما أحببت لا أقرب رعيّتك، ولا أتعدّى سنّتك.²

وقد وردت مادّة عن "العهد" في مصدر إسماعيليّ ثانٍ وهو "الرسالة الموجزة الكافية في أدب الدعاة" لأحمد النيسابوري، وقد كان نشطاً زمن الخليفة العزيز وزمن الحاكم،³ ونجد نصّ هذه الرسالة في الجزء الثاني من كتاب الهروشي "كتاب الأزهار"، الذي تمّ تحقيقه من قبل فيرينا كليم.⁴ ويذكر الكتاب أنّه على المستجيب أن يصوم ثلاثة أيّام، ثم يتوضّأ هو والداعي ويصلّيان ركعتين لإتمام طهارتهما. ثمّ يبدأ الداعي بحمد الله تعالى والثناء عليه، وعلى رسوله والأئمة الأطهار، ويأخذ عليه عهد الله وملائكته ورسله وأوصيائه وأنتمته عليهم السلام، ويأخذ العهد والبيعة لإمام زمانه بالشكل الموصوف له في صورة العهد (كتاب العهد). وبأن يلتزم المستجيب الظاهر والباطن، وأن يقف إلى جانب الإمام وألاً يخونه، وألاً يكشف أسرار الدين لمن ليس بالمأذون له أو لمن لم يؤخذ عليه العهد.

صيغة العهد الكاملة غير موثّقة في الكتب الإسماعيليّة، لكن حُفظت مقاطع طويلة منها في "نهاية الأرب" للنويري و"كنز الدرر" للدواداري و"خطط" المقريزي وفي كتابه "أعّاظ الحنفا".

¹ فرهاد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. مقالة هاينز هالم، "العهد الإسماعيليّ ومجالس الحكمة زمن الفاطميين". ص. 100.

² جعفر بن منصور اليمن، كتاب العالم والغلام. ص. 23.

³ إسماعيل بونوالا، بيبيلوغرافيا الأدب الإسماعيلي. (كاليفورنيا. 1977) ص. 91 وما بعدها.

⁴ فيرينا كليم، دعوة الداعي الفاطمي المؤيّد في الدين في شيراز. (فرانكفورت. 1989) ص. 205 وما بعدها (بالألمانيّة).

كذلك نجد صيغة مغايرة بعض الشيء في اقتباس عند ابن فضل الله العمري.¹ وقد ترجمه إلى الإنجليزِيَّة برنارد لويس.² ومن الجدير ذكره أنَّ هذا العهد ما زال مستعملاً عند "الهيئة" الإسماعيليين المستعيليين، وقد اكتشف فلاديمير إيفانوف مدى التشابه في الكلمات التي يقسمون بها العهد لإمامهم المستور سنة بعد أخرى وبين صيغة العهد في الكتب القديمة (النوري).³

نفهم من كلِّ ما سبق مدى أهميَّة العهد بالنسبة للمستجيب الفاطمي، ويجدّ هذا البحث في نظريته للطروحات الفاطميَّة لقصص الأنبياء في القصائد التعليميَّة ويربطها مع مفاهيمهم، فإذا ربطنا قصّة نسيان آدم للعهد، وكيف غرّر به إبليس، نستطيع أن نفهم العلاقة بين آدم وجعفر الصادق وعليّ بن أبي طالب رغم التراخي الزمني الكبير بين أوّل الخلق والقرن السابع الميلادي وما بعده:

حتى إذا أضحى لعينا مبلسا	من رحمة الله قد يسا
عاد إلى آدم وهو مشهب	يحلف إنني صادق لا أكذب
يحلف في عهد الإمام الصادق	وفي العلي صاحب الحقائق

.....
.....

ولم يكن آدم عمداً عاصياً لكنّه للعهد كان ناسياً⁴

من خلال التناصّ لقصّة آدم في قصائدهم، وتأويلها في كتب تعاليمهم، يطرح الفاطميّون فكرهم وفلسفتهم، فيقولون بأنّ العهد الذي يأخذه الداعي على المستجيب، والذي يُقسّم فيه بالله وبالملائكة وبالأنبياء وبالأوصياء وبالأئمة، هو عهد من الله، من أيام آدم أخذه الله على كلّ مؤمن مستجيب، ونسيانه وعدم العمل به، هو خطيئة. نجد أنّ إيراد قصص الأنبياء في القصائد الفاطميّة، لم يكن لمجرد القصّ أو التوثيق التاريخيّ للحدث، إنّما ذكرت قصص الأنبياء لتخدم هدفاً دينياً وربّما سياسياً من الدّرجة الأولى، فأخذ العهد بهذه الطريقة، واعتبار ناسيه خاطئاً عند الله، وربط العهد بعهد آدم لله، وأنّ هذا العهد تنقل من جيل لجيل، وكان مع الأئمة الذين كانوا في دور الستروانتقل للأئمة الذين تواجدوا قبل خلق البشر

¹ العمري، تعريف بالمصطلح الشريف. (القاهرة: 1894) ص. 157.

² B.Lewis. *Ismā'īlī notes. An Ismā'īlī Oath.*

³ هاينز هالم، العهد. ص. 106.

⁴ محمد الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 42-43.

من نور الله كالإمام الصادق والوصي علي، كل هذه الأمور تعطينا صورة واضحة للإستراتيجية التعليمية التي هدفت تقوية التنظيم الإسماعيلي الفاطمي دينياً- وضمناً- سياسياً، وأن المعاني

المنظومة في القصائد التعليمية كانت تهدف ترسيخ الدعوة وترسيخ الدولة في نفس الوقت. إذا قصة آدم المنظومة شعراً لها أهدافها ما وراء القص التاريخي؛ فهي تؤكد من جهة انتساب الأئمة لأعرق سلالة وهي سلالة الأنبياء، وبهذا يعطون لأنفسهم الشرعية السياسية في أحقيتهم بالخلافة، ويؤكدون شرعية الطريقة التي يتم فيها استيعاب المستجيب الجديد لديهم، من جهة ثانية، وهكذا يوطّدون ركائز دولتهم ودعوتهم.

4.2.3. تناصّ قصّة يوسف و"النصّ" الفاطمي:

الدور الثالث بحسب شجرة الفاطميين التاريخية فيه سبعة أئمة مستودعين وهم على التوالي: يعقوب بن اسحق (160-307)، يوسف بن يعقوب (251-361)، افرام بن يوسف، رازح بن عيص، أيوب بن موص، يونس بن أيوب، شعيب بن صيفون. الإمام المستودع في هذا الدور هو اسحق، الأساس هو إسماعيل، الرسول الناطق هو إبراهيم (1081-1256)، والإمام المقيم هو تارح.¹

يوسف هو ابن يعقوب بن اسحق بن إبراهيم الخليل، إنتهت الإمامة ألى أبيه يعقوب،² فأقام دعوته الظاهرة، ثم نصّب لواحقه وبالرؤيا عرف يوسف أنّ الإمامة ستصير إليه، وإنّ الإمامة وحيّته ولواحقه سيخضعون له، وذلك تأويلاً للآية ((يا أبتِ إِنِّي رأيتُ أحدَ عشرَ كوكباً والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين))،³ علم يعقوب أنّ الإمامة ستصير إلى يوسف فأمره أن يكتّم ذلك، لأنّ الله سيعلّمه تأويل الكتب المنزلة وذلك استناداً للآية ((قال يا بني لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيداً إنّ الشيطان للإنسان عدوّ مبين، وكذلك يجتبيك ربك ويُعلمك من تأويل الأحاديث))⁴ وهكذا يؤوّل القاضي النعمان، في كتابه أساس التأويل،⁵ الآيات التي وردت في سورة يوسف ليثبت باطنها، فهو المتّمّ لسلالة الأئمة ((وَيُتِمُّ نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمّها على أبوبك من قبل إبراهيم وإسحق إنّ ربك عليم حكيم)). ثمّ يحدثنا عن قصّته مع إخوته الذين أرادوا قتله أي قطعه من التأييد، والقطع من التأييد معناه، أن لا يتمّ يوسف الدور

¹ داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 63.

² جعفر بن منصور اليماني، سرائر وأسرار النطقاء. قصة يعقوب وقصة يوسف. ص. 140-153.

³ القرآن، سورة يوسف 12. آية 4.

⁴ القرآن، سورة يوسف 12. آية 5.

⁵ النعمان، أساس التأويل. 135-177.

بعد والده يعقوب، نفهم أنّ إخوته نافسوه على الإمامة، لكننا نعرف أنّ تعيين الإمام يكون "بالنص". فهل طرح الشعراء الفاطميّون قصّة يوسف ليؤكّدوا على شرعيّة "النص" الفاطمي للإمام؟

ويؤوّل القاضي النعمان كلام الإخوة الذين أتوا بقميصه وأدّعوا بأنّ الذئب قد أكله، مؤكّداً في هذه النقطة بالذات في كتابه "أساس التأويل" أنّ قصّة الذئب هي مثلاً من الله يضربه لعباده، لأنّه في الواقع لا يمكن للذئب أن يفترس الإنسان ولو فعل ذلك لن يأكله كلّ، ولو وجد إخوة يوسف قميصه لوصلوا إلى باقي جثّته، وتأويل "أكله الذئب" أنّ المسترق للسمع الذي حدّرنه يعقوب أولاده غافلهم وسمع علم يوسف وهو يناقش رئيساً من رؤساء الظاهر.

تقول الآية عندما ذهب يوسف مصر ((وشروه بثمنٍ بخسٍ دراهم معدودة، وكانوا من الزاهدين، وقال الذي اشتراه من مصر لامرأته أكرمي مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولداً))¹، ويؤوّل النعمان هذه الآية قائلاً بأنّ ينفعنا أي أن ننتفع بعلمه، وأن نتخذه ولداً، أي نعرفه إلى ما نحن عليه فيكون ولداً في الدين. أمّا بالنسبة لجمال "يوسف" الذي وُصف به، فهو جمال علمه وتوجهه. عندما بأن كلّ ذلك من يوسف ضمّه حُجّة الملك إليه وجعل يفاتحه ويعظّمه ويكرمه، ((ولمّا بلغ أشده))² أي لمّا انتهى إلى حدود التأييد، ((آتيناه حكماً وعلماً)) يعني اتّصال التأييد به، ((وراودته التي هو في بيتها عن نفسه))³ أي أراد منه الذي هو عنده، وهو حُجّة الملك المؤهل لمكانه، أن يُطلعه على حكم الحقيقة وذلك لمّا رآه يرمز به، ولم يكن يفاتح قبل ذلك الآن من قبل الظاهر الذي يؤيّد العلم الحقيقي الباطن، فلمّا اتّصل به التأييد، رمز به واستشرق الذي هو عنده إليه ونزعت نفسه نحوه، وأكّد له على نفسه أنّه لا يقبل من أحدٍ إلّا منه ولا يُطلع على ذلك أحد غيره. وذلك بحسب الآية ((وغلقت الأبواب وقالت هيت لك)) وتأويلها، أي أقبل على ما أدعوك إليه، فقال يوسف ((معاذ الله إنّه ربّي أحسن مثواي)) أي بما أمّدي به من التأييد. نفهم من تأويل القاضي النعمان، بأنّ قصّة يوسف الواردة في القرآن تأويلها هو طلب العلم الباطن، فمعنى همّت به وهمّ بها، إي همّت به حُجّة الله ليفاتحه

¹ القرآن، سورة يوسف. آية 21.

² القرآن، سورة يوسف 12. آية 22.

³ القرآن، سورة يوسف 12. آية 23.

بالباطن، وهمّ هو أن يُلقى ذلك لها ((لولا أن رأى برهان ربّه)) أي تأييده أن يضع الحكمة في غير موضعها وعلى نطاقها وحدودها وترتيبها.¹

وَذِكْرُ مَنْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمًّا	فَقَصَّةٌ إِيْرَادَهَا أَهَمًّا
فِيوَسْفُ إِنْ كَانَ هَمٌّ بِالزَّنَا	فَمَا الَّذِي يَبْغِي سِوَاهُ مَنْ جَنَى؟
كَذِبْتُمْ وَصَدَقَ الْقُرْآنُ	وَعِنْدَ أَهْلِيهِ يُرَى الْبَيَانُ ²

فكيف يمكن لنبيّ مثل يوسف بن يعقوب أن يسير وراء شهواته؛ "ولقد همتّ به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه"،³ ويقول جعفر بن منصور اليمّ أنّ المعنى الباطن لتأويل هذه الأبيات التي أثار المؤيّد في قصيدته الشكوك حولها هو: "أنّ امرأة العزيز يشار بها إلى وزير من وزرائه كان له رغبة في الحقّ، وسمع بيان يوسف صلّى الله عليه وحسن شرحه، وفي ظاهر القول وذلك جماله والحسن الذي يوصف به، والحسن في الباطن هو حسن البيان والشرح، فهمّ الوزير أن يدعوه يوسف وانقاد إليه راغباً، والدعوة مثل النكاح في الباطن، وهمّ يوسف أن يأخذ العهد عليه، لما رأى من رغبته وفهمه وحرصه في الطلب"⁴ وقد ذكرنا في أكثر من مكان في هذا البحث، عن مثّل المرأة والرجل، مثّل المستفيد والمفيد في علم التأويل. ويتابع جعفر بن منصور اليمّ في "كتاب الكشف" في تأويل الآيات، فيقول بأنّ برهان ربّه يعني النظر في أمر الله وحدود دينه؛ وحدود الدين هم النطقاء والأوصياء والأئمة والأبواب والحجج والدعاة، وهؤلاء يعرفون بالحدود السفليّة، أمّا الحدود العلوية فهم العقول الإبداعية والانبعائية، أو السابق والتالي والجد والفتح والخيال ... إذا نفهم من تأويل الآية أنّ يوسف لم يكن مطلقاً في ذلك الوقت في أخذ العهد ولا ذكر مقامه. ولا كشف باطن علمه، فأمسك لذلك البرهان الذي منح له من براهين حدود الله.⁵

¹ القاضي النعمان، أساس التأويل. ص. 135-147؛ محمد حسن الأعظمي، الحقائق الخفيّة. ص. 51-52؛ المؤيّد،

الديوان. المقدّمة. ص. 148-150

² المؤيّد، الديوان. ص. 194؛ ثلاث رسائل إسماعيلية، الرسالة الثالثة، الدوحة. تحقيق عارف تامر. ص. 40-41.

³ القرآن، سورة يوسف. آية 24.

⁴ جعفر بن منصور اليمّ، كتاب الكشف. ص. 43. هامش رقم 3: الطلب أي الانخراط في تعداد المستجيبين بعد أن توضّحت له المعالم والمفاهيم.

⁵ جعفر بن منصور اليمّ، كتاب الكشف. ص. 43.

ما فعلته أبيات المؤيد في قصيدته هو دبّ الشكّ في أذن وعقل سامعه، وسؤاله المطروح صعبٌ ومعقول: إذ لا يمكن لنبيّ أن يهّم بامرأة أويكاد، لأنها باشرته وأحبّت جماله الفريد لولا أن رأى برهان ربه، المفكر في هذه الآية يتساءل هل يجوز مثل هذا التصرف الدنيء من نبيّ، من مشبهه بالملائكة: "فَلَمَّا رَأَيْتَهُ أَكْبَرْتَهُ وَقَطَّعْتَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْتَ حَاشَ لِلَّهِ"¹، ويترك المؤيد سامعه متشوقاً لسماع الجواب، إلا أنه لا يعطيه إيّاه، إنّما يلمح له بأن الحلّ في التأويل، وأن التأويل من علم الأئمة، وأنه علم باطن، فإن أراد متلقّي أن يعرف الإجابة، عليه أن يطلب الدعوة الفاطمية وأن يسير في طريق المعرفة، حتى يصل أعلى المراحل فيؤخذ عليه العهد بعدم البوح بالأسرار.² ثم يتعلّم الباطن، ليزيل عن فكره الشكوك.

ما يُستشفّ من قصّة يوسف وتأويلها، هو قصّة النصّ الذي بحسبه تُعيّن الأئمة، فالله يوحى لمن تحقّ الوصاية، ونحن نعرف في تاريخ الفاطميين، ما فعله المعزّ لدين الله عندما لم يوصي بالإمامة بعده ليكره الشّاعر تميم وتخطّاه للثاني عبدالله، وبعد موت الثاني، تخطّاه مرة أخرى ليوصي بالإمامة لابنه العزيز، وقصّة يوسف ويعقوب هي مثلّ يقول قوله الديني التنظيمي، بإعطائه شرعية للإمام أن يختار من يليه الولاية، وذلك بالنصّ عليه وبالوصاية له، دون تقييد باختيار الابن البكر كما حدث مع يعقوب ويوسف أصغر أولاده.

إنّ قضية "النصّ" لها جذورها التاريخية الهامة جدّاً عند الشيعة والإسماعيلية، وتمتدّ جذورها إلى "يوم غدیر خم" ووصاية النبي محمّد لعلي بن أبي طالب من بعده، وهذه بالنسبة لهم قضية مركزية يؤكّدون فيها أولاً أنّ حكمهم حكمٌ ديني، وثانياً أنّ خلافة الرسول من حقّ عليّ ونسله، ولا أظنّ قصّة يوسف كمثلي وممثولي إلا إشارة واضحة لهذه المقولة، وتأويلها أتى ليستشفّ منه المتلقي الفاطمي وغير الفاطمي العبرة المقصودة من الوصاية، وقد نظم القاضي النعمان في "الأرجوزة المختارة" قصائد في الوصية واستخلاف الأنبياء للأوصياء من بعدهم:

أجمعت الأمة فيما قد عُرِف	من قولها، واتفقت لا تختلف
إنّ أباناً إذ تولى آدمها	صلى عليه ربّنا وسلّم
أوصى إلى شيثٍ، فخلّى شيثاً	خليفةً، ولم يكن مبعوثاً

¹ القرآن، سورة يوسف 12. آية 31.

² جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف، ص. 44. هامش رقم 1: لا يحقّ لمن لم يبلغ مرتبة معينة في الدعوة أن يأخذ العهد أو يكشف عن علوم الباطن، وإذا ما سؤلت له نفسه أن يفعل ذلك فيكون قد ارتكب عملاً خطيئاً وفاحشة لا تغتفر.

لكنَّه وصيَّه من ولده	في كلِّ خلفه من عدده
فكان فيهم أمراً وناهياً	وواعظاً ومنذراً وداعياً
ينقذ فيهم حكمه ويُمضي	قضاءه فيهم على ما يقضي
تعبَّدوا بطاعة الوصيِّ	بعد انقطاع مدَّة النبيِّ

وتابع النعمان في قصيدته بذكر الأوصياء من شيث إلى أنوش إلى قينان إلى مهلائيل إلى إدريس إلى متوشالح إلى نوح، فقال:

فكذبوه مثل ما قد كذبوا	آباءه من قبله وانقلبوا
في الكفر والغِي على أعقابهم	وكان قد أوصى إلى نوح بهم
فظلَّ نوحٌ بعده يدعوهم	وأَنزل الله عليه فيهم
وحياً، فقام فيهم رسولاً	فكذبوه زمناً طويلاً
فكان من أمرهم وأمره	ما قصَّه الله بعقبِ ذكره
واستخلف النبي نوحٌ ساماً	من بعد في قومه فقاماً
ثمَّ انقضى العلم من العوام	بذكر من قد قام بعد سام
حتَّى تنبأ بعد إبراهيم	وذاك عند أهله معلوم
بذكر كلِّ قائمٍ بالأمر	من حُجج الله بكلِّ عصر
وذاك من مكنون غيب سرهم	يمنعني حفظي له من ذكرهم
وإنَّما أناظر المخالف	بقوله الذي يكون عارفاً ¹

يُصرِّح القاضي النعمان بأنَّ هذا النوع من القصائد التعليميّة هو نوعٌ من المناظرات الشعريّة الحجاجيّة التي يردّ فيها الشاعرُ صاحب المبدأ الديني السياسي على مخالفه مستعملاً الرأْي والحجّة، معتمداً على جذور دينيّة تاريخيّة دفاعاً عن مبدئه، نستنتجُ أنّ هذه الأراجيز التعليميّة المتكئة على تعليم الدين، ما هي إلّا مناظرات سياسيّة تُرسِّخ الأيديولوجيّة السياسيّة المرتبطة بالمعتقد الديني، فكما أنّ لهؤلاء النطاء أوصياء خلفهم في هداية الناس، يجب أن يكون لخاتم الأنبياء وصيّ وهو علي بن أبي طالب، وهذا أمرٌ من الله إلى النبيّ للنصِّ على وصاية علي، وقد اعتمد الفاطميون في هذا النص على الآية ((يأتيها الرسولُ بَلِّغْ ما

¹ القاضي النعمان، الأروزة المختارة، ص. 13-14.

أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصُمُكَ مِنَ النَّاسِ))،¹ وقد ذَكَرَ الْمُؤَيَّدُ قِصَّةَ "النص" فِي شَعْرِهِ، فَقَالَ:

لَوْ أَرَادُوا حَقِيقَةَ الدِّينِ كَانُوا تَبَعًا لِلَّذِي أَقَامَ الرِّسُولُ
وَأَتَتْ فِيهِ آيَةُ النَّصِّ يَلْغُ يَوْمَ خُمٍّ لَمَّا أَتَى جَبْرِيلُ²

لَا يَتَوَقَّفُ الْقَاضِي النِّعْمَانُ عِنْدَ هَذَا الْحَدِّ بَلْ يَذْكُرُ اخْتِلَافَ النَّاسِ فِي وَصِيَّةِ النَّبِيِّ مُحَمَّدٍ لِعَلِيٍّ، فَيَقُولُ:

ذَكَرَ قَوْمٌ أَنَّهُ قَدْ أَوْصَى إِلَى عَلِيٍّ فِي الَّذِي قَدْ نَصَا
بِأَهْلِهِ وَمَالِهِ وَعِثْرَتِهِ وَبِالْقِيَامِ بَعْدَهُ فِي أُمَّتِهِ³

نَجِدُ فِي الْأَبْيَاتِ السَّابِقَةِ تَأْكِيدَ قَاضِي قِضَاةِ الْفَاطِمِيِّينَ عَلَى قِضَايَةِ "النص"، فَالنَّصُّ هُوَ الْوَصَايَةُ لِلْخَلِيفَةِ أَوْ لِلْوَصِيِّ فِي حَيَاةِ الْمَوْصِي، لِأَنَّهُ إِذْ يَوْصِي لَهُ، يَنْقُلُ لَهُ فِي هَذِهِ الْوَصَايَةِ مَا خَفِيَ مِنْ أَسْرَارِ الْعِلْمِ الْبَاطِنِ فَيُحْمَلُهُ أَمَانَةً لِيَنْقُلَهَا بِدَوْرِهِ إِلَى بَاقِي الْأَدْوَارِ، وَقِصَّةُ يُوسُفَ مُؤَوَّلَةٌ إِنَّمَا تُؤَكِّدُ هَذَا الطَّرْحَ، وَتُؤَكِّدُ حَاجَةَ الْأُمَّةِ بِرَأْسِهِمْ إِلَى إِمَامٍ:

مَعَ مَا تَرَى مِنْ اِحْتِيَاجِ الْأُمَّةِ فِي غَيْرِ مَا حَالَ إِلَى الْأَنْمَةِ
وَأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ إِمَامٍ فِي قَوْلِكُمْ طَرًّا عَلَى التَّمَامِ⁴

يُفْهَمُ مِنْ هَذِهِ الْمُنَاطَرَاتِ الشَّعْرِيَّةِ أَنَّ الشَّعْرَ التَّعْلِيمِيَّ أَدَّى دَوْرًا سِيَاسِيًّا، وَأَنَّ مَا وَرَاءَ التَّعْلِيمِ غَايَاتٌ، أَحَدُهَا نَجْدُهُ فِي قِصَّةِ يُوسُفَ وَالتَّشْكِيكِ بِظَاهَرِهَا، وَتَأْوِيلِهَا بِاطْنِهَا، لِتَأْكِيدِ قِضَايَةِ النَّصِّ الْفَاطِمِيِّ، وَانْتِقَالِ الْإِمَامَةِ. وَمِنْ صَمِيمِ الْأَصُولِ وَاحْكَامِ الْإِسْمَاعِيلِيَّةِ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ إِمَامًا فِي أَنْ وَاحِدٍ، فَعِنْدَمَا يَشْعُرُ الْإِمَامُ بِدُنُو أَجَلِهِ، يَأْتِي بِوَلِيِّ عَهْدِهِ، أَوْ حِجَّتِهِ وَيَفْضِي عَلَيْهِ الْإِمَامَةَ. وَلَا يُسَمَّى إِمَامًا إِلَّا بَعْدَ وَفَاةِ الْإِمَامِ الَّذِي نَصَّ عَلَيْهِ وَأَفْضَى إِلَيْهِ بِالْسَّرِّ الْمَكْنُونِ الَّذِي هُوَ كَمَا يَقُولُونَ بَيْنَ الْكَافِ وَالنُّونِ، أَيْ بَيْنَ السَّابِقِ وَالتَّالِيِ.⁵ وَيَعْتَبَرُ الْفَاطِمِيُّونَ الْوَلَايَةَ رَكْنًا هَامًا مِنْ أَرْكَانِهِمْ، فَالْوَلَايَةُ حَسَبَ نَصُوصِ الْفَقْهِ الْإِسْمَاعِيلِيِّ رَكْنٌ مِنْ أَرْكَانِ الدِّينِ وَأَصْلٌ مِنْ أَصُولِهِ، وَهِيَ أَفْضَلُ دَعَائِمِ الدِّينِ وَالْمَحْوَرِ الرَّئِيسِ الَّذِي يَدُورُ عَلَيْهِ الدِّينُ عَمَلِيًّا وَعِلْمِيًّا. وَلَا

¹ القرآن، سورة المائدة. آية 67.

² المؤيَّد، الديوان. القصيدة الخامسة. ص. 217.

³ القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة. ص. 16.

⁴ القاضي النعمان، الأرجوزة المختارة. ص. 19-20.

⁵ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف. ص. 64. هامش رقم 6.

يجب فيها التقليد، بل الاعتقاد لكونها أصلاً وهي لطف من الله تعالى، فلا بدّ أن يكون في كلّ عصر وزمان إمام هادٍ يخلّف النبي في هداية البشر وإرشادهم إلى ما فيه الصلاح والسعادة في الدارين، وله ما للنبيّ من الولاية العامّة على الناس لإقامة العدل بينهم ورفع الظلم والحيث من بين ظهرائهم.¹

4.2.4. قصّة موسى و"التأييد":²

وجاء موسى ناطقاً بالقوّة	لأنّه الرابع للنبوّة
من سائر الأركان والأبنا كما	بينه جمع حدود العلما
من بعد ما أصبح خوفاً هارباً	إلى شعيب يقطع السباسب
وهو متمّ الدور لكن أمره	منمخمد في قومه وذكره ³

لقد أتى النبي موسى بعد انقضاء الدور الثالث؛ دور إبراهيم، وكان خاتم دوره شعيب عليه السلام، فجاء دور الرسول الرابع صاحب الشريعة والنطق والكتاب وهو موسى، وقد ذكروا ذلك في قصائدهم.

لاوي يهودا بعده أيوب	رائح يونان أو شعيب
ثمّ أتى دور الرسول الرابع	فقام بالأمر والشرائع
وكان عدنان إمام العصر	وحجّة الله وليّ الأمر
فسلموا ما عندهم لموسى	كذلك حتّى ينتهي لعيسى ⁴

موسى هو من بني إسرائيل الذين صاروا من يعقوب إلى يوسف بمصر، وكانوا قبلاً مع يعقوب في بلاد الشام، وُلد في مصر ونشأ فيها وكان القبط ملوكها وفرعون صاحب أمرها، وكان لشعيب فيها داعٍ يدعو سرّاً إلى ما هو عليه خوفاً من فرعون، ولضعف أمر شعيب وانحراف أكثر أهل دعوته عنه بسبب استمالة فرعون لهم إلى أمر الدنيا بالرغبة والرغبة، أراد الله إظهار موسى فيها وأيده بكلمته وبعثه بالسيف والبيان، وكان موسى ممّن استجاب لبعض دعاة

¹ ن. م. ص. 120. هامش رقم 2.

² Meir M.Bar-Asher, "Outlines of early Ismā'īlī-Fāṭimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296.2 (2008). P. 280/note 70: "According to the second interpretation: ta'yid, help and assistance granted by God, refers mainly to office bearers in the Ismā'īlī da'wa".

³ محمد بن علي بن حسن الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 49-50.

⁴ داعٍ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 62.

شُعَيْب الذين كانوا في مصر تحت سلطان فرعون، فلمّا رأى ذلك الداعي في موسى من القوّة والقبول ما رآه أطلعه على أمر شعيب، أطلعه على أمر صاحب الزمان وشاوره في أن يرقّيه إلى حدّ البلوغ ووصف له حاله فارتاب صاحب الزمان في أمره وخاف عليه من عدّوه، فأوحى الله إليه أن يأمر ذلك الداعي بتربيته وأن يرقّيه إلى حدّ التأييد. وأنّ الله سيؤيّده بكلمته، وبيعه رسولاً.¹ وذلك تأويلاً للآية ((وأوحينا إلى أمّ موسى أن أرضعيه فإذا خفتِ عليه فألقيه في اليمّ ولا تخافي ولا تحزني إنّنا رادّوه إليك وجاعلوه من المرسلين)).² أمّ موسى هنا في الباطن هي الداعي الذي دعاه، والرضاع في الباطن هو إمداد المستجيب بالعلوم الباطنيّة التي فيها قوام روحه على دفعاتٍ وبالتدرّج حتّى يبلغ أشدّه في العلوم العرفانيّة، ولدعاة الإسماعيلية عدّة كتب عالّجوا فيها هذه النظريّة/ نظرية الرضاع، وأفردوا لها صفحات، وخلصتها أنّ المستجيب عندما يمثل بين يدي المؤيّد لقبول التأييد، يجب عليه أن يعتبر المؤيّد صورة طبق الأصل عن أمّه الجسمانيّة التي أرضعته اللبن لتنشئته جسديّاً، أيّ على المستجيب أن يعتقد وهو في دور الرضاع بأنّه لا يزال في أوّل السّلم، فلم يبلغ ما بلغه الدعاة الذين تجاوزوا عهد الرضاع ونبت لهم أسنان يستطيعون بواسطتها أن يتناولوا الطّعام العرفانيّ ويسبروا غوره، وينطلقوا فيه، ويبيّنوا رموزه وإشاراته.³ وبحسب القصّة فإنّ زوجة فرعون كانت توجّه موسى إلى نساء إسرائيل ليرضعنه، فلم يُقبل على واحدةٍ منهنّ، حتّى أنّها ما تركت من بني إسرائيل واحدة إلاّ وجهته إليها، حتّى كان من أمر الله ما قصّه الكتاب برجوعه إلى أمّه، ونشأ موسى وكبر في دار ضيّده.⁴

((إذ أوحينا إلى أمّك ما يوحى، أن اقذفيه في التابوت))،⁵ وبحسب التأويل التابوت يشتمل على ما فيه، وله بيانٌ وهو حدّ التأييد، ذلك في الآية ((وقال لهم نبيهم إنّ آية ملكه أن يأتيكم التابوت فيه سكينه من ربكم، وبقيّة ممّا ترك آل موسى وآل هارون تحمله الملائكة إنّ في ذلك لآية لكم إنّ كنتم مؤمنين))،⁶ ((فاقذفيه في اليمّ فليلقه اليمّ بالساحل يأخذه عدوّ لي وعدوّ له)).⁷ ويؤوّل القاضي النعمان في كتابه "أساس التأويل" هذه الآية؛ أي خذ عليه ميثاق النبوة ثم أطلقه في

¹ القاضي النعمان، أساس التأويل. ص. 178 – 181.

² القرآن، سورة القصص 28. آية 7.

³ جعفر بن منصور اليمّ، كتاب الكشف. ص. 137. هامش رقم 2، 3.

⁴ جعفر، سرائر وأسرار. ص. 157.

⁵ القرآن، سورة طه 20. آية 38.

⁶ القرآن، سورة البقرة 2. آية 248.

⁷ القرآن، سورة طه 20. آية 39.

الظاهر لينظر ويتصرّف فيه. وقد نظّم صاحب القصيدة الشافية هذه الآيات في قصيدةٍ مطلعها:

وكانَ موسى قد سعى في الدعوه	لهُ بيانٌ مشرقٌ وحكمه
فقامَ في الضدِّ لهُ فرعونُ	مُسْتَكْبِرًا في عقله فتونُ
وكان موسى غالبًا مستترًا	يعملُ في الدين بما قد أُمرا
وصيهُ يوشعُ ابن النونِ	في زمنِ المستكبرِ الملعونِ
حتّى إذا أحسَّ منه بالوَجَلِ	أوصى إليه ربّه عزَّ وجل
وأَنه يدخلُ في التابوتِ	ويُلْقَى في اليمِّ بلا تعنيتٍ ¹

تتحدّث هذه الأبيات عن كيفيّة بدء التأييد لموسى ونقل الحكمة له من شُعيب، واتّصال التأييد بالمؤيدين واجب في العالم الجسماني، وذلك في غاية اللطف والشرف. ويكون ابتداء التأييد بالمؤيد إذ صار قادرًا على استنباط الأشياء من غير طريق الحواسّ التي هي الأصول والاستدلال بالطواهر على الخفيّات، فيجد نفسه بأسيّة من المحسوسات زاهدة فيها، رغبة في المعقولات التي لا تعلق لها بالأشياء الهيولانيّة. والفرق بين العالم والمؤيد، أنّ العالم مضطر في حفظ علومه وحكمه إلى المحسوسات الهيولانيّة. والمؤيد يستغني عنها ليتصوّر في خاطره ما يعجز العالم أن يستخرجه من جهة الاستدلال بالدلائل الحسيّة.² وبعد أن كبر شعيب عهد موسى بمجابهة فرعون، وقد عاش وقتًا طويلًا في بيته وكانت زوجته مُستحبّة له ومؤمنة به وبرسالته:

حتّى إذا ساروا إلى فرعون	استقبلتهم زوجة الملعون
وهي إذا كاتمة الإيمان	خوفَ عقابِ طُغمة الشيطان
وكان فرعون يقول بالتمام	وأَنه صاروريئًا للإمام
وقال للناسي أنا ربّكمُ	الواحد الأعلى الذي مدكُم ³

تؤكد هذه الأبيات على كون امرأة فرعون مؤمنة مستترة بإيمانها، عارفه بتبديل فرعون وتغييره، فهي التي رأت التابوت مقبلًا نحوها يسبحُ على وجه النيل، والتابوت في التأويل رمز

¹ داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 64-65.

² جعفر بن منصور اليمني، كتاب الكشف. ص. 82، هامش 5.

³ داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 65.

للإمام المستودع،¹ عندما فتحته رأت فيه صبيًا أحسن الخلق وجهًا فوضعتة في حجرها، وألقى الله في قلبها محبته² وفي المقابل تشرح لنا هذه الأبيات أن فرعون إدعى الألوهية وقال إنه الإمام الوارث الذي يتسلسل من ذرية أنمة الدين المستقرين.

لقد استعمل المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي قصة موسى ليؤكد بأنه لا يمكن أن نأخذ بالمعنى الظاهر فقط، وعن طريق التشكيك يوجه خطابه المباح لكل قارئ ليقول له:

إِنْ أَجْزَنَّا ظَاهِرَ الْكَلَامِ	فِي ذَاكَ أَسْلَمْنَاهُ لِلْخَصَامِ
فَفِي اخْتِلَافَاتِ الْقُرْآنِ كَثْرَهُ	مِنْ كَلِّ قَوْلٍ مَعَ كَلِّ زَمَرِهِ
هَذِي مَقَامَاتُ الرِّجَالِ النَّزَلِ	لَيْسَتْ بِخَشَوِ صَاحِبَاتِ الْمَغْزَلِ
يَا قَوْمُ سِرُّ الْمَلَكُوتِ هَذَا	يَجْعَلُ أَصْنَامَكُمْ جُنَادًا
سِرُّهُ صَاحِبُ مُوسَى الْخَضْرَا	قَالَ مَعِيَ لَنْ تَسْتَطِيعَ صَبْرًا
وَقَالَ مُوسَى سَوْفَ أَلْقَى صَابِرًا	فَلَمْ يَكُنْ إِذْ ذَاكَ إِلَّا قَاصِرًا
تَدَبَّرُوا الْقِصَّةَ مَاذَا يَمَمَا	مِنْ قَصَبِهَا إِنْ لَمْ تَكُونُوا نُومًا
لَعَلَّكُمْ أَنْ تَحْسَبُوهَا سَمَرًا	إِذَا أَسَاءْتُمْ لِلنَّفُوسِ النَّظَرَا ³

بعد أن يؤكد المؤيد أهمية الأخذ بباطن الآيات لفهم القرآن، يعطينا مثالاً على هذا الطرح: فيسألنا ما هو السر الذي من أجله صاحب موسى الخضر؟ ويصرح بأن وراء القص هدف آخر، ويطلب من القراء مستفزاً إياهم، أن يتدبروا المغزى من وراء قصة موسى والخضر، معتبراً من لا يعرف الهدف لا يفقه ما يدور حوله، فالقصة لم ترو للسمو والتسلية، و فقط من أساء للنظر للأمور يمكنه اعتبارها كذلك.

يحث الشاعر، داعي دعاة الفاطميين، في أبياته القليلة هذه، القارئ للبحث والاستطلاع والاستفسار، عن موسى وقصته ومغزاها، ولن يجد إجابة شافية مهما بحث، إذا لم يكن على علم بالتأويل الباطن. إذاً هذه الأبيات تحمل دعوة للدخول في الدعوة الباطنية، هي ليست نظاماً تعليمياً كالذي عهدناه في مثيلاتها من القصائد التعليمية، فالأبيات التعليمية التي توضح الأسرار حكراً على الدعاة وعلى المستجيبين، نظموها في قصائدهم السرية ونثروها في مجالس الحكمة.

¹ جعفر بن منصور اليماني، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 193.

² جعفر بن منصور اليماني، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 156-157.

³ المؤيد، الديوان. ص. 196.

نعود للقصيدَة الشّافية علّنا نجد فيها الإجابة، فنجد ناظمها يقول:

حتى إذا ما اشتدَّ أمر موسى	من بعد ما كابده من بؤسَى
سارَ إلى مدينَ كي يطوي الفلا	والقلب منه خائف قد وجلا
حتى إذا ما ورد العيوننا	رأى رعاةَ عندها يسقونَا
ودوّنهم بالبعد مرأتان	ما كانتا للذود تسقيان
ناداهما الكليم ما بالكما	لا تسقيان الآن أغنامكما
فقالتا لا نسقي حتى يصدروا	عنا الرعاء وأبونا أكبر
ثمَّ تولّى نحو ظلِّ الله	مرتجياً ما عنده من جاهٍ
أنته إحداهنَّ باستحياءٍ	قالت أبي يدعوك للجزاء
وسلمَّ الأمر متّـم الدور	للّه في سرّ بغير جهرٍ
وقام بعد حجج ثمان	مذكورة في محكم القرآن
وسار بالأهل وبالأولاد	بعد انقضاء العهد والميعاد
وقال أنستُ هناك نارا	وإنّ عقلي في لظاها حارا
من جانب الطور الرفيع القدر	وهو إذا بابُ إمام العصر
وهو الغلام العالم المعروف	بالخضر وهو الجبل الموصوف
وهو الذي قتل الغلاما	لأنّه لم يبلغ التماما
وهو الذي قد قوّم الجدارا	ولم يطق موسى له اضطبارا ¹

تحدّث هذه الأبيات عن قصّة موسى مع بنات النبي شعيب، أمّا باطنها أنّ موسى عندما ورَد ماء مدين وجد جماعةً من الدعاةِ يفتحون الناس وأصابَ دون الدعاة رجلين من المأذونين لا يسقيان، قد تهيأ لهما جماعةٌ من المستجيبين وهما سائران بهما إلى الدعاة، فسألهما موسى عن حدّهما فأخبرا: من نظريّة المثل والمثول نعرف أنّ السقيّ مثلٌ للمفاتحة، والماء مثلٌ للعلم الباطن، والمرأتان مثلٌ للمأذونين، ولأنّ موسى كان مُطلقاً في الدعوة توجّه ((فسقَى لهما)) أي دعا من أتيا به وفاتحهم وأطلعهم على أنّه أحد دعاة شعيب،² ويذكر جعفر بن منصور

¹ داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 66-69.

² القاضي النعمان، التأويل. ص. 188-189.

اليمن في "سرائر وأسرار النطقاء" بأن موسى عندما وجدَ المرأتين لا تسقيان، سألهما عن خطيئتهما فقالتا: لا نسقي حتى يصْدَرَ الرِّعاء وأبونا شيخٌ كبير، أي أنا قد ضعفنا عن المفاتحة لذهاب التأييد عن أبينا لكبره،¹ وفي التأويل الباطني الإسماعيلي معناه أننا لا نفتح هؤلاء الذين معنا لأننا لسنا مأذونين بذلك من حدِّنا الأعلى وأبيننا الروحاني وهو الشيخ الكبير شُعيب، وقد وجَّه بنا نبْحُ عمَّن صار إليه هذا الأمر، وهو ما رُوِيَ أنه كان في ذلك الموضع يَنْ عليه صخرةٌ عظيمةٌ لا يُستطاع رفعها، فرفعها موسى وسقى لهما، وذلك أنه قد فاتحهما بِحدِّ التأييد فعلمنا بأنَّه الرجل المطلوب، فمضت إحداهما إلى شعيب بالبشرى، فنصَّب موسى أساسه كما فَعَلَ يعقوب ببيوسف عند الاجتماع به، وزوَّجه إحدى بناته وهي التي التقطت كلامه وأنبأت عنه؛ وقد نظم الصوري القصَّة فقال:

وقد تبقى بعضها يرعاها	نيابةً ورهباً يكلها
وهو يروح تارة ويغتدي	منتظراً للقائم المؤيد
فجاء موسى قاصداً إليه	معولاً في أمره عليه
ثم أتى إلى لقاء صحبته	لأنه مفتاح باب دعوته
حتى إذا ما عيَّنْته أبصرَتْ	قوَّته سرَّت به واستبشرت
ثم أتت إلى أبيها تُخبره	قالت له قد جاء مَنْ تنتظره
فأجمعوا وسلِّموا الأغناما	إليه والرتبة والمقاما
من بعد ما زوَّجه صفراء	على شروط عقدته الوفاء ²

نجد الأبيات السابقة تحدَّثنا عن انتظار شعيب لمن يحمل الدعوة بعده، للقائم المؤيد، حتى جاء موسى فعرفته ابنة شعيب وجرت تبشُّر والدها، فزوَّجها أيَّاه وسلَّمه الأغنام ليرعاها. وقد أضاف صاحب القصيدة الشافعية، بأنَّ شعيباً طلب من موسى أيضاً أن يقيم له ثماني حجج. فهل كانت وظيفة موسى استلام عصا الراعي ورعي الأغنام؟ وما هي الحجج التي عليه إقامتها؟ وما معنى العدد "ثماني"؟ ولماذا زوَّجه ابنته؟

وقام بعد حجج ثمانٍ مذكورة في محكم القرآن

هذه الأبيات التي تقصُّ لنا قصَّة موسى وشعيب تترك لنا العديد من الفجوات التي لا يسدّها

¹ جعفر بن منصور اليمن، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 161.

² الصوري، القصيدة الصورية. ص. 50.

النصّ بعد إتمام القراءة، فهي فجوات على مستوى القارئ، وليس كلّ قارئ، بل ذلك العالم بعلم الباطن، وبالتأويل.

لشرح العدد "ثماني" تقولُ القصّة بأنّ شُعيباً استأجر موسى ثماني سنين لرعاية غَنَمِهِ، والغنم في التأويل مثَل للمؤمنين،¹ وأنه كان يملك عصا الأنبياء، وهي في التأويل مثَلٌ للتأييد، أمر شعيب موسى أن يأخذها، إذا عدا عن تعليمه أسرار الدين، فقد حمّله أمانة وهي المؤمنين الذين أرادوا متابعة الطريق بعد موت شعيب، "كما ضرب موسى بعصاه الحجر فانجست منه اثنا عشر عيناً، وهم الإثني عشر نقيباً، وذلك أنه ضرب بتأييده وصيّته فانجس من الوصي اثني عشر نقيباً، وكذلك جعل رسول الله لمسجد اثني عشر باباً، وجعل حول البيت اثني عشر ميلاً، وأنه لا يجوز الطواف لمن طاف إلّا من داخلهم، والصليب أيضاً يحتوي على أربعة خلاف ذلك، أنه أمر أمته بصوم شهرين متتابعين فكان ذلك أمر منه بالستر للأصلين، لهم ولن صار إلى معرفتهم، لأنّ الصوم هو الكتمان والستر، وجعل الصوم من هذين الشهرين أربعين حدّاً".² والثمانية حدّ الأساسيّة كما يقول جعفر بن منصور اليمني، فالأشهر الحرم أربعة ويبقى ثمانية، أما القاضي النعمان فيؤول الآية ((إني أريد أن أنكحك إحدى إبنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشرًا فمن عندك))،³ والنكاح في الباطن يعني الاتصال الروحي عن طريق الإفادة العقلية العرفانية،⁴ لذلك اعتبروا المرأة مثلاً للمستفيد والرجل مثلاً للمفيد في علم التأويل، والمعنى؛ أريد أن أطلقك نقيباً وأجعل عليك أمور دعوتي على أن تُقيم لي ثمانية من النقباء وإن أتممتهم إلى عشرة يكون ذلك فضلٌ منك.

4.2.4.1 المرحلة الثانية من حياة موسى:

وقال أنستُ هناك نارا وإنّ عقلي في لظاها حارا
من جانب الطور الرفيع القدر وهو إذاً بابٌ إمام العصر

هذه الأبيات تنقلنا لمرحلة جديدة من حياة موسى كان قد أخذ فيها العلم وأخذ أهله وأولاده أي حُجَّجَهُ ودعائه وجاء إلى الشام. ومن جبل الطور رأى ناراً تَشْعُ، ومثّل النار مثلاً الناطق من نور التأييد ومثّل الطور مثلاً مرتبة الناطق وهي الرسالة التي جاء بها، والمعنى أنه أحسن

¹ القاضي النعمان، تأويل الدعائم. ج. 3-2. ص. 272.

² جعفر، سرائر وأسرار. ص. 217-216.

³ القرآن، سورة القصص 28. آية 27.

⁴ جعفر بن منصور اليمني، كتاب الكشف. ص. 108، هامش رقم 5.

بنور التأييد في نفسه ((فقال لأهله أمكنوا إني آنستُ نارًا لعلِّي آتيكم منها يقبسي (...))¹.
بعد هذه القصّة يوصلنا شاعر القصيدة الشافية للخضر الذي سأل عنه المؤيد في الدين في
قصيدته، وعن سرّ مصاحبته لموسى:

بالخضر وهو الجبل الموصوف	وهو الغلام العالم المعروف
لأنّه لم يبلغ التماما	وهو الذي (قد) قتل الغلاما
ولم يطق موسى له اضطبارا ²	وهو الذي قد قوّم الجدارا

إنّ الغلام الذي رافق موسى والمسمّى بالخضر يُكنّى بالجبل الموصوف لأنّه في التأويل
الإسماعيلي الباطن، الجبلُ مثْلٌ للحجّة، ومثل للعلم،³ فالحجّة هو الذي يأتي بالعلم وهذا
الغلام هو حجّة شعيب الثانية. وكان موسى قد قارنها ثمّ انفصل عنها بعد المحنة التي واجهها،
وهذا الحدّ الخضر هو الذي قتل الغلام لأنّه خالف التّعاليم أي أنّه لم يكن قائمًا بالتبليغ
بالصورة التي يتطلّبها مركزه بمفاتحة الصبية وإطلاعهم على أسرار الدين، وأمثال الصبيان
أمثال المستجيبين الذين لم يبلغوا حدّ البلوغ في الباطن.⁴ وهذا الحدّ نفسه قوّم الجدار،
ومعنى ذلك في التأويل أنّه ألقى في الدعوة العلوم والتأييد ممّا جعلها ثابتة وقويّة بعد أن رأى
جدرانها تكاد تهدم.⁵ فإذا عدنا للآية القرآنية ((وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة،
وكان تحته كنز لهما...))⁶ يُطلق الجدار في التأويل الإسماعيلي على الدّعوة، وكنز الجدار على
الإمامة.⁷

قصّة موسى المذكورة في القرآن تتحدّث عن مراحل عديدة من حياته: ولادته، رميّه في
التابوت، نشأته في بيت ضيّده، رضاعه، اتّصاله بالنبي شعيب وزواجه من ابنته، ثمّ محنته مع
فرعون واخراج شعب إسرائيل من مصر والوصاية لهارون وليوشع بن نون. لكنّنا نجد أنّ
المؤيد في الدين ترك كلّ التفاصيل المهمة في قصّة موسى وتساءل عن سرّ علاقة الخضر
بموسى، وهذا التخصيص فيه تلميحٌ لأهميّة هذه العلاقة بالنسبة للفاطميين. فالخضر هو

¹ القرآن، سورة طه 20. آية 10.

² داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 68.

³ المؤيد، المجالس المؤيدية. ج. 3. ص. 186.

⁴ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 2-3. ص. 221.

⁵ داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 68-69. الهوامش 410-415؛ جعفر، سرائر وأسرار. ص. 169-178.

⁶ القرآن، سورة الكهف. آية 82.

⁷ تميم، الديوان. هامش رقم 1. ص. 219.

الحجة أو الحد الذي قوّم الجدار، أي ألقى العلوم والتأييد ليقوّي الدعوة، نتعلّم من القصة ما وراء السطور وما وراء التأويل، بأنّ الفاطميين عدا عن إيمانهم بموسى كأحد النطقاء السبعة، وعدا عن إيمانهم بتسلسل الأدوار والأكوار، فإنّ قصة موسى هي مثلاً للطريق الصعبة التي يقطعها الإنسان لطلب الدعوة، فالتأهّب للقيام بالدعوة حسب المفهوم الإسماعيلي يعني إعداد الدعاة عملياً وعلمياً، واختيارهم من العناصر العلمية المخلصة المحنكة والمدرّبة تدريباً خاصّاً على أيدي خبراء عريقين من الحجّج والأبواب والأيادي، ولن يتوصّل المستجيب إلى أصغر مرتبة في الدعوة أي (مكاسر) إلّا بعد امتحانٍ عسير وتجارب كثيرة واجتياز حلقات باطنية عويصة.¹ ويتعلّم المستجيب من قصة موسى مدى المعاناة التي عاناها حتّى أخذ التأييد من الله، وأخذ أسرار الحكمة من النبي شعيب وبمرافقة الخضر، حتّى وصل درجة الناطقين. وبهذا يتعلّم المستجيب والمستفيد العبرة من قصة موسى، باعتبارها مثلاً للطريق الصعبة التي يقطعها كلّ طالب للباطن، ومثلاً للمحنة التي يجتازها كلّ نبيّ لإيصال معرفته وأسرار حكمته لمن يُتِمّ الطريق بعده. وكأنّهم بهذا يمهّدون للعبرة: أنّ ما لاقاه النبيّ محمّد من الكفّار وما لاقاه عليّ بن أبي طالب والأئمة من بعده من غير المعتنقين للفاطمية، إنّما هو محنة مرّ بها كلّ الأنبياء، وتعلّموا منها كيف يقوّي جدار الدين، وتقام الدعوة.

4.3. النساء في حياة الأنبياء، مريم نموذجاً.

إذا أردنا التطرّق لقصة المسيح وتأويلها الفاطمي، علينا أن نتوقّف كثيراً عند دور مريم العذراء في حياته، وفي القرآن القرآن سورة تحمل اسمها، وأفرد لها الفاطميون قصائد وصفحات في كتب نظمهم وفلسفتهم، فنراهم يذكرونها كحلقة هامة من حلقات السلالة/ السلسلة النبوية، فهي متممة لدور زكريا، ويسلسل الفاطميون الشجرة من دور موسى فيقولون:²

ويوشع كان وصيّ الدين	وهو كفيل للنبي هرون
وبعده الياس ثم اليسع	وبعد صموئيل داود يتبع
ثم سليمان الذي أنابا	لربّه من لم وتابا
وبعد أشعيا أتى عزيز	وذكرت الورع العجوز
منه أقام زكرياء وقد	أغلقت الأبواب في وقت النكد

¹ جعفر، كتاب الكشف، ص. 126. هامش 4

² داع مجهول، القصيدة الشافية، ص. 71-74.

يذكر في هذه الأبيات أنّ الأبواب كانت مغلقة، وأنّ الوقت كان نكداً؛ والمقصود بالأبواب، أبواب الدعوة، وكانت مغلقة لوجود الأضداد الكثيرين. ويتابع:

وخصّ بالحقّ لها عدنانا مؤلّى إذا ما شاء أمراً كانا
ثمّ معدّ قد تلاه ونزار مضرّ والياس عظيمُ الاقتدار
ونجلّهُ مدركةً ذو العترة وابنه صاحبُ وقتِ الفترة
خزيمة المحجوب عن عين البشر من نسله أزكى الورى الشمّ الغرر
فاضت على مريم منه الروح وقام منها السيد المسيح

تتحدّث هذا الأبيات عن بداية الدور الرابع الذي يبتدأ بعد تاريخ وفاة موسى حتّى ظهور المسيح:¹

إمام متّم	العدد	إمام مستودع	إمام مستقرّ	أساس	رسول ناطق	ملاحظات
زكريّا	1	الياس بن	عدنان بن أدد	هارون	موسى	زكريّا هو الإمام المستودع المتّم للدور الرابع
	2	يسباس	معد بن عدنان	442	454-425	
	3	أليسع بن	نزار بن معد	يوشع بن		
	4	أخطف	مضر بن نزار	نون		
	5	صموئيل الرائي	الياس بن مضر			
	6	داؤد بن بسي	مدركة بن			
	7	سليمان بن	الياس			
زكريّا		داؤد	خزيمة بن			
		عمران بن	مدركة			
		ماثان				
		زكريّا بن برخيا				

الأئمة الذين جرى تعدادهم في الأبيات السابقة هم من ولد اسحق، وقد كانوا أئمة مستودعين، وقائمين بالدعوة في حدودها الظاهرة. لكنّ عدنان كان من نسل إسماعيل، ومن نسله أيضاً الأئمة المستقرّون المستورون. وقد كان الإمام خزيمة المستقرّ من نسل مدركة،

¹ ن. م. ص. 80.

وكان محجوباً عن العين، يعيش في كهف الستر والتقيّة، وخزيمه هذا هو إمام عهد عيسى، وفي التأويل هو الذي علّم مريم وهو المنعم عليها، ومريم كانت حدّاً من حدود دعوته.

طاهرةٌ من دنس البغاء	وكانت السيدة العذراء
بين يدي من خُصّ بالخلافة	تقوم بالدعوة باللطافة
خزيمةُ الفاضلُ نجل الفاضل ¹	فهو الإمام بن الإمام الكامل

لقد فاضت من خزيمه على مريم العلوم والحكمة حتى كان ما كان من قيام عيسى الناطق الخامس. وفي التأويل الإسماعيلي لقصة مريم يقول القاضي النعمان في كتابه "أساس التأويل"، بأنّ زكريّا كان إماماً في آخر دور موسى، وقد علم أنّه لا يبلغ دور عيسى، وكان عمران صاحب الزمان من قبله (حسب الجدول السابق)، ولم يتهيأ له إقامة إمام من دعوته، فأقام زكريّا من غير دعوته، وضمّ إليه رجلاً من دعوته كان ظنّاً أنّه يقوم بالإمامة من بعده، ولكنّه لم يلق به القوة لذلك ضمّه إلى زكريّا وهو الذي كتّى عنه بمريم عليها السلام، لأنّه صار حجة بعد ذلك.²

ونحن نتساءل هنا، إذا كان عمران قد علّم زكريّا، وكلاهما إمام، وزكريّا علّم مريم، والفاطميّون اعتبروها في التأويل رجلاً، فلماذا لم تكن من الأئمة؟ ماذا يريد الفاطميّون أن يوصلوا لقارئ القصائد من تأويل قصة مريم؟

لنرجع للآيات القرآنية ((إذ قالت امرأة عمران ربّ إني نذرت لك ما في بطني محرّراً فتقبل مني إنك السميع العليم))³ وتأويلها أنّ عمران طلب من الله أن يقوم مقامه بعض دعائه، فلمّا وضعه موضع الامتحان، تبين له أنّه لا يمكنه أن يقوم بالإمامة لأنّه ليس فيه من البيان والاحتمال ما يصلح إلا أن يكون حجة. ((فلما وضعها قالت ربّ إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت))،⁴ فهل تعترض زوجة عمران على كون وليدها أنثى؟ أو لا تصلح الأنثى لتقوم بعد أبيها إماماً؟ والجواب في القرآن مؤولاً ((وليس الذّكر كالأنثى)):⁵ أي ليس من يصلح للإمامة كمن يصلح أن يكون حجة.⁶

¹ داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 72.

² النعمان، أساس التأويل. ص. 291.

³ القرآن، سورة آل عمران 3. آية 35.

⁴ القرآن، سورة آل عمران 3. آية 36.

⁵ القرآن، سورة آل عمران 3. آية 36.

⁶ النعمان، أساس التأويل. ص. 291.

((وكفلها زكريا))، أي جعلها في خطّه وحياطته ونظره. ((كلّما دخل عليها زكريّا المحراب وجد عندها رزقا، قال يا مريم أتّى لك هذا قالت هو من عند الله)).¹ وقد نظموا تأويل هذا المعنى في القصيدة الصورية:

ومريم الصغرى قديما أخذت	من زكريّا ببيان واغتدت
لأنّنه كان لها كفيلا	مرتّباً برّاً بها وصولا
وكان في المحراب قد أوقفها	وللصلاة كلّها عرفها
وكلّما فاتحها يراها	قد عمّها بجوده مولاها
فيمتلي منها سرورا وفرح	ويشكر الله على ما قد منح
لعلمه بأنّها باب الفرج	وأنّها تنقذه من الحرج ²

هذه الأبيات تترك القارئ في حيرة، فهل تناقض القصائد التأويل؟ هل امتنع الشعراء عن تأويل المعاني؟ والسؤال الأصعب: هل مريم المذكورة في القرآن هي حقّا مثلٌ للحجّة الدينيّة، وهل هي رجل؟ ألا يجوز لامرأة أن تنقل أسرار الدعوة، وهي في علم الباطن مثل للمستفيد؟ أم هل توجد أكثر من مريم؟ وإذا كانت مريم من المستفيدين، وحجّة لنقل الباطن، فلماذا صلّى زكريّا طالبا من يحمل عنه بعد وفاته:

وقال لما أن علاه الكبيرُ	ثم رأى أعداءه قد كثروا
واشتعل الرأس شيبا وبدا	يعيش عيشا تعباً منكدا
قال ابتهالي يا إلهي إني	قد شاب رأسي لعلو سني
فجد وهبني وارثا وليّا	يخلفني في ما يشا مرضيا

تعتمد الأبيات السابقة على الآية: ((كَبَيْعُص، ذَكَرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا، إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا، قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا، وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّي شَقِيًّا))؛³ ومعنى ذلك في التأويل أنّه بلغ في الإمامة الحدّ الذي رأى فيه أنّ نقلته قد قربت ولم يلد، وتطرح الأسئلة: لماذا يريد من يتابع الطريق بعده، ومريم موجودة؟ ألا يعترف بما تحمله من علم وما

¹ القرآن، سورة آل عمران 3. آية 37.

² الصوري، القصيدة الصورية. ص. 54.

³ القرآن، سورة مريم 19. آية 2.

تعرفه؟ ما هو المغزى الذي يريد الفاطميون إيصاله من وراء قصّة مريم؟ لماذا أراد زكريّا ولدًا بعده، وهو كفيل مريم، وكان يرى بأنّ عينه ما تعرفه مريم من علم الباطن؟ هناك إشارة في الأبيات للأعداء الكثيرين، فهل لن تستطيع مريم مجابهتهم بما تحمله من علم؟ لماذا أغلب قصائد العقيدة التي عندما نظمت قصص الأنبياء، شدّدت على قصّة مريم ودورها؟ وهل اختلف المعنى بين قصيدة وأخرى؟ لقد تركّ ناظم القصيدة الصوريّة القارئ مشكّكا في علاقة مريم بزكريّا، في علاقة مريم بالدعوة، وفي الدور الذي تمثله مريم بالنسبة للتأويل الفاطمي. أمّا صاحب القصيدة الشّافية، فإنّه يُمسكنا طرف الجواب:

وكان يأتي مريم الكريمة	يلقى علومًا عندها عظيمة
يقول أنى لك هذا ويحك	وأنت في الإحرام لم يُطلق لك
تقول من عند ولي الأمر	أفادني هذا بغير عسر
فأيقن الآن المتّم الصادق	بأنّه يظهر منها الناطق ¹

نفهم من هذه الأبيات أنّ زكريّا أيقن أنّ الناطق، أي النبي سيظهر من دعوة مريم لا من دعوته، وهو رئيس الدعوة الاستيداعية المورثة إليه من بيت اسحق، وبطلبه من الله، إنّما يطلب خليفة من دعوته يأخذ مقامه بعد أن وصل سنّ الشيخوخة:

وقام يدعوربه خفيّا	يقول هب لي ولدا زكيّا
يلي مقامي إنّ عظمي قد وهن	وشيّبت راسي أطوار الزمن
فجاءه من حدّه الجليل	بالفكر ما قد صحّ بالتخييل
إرساله يحيى إليه ولدا	يكون سرّا صالحًا مسددا ²

لقد جاءته البشارة من حدّه الجليل الأكبر، إمام الزمان، خزيمة، فبشّره بولادة ولد من دعوته، يكون حجّة الدور وهو يحيى أو يوحنا المعمدان.

إذا، هل أراد الإسماعيليون إيصال مغزى ديني من وراء هذه القصّة مفاده أنّ كلّ دعوة يجب أن يتمّها أهلها، من نفس النسل، ومن نفس العائلة؟ وأن الدعوة مراتب، فهناك من يحمل أسرار النطقاء، فيتمّ سلالة الأنبياء، وهناك من يحمل أسرار الإمامة، فيتمّ الدور بنسله؟

¹ داع مجهول، القصيدة الشّافية. ص. 76.

² ن. م. ص. 77.

ونحن نعرف كم دافع الفاطميون عن حقهم، وعن أحقيتهم في الخلافة، وظهر ذلك جلياً في حياتهم السياسية والاجتماعية والأدبية: في قصائد مدحهم وفخرهم. في نقائضهم ومعارضاتهم. إن قصة مريم ويوحنا المعمدان، ابن زكريا، كمثالٍ وممثول أنت لتؤكد وتدعم قول الفاطميين، بأهمية متابعة سلالة وسلسلة علي بن أبي طالب وفاطمة الزهراء، وهم من ينتسب لهذه السلسلة التي يجب ألا تنقطع. وقد أراح الخليفة الفاطمي المعز لدين الله الستار عن نسبه وعن معنى الإمامة في كتاب لأحد الدعاة:

"وأما عن نسب الفاطميين وأسطورة القداحيين، فقد ورد في الكتاب ما نصّه: وأنّ الإمامة كما قال الصادق جعفر بن محمد: في العقب تجري في واحد عن واحد، لا ترجع القهقري ولا تعود إلى الورا والحمد لله على ما أتانا، ودلنا من ولاية أوليائه وهدانا. إنّ الإيمان والعبادة والتصديق بأمرنا، واعتقاد إمامتنا وانتظار قائمنا، والصبر على ذلك حتى يأتي أمر الله. وأمّا ما ذكرته عن تهويش القوم وتخليطهم ممّا ذكرته في مسائلك من ذكر الخلفاء السبعة، وأنّ النهاية في السابع، وهذا من التوقيت مثل ما قدمنا ذكره، وذلك أنّهم لما وقتوا في محمد بن إسماعيل ما وقتوه، ومات وقالوا عنه عبد الله بن ميمون القداح، وكلّ ذلك كي يثبتوا قولهم الذي يقولون به أنّ الإمام بعده، وأنّ الذي استخلف هو من عرض الناس فقطعوا ما أمر الله به أن يوصل، وخالفوا قوله تعالى ((وجعلها كلمة باقية في عقبه))"¹.

نفهم من رسالة المعز أنّ كلّ دور ينتهي بالإمام السابع، ولعل ما نقرأه من رسالة المعز، يؤكّد أنّ إيراد قصص الانبياء كان لهدفٍ ما وراء السطور، وأنّ إيراد قصة مريم، يهدف إلى مثلٍ وممثولٍ أبعد ممّا نتخلّله، فالسابع في الدور الرابع كان زكريا، وكان بلا ولد يخلفه، وبلا حجةٍ يحملها الأمانة، وقد كفل مريم إلا أنّه لم يستكف بذلك بل أراد أحداً من نسله يقيم دعوته ويتابع مسيرته ((وجعلها كلمة باقية في عقبه))، وتتمّة رسالة الإمام المعز لدين الله تفيد هذا المعنى: "...وقال يراه مولانا فإن كان الذي فيه صواباً أخذته وعملت به، وما أنكرته رفضته وأطرحته وكان في الكتاب: أنّ زعم الإمامة انتقلت عن بعض الأئمة إلى ميمون القداح وإلى فلان وفلان فتعجّب من هذا القول وقال: فإذا كان ذلك كذلك فقد انقطع السبب وأعوذ بالله من أيدينا فصار أن أخذنا ما أخذناه من الفضل من قبل غيرنا، وصاروا أحقّ منّا، ولن يجعل الله ذلك عند الضرورة عند من جعله في يديه من أهل البيت من غير الأعقاب إلّا "مستودعا" عندهم غير "مستقر" فيهم، إلى أن يستحقّ ذلك مستحقّه فيأخذه من أيديهم، ثم ذكر بعض من صار إليه كذلك في يديه، وأنه أراد أن

¹ القرآن، الزخرف 43، آية 28.

² عارف تامر، مراجعات إسماعيلية. ص. 79.

يؤثر من قرب منه ممّن لم يجعله الله. فكلما نصب لذلك واحداً مات واستأثر الله إلى أن ذهب أولاده، فأقام صاحب الحق ضرورة إذ لم يجد غيره، فقال الآن يا عم بعد أن فعلت ما فعلت. وتمثل بقول الشاعر:

الله أعطاك التحي لا فوقها وكم أرادوا منعها وعوقها
وقد أبى الله إلا سقوقها إليك حتى طوقوك طوقها

فردّها الله إلى صاحبها المستقرّ، وأخرجها من يد من كانت مستودعة عنده بعد أن جهد في صرفها إلى من قرب من جهده، فليس المستودع كالمستقرّ، ولا الموكل كالوكيل ولا الوصي كالموصي له...¹ نفهم من كلام المعزّ لدين الله أنّ الإمامة يجب أن تردّ إلى الإمام الذي يستحقّها، وذكريا بن برخيا هو الإمام المستودع السابع في الدور الرابع، لذلك أراد أحداً ما عقبه ليتابع دور الأئمة المستودعين، لكنّ المعزّ يقول بأنّ الإمامة إذا كانت مستودعة، يجب أن تُردّ إلى الإمام المستقرّ، وهذا يوضّح وجود زكريا وعمران معاً، ووجود مريم ويحيى (يوحنا المعمدان) معاً، ونفهم الآن لماذا أصبح المسيح ناطقا، بينما كان يحيى أكبر منه ويعلمه: "فليس المستودع كالمستقرّ ولا الموكل كالوكيل...". واهتمام الفاطميين بهذه القصّة، إنّما أتى ليعطي شرعيّة لإمامتهم المستقرّة ولتتالي الإمامة في عقيمهم، بحسب المفصل في هذا الجدول، عن الدور السادس الذي يبتدئ من عهد محمد حتى القائم المنتظر:²

الإمام المتمم	الإمام المستودع		الإمام المستقرّ	الأساس	الناطق	الإمام المقيم
محمد بن إسماعيل	الحسن بن علي	1	علي بن أبي طالب- حيدرة	علي 23-40	محمد	عمران
	محمد بن الحنفية	2	الحسين بن علي- الشهيد	عام الفيل.	634-571م.	
	موسى الكاظم	3	علي بن الحسين- زين العابدين			
		4	محمد بن علي- الباقر			
		5	جعفر الصادق			
		6				
		7				

¹ ن. م. ص. 80.

² داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 98.

			إسماعيل بن جعفر- المكتوم محمد بن إسماعيل- الميمون			
			عبد الله بن محمد- الرضي أحمد بن عبد الله- الوفي الحسين بن أحمد- التقي محمد بن الحسين- المهدي علي بن محمد - القائم إسماعيل بن علي- المنصور معد بن إسماعيل- المعزّ	1 2 3 4 5 6 7		
			نزار بن معدّ- العزيز الحسن بن نزار- الحاكم بأمر الله علي بن الحسين- الظاهر معد بن علي - المستنصر بالله نزار بن معدّ- المصطفى لدين الله	1 2 3 4 5		

لكن، أبيات القصيدة الصوريّة تركنا مرّة ثانية مع تساؤلات:

فمريم يحيى ويحيى مريم تأويله يعرفه من يفهم¹

هذا البيت يُخبرنا عن نوعيّة القارئ المتلقّي لهذه القصائد، فهي بالأساس معدّة للقارئ الذي يفهم التأويل، وإذا ما وقعت في أيدي غيره فالغموض يكتنفها كما نرى. والعديد من كتب التأويل تساعدنا على سبر أغوار معنى من معاني هذه الأبيات: فما العلاقة مثلاً بين يحيى ومريم، ولماذا نظمها الصوري ولم يعلّق عليه محقّق القصيدة؟ لن نستطيع فهم هذا البيت إلا إذا عُدنا لكتب التأويل، لكن الأهمّ منها، الذي سيساعدنا في هذه الحالة، هو باقي القصائد، أو باقي الأبيات في القصيدة الصوريّة التي يمزج ناظمها بين حكاية مريم وحكاية يحيى مستغلاً زكريّا الذي يوحدهما، فهو كفيل مريم ووالد يحيى:

فجاءه جبريل بالبشير	بسيّدٍ مطهرٍ مصور
وقال خذ شكراً فإنّ ربّك	سمّاه يحيى وهو يحيى أمرك
ثمّ أتى الروح الأمين مريماً	فأوجست في نفسها أن تسلماً
فقال لا تخشي مكأنّا واعبدي	شكراً لربّ العالمين واسجدي
إلى الذي من فضله قد خصّك	بسيّدٍ ثمّ به فضلك
قالت ومن أين وما لي بعلّ	ولا علاني في البغاء فحلّ
فقال إنّ الله جلّلت قدرته	أراد أن يظهر منك آيته
يجعله في الخلق مثل آدم	بلا أبٍ وداعياً للقائم
وكان يحيى أولاً قد سبقه	فهو له أكرمهم في الشفقة
وهو الذي عمّده وقدّسه	وعمّاه بصنعه وبرنسه
فمريم يحيى ويحيى مريم	تأويله يعرفه من يفهم

ولفهم هذه الألغاز الدينيّة المنظومة نعود لكتاب "سرائر وأسرار النطقاء" الذي يقول عن فترة مريم ووالدها عمران ما يلي: "فأما ما أتى به التأويل فإنّ عمران كان صاحب الوقت ومستحقّه كما تقدّم به القول، وكانت امرأته حجّته المنصوصة، وإنّما سمي عمران لعمارة الدعوة وجمعه لحدودها، وكانت هذه جناح لامرأته، وإنّما سمي بالتأنيث لأنّه كان جناحاً، وكان يوسع عليه في رزقه، فبلغ حدّ النقابة، وهو حدّ التذكير، ذلك لسعة رزقه، وأنّه لم يكن للحجة ولد مثله، وقد نعت إليها نفسها في حياة رب دورها، فسألته أن يقيم ولدها مكانها.

¹ الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 54.

ومما حكاه الله عن قولها ((...إني نذرتُ لك ما في بطني محرراً فتقبل مني...))¹ أي أنه يعني أنك سامع أصوات الدّاعين إليك، وأما قولها: ((...ربّ إني وضعها أنثى...))² عني أنه يقرب بجناح لم يبلغ حد الذكور وقولها: ((... وليس الذكر كالأنثى...))، يقول أن الجناح ليس في حد اللواحق: ((... وإني سميتها مريم...))، يقول: ربيتها على اسم المتم، وجعلت لها منه سبباً ظاهراً فأقامه مني بين يديه، ((وإني أعيدها بك وذريتها من الشيطان الرجيم))، يقول: إني فوضت أمره إليك تستولي حظه الجاري إليه في وقت بتأييدي للواحقك بما يكون به قوام أهل دعوته، فيستغنوا بتلك المادة عن الموهوم القياس، وذلك للمستجيبين في حال الضعف.

وعند هذا الخطاب قبلها رهباً قبولاً حسناً بحديث عنه حجته، ونصبه مكانه، وجعل عمران زكريا على نقبائه، وجعله واسطة بينه وبينهم، واستكفله مريم، فقربت حجة هذا الجناح، وعلت درجته، وكان زكريا يطرقة من التأييد بقسطه وكان الوقت فترة، والأعين مفتوحة، لقيام صاحب الوقت، لأنّه يظهر من دعوة عمران³.

نفهم من تأويل جعفر بن منصور اليماني للآيات التي ذكرت مريم، أنّها كانت "جناحاً" لوالدها عمران، نقل إليها علومه، وبعد أن استكفلها زكريا علت درجتها؛ ما نستنتجه من هذا أنّها كجناح أخذت العلوم الباطنية من عمران وزكريا لتنقل كل ما تعرفه بالتربية ليسوع المسيح، ولترقى بالمرتبة من جناح لحجة، والتربية في الباطن تعني استنباط المعاني الغامضة، وتفسير الرموز والإشارات ومطابقتها مع العوالم والموجودات، وإمداد المستجيبين بالفوائد العرفانية العقلانية والتربية الروحية⁴ ويدرج الفاطميون مراتب الدين بتصنيف خاص، فيقول الصادق لما سئل عن البلاغ: البلاغ بلاغان: بلاغ جزئي، وبلاغ كلي، أمّا البلاغ الجزئي فمن درجة إلى درجة، ومن مرتبة إلى مرتبة، وأمّا البلاغ الكلي فهو استكمال المراتب كلّها، والبلاغ إلى غايتها، وهو الوصول إلى منتهى المواقيت والأهله. فهذا يصير إماماً بعد أن كان مأموماً، يطلع به نور النور، ويتجلى به الحق عند الظهور. فمتى بلغ المربوب ذلك، لم يبق عليه بشريّة، ولا يوصف بصوريّة، بل تتراءى الصور كلّها فيه. وقال في بيان ذلك الداعي أبو تمام في أرجوزته المعروفة، مثل ما جاء مولانا الصادق عليه السلام شعراً:

يكون في الأول مستجيباً حتى يصير عالماً نجيباً

¹ القرآن، سورة 3، آية 35.

² ن. م. سورة 3، آية 36. كلّ ما ورد في هذا المقطع هو من نفس الآية.

³ جعفر بن منصور اليماني، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 206-207.

⁴ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف. ص. 143. هامش رقم 2.

ثم يصير داعيا ومرشدا	لمن به من حيرة الشك اهتدى
ثم يصير بعده <u>جناحا</u>	قد جعل العلم له مباحا
ثم يصير لاحقا مؤيدا	موفقا في أمره مسددا
ثم يكون بعده إماما	مقدّسا مؤيدا تاما
لأنه يأخذ باللطيف	من حدّه العالم الكثيف ¹

وقول أصدق القائلين رمزا بما هو الحقّ المبين: ((وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ))² وقال: ((ونريد أن نمنّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين))³. ومريم كما ورد كانت جناحا وبحسب القصيدة فإن العلم مباح للجناح، لأنه بعد ذلك يصبح مؤيدا، هذا من ناحية المراتب، أما من ناحية الحدود فالتدرج كالتالي: المستجيب- المستبصر- المجتهد- اللاحق- الحجّة- الإمام- الرسول- النفس المركز.⁴

ويعتبر علم الحقيقة الإسماعيلي بفروعه مريم بنت عمران حجّة من حجج إمام عصرها.⁵ كما كانت حواء حجّة آدم، وزوجة عمران حجّته، كانت مريم العذراء حجّة الإمام الناطق المسيح. ويقرنها الداعي جعفر بن منصور اليمن بفاطمة فيقول: "وبالحجّة تتّصل إلى العين العظيمة وهي الإمام عليه السلام/ وهي مريم الكبرى علينا سلامه⁶ التي رأمت الأشياء وصنعتها، وبانت بها فخلقتها. وبيان هذا أنها فتحت أبواب العلم بعد تغلقها وكملت بها صفة الإيمان والمؤمن، وانفردت بهداية من اتبعها إلى صاحب الحقّ، وهو عيسى عليه السلام، فأشارت إليه قبل أن يشير إليه أحد غيرها. فردّت الناس بأمر الله إلى شريعة جديدة من دين الله تعالى ناطق أمره ومقامه جديد من عند الله، فذلك الخلق الجديد في الباطن، وهي فاطمة الكبرى في عصر آدم السادس

¹ إبراهيم الحامدي، كنز الولد. ص. 203. (ويذكر في الهامش أنها أرجوزة الداعي أبو التمام المعروفة بالشجرات، وفيها 131 بيتا نظمها في أوائل القرن السابع).

² القرآن، سورة 24. آية 55.

³ القرآن، سورة 28. آية 5.

⁴ إبراهيم الحامدي، كنز الولد. ص. 251.

⁵ جعفر بن منصور اليمن، كتاب الكشف. ص. 96. هامش رقم 3.

⁶ يكتب عنها بصيغة المذكر، لأنّ علم الحقيقة الإسماعيلي بفروعه يعتبر مريم بنت عمران حجّة من حجج إمام عصرها.

وهو محمد صلى الله عليه، وهي الفاء العظيمة، وحجابه الذي يقيم للناس الذين أنسوا بمعرفته واستأنسوا بروحه".¹

إذاً مريم هي حجة نقلت علمها للناطق، فكيف تكون مريم هي يحيى، ما العلاقة بينهما؟ ومقارنة مريم بفاطمة الزهراء، يعني أن فاطمة كانت أيضاً حجة من الحجج، ولا يجوز أن تكون حجة لمن سبقها، أي والدها النبي محمد، نستنتج أنها حجة لمن لحقها، لابنها الحسن والحسين، وكونها حجة يجعلنا نفهم مدى أهمية الدور الذي حملته وقامت به كدور مريم العذراء، وأهمية هذه المقارنة بين الأنثيين، تؤكد على دور النساء في حياة الأنبياء، وبالتالي تؤكد شرعية الانتساب لفاطمة ونسلها وما يترتب عليه من حقوق سياسية ودينية.

مريم هي أم عيسى من الناحية التربوية، وأحد حجج الإمام زكريا، وكان قبلاً من حجج الإمام عمران، وقد سلمه إياه وضمها الإمام زكريا إلى حججه، وهو المسمى بمريم، لأنه لم ير فيه القوة الكافية لاستلام الإمامة، فأقام زكريا إماماً من غير دعوته، وألحق حجته المكثى بمريم به، وإن زكريا نصب له حجة ثانية وكان منها يحيى الذي أقام الأمر له لأن مربيه وهو أمه من أهل دعوته ليكون الأمر من بعده فيه، فمريم حجة أولى لزكريا، ويحيى حجته الثانية، وهذا يفسر لنا معنى هذا البيت:

وكان يحيى باطناً مريماً إذ كان في وقت الصيام محرماً

هذا البيت يفسر العلاقة بين مريم ويحيى وهو يوحنا المعمدان، ومرتبته في الدعوة تعادل مرتبة مريم، إذ إن يحيى كان حجة ثانية لدعوة ولد اسحق التي تمثل النبوة الاستيعادية، كما أن مريم كانت حجة لدعوة ولد اسماعيل، وهي تمثل دعوة الإمامة المستقرة.² والصيام المذكور في البيت يشرحه صاحب القصيدة الشافعية بالأبيات التي نظمها:

قال له كفَّ عن الكلام مع سائر الجُبال والعوام
ثلاثة من عدد الليالي قد سوَّيتُ كاملةً توالي
وقال يا يحيى خذ الكتاب واهد به الكافر والمرتاب³

تذكر هذه الأبيات أن الحد الأعلى طلب من زكريا أن يكفَّ عن مفاتحة الجاهلين الذين ليس

¹ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف، ص. 96-97.

² داع مجهول، القصيدة الشافعية، ص. 72. هامش رقم 443.

³ داع مجهول، القصيدة الشافعية، ص. 78.

لهم رتب في الدعوة، وقد صام عن المفاتيحة ثلاثة أيام ((ثلاث ليالٍ سويًا))¹ وبعدها تمّ ظهور يحيى. وعندما ظهر يحيى، أمره الله أن يأخذ الكتاب وفيه تعاليم النبوة، ليهدي به كل كافر ومرتاب بأمر الدين، والكتاب في التأويل هو مركز الأساس.²

بعد أن فهمنا العلاقة المؤولة بين مريم ويحيى، ننتقل للعلاقة الناتجة من تغيير المراتب الدينية:

ومريم أمّ لعيسى المصطفى	من بعد ما فرق شمعون الصفا
وقام من أمّ ومن غير أب	آتية خالدة في الحقب
لأنه من حجة الإمام	قام بأمر الله بالتمام
إذ جاءها الروح الأمين العالي	يحمل سرّ الله ذي الجلال
فأوجست ثم استعازت منه	بمالك القدرة وهو عنه
قال لها إني رسول ربك	أتيت بالبشرى بما قد خصك
فابتهجي ثم ابشري بالملك	وناطقي يظهر في دعوتك
قالت وأنى لي وما فوضتني	حتى بهذا الامر ما فاتحتني
قال كذا قال الإله القادر	من خلقه خافٍ ومنه ظاهر ³

ويؤول الفاطميون ما ورد في الأبيات السابقة بحسب تأويلهم الآيات التي وردت في القرآن: ((واذكر في الكتاب مريم إذ انتبذت من أهلها مكانا شرقيا، فاتخذت من دونهم حجابا فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرًا سويًا، قالت إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا، قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا، قالت أتى بغيري غلام ولم يمسسني بشر ولم أك بغيا، قال كذلك قال ربك هو عليّ هين ولنجعله آية للناس ورحمة منا وكان أمراً مقضيا))⁴.

وتأويل هذه الآيات في "أساس التأويل"، أن مريم لما انتبذت مكانا شرقيا، أي قصدت صاحب الزمان ونبذت لواحقه، وحجبته عنهم وسترت أمر ما تريده وانتظرت ما بشرت به، تجلّى لها الملاك، يعني الروح الأمين المتصل بالأنبياء من قبل الله، وطلب منها أن تأخذ العهد على عيسى فاسترابت، والغلام في علم التأويل هو رمز المستحق للإمامة، وكما ذكر في الآية، فهو يستحقها

¹ القرآن، سورة مريم 19. آية 10.

² داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 78. هامش رقم 476-478.

³ داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 73-74.

⁴ القرآن، سورة مريم 19. الآيات: 21-16.

بأمر الله، والله قضاه وحكم به.¹ وأهم ما قام به يحيى هو أنه عمّد السيّد المسيح، أي أنّه أخذ عليه العهد، كما جاءه الأمر، وذلك قبل ظهوره بالرسالة لأنّه قد جاءه أنّ عيسى عمّد يحيى بعدئذ، وهذا معناه أنّه أخذ عليه العهد بعد أن تسلّم مرتبة الناطقيّة، وصار رئيساً للدعوة، قائماً بالنبوّة والرسالة، وأصبح يحيى واحداً من حدوده وتلامذته.²

4.3.1. ميلاد عيسى ميلاد الدعوة:

اختلف الفاطميّون أهل الباطن، مع أهل الظاهر في تأويل سورة مريم حين بشرها الملاك، ونقطة الخلاف أتت لتثبت أنّ العلاقة بين مريم وعيسى، ليست علاقة أمومة ونبوّة فحسب، بل هي علاقة دينيّة محض، تربية دينيّة ونقل علوم وأسرار من حجّة إلى ناطق اختاره الله ليكون كلمته، ويستندون في ادّعائهم على ما ورد في الآية: ((إذ قالت الملائكة يا مريم إنّ الله يبشرك بكلمة منه اسمهُ المسيح عيسى بن مريم وجيهاً في الدنيا والآخرة ومن المقربين))،³ يؤوّل الفاطميون هذه الآية، بأنّ الكلام موجّه لعيسى وليس لأُمّه، "فلو كانت أمّه هي المخاطبة كما يزعم أهل الظاهر لم يكن لذكرها ههنا معنى، لأنّ الخطاب إليها يغني عن ذكر اسمها، لأنّه لو قيل لامرأة إنّك تلدين غلاماً يُسمّى فلان ويذكر اسمها، أي ابن فلانة لاستحال الكلام عن معناه، لأنّ إخبارها أنّها تلده، يغني عن إخبارها أنّه ابنها، لأنّ من ولدته فهي أمّه وهي عالمة بذلك. وقوله ((بكلمة منه)) إخبار بأنّه سيكون نبياً، وأنبياء الله هم كلماته لأنهم ينبئون عنه بأمره لعباده. ومن ذلك قيل القرآن كلام الله، لأنّ الرسول لفظ به ويّين للناس عن الله لفظاً كما يشاهده من نفسه ومن غيره من البشر، فقد شبه الله بخلقه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وقوله ((اسمه المسيح)) أي أنّه يمسح ما ظهر وما بطن، والمسح كشف الشيء، ومنه يقال للعليل مسح الله ضرك، أي كشفه عنك وأزال عنك بأسه، ولذلك مسح عيسى عمّن استجاب له ما خالطهم من مرض الدين في ظاهر أمرهم وباطنه، ولذلك سُمّي مسيحاً، لأنّه هو مسح من ذلك أيضاً".⁴

إنّ تأويل الآيات في سورة مريم أتى ليدعم ويشرح كيفيّة التدرّج في الحدود حتى الإمامة، أو النبوّة، وأنّ الله هو الذي يختار حججه ودعائه فيتعلمون ويعلمون في المراتب حتى الحدّ المسموح لهم به، ثمّ ينقلون معرفتهم لغيرهم من سلالته، وهذا مهمّ، كما فعل زكريّا عندما كفل مريم، لكنّه طلب من ذريّته من يُكمل عنه الطريق، فكان له يحيى، وكلاهما، مريم ويحيى

¹ النعمان، أساس التأويل. ص. 306-307.

² داغ مجهول، القصيدة الشافعية. ص. 78. هامش رقم 479.

³ القرآن، سورة آل عمران 3. آية 45.

⁴ النعمان، أساس التأويل. ص. 301-302.

نقلا العلم وأخذنا العهد على المسيح بالعماد (بالماء/ العلم الباطن) ليتابع طريقهما، لكنَّ حدَّ التأييد كان قويًّا، إذ اختاره الله ليكون كلمته، أي نبيًّا.

وقد نظم صاحب القصيدة الشافية كيفية هذا التدرج في الحدود، مؤولا الآية القرآنية ((فأجاها المخاض إلى جذع النخلة))،¹ فقال:

قالت وقد جاءت "لجذع" النخلة	عند بروز الحمل تبغي نقله
تأويل هذا أن عيسى كانا	بين يديها يطلب البرهانا ²

بروز الحمل كانت مريم تبغي النقلة من حدِّ دينيٍّ إلى آخر، وحملها بعيسى، أي أنه كان يتعلّم بين يديها يطلب البرهان والحجّة والباطن ليحمل كلمة الله. فالنخلة في التأويل هي الدعوة، وقد كان مجيئها عند شعورها بالحمل، وفي التأويل الإسماعيلي أنها جاءت إلى بيت الدعوة تعلن ولادة عيسى أي ظهوره فجأة بالدعوة، وهذا هو معنى الحمل، الذي جاء دون أب وكان سرًّا لا يعلمه أحد إلا مريم.³ أما الصوري فقد نظم تأويل هذه الآية فقال:

حتى إذا تمّت شهوًّا كمّلا	وحان أن يظهر ما قد فعلا
جاءت إلى النخلة والسري	تطلب فضل الواحد العلي
والنخلة الحجّة تجني أبدا	والطلع فيها غدا متّقدا
باسقة وطلعها نضيد	أشبه شيئا طلّعها الخدود
وفي الأراء الماء والإمام	تحى بها الحجّة والأنام
وقال يا مريم ما شئت اطلبي	ثمّ كلي رزق الإله واشربي
وعن جميع الإنس كلاً تنطقي	وفاتحي للمؤمن المصدّق ⁴

والمخاض المذكور في الآية تأويله وقت إظهار المربي إلى حدِّ البلوغ، والحمل في الباطن بمعنى التربية للأُم، والوضع تأويله إظهار المربي إلى حدِّ البلوغ، أي لما أحسن ذلك اللاحق المسمّى بمريم

¹ القرآن، سورة مريم 19. آية 23.

² داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 74. (وردت كلمة "جزع" على هذه الصورة)

³ داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 74. هامش رقم 453.

⁴ الصوري، القصيدة الصورية. ص. 54-55.

من عيسى قوة التأييد لجأ إلى لاحق من لواحق يحيى إمام زمانه وأعلمه بامرّه ليؤدي ذلك عنه إلى يحيى.

أما الآية ((وهزّي إليك بجذع النخلة تساقط عليك رطباً جنياً فكلي واشربي وقري عيئاً))¹ وتأويلها؛ سلي عما أمدك به متى أمدك إياه فتتالين منه ما تقرّ به عينك واعلمي أنّ ذلك برضاه وقد سلم بما كان معه ذلك.² وقد ورد في كتاب "تأويل الدعائم" أنّ الطعام حياة الأرواح الباطنة.³ وقد تزوّدت مريم من هذا الطعام الروحي وزوّدته للمسيح بالتربية. وقد ذكرنا في العديد من القصائد السابقة تأويل الماء، فالماء يعني العلم الباطن، والشاعر يقول بأنّ الماء والإمام يحيى بهما الحجة (مريم) والأنام. والبيت الأخير يذكر أنّ المفاتيح لا تكون لكلّ الناس بل للمؤمن المصدّق، ((فإما ترين من البشر أحداً فقولي إني نذرتُ للرحمن صوماً فلن أكلم اليوم إنسياً))⁴ ونظمها صاحب القصيدة الشافية فقال:

ومريمٌ كانت بذاك الوقتِ	محرمّةً لائذهً بالصمت
قد نذرت لربّها صياما	وحزمت مع الورى كلاما
وكان ربّ الوقت عنها غائبا	وقام فيها زكريا نائبا ⁵

ويعني ذلك في التأويل: استر ولا تفتاح به أحداً من أهل الظاهر، فالصوم هو السكوت، "لأنّ السكوت كما قلنا هو الصوم حتى يناول القربان، فعندما يتناوله يفطر من صومه، فيصير القربان عوضاً عن الطعام الذي يفطر الصائم، كذلك عند أهل الباطن أنّ المؤمن إذا بلغ درجة الإحلال تناول القربان، وخرج إلى داعيه مما يجب عليه، فعند ذلك يطلق له الكلام."⁶ ففعلت مريم ما أمرت به، ثمّ أمر عيسى بإظهار نفسه إلى يحيى عليه السلام، فأتاه وقربه يحيى وسأله عيسى البلاغ وذلك ما جاء في الحديث أنّه أتاه وهو على بحيرة طبريا يعمّد الناس فقال عمّدي، فقال له كيف أتوتى ذلك وأنت سيّدي ولا أصلح أن أنزع خفيك، فقال له عيسى أمّا اليوم فأنت سيّدي فعمّدي، وتأويل العماد هو نقل العلم الباطن، وإظهار الدعوة، فالماء في التأويل هو العلم. فعمّده يحيى وأمر ذلك اللاحق بإظهار أمره ودعوته من غير أن يذكر ما جرى فيه من

¹ القرآن، سورة مريم 19. آية 25.

² النعمان، أساس التأويل. ص. 308-309.

³ النعمان، تأويل الدعائم. ج. 1. ص. 141.

⁴ القرآن، سورة مريم 19. آية 26.

⁵ داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 75.

⁶ جعفر بن منصور اليمّ، سرائر وأسرار. ص. 218.

قبله، إذ كان الله عزَّ وجلَّ لم يجعل أمره إليه ففعل ذلك وهو قوله: ((فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا، يا أخت هرون ما كان أبوكِ امرأً سوءٍ وما كانت أمك بغيا))،¹ وهارون هو أحد اللواحق معه وله فضل، ويؤول الفاطميون الآية بأن هذا اللاحق المسمى مريم كيف له أن يفعل هذا وما كان الإمام (أبوك) والحنة (أمك) اللذان أنتَ منهما يفعلان ذلك، أي لا يخرجان بالأمر عن حدّه، ولا يعملان ذلك إلّا بحسب ما جرت به السنّة الإلهيّة. وقد نُظمت المعاني في القصيدة الصورية:

ثم أتت في قوله تحمله	وتنظر البرهان من يجهله
فأجمعوا بجمعهم إليها	وأنكرت ما صنعت يديها
وطالبوها بدليل ينبي	بأنّ هذا الابن ابن الربّ
قالت سلوه عمّا شئتم	إن تطلبوا هذا فقد هديتم
فقد أتى من موتكم يحييكم	وبالهدى من العمى يبريكم
قالوا فمن نسأل مبتديا	طفلا غدا في مهده صبيّا
يعنون أن المستفيد كالصبي	وشرع موسى مهده فيه ربي
فقال إنّ الله قد حباني	بالفضل والإحسان اجتباني
وخصّني بالفضل والخطاب	وكلّ علم جاء في الكتاب ²

يذكر الشاعر في هذه الأبيات بعد ولادة المسيح عندما أتت به مريم لأهلها، طالبوها بدليل على عدم فحشها وبغائها، فقالت لهم أن يسألوه، فاستهجنوا كيف يمكن أن يُسأل صبيّ، والصبيّ في التأويل ممثّل للمستفيد، فاستغربوا إذا كان المستفيد سيفيدهم، فتكلّم المسيح وهو ما زال في المهد، وقد ورد في الآية: ((فأشارت إليه)): أي أمر ذلك اللاحق عيسى أن يجيهم وذلك اتّصال المادّة العلوية به، وخضوع صاحب الزمان له، ومعرفته بحقّه وتسليمه لأمره. ((قالوا كيف نكلّم من كان في المهد صبيّا)): والمهد في الباطن حدّ التربية، يقولون كيف نكلّم من كان في حدّ التربية، وذلك أنّ من كان في هذا الحدّ يقرّبه مربّيه بما يفتح له من العلم ويقصيه تارة إذا خاف عليه من أن لا يحتمل ذلك، كما يفعل ذلك من يحرك المهد بالطفل يجذبه مرّة إليه ويبعده أخرى عن نفسه فنطق لهم عيسى بالنبوة ودعاهم إلى نفسه بقوله: ((قال إنّني عبدُ الله أتاني الكتاب وجعلني

¹ القرآن، سورة مريم 19، آية 28.

² الصوري، القصيدة الصورية، ص. 54.

نبيًا)).¹ وتأويل ذلك إعطاء عيسى الإمامة والنبوة، أي البركة وهي التأييد ((أين ما كنت)) أي حيث كنت من حدود الدعوة، ((والسلام علي)) يعني التأييد، ((يوم وُلِدْتُ ويوم أموت ويوم أُبعث حيًا))، ومعناها في التأويل، لا يفارقني التأييد في حالي حيث كنت.²

هذا هو تأويل قصة مريم وولادة المسيح، ورأينا أنَّ الاهتمام بهذه القصة ونظمها شعرا، لم يكن لمجرد القصص. ولا للتأريخ، فالقصة مؤرخة في القرآن والإنجيل، هذا يؤكد طرح هذا الباب من البحث، إنما التناصّ المستخدم من الموروث الديني، أتى ليعلم أهدافاً عديدة، فتأويل قصة مريم أتى ليثبت إستراتيجية يتبناها الفاطميون وهي التدرّج في مراتب الدين، والتدرّج في نيل العلم الباطن، والأهم من ذلك كله أتى التأويل ليثبت أنَّه لكل إمامة ناسها وأهلها، فهناك المستودعون من الأئمة، ومنهم المستقرون، وعلى كل إمام أن يجد من يتابع طريقه من نسله ولسلالته، والفاطميون إنما يلوّحون بهذه القصة مؤولة ليؤكدوا شرعيتهم في متابعة سلالة علي وفاطمة، خاصة عندما ساووا وقارنوا بين مريم وفاطمة، وأنه يجوز أن يكون للناس أكثر من حجة يلقنه العلوم الباطنة، كما لقّن شعيب والخضر موسى، كذا لقّنت مريم ويحيى المسيح.

والمسيح بولادته ولدت الدعوة من جديد بعد كل المعاناة وانغلاق الأبواب، وهذا يقارن بانغلاق أبواب الدعوة قبل ظهور النبي محمّد.

إذاً قصص الأنبياء أتت كبراهين وإثباتات لمقولات دينية، ولطروحات سياسية، وكمقارنات هدفها إيجاد أوجه الشبه بين الأنبياء، لإعطاء شرعية لكل ما واجههم، ولكل تصرفاتهم. والطرح الأهم الذي يقوله هذا النظم التعليمي إنّ قصص الأنبياء بظاهرها تدين الأنبياء بالفسق، والباطن يظهر طهارتهم وتضحيتهم.

والسؤال الذي يُسأل، إذا كان المسيح من سلالة الأنبياء الذين يعترف بهم الفاطميون، فلماذا كانوا يعتبرون المسيحيين من الغلاة؟

4.3.2. بين الفاطمية والمسيحية

كلّ ما تقدّم من قصائد وآيات وتأويلها، إنّما يؤكد إيمان الفاطميين بدعوة المسيح، وبالتالي بالدين المسيحي، فلماذا كانت تسود العلاقات السيئة بين الفاطميين والمسيحيين في أحيان كثيرة؟ ممّ نبع الخلاف؟ وماذا كانت وجهات الاختلاف والاتفاق بينهم؟ ولماذا قال المؤيد في ديوانه:

¹ النعمان، أساس التأويل. ص. 310.

² النعمان، أساس التأويل. ص. 310.

ما في التعاليل غنى	لم يبق حتى وعسى
واحي بمحيي الرمم	ماسح مسيح الأمم
فنعم ذاك المقتني	ودنّ بـدينٍ قيّم
وأؤله منك الصفا	ووالٍ شمعون الصفا
نعيمها من العنا	تحظّ بخُلدٍ قد صفا
نشرّ لميت الأعظم	وفي الصليب الأعظم
عارضُوه إذ هتنا	يروى فؤادا قد ظمى
مجملة محدوده	فاعرف له حدوده
ترزق رزقا حسنا	محلولة معقودة
إن شئت تبقى سرمداً	واجهد لكي تُعمدا
له، وعزاً وسنا	تنال مجدا لا مدى
من جدّه محمّد	ولـيكن المعمّد
عليه من مثنى ثنى	دون الذي لا يُحمد
لا خير في التنصّر ¹	الخير في التبصّر

قارئ هذه الأبيات يتفاجأ من التناقضات التي يعرضها المؤيد، فهو إنّما يذكر المسيح بالخير، ماسح الأمم من الخطيئة، وباستعمال فعل الأمر، يخاطب القارئ مباشرة طالباً منه أن يدين بدينٍ قيّم، وأن يوالي شمعون الصفا؛ وهو سمعان وصي يسوع المسيح، كما كان عليّ بن أبي طالب وصي النبي محمّد، وهارون وصيّ موسى. وباستعمال فعل المدح "نعم"، يمدح الشاعر كلّ مقننٍ لهذا الدين، ويجزم المضارع في جواب الطلب، يقول الشاعر بأنّ من يستجب لطلب المؤيد ويدين بدينٍ قيّم يحظّ بالنعيم والصفا. ينتقل بعدها وباستعمال الجناس بين كلمتي أعظم وأعظم ليتحدّث عن الصليب معطيّاً إيّاه صيغة أفعل التفضيل؛ الصليب الأعظم، الذي يحيي العظام الميتة، ويطلب أن نعرف حدود الصليب، لكي تحلّ العُقد. متابعاً تدرّجه من الدين، إلى الوصي، إلى الصليب، إلى العماد، معتبراً إيّاه شرط السرمديّة والبقاء، وعلى الإنسان أن يجهد كي يحظى بالعماد، ويربط بعلاقة غريبة بين العماد وسلالة النبيّ محمّد.

¹ المؤيد في الدين، الديوان. ص. 263.

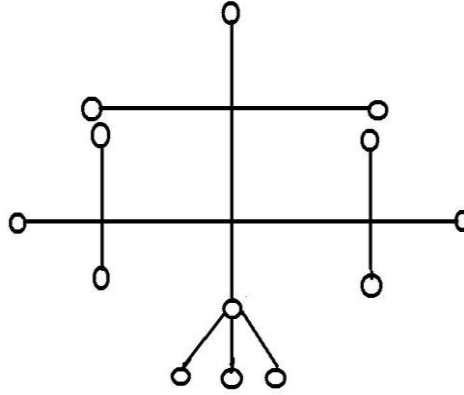
فيتساءل القارئ عن العلاقة بين العماد والإسلام، بين المعمدين والنبي محمد، وبعد كل هذا المديح تأتي لحظة التنوير التي لا يتوقعها القارئ، فيتساءلُ أهو تأكيد للذم عن طريق المدح؟ أهو مديحٌ بما يشبه الذم؟ كيف يدعو للصليب وللعَمداء ولموالاة شمعون الصفا، ثم يقول بأنه لا خير في التنصّر، كيف يستقبل القارئ العاديّ هذه المعاني؟ أيناقض المؤيّد نفسه؟ وإذا كان التبصّر قد استُعْمِلَ كمنقيض للتنصّر، فهل العمى هو مرادفه؟؟ كيف نحلّ مثل هذه الألغاز التي تتضارب فيها الآراء وكيف يمكن للقارئ العاديّ الذي لا يلجأ إلى التأويل والباطن والسريّ أن يفهم المقصود؟ إنّ مثل هذه القصائد تعطي للباحث شرعيّة التفكير في نوعيّة القارئ المتلقّي، بأنه قارئ غير عاديّ، أو أنّ مثل هذا الأسلوب الاستفزازي، يحثّ القارئ على البحث عن إجابة شافية.

ماذا يعني الصليب بالنسبة للفاطميين، وما هو تأويله؟

في كتاب "سرائر وأسرار النطقاء" يقول جعفر بن منصور اليماني في الصليب: "...فهذه الحدود محدودة مشار إليها في كلّ عصور زمان ليعلم الخلق أنّ الصفة غير الموصوف، والحدّ غير المحدود، كما أنّ الصنعة غير الصانع، والمثل غير الممثول، وأنّ كلّ واحد من هذه الأشياء إنّما تدلّ على ماسكه وحامله القائم الكامل، وأنّه جعل الأشياء إنّما تدلّ على صليبه. وذلك أنّه أقام فيه حدّين، وهو أنّه ابتدأه من خشبتين مصنوعتين مجموعتين بمسمار، فإذا فتحها صارت أربعة حدود، وإن فتح الله ذهنك، وجدت تلك الأربعة دالة على الأصول الأربعة المتقدّم ذكرها. ثمّ قال لهم: من أراد الحياة الدائمة فليحمل صليبه ويلحقني، فحملوا تلك الصلبان المعمولة وهم أحياء جهلا منهم لتلك الإشارة المتقدّم ذكرها وجعلوا إذا مات لهم ميت صلّوا عليه بصليب من زيتٍ قدّسوه بزعمهم، وكيف يقدّس الأشياء من يحتاج إلى مقدّس يقدّسه؟ ثمّ يقولون للميت هذا حامل صليبه، وإنّما أشار بالحياة الدائمة إلى حامل هذا العلم/الروحاني الذي به حياة الأرواح الباطنة، وإدامة حملته في النعيم المقيم، ولذلك يقول جلّ من قائل: ((أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مِثْلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا...))¹ وذلك لأنّه ميّت بالجهل فأحياه الله بنور الهدى حياة أبدية، ثمّ أشار أيضًا بحمل الصليب إلى معرفة الحدود الإثني عشر الروحانيّة. وإنّ الحياة الأبدية لا توجد إلا عندهم فبتلك الحياة الدائمة سمّيت الحدود الجسمانيّة التي نصّبها للحقّ، ولذلك صارت البروج أمثلة عليها، فإنّ هذه الحدود الإثني عشر عاملة بالدراري السبعة، وكما أنّ للبروج الإثني عشر أمثلة للتلاميذ الإثني عشر، وجعل تركيب الصليب خطأ في مثله كما قلنا فتولد في وسطه عقدة فصارت تلك العقدة ماسكة لتلك الحدود

¹ القرآن، سورة 6، آية 122.

الأربعة ومراكزهم، كذلك الأصول الأربعة متمسك بالكلمة ومنها يجري تأييدهم، ومن أجل ذلك نسب المسيح نفسه إليها، وأنه أقام في الصليب ثلاثة أطراف وثلاثة أبعاد، وهي طول وعرض وعمق. وكل واحد من هذه الثلاثة محفوف بستة حدود، هم : قدام، وخلف، ويمين، وشمال، وفوق، وتحت. سابعهم غيبته الحامل لهم، وجعل الأطراف الأربعة ثمانية عقد فجعلهم أمثلة على الشهور الإثني عشر المتقدم ذكرها، فصار الأصل واحدًا، وهو الجامع لأركان العالم بأسره والأربعة والسبعة والإثني عشر مربوطين به، وجمع في ظاهر الصليب الدرامي السبعة، والبروج الإثني عشر، أمثالهم من الحدود السفلية، كما قلنا وهذه صورة الصليب.



وصار مجموع من قطعتين من الخشب أو من النحاس أو من الذهب أو من الفضة يجمعهما مسمار، فإن فتحها صارت الأربعة، منهم مثل الأصلين والأساسين كما قلنا، والنقطة الخامسة لهم فهي العلة العاملة للجميع، وصارت النقطة كالنقطة الجامعة الدائرة، وكالقطب للرحى، والثمانية الأندة أمثلة للثمانية التي في جزائر الأرض. والأربعة الماسكة الجميع كالعلة الممدة لهذه الحدود كلها، وكذلك الإمام ممدّ لهذه الحدود الأربعة التي هي الحرم الأربعة ممدّة للثمانية فصار الإمام جامعاً لهذه الحدود السفلية، وممدّ لها كما أنّ مادّته هي من الحدود العلوية المتقدم ذكرها.¹

نفهم ممّا تقدّم أنّ الصليب عند الفاطميين هو رمز للعلم الروحانيّ الذي به حياة الأرواح الباطنة، فهم لا يؤوّلون القرآن فحسب، بل نجدهم هنا يؤوّلون كلام المسيح حين قال من أراد الحياة الدائمة فليحمل صليبه ويتبعني، أي من أراد الحياة الدائمة، فليطلب العلم الروحاني. ونرى كيف أول الفاطميون مبنى وصورة الصليب بخشبه وخطوط طوله وعرضه وعقدّه،

¹ جعفر بن منصور اليماني، سرائر وأسرار النطقاء. ص. 215-216.

وأوجدوا علاقة بين الصليب ووظيفة الإمام في هذه الدنيا؛ فهو الممدّد لهذه الحدود الأربعة. وهو جامع للحدود السفلية. نستطيع الآن أن نفهم لماذا اعتبر الفاطميون الصليب عظيمًا. وأنّ للصليب تأويلا يوازي تأويلهم للقرآن، يوازي تأويلهم لعصا موسى: " كما ضرب موسى بعصاه الحجر فانجست منه اثنا عشر عينًا، وهم الإثني عشر نقيبًا، وذلك أنّه ضرب بتأييده وصيَّه فانجس من الوصيّ اثني عشر نقيبًا، وكذلك جعل رسول الله لمسجده اثني عشر بابًا، وجعل حول البيت اثني عشر ميلا، وأنّه لا يجوز الطواف لمن طاف إلّا من داخلهم، والصليب أيضًا يحتوي على أربعة خلاف ذلك، أنّه أمر أمته بصوم شهرين متتابعين فكان ذلك أمر منه بالستر للأصلين، لهم ولمن صار إلى معرفتهم، لأنّ الصوم هو الكتمان والستر، وجعل الصوم من هذين الشهرين أربعين حدًا".¹ يربط الفاطميون بين كلّ الديانات بالمثل والممثل، بالتأويل، بالباطن، وبالأعداد. وهذا العلم الخاص بهم هو عبارة عن فلسفتهم الدينية التي سنتطرق إليها في المبحث الخامس، لذلك نتوقع من القارئ العادي للقصائد أن يقع فريسة عدم الفهم، أو ألا يفهم أصلا المعاني الماثولة، فيرمي الشعراء بالكفر.

ولنفهم عن أيّ تنصّر تحدّث المؤيّد في قصيدته، نتابع بحثنا عن العلاقة بين الفاطمية والمسيحية، فنجد المؤيّد في الدين داعي دعاة الفاطميين قد شبّه عليًا بمسيح هذه الأمة:

وصيّ النبي المصطفى وابن عمّه	ومن قام مولى في (الغدير) وواليا
ومن قال قومٌ فيه قولاً مناسباً	لقول النصارى في المسيح مضاهياً ²

ويذكر المؤيّد في مجالسه وجه الشبه بين المسيح وعليّ، فيقول "افترق الناس في المسيح ثلاث فرق فقالت فرقة هو الله وابن الله وهم النصارى، وقالت فرقة هو ولد زنا وهم اليهود، وقالت فرقة هو رسول الله وهم المحقّقون، وكمثل ذلك اختلفت الناس في عليّ ثلاث فرق، فقالت فرقة فيه ما قالت النصارى في المسيح تعالى الله عن قولهم علوّاً كبيراً وهم الغلاة، وفرقة قالت فيه إنّهُ أخو رسول الله ووصيَّه وهم المحقّقون، وقوم منعهو إرثه كما يمنع ولد الزنا تراث أبيه وهو المخالفون أي النواصب".³

لقد اعتبر المؤيّد قول المسيحيين في المسيح مغلاة، والفرقة التي قالت في عليّ ما قالتها النصارى في المسيح هي فرقة مغالية، وقد ذكر ذلك واضحاً في قصائده ومجالسه فقال: "وتأمّلنا حال النصارى وبحثنا عن اعتقادهم فإذا هم يدينون بآلهيّة البشر في أصل الاعتقاد، وإن اختلفوا

¹ جعفر، سرائر وأسرار. ص. 216-217.

² المؤيّد، الديوان. القصيدة السابعة عشرة. ص. 246.

³ المؤيّد، المجالس المؤيدية. ج. 1. ص. 147.

في الفروع، ونظرنا من يشبههم من هذه الأمة فإذا هم الغلاة الذين يدينون مثلهم بإلهية البشر، فمنهم من يغلو في عليّ وحده ويجعل النبي رسوله، ومنهم من يغلو فيهما جميعاً ولكن يقدم عليّاً وهؤلاء يسمّون العينية. ومنهم من يقدم محمّداً وهؤلاء يسمّون الميمية، ومنهم من يقول بإلهية محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسين وبراهم شيئاً واحداً كما أنّ النصارى يرون الثلاثة واحداً والواحد ثلاثة، وهؤلاء يسمّون الخمسة، فهذه الفرق على اختلافها هي نصارى هذه الأمة وسمة الرفض لازمة لهم لزوم القلادة للعنق، وشيعة الحقّ منزّهون عن سماتهم وأوصافهم".¹

يوضّح المؤيّد موقف الإسماعيلية من المسيحيين، فهو يقول بأنّهم يؤلّهُون المسيح، وبأنّهم مثلثون، أي غير موحّدين، هذا رأي الفاطميين ينقله المؤيّد متّخذاً منه موقفاً، فمن يؤمن بإلهية الأب والابن والروح القدس، مثبّتُ مشارِكُ لله في إيمانه، هذا تأويل الفاطميين وليس تأويل واعتقاد النصارى، وهذه هي نقطة الخلاف بين الفاطمية والمسيحية، وبين الفاطمية والفرق الإسلامية المغالية الذين قال فيهم:

قد حاز غايات العلى حتى غلا	قومٌ وضلّوا فيه مرضي السُّبُل
قالوا هو الله الذي يأتي كما	أخبرنا من الغمام في ظلّل
وقد أتى من حيث لم يحتسبوا	فيما مضى من منجيق في الوهل
يا بُعد ما تقولوا من الحجى	وقرب ما دانوا به من الخبل
يظنّ جهلا من غلا أن قد علا	وإنّه من سخف رأي قد سفل
إنّما الناصب والغالي معاً	كلاهما بغير هادٍ يستدل ²

يشير المؤيّد إلى الآية ((هل ينظرون إلّا أنّ يأتيهم الله في ظللٍ من الغمام))³ فيقول بأنّ الغلاة الذين ألّهُوا عليّاً، اعتمدوا هذه الآية وفسّروها خطأ، فهم يستدلّون على المعاني بغير هادٍ كما يقول في قصيدته.

نفهم من هذا كلّهُ بأنّ الفاطميين يؤمنون بمريم كحجّة دينية، كمثليّ لمثول ديني، ويؤمنون بالمسيح كناطق/ نبيّ، لكنّهم لا يوافقون النصارى في صلاتهم للأب والابن والروح القدس، فعندما يقول المؤيّد في المسيح:

¹ المؤيّد، المجالس المؤيدية، ج. 1. ص. 36.

² المؤيّد، الديوان. القصيدة الرابعة. ص. 212.

³ القرآن، سورة البقرة. آية 210.

ماسح مسيح الأمم وأحيي بمحيي الـرمم¹

نرى فلسفة الفاطميين في هذا البيت، فهو يساوي المسيح بالنبي محمد، وقد ذكر ذلك في مجالسه: "وأما كون المسيح يمسح الصورة الفارقة للحياة فيرد فيها الحياة لكونه روح الله، فالنبي كذلك بكونه موحى إليه روح من أمر الله. قال تعالى في كتابه ((وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا))²، يمسح الصورة الميتة من جهة النفوس، وهو الموت الحقيقي فيلقى روح الحياة فيها على قدرها في القبول والاحتمال يدل على ذلك قول الله سبحانه ((يأتيا الذين آمنوا استجبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم))³. وإذا كان كئى عنه في كتابه يحيي الخلق ممن يستجيب له فهو مسيح بالحقيقة."⁴

فكأن المؤيد في هذا المجلس يوازي بين المسيح، ماسح الصورة الفارقة، التي يرد فيها الحياة لكونه روح الله، وبين النبي الموحى إليه روح من أمر الله، وعليّ والأئمة من ذريته يشبههم بشمعون الصفا أساس المسيح ووصيّه:

ووال شمعون الصفا وأؤله منك الصفا⁵

والسؤال المطروح، إذا كان الفاطميون يشددون على تقسيم الحدود والمراتب والنسل والذرية، فكيف شبه المؤيد الإمام، الذي عاصره، "المستنصر" بالمسيح:

يا مسيحاً يكلم الناس طفلاً ضلّ في شأنه أخو اللب لباً
لست دون المسيح سمّاه ربّاً أهل شرك، ولا نسّميك ربّاً⁶

المعاني واضحة، فالمستنصر مشبّه بالمسيح، لكنّه لا يغالي فيقول بأنّه في منزلة الرب، فللأئمة منزلتهم، خلع عليهم الفاطميون الصفات التي خلعوها على الأنبياء، أمّا النبوة والرسالة فهي للأنبياء دون غيرهم. وما أظنّ قصص الأنبياء نظمها الفاطميون، إلّا تسهيلاً لفهم تأويلها، لفهم المثل والممثل، وقصة مريم والمسيح بالذات كان الهدف من ورائها تعليمي ديني، وهو تقسيم

¹ المؤيد، الديوان. القصيدة الخامسة والعشرون. ص. 262.

² القرآن، سورة الشورى. آية 52.

³ القرآن، سورة الأنفال. آية 24.

⁴ المؤيد، الديوان. ص. 80. نقلاً عن المجالس المؤيدية، ج. 2. ص. 48.

⁵ المؤيد، الديوان. القصيدة الخامسة والعشرون. ص. 262.

⁶ المؤيد، الديوان. القصيدة الخامسة عشرة. ص. 241.

المراتب والتسلسل في طلب العلم الباطن، وأن الإمامة يجب أن تستمر في نفس النسل/ الذرية كما حصل مع عمران ومريم، وما حصل بين زكريا ويحيى الذي طلبه من نسله.

4.4. تلخيص المبحث الرابع

تختلف قصائد هذا المبحث عن سابقه باختلاف نوع القصائد، فبينما تعامل المبحثان السابقان (الثاني والثالث) مع قصائد عادية، نمطية المعمار والكلمات والموضوعات، تشبه في ظاهرها القصائد العادية، وتتراوح بين تلميح وتصريح بخفاياها، تعامل هذا الفصل مع قصائد من نوع آخر؛ أسلوباً ومبنى وموضوعاً، فهي خالية من الصور الشعرية، لكنها تعجّ بالتعابير الفاطمية، تعتمد التصريح بين صدر البيت وعجزه، واختلاف القافية وحرف الروي بين البيت والآخر. ونجد تجديداً في عمود الشعر الذي طال على امتداد القصيدة الكلاسيكية، لنجد أن القصيدة العقائدية التعليمية، كسرت هذا العمود بقصائد مقطوعة (strophic)، مثل قصيدة المؤيد¹ التي قسّمها إلى مقاطع عن طريق القافية، فجعل صدر البيت الأول وعجزه وصدر البيت الثاني على نفس القافية، بينما أقفل المقطع بقافية (نا) موحدة على طول القصيدة كلّ بيتين، والتصريح الداخلي (القافية المشتركة لكل ثلاثة أشطر) تختلف من مقطع إلى آخر. وهذا التقسيم المقطعي ساعد على فهم المعاني، فكل بيتين يتعاملان مع فكرة خاصة تنتهي بانتهاء المقطع، لا بانتهاء البيت الشعري، إنّ كسر النمطية في معمار القصيدة الكلاسيكية العمودية، لم يأت لإظهار تفوق شعري أو حداثة شعرية، إنّما التنوع يعطي للشاعر مساحة أكبر من التعبير، ولا يقيد اختيار كلمات تحتملها القافية، وما أعوز الشعر التعليمي العقائدي مثل هذا التحرر، لأنّ الفاطميين نظموا شعر العقيدة لهدفين مختلفين ولقارئين مختلفين، فالهدف الأول هو إستراتيجية تنظيمية كان الشعر وسيلة لتحقيقها، وهي كسب مستجيبين جدد، أي إدخال أناس جدد للدعوة الفاطمية، فنُظمت القصائد للقارئ غير الفاطمي، تُشكك في إيمانه ومعتقداته وتدعوه للإيمان بالباطن إضافةً للظاهر.

والهدف الثاني هدف تعليمي، للقارئ المستجيب الذي دخل مجالس الحكمة ليتعلّم أسس الدعوة ومبادئ الباطن، شرحوا له هذه العقيدة عن طريق النظم لتسهيل حفظها. أمّا القارئ العادي، فهذه القصائد بالنسبة له مجرد طلاس وألغاز يصعب عليه حلّها. إذ تستمد هذه القصائد العقائدية بعدها المقصود من التقائها بالقارئ بنوعياته المختلفة، أنّها نُظمت لأكثر من نوع من القراء، ولأهداف مختلفة؛ لذلك يكون للقارئ دور فعّال في عملية إنتاج النصّ ذاتها، وبحسب نظرية الاتصال والتأثير فالقصائد الفاطمية العقائدية لها خاصية تميّزها عن

¹ المؤيد، الديوان، ص. 263.

باقي الشعر العربي، لأنّ الأبعاد الجديدة التي يضيفها القارئ المستجيب/ المستفيد إلى النصّ، لها وجودٌ خفيّ بين الكلمات، لا يعرف سرّه إلاّ العالم بأسرار عقيدتهم الإسماعيلية.

لقد تناولت هذه القصائد قصّة المبدأ والمعاد، وهو مبدأ آمن به الفاطميّون؛ فعالجوا قضية بدء الكون وخلقه، والأدوار والأكوار والمعاد ويوم الحشر.

وقد اتكأت القصائد على التناصّ الديني لتوضّح مبادئ فاطمية خاصة، كالنصّ والعهد والتأييد والإمامة، فهي تطبيق تاريخي ومثل علمي ديني مصادق بالبراهين يرشدنا إلى معتقدات ومبادئ الفاطميين، وقد ربطت هذه القصائد بين المبدأ الفاطمي وقصص الأنبياء لأسباب عدّة:

أولها إثبات صدق عقيدتهم وإعطاء شرعية دينية تاريخية للمبدأ الديني كمبدأي العهد والنصّ، فمن خلال التناصّ لقصّة آدم في قصائدهم، وتأويلها في كتب تعاليمهم، يطرح الفاطميّون فكرهم وفلسفتهم، فيقولون بأنّ العهد الذي يأخذه الداعي على المستجيب، والذي يُقسّم فيه بالله وبالملائكة وبالأنبياء وبالأوصياء وبالأئمة، هو عهد من الله، من أيام آدم أخذه الله على كلّ مؤمن مستجيب، ونسيانه وعدم العمل به، هو خطيئة. نجد أنّ إيراد قصص الأنبياء في القصائد الفاطمية، لم يكن لمجرد القصّ أو التوثيق التاريخي للحدث، إنّما ذُكرت قصص الأنبياء لتخدم هدفا دينيا وربّما سياسياً من الدّرجة الأولى، فأخذ العهد بهذه الطريقة، واعتبار ناسيه خاطئاً عند الله، وربط العهد بعهد آدم لله، وأنّ هذا العهد تناقل من جيل لجيل، وكان مع الأئمة الذين كانوا في دور السّتر وانتقل إلى الأئمة الذين كانوا قبل خلق البشر من نور الله، كالإمام الصادق والوصي علي، كلّ هذه الأمور تعطينا صورة واضحة للاستراتيجية التعليمية التي هدفت إلى تقوية التنظيم الإسماعيلي الفاطمي دينياً، وضمناً سياسياً، وأنّ المعاني المنظومة في القصائد التّعليمية كانت تهدف ترسيخ الدعوة وترسيخ الدولة في نفس الوقت.

أما "النصّ" الفاطمي؛ فقصيّة لها جذورها التاريخية الهامة جدّاً عند الشيعة والإسماعيلية، وتمتدّ جذورها إلى "يوم غدير خم" ووصاية النبي محمّد لعلي بن أبي طالب من بعده، وهذه بالنسبة لهم قضية مركزية يؤكّدون فيها أولاً أنّ حكمهم حكمٌ ديني، وثانياً أنّ خلافة الرسول من حقّ عليّ ونسله. ولا أظنّ قصّة يوسف كمثّل وممثول إلاّ إشارة واضحة لهذه المقولة، وتأويلها أتى ليستشفّ منه المتلقي الفاطمي وغير الفاطمي العبرة المقصودة من الوصاية، وقد نظم القاضي النعمان في "الأرجوزة المختارة" قصائد في الوصية واستخلاف الأنبياء للأوصياء من بعدهم.

وثانيًا لتأكيد انتساب الفاطميين لسلالة الأنبياء، وبالتالي إظهار أحقيتهم بالخلافة. وثالثًا للردّ على كلّ من اتخذ الظاهر معتقدًا دون الباطن، قائلين بضعف إيمانه ومعتقداته. فتأويل قصص الأنبياء بالذات، يُخرج الأنبياء من دائرة الشك، والخيانة والكفر. فالطرح الأهمّ الذي يقوله هذا النظم التعليمي إنّ قصص الأنبياء بظواهرها تدين الأنبياء بالفسق، وباطنها يظهر طهارتهم وتضحيتهم. وهذه القصص أنت كبراهين وإثباتات لمقولات دينيّة، ولطروحات سياسيّة، وكمقارناتٍ هدفها إيجاد أوجه الشبه بين الأنبياء، لإعطاء شرعيّة لكلّ ما واجههم، ولكلّ تصرّفاتهم.

ورابعًا أتى هذا التناصّ الدينيّ ليشرح لنا بأنّ عقيدة الفاطميين، ليست من اختراعاتهم وتأليفهم، إنما هي نظمٌ وأعراف دينيّة معروفة ومتّفق عليها منذ القَدَم، فتأويل الآيات في سورة مريم أتى ليدعم ويشرح كيفيّة التدرّج في الحدود حتى الإمامة، أو النبوة، وأنّ الله هو الذي يختار حججه ودعاته فيتعلّمون ويعلّون في المراتب حتى الحدّ المسموح لهم به، ثمّ ينقلون معرفتهم لغيرهم من سلالتهم، وهذا مهمّ، كما فعل زكريّا عندما كفل مريم، لكنّه طلب من ذريّته من يُكمل عنه الطريق، فكان له يحيى، وكلاهما، مريم ويحيى نقلًا للعلم وأخذًا للعهد على المسيح بالعمّاد (بالماء/ العلم الباطن) ليتابع طريقهما، لكنّ حدّ التأييد كان قويًّا، إذ اختاره الله ليكون كلمته، أي نبيًّا.

وخامسًا لفهم علاقة الفاطميين بغيرهم من الديانات والفرق والمذاهب، فتأويل القصائد يُخرجنا كقراء عاديين من دائرة الشكّ، لنفهم صميم العلاقة والتشابه والاختلاف بين الفاطميّة والمسيحيّة مثلاً، فنجد بضع نقاط تقاطع واختلاف، لا نفهمها دون تأويلها، فالصليب عند الفاطميين هو رمز للعلم الروحانيّ الذي به حياة الأرواح الباطنة، فهم لا يؤوّلون القرآن فحسب، بل نجدهم هنا يؤوّلون كلام المسيح حين قال من أراد الحياة الدائمة فليحمل صليبه ويتبعني، أي من أراد الحياة الدائمة، فليطلب العلم الروحانيّ.

المبحث الخامس

5. فلسفة العقيدة الفاطمية

نشأت العلاقة بين العقيدة والفلسفة من استخدام مصطلح فلسفة Sophia بمعنى "الحكمة". وذلك من أيام فيثاغوروس،¹ إذ نشأت الفلسفة/الحكمة كعلم، من ضرورة تكوين نظرة عامة للكون، وكانت الفلسفة الطبيعية عن مصدر العالم الواحد، ثم تطوّرت تلك التصورات وتبلورت في تعاليم سقراط وأفلاطون وأرسطو. ثم انفصلت إلى نظريتين مادية ومثالية.² قال انكساجوراس: "من الضروري الالتجاء إلى علّة محرّكة قائمة بذاتها، هي العقل وإن كون الأشياء وفسادها عائد إلى الاتحاد والانفصال، وإنّ عدد الجواهر الأولى "البذور" غير متناهية في الكيف، ولكنها محدودة في العدد".³ وهذه النظرية في تكوّن الخلق والكون تشبه ما يقوله الفاطميون في فلسفتهم، وما نظموه عنها في قصائدهم، مستعملين نفس الكلمات؛ العلّة والعقل والعدد والجواهر!

لقد اتّضح، بالاعتماد على الأبحاث الأخيرة، أنّ الفلسفة الأفلوطينية المحدثّة⁴ لم تكن جذراً للعقيدة الإسماعيلية، إنّما مرحلة ثانوية في تطوّرها، إذ أثبت إيفانوف أنّه لا أثر للأفلوطينية المحدثّة، لا في الرسائل الأقدم المعروفة لدى الإسماعيليين، ولا في أعمال القاضي النعمان (ت. 363هـ/974م)،⁵ وذلك لخلوّها من المصطلحات الجديدة التي ذكرها أعلام الإسماعيلية المحدثين من أمثال السجستاني (ت. بين 386هـ/996م، 393هـ/1003م) والكّرمانى (ت. بعد 411هـ/1020م)، اللذين كثيراً ما ذكرا أسماء "كوني" و"قدر" و"الجد" و"الفتح" وما إلى ذلك،

¹ مصطفى غالب، فيثاغوروس. (بيروت: مكتبة الهلال، 1985) ص.8. "ونحن إن كنّا لا ننكر مدى علاقة الأفكار الفلسفية الوثيقة بالدين، كون الفلسفة نشأت وترعرعت في إطار تطوري للمعتقدات الدينية والأخلاقية والاجتماعية وأحياناً السياسية. ولكن هذا التطور كان يتناول بالنقد والتحليل المنطقي المدرك لأسلوب التفكير العرفاني الناهد إلى البحث والاستقصاء عن الوجود والموجودات، والتفكير التأملّي الهادف إلى معرفة ماهية الخالق والمبدع والصانع، الذي أوجد تلك الموجودات العلوية والسفلية والطبيعة والعقل والنفس".

² محمد عبد الحميد الحمد، الأفلوطينية المحدثّة والتوحيد الإسماعيلي. (ط1: سوريا: منشورات الحمد، 2003) ص.229.

³ بول جانيه، مشكلات ما بعد الطبيعة. ترجمة يحيى هويدي (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1961) ص.76.

⁴ هناك لبس بين أفلاطون وأفلوطين في المصادر عامة، وربّما التبس الأمر في ترجمة مقال هاينز هالم "كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي"، المنشور في كتاب دفتري "الإسماعيليون في العصر الوسيط". وأفلوطين هو فيلسوف يوناني ولد في بلدة نيقوبولس سنة 204م، وقد جاء في كتاب "صوان الحكمة" أنّ أفلوطين هو صاحب الشيخ اليوناني ومعلمه، أي أرسطو وهذا طابقوا بينه وبين أفلاطون.

⁵ إيفانوف، المؤسس المزعوم للإسماعيلية. بومباي. 1964. ص. 145 وما بعدها.

وطعموها بصبغة محدثة، فتحوّلت إلى "النفس" و"العقل" وغير ذلك من المصطلحات ستوضحها القصائد بعد قليل.¹

لكن قبل الخوض في تلك القصائد، لا بدّ من توضيح ما اعتقده الفاطميون بالنسبة للحلول والتناسخ والتأويل.

5.1. الحلول

يعالج هذا المبحث القصائد التي زحرت بالتعابير الفلسفية، وكان فيها الردّ على بعض التخبّطات بين الباحثين، حول بعض المعتقدات الإسماعيلية، كالحلول والتناسخ وغيرها، إذ نجد التباساً في فهم بعض المعتقدات، بسبب قلة المصادر المحقّقة التي عالجتها، فمنّ الباحثين من اعتقد، مثلاً، بإيمان الفاطميين بالحلول؛ بمعنى حلول اللاهوت في الأئمة incarnation². وفي ذلك يقول المؤيد في ذلك "وأهل الزيغ يتألّهون"، أي أنّ أصحاب الغلو وأهل الضلال يقولون بالحلول والتجسّد.³ ويقول الإسماعيليون: "ظاهرنا إمامة، وباطننا غيب لا يُعلم"،⁴ وقد نُظمت أبيات في رفض الحلول تقول:

نحن في الله لا حلولَ ولكن	مثل ما في الضياء ينظر ظلاً
نحن أجزا مطالع النور لما	طلع النور بالمغيّب كلاً
نحن لا في الوري لآل خفي	وبذاك الخفي يشرق إلّا
نحن أدنى البيوت منكم وفيكم	من علينا من الغيوب تدلّ

¹ فرهارد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. مقالة هاينز هالم، "كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي". ص. 84-86.

² Henry Corbin, *Cyclical Time and Ismaili Gnosis*. (London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications. 1983) "The humanity (nāsūt) of the Imam is thus conceived as the result of cosmic process exemplifying an archetypal Manichaean representation. And it is in accordance with another Manichaean archetype that Ismailian Gnosis conceives the divinity (lāhūt) of the Imām. The conjunction of these Manichean motifs in the heart of Imamology is truly striking if we consider how little we still know about the sources of Isma'ilism". P. 110.

³ الحامدي، كنز الولد. ص. 23-24.

⁴ الحامدي، كنز الولد. ص. 165. يُنسب القول للإمام الصادق.

نحن منكم لكم وفي النور نور عزّ من يستمدّ منه وجلاً¹

نجد التّصريح برفض الحلول في البيت الأوّل، إذ يشبّه المؤيّد بالظلّ الذي يظهر في الضوء، ويسمّي الإسماعيليّون ذلك "الحجاب"، بمعنى أنّ الأئمة هم حجب الله، فالإمام هو ممثّل الله في الأرض وقد احتجب تعالى فيه لتراه العيون، وقد نظم هذا المعنى المؤيّد الشّيرازي:

باهر المعجزات لله واللـ	ه لها فاعل وليس سواه
مثلوه بما يُرى فيه جهراً	ثمّ قاسوه بالذي قد نراه
بعد ما أعلم النوري أنّه الفا	عل لا غيره تعالى علاه
يحجب الحجب عند ما يظهر الأم	ر على الخلق والحجاب خداه
إنّ ذاك المثال ممثّله المحـ	دث أبداه للعيون تراه
عزّ من في ضياه يبصر الشّكل	وجهل الجهول عنه عماه
فإذا ما الغطاء زال عن الخلـ	ق فثمّ المريد يعطى مناه ²

لقد عبّر الإسماعيليّون في قصائدهم عن وجود الناسوت واتّحادها باللاهوت وذلك عن طريق التمثيل، فيقول داعي الدعاة القاضي عليّ بن حنظلة ابن أبي سالم الوداعي، في كتابه "سمط الحقائق"³:

وقد رقى من فضلة الأجسام	زبدتها بعد صعود النامي
فصعدت في ثالث الأيّام	إلى فسيح عالم الأجرام
وحصلت في أفق السعود	إلى تمام الأجل المعدود

تحدّث هذه الأبيات عن ارتقاء زبدة الأجسام إلى عالم الأجرام، وبقيت هذه الزبدة هناك أجلاً معدوداً، ثمّ:

وأهبطت من السماء العالية
أمّا إلى بعض المياه الصافية

¹ الحامدي، كنز الولد، ص. 196. ينسب القصيدة لمولانا أمير المؤمنين صلّى الله عليه وسلّم، ويقصد بذلك علي بن أبي طالب، انظر ص. 165.

² الحامدي، كنز الولد. ينسب هذه القصيدة للمؤيّد في الدين الشيرازي في "رسالة الابتداء والانتهاء". هامش رقم 7. ص. 195.

³ الوداعي، سمط الحقائق، ص. 47. الملحق رقم 15.

أونبتة جليلة المقدار	قد أمنت سلطان حكم النار
كالكرّم والتفاح والنخيل	هبوطها كالطلّ في التمثيل
فيغتذي بها المقام الأطهر	وغيره بأمره لا يشعر
وتغتذي زوجته المكرّمة	ببعض تلك الفضلة المعظّمة
حتى إذا ما أتت المباشرة	من المقام للبتول الطاهرة
واجتمعا عند النكاح الأشرف	وذاك أمر واجب لا ينتفي
لأنّهم وإن حووا من البشر	منزلة الياقوت من نوع الحجر
فبينهم وبينهم مناسبة	بها يصحّ النسل والملازمة
أبرز كلّ منهما ما عنده	قد قرّ من شريف تلك الزبدة
إلى المكان الفاضل المطهر	فلبثت إلى انقضاء الأشهر
وتمّ خلق الشبه الكافوري	وأذن الخالق بالعبور
له إلى منفهق الهواء	من ظلمات البطن والأحشاء

بعد أن تغذّى الزوجان من هذه الزبدة، تمّ الحمل والولادة، ووقع التسليم والتعيين واتّحد الناسوت باللاهوت:

فعند هذا بلغ التدبير	على المراد واستوى التقدير
ووقع التسليم والتعيين	لرتبة الوحدة والتبيين
واتّحد الناسوت باللاهوت	في الزمن المقدّر الموقوت
وظهر المحجوب بالحجاب	وذاك أقصى منتهى الطلاب

نجد أنّ المعاني تخلق نوعاً من اللبس، فيظنّ قارئ الأبيات أنّ الحديث عن "الحلول"، حلول اللاهوت في الناسوت، لكن هذا المخلوق هو الحجاب الذي ارتقى إلى جوار ربّه، وأقامه ليرشد الخلائق،

ثم ارتقى إلى المحل الأفضّل	هيكّل ذاك المقام الأول
إلى جوار الواحد السميع	مالك أمر العالم الطبيعي

وقام في هداية الأنعام	مقامه هذا المقام السامي
مستخرجاً منهم له خليفة	يخلفه في الرتبة الشريفة
حتى إذا أوجد من يقوم	مقامه وحضر التسليم
<u>أقامه ليرشد الخلائق</u>	من بعده ثم ارتقى مفارقاً
مبايئاً للعالم الدني	ونازلاً بالمنازل العلي
مرافقاً لزبد الأعصار	آبائه الأنمة الأطهار
صفولباب الخلق والقرون	قائمهم مالك يوم الدين

5.2. التَناسُخ

هناك مَنْ نسب إلى الفاطميين اعتقادهم في التَناسُخ metempsychosis: أي انتقال الروح بعد الموت إلى إنسان آخر، أو إلى حيوان أو نبات على نحو ما نراه في العقيدة البوذية، إلا أنَّ الفاطميين اعتقدوا أنَّ الإنسان بعد موته يستحيل عنصره الترابي أي جسمه إلى ما يجانسه من تراب، وينتقل عنصره الروحاني، أي الروح إلى الملأ الأعلى، ويسمى ذلك بالمسخ، أي انتقال الروح إلى الحيوان؛¹ ويذكر الحامدي نقلاً عن "الرسالة الجامعة" لإخوان الصفا: "وإنَّ النفس في عالم الكون والفساد، كائنة في محلِّ الاجساد، وهي الأرواح الهابطة للزَّلَّة التي كانت منها، والخطيئة التي جنتها، فأهبطت وأبعدت من دار الكرامة، فبقيت معدَّبةً مربوطة بالطبيعة والتكليفات اللازمة لها في الشرائع الناموسيَّة، جزاء لها بما أسلفت. وما ذكره الحكماء من الهيولى والصورة إلاَّ تنبيهاً للنفس اللاهية، والأرواح الساهية الغافلة عن آيات الله وتذكيراً لهم (يريد بذلك الأنفس التي تتكشف بالمعاصي وهذا يختصُّ بالأضداد الكبار من الخبثاء والأشرار أعداء الإمام الأساس). وإنَّ الهيولى والصورة، أعرف عليهما واقفون، وبرازخ لهم إلى يوم يبعثون، كلُّما بليت صورة بالفساد، كونت أخرى بالكون".² وبهذا يذهب الإسماعيلية إلى أنَّ هؤلاء إذا ماتوا شاعت أنفسهم في أجسامهم ولم تفارقهم إلاَّ الهوائية. ثمَّ يتحلَّلون ويصيرون من البرازخ بما يستحقُّونه منها على قدر أعمالهم، إن استحقوا بعضها أو كلِّها. ثمَّ يتحلَّلون ويصيرون بالاستحالة والولادة إلى الصور البشرية، وتعرض عليهم الدعوة. فإن استجابوا خلصوا وإلاَّ ردُّوا إلى ما يستحقُّونه باكتسابهم في المرَّة الثانية، لأنَّه عدل لا يظلم العباد ولا يخلف الميعاد.

¹ محمَّد كامل حسين، طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها. (القاهرة: مكتبة النهضة. 1959)، ص. 171-

172.

² الحامدي، كنز الولد. ص. 111-113.

والغرض كلّهُ في إنشاء الخلقة استخلاصها مما وقعت فيه من الخطيئة والإنكار، فمن تخلص صعد، ومن أبى وعاند الحدود، ارتكس وهبط، وكلّ ذلك بالاستحالة مرّة بعد مرّة. فالإسماعيلية تنكر ما يذهب إليه أهل التناسخ ويعتبرون ذلك جهلاً وضلالاً لا يجب اعتقاده، بل يقولون بأنّ معتقد ذلك هالك ملعون. لأنّ ذلك بالاستحالة والاعتداء والولادة والتنقل في برازخ العذاب الأدنى ثم إلى العذاب الأكبر.¹

5.3. التّأويل

أمّا بالنسبة للتأويل interpretation،² وكافة العلوم السريّة الإسماعيلية التي لا يعرفها إلّا الخواصّ من العلماء والدعاة، الذين أوتوا بنصيب وافر من العلوم الفلسفيّة العقائديّة، كفلسفة المبدأ والمعاد، وخلق الكون، والموجودات والأعداد، فنجد عرضها وتوضيحها في قصائد خاصّة ضمّنها زُبد الحقائق وغامض العلم وسرّ الخالق، كما يقول داعي الدعاة القاضي علي بن حنظلة الوداعي في نظمه المسمّى "سمط الحقائق":

¹ الحامدي، كنز الولد. هامش رقم 1-2. ص. 113.

² Daftary. *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*. (Cambridge University press: New York.1990).p.138:"The truth behind the revealed scriptures and laws could be made apparent through the so-called *ta'wīl*, viz., symbolical, allegorical or esoteric interpretation which came to the hallmark of Ismailism. The *ta'wil*, litrally meaning to lead back to the origin or to educe the *batin* from the *zahir*, may be distinguished from *tafsir*, to explain and comment upon the apparent meaning of the sacred texts, and from *tanzil*, which refers to the revelation of the religious scriptures through angelic intermediaries The *ta'wil* practiced by the early Isma'lis was often of a cabalistic form, relying on the mystical properties and symbolism of letters and numbers.

On the *batini ta'wīl*, and the Ismā'īlī distinction between the exoteric and the esotirec dimensions of religion, see Goldziher, *Introduction*, pp. 221-224; Ivanow, *Brief*, pp. 23-25 and 33-36.; many studies by H. Corbin including his "*Rituel Sabéen et axes Ismaélienne du rituel*", *EJ*, 19 (1950), especially pp. 181-188 and 229-246, reprinted in his *Temple et contemplation* (Paris, 1980), pp. 143-149 and 183-196; English translation, "*Sabian Temple and Ismailism*" in H. Corbin, *Temple and Contemplation*, tr. Philip Sherrard (London, 1986), pp. 132-138 and 170-182; Hermeneutique spirituelle comparee: 1. Swedenborg- 2. Gnose Ismaélienne, *EJ*, 33 (1964), pp. 122-153, reprinted in his *Face de Dieu, Face de l'homme* (Paris, 1983), pp. 108-151; *Etude*, pp. 65-73; *Histoire*, pp. 27ff.; 'L'Initiation Ismaélienne, pp.63-84; and *En Islam*, vol. 1, pp. 212-218, and vol. 3, pp. 214ff. Also see Nasr, *Ideals*, pp. 58ff., 160ff. and 168ff.; R. Paret, "Ta'wil" *EI*, vol 4, pp.704-705; M.G.S. Hodgson, "Batiniyya", *EI2*, vol. pp. 1098-1100, and F. Daftary, "Batiniyya", *Encyclopaedia Islamica* (Tehran, forthcoming).

رأيتُ أن أشرح ما تيسّر	من الجواب موجزًا مختصراً
في رجزٍ سمّيتهُ إذ تمّا	(سمط الحقائق) اشتقاقاً ممّا
ضمّنته من زُبدِ الحقائق	وغامض العلم وسرّ الخالق
أوردته للأجر والثواب	والفوز بالرضوان في المآب
وهذه القصيدة المكنونه	أمانة مذكورة مصونه
عن بذلها إلاّ لمستحقّ	حظرتها على جميع الخلق
إلاّ بفسح من إليه الأمر	فمن تعدّى لا عداه الشرّ ¹

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: هل يمكننا اعتبار شعر العقيدة الفاطمية مرجعاً توثيقياً دينياً؟ هل نظم الشعراء هذا النوع من الشعر للتعليم، أم للتوثيق؟ وهل هناك من وثّق مبادئه الدينية في القصائد، ونظم فلسفته وعقيدته شعراً مثل الفاطميين؟

ونسأل كيف كان من الممكن أن يحلّ قارئ عاديّ طلاس هذه الأبيات الشعرية، لولا وجود المادة النظرية المتفرقة في الكتب والرسائل، إذاً لماذا نُظمت، وهي معرفة مؤطرة للمستجيب المستحقّ العالم بأمور الدين؟ هل نُظمت دون هدف؟ وهل يمكن أن تكون القصائد مرجعاً ذاتياً واضحاً وكافياً كالعقيدة المنثورة؟

ومستعنيين بالتأويل نحاول أن نسبر أغوار العقائد الكونية حسب إيمان الفاطميين وتحليلهم المنظوم شعراً.

5.4. نظرية الإبداع وخلق الكون عند الفاطميين

شغلت نظرية الإبداع حيزاً كبيراً كونها المدمك الرئيسي الذي تستند إليه كافة الآراء العقلانية الماورائية التي ترتّب وتنظّم الموجودات والمصنوعات والمكونات في العالم الروحاني النوراني الذي لا كثافة فيه ولا تجسيم، بل عقول إبداعية وانبعائية سرمدية تتفاعل وتستمدّ وتمدّ بعضها البعض، بموجب نظام دقيق وحكمة بالغة، فالإبداع هو المبدأ الأول الذي تُعرف به الأصول والفروع، والعلل والمعلولات، والأسباب والكائنات، والطريق الموصل إلى التوحيد الحقّاني، وإلى معرفة الحدود العقلانية المترتبة في عالم الصنعة الإلهية.²

¹ علي بن حنظلة الوداعي، سمط الحقائق. ص. 25-26.

² مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. (لبنان: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1982) ص. 37.

يُميّز العلماء بين علمين يهتمان بالكون: علم منشأة الكون "كوزمولوجية"، وعلم دراسة الكون "كوزمولوجية". وعملية الإبداع هي من علم كوزمولوجية الكون، وما ترتب عنها بعدئذٍ هو دراسة كوزمولوجية الكون:
ويقول ناظم القصيدة الشافعية:

الحمد لله القديم الأزلي المبدع العالي معلّ العِلل¹

تكمّن في هذا البيت فلسفة خلق الكون. هذا البيت الذي لا يحمل ظاهره الكثير من الفحوى، يحمل باطنه نظرية كاملة، هي نظرية الخلق؛ والعلمان الجليلان، بحسب الإمام الثاني في المغرب، القائم بأمر الله (280-334 هـ)، هما معرفة الابتداء والانتفاء.² فالله الباري هو القديم، الذي لم يسبقه شيء، فلا يبلغه الوهم ولا يتصوره العقل، ولا يحويه مكان ولا يدخل تحت زمان. نفهم من هذا أنّ الباري قديم وأنّ العالم محدث، مبدعٌ غير قديم، لأنّه لو كان قديمًا لاستحال تعلّق حدوثه بالقدم، ووجوده بالعدم، ولو كان العالم قديمًا لكان الفاعل معدوماً. ويأتينا الشاعر الصوري بالحجّة والبرهان ليؤكدّ حداثة العالم:

فصحّ في البرهان ما قصدنا وصفهما في كلّ ما وصفنا

يحاوركلّ مؤمن بقِدَم العالم، ليثبت له عدم صحّة اعتقاده، فيقول:³

وقائل قال وجدنا العالمًا	كما ترّ العين مقيما دائمًا
وكلّ شيءٍ أبدًا من مثله	يبدو وينشأ شيئًا لأصله
فما الدليل عندكم في الحدث	حتى يصحّ قولكم في المحدث
قلنا له إنّنا وجدنا كلّما	عاش على الأرض وغطّته السما
من حيوان ونبات نام	وغيره من سائر الأجسام
مفتقر إلى مكان يحملّه	يكون فيه كونه ومأكله
والأرض قد صحّ بحكم العلم	بأنّها تحمل كلّ جسم

¹ داغ مجهول، القصيدة الشافعية. ص. 1.

² الحمداني، كنز الولد. ص. 41.

³ الصوري، القصيدة الصورية. ص. 25-26. يذكر في الهامش رقم 1. ص. 25 أنّ كلمة "ينشأ" الواردة هنا في البيت الثاني، أصلها ينشأ. ووردت كلمة "ترّ"، في البيت الأوّل على هذا النحو.

يعتمد الصوريّ العلمَ ليثبت ما يؤمن به، فيقول بأنّ الأرض خلقت، ثمّ كلّ ما فوقها:

وكلّ جسم قد نما من فوقها فخلقه أحدث بعد خلقها
فالأرض بالشمس وبالأمطار تحيا بإذن الملك القهار

وينهي قصيدته ناظمًا:

هذا دليل دامغ لا يقطع في حدث العالم ليس يدفع
إلا لمن جادل وهو يعلم وقال إنّ الصبح ليس مظلّم

5.4.1. القديم

إذا من يؤمن بقدّم العالم ووجوده، يكفر بوجود الخالق "...إلها أبداع ما لم يكن له في الوجود عينا، ولا كان قبل اختراعه إياه صورة ولا أينا"،¹ "فإنّ العالم لو كان موجودًا في القدم لاقتضى موجدًا أوجده، فإن كان عند موجد هذا موجودًا على الحال تقدّم، اقتضى موجدًا آخر، وتسلسل الحال إلى ما ليس له نهاية. وإذا تسلسل إلى غير نهاية استحال، وإذا استحال القول بالقدّم ثبت الحدث، وهذا برهان على أنّ العالم محدث كائن بعد أن لم يكن، وأنّ موجده أبداعه إبداعًا لا من شيء، وأنّه سبحانه وتعالى قال له كن، فكان - فيضًا واحدًا- فهو العقل الفعّال الأوّل، والموجود الأكمل".²

لكنّ البيت الذي ذكر في القصيدة الشافية، القائل بأنّ الله قديمٌ، يحمل تناقضًا مع ما ذكره "الحامدي" في كتابه "كنز الولد": "الحمد لله لا يدركه من لا تدركه الأبصار، ولا يحصره من لا تحصره الأفكار، الذي تناوله للأفكار أستار، أو لإقدام الأوهام زلل وعتار، فهو سبحانه لا يدخل تحت اسم ولا صفة، ولا يوماً إليه بالإشارة مكيفة، ولا يقال عليه حيًا، ولا قادرًا، ولا عالمًا، ولا عاقلًا، ولا تأمًا، ولا فاعلا، لأنّه مبدع الحي، القادر، العالم، العاقل، التّام، الكامل، الفاعل، ولا يقال: له ذات لأنّ كلّ ذات حاملة للصفات، كالجسم وأعراضه التسعة، والنفس وصفاتها، ولا يقال: عَرَضٌ؛ لأنّ العرض محمول مقبولٌ، ملازم وزائلٌ، ولا يقال: إنّهُ علّة؛ لأنّ في المعلول بعض آثار العلّة، ولا يقال: إنّهُ قديم؛ لأنّ القديم شاهد على هويّته بالحدث".³

¹ الكرمانى، مجموعة رسائل الكرمانى. الرسالة الثالثة، الرسالة الموسومة بالرضية. ص.35.

² عارف تامر، أربع رسائل إسماعيلية. شهاب الدين بن نصر ذي الجوشن، الرسالة الأولى، مطالع الشمس في معرفة النفوس. المرتبة الثالثة: في حدوث العالم ومبتدا العوالم. ص. 19.

³ الحامدي، كنز الولد. ص.13-14.

وقد ذكر الكرمانى في راحة العقل: "هو الذي لا إله إلا هو محال ليسيته باطل لا هويته: إذ لو كان ليساً لكانت الموجودات أيضاً ليساً، فلما كانت الموجودات موجودة كانت ليسيته باطلة".¹

والمقصود بذلك أن الله ليس بمعدوم؛ لأنه لو كان معدوماً لكانت الموجودات معدومة، وما دامت هي موجودة فكون الله معدوماً باطل. ومثل هذا التعريف للتوحيد والذي تناقله علماء الدين الإسماعيليون، يناقض ما نظمه الدعاة في قصائدهم العقائدية، فكيف ينظم الدعاة شعراً يقولون فيه عن الله "القديم"، ثم يأتي الحامدي في "كنز الولد" ليقتبس عن المؤيد والكرمانى، أن الله لا يقال له القديم؟ هل يحمل هذا التناقض تشكيكاً في مدى صدق ومرجعية شعر العقيدة؟ هل على المستجيب، أو حتى القارئ العادي ألا يتخذ من الشعر مرجعاً عقائدياً؟ أم هل اختلفت النظريات من مؤلف لمؤلف، ومن دأع لآخر؟ فهل معنى "القديم" يختلف عن المعنى المعجمي الواضح؟ وهل معنى القديم هو عكس "ليس"، أي أن الله الموجود هو "أيس"؟

يقول الكرمانى في "الرسالة الموسومة بالزاهرة" عن الفرق بين القديم والمحدث، بأنه من الفساد أن نقول عن الله قديم، "لأنّ القديم من الأسماء التي تسميها العلماء المضاف، وهو اسم واقع على شيء، مقترن بكون شيء آخر هو متقدم عليه، وذلك متأخر عنه، ولولاه لما استحق أن يقال أنه قديم".²

ويذكر محقق مجموعة الرسائل الكرمانية، مصطفى غالب³: "كما هو معلوم من القواعد التوحيدية، والتزهية والتجريدية، التي صاغها فلاسفة الإسماعيلية يشتم أنهم لا يؤمنون بنظرية القديم والمحدث أن تنطبق على الباري سبحانه وتعالى، إنما يطبقونها على العقل الأول، أو المبدع الأول، أو الموجود الأول الذي هو السابق في الوجود، ووصف الله بالوجود يقتضي كونه محتاجاً إلى الوجود، وبالتالي محتاجاً إلى غيره. والله لا يحتاج أحد".

ويؤكد الداعي الإسماعيلي اليميني المطلق علي بن محمد الوليد، في كتابه "تاج العقائد ومعدن الفوائد"، أن العالم محدث كائن بعد أن لم يكن،⁴ وأنّ صانع العالم قديم: "بقولنا إنه قديم بما حصل في عقولنا من الاستفادة التي فهمناها، وبما تقرّر عندنا أن القديم غير مفتتح الوجود،

¹ الكرمانى، راحة العقل. ص. 130.

² الكرمانى، مجموعة رسائل الكرمانى. الرسالة السابعة، الرسالة الموسومة بالزاهرة. ص. 96-97.

³ الكرمانى، مجموعة رسائل الكرمانى. ص. 97. هامش رقم 2.

⁴ علي بن محمد الوليد، تاج العقائد ومعدن الفوائد. (لبنان: دار المشرق. 1986. ت. عارف تامر) ص. 18.

وحقيقة القديم على ما أفادنا معلمنا مع ما تقدّم من أنّه ما لم يكن ليسًا، فلمّا حق ذلك عندنا من مفيدنا نظرنا إلى الخلقة بأسرها فوجدناها مفتحة الوجود، وأنّها أيسًا بعد أن كانت ليسًا¹.

نجد في هذه المقولة تشابهاً بين الإسماعيليّة وفرق أخرى، كالمعتزلة الذين قالوا بقدم الله وبحدثة العالم² ونفهم من هذا أنّ الشعراء، عندما نظموا قصائدهم العقائديّة، لم يقصدوا البلبلة، إنّما استعملوا الكلمات بحسب معجمهم العقائديّ، لا بحسب معجمنا اللغويّ. ويشرح لنا محقّق القصيدة الشافية، عارف تامر، أنّ القديم هو الذي لم يسبقه شيء، فلا يبلغه الوهم ولا يتصوّر العقل، ولا يحويه مكان ولا يدخل تحت زمان، ويقال للشيء قديم، إمّا بحسب الذات وإمّا بحسب الزمان. فالقديم بحسب الذات هو الذي ليس لذاته مبدأ هو موجود فيه، والقديم بحسب الزمان هو الذي لا أوّل لزمانه، أمّا المحدث فهو ضد القديم والمحدث على وجهين أيضًا، أحدهما هو الذي لذاته مبدأ هو به موجود، والثاني هو الذي لزمانه ابتداء وقد كان وقت لم يكن. وفي الاعتقادات الإسماعيليّة أنّ (الباري) سبحانه وتعالى قديم (وأمر الباري) أيضًا قديم، والعقل محدث كما أنّ النفس محدثة، وأنّ العقل لا تبلغ معرفته قدم باريه، والنفس غير حائطة بما عند العقل ويفيض عليه من جوهره الذاتي، وأنّ وجود العقل على النفس مكتسب من باريه سبحانه وتعالى، فكلّ شيء محتاج إليه وليس له لأحد احتياج³. نفهم من كلّ ما تقدّم أنّ "القديم" بمفهوم الوجود، غير المعدوم، الأيس. وليس القديم عكس الجديد. ومن هنا فإنّ الكلمات العاديّة تأخذ معنًى جديدًا في مفهومها العقائديّ، بعيدًا عن المعنى المعجمي، وعدم فهم المعنى المقصود، يحول دون فهم القصيدة. فكلّمة "القديم" في القصيدة ارتبطت بكلمة الأزلي، أي الدائم الوجود قبل بدء الخلق وإلى الأبد. وهذه الكلمة "الأزلي" ساعدتْنا على فهم المراد ما وراء المعنى الحرفي.

وهنا نتساءل عن أوجه الشبه والخلاف بين الصوريّ والداعية المجهول، في صياغة مطلع قصيدتهما، فيقول صاحب القصيدة الشافية:

الحمد لله القديم الأزلي المبدع العالي معلّ العِلل⁴

أما الصوريّ فيقول:

¹ ن. م. ص. 22.

² Wilford Madelung and Paul E. Walker, *An Ismā'īlī Heresiography*. "He is eternal and all else other than He was brought into being, p. 29.

³ داع مجهول، القصيدة الشافية. هامش رقم 1. ص. 1.

⁴ داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 1.

الحمد لله معلُّ العِلل ومبدع العقل القديم الأزل¹

التشابه واضح، والاختلاف كذلك، وسنتطرق لكليهما لنوضح المقصود. يشترك الشاعران في كون الله القديم الأزلي معلُّ العِلل، فهو المبدع أي فاعل العلة، والعلّة على أربع أنواع: العلة المادية للشيء؛ وهي التي يتكوّن منها الشيء، والعلّة المحركة؛ وهي القوة التي عملت على تغيير الشيء واتّخذه شكلاً جديداً، والعلّة الصوريّة؛ روح الشيء، والعلّة الغائيّة؛ وهي الفرض والغاية والقصد الذي تتّجه الحركة لإخراجه.²

5.4.2. الأزلي

ويختلف الشاعران في كلمة الأزل والأزلي، وإذا عدنا للمصادر الفاطميّة المعتمدة وجدنا الكرمانيّ يميّز بين كلمتي "الأزلي" و"الأزل"؛ فيردّ على مستفيد سألّه عن الفرق بين الأزل، والأزليّ والأزليّة؛ مسهباً في الشرح ليوصلنا للنتيجة القائلة بالفرق بين الكلمات الثلاثة، "فالعقل أزليّ الغاية. ليعلم كونه باقياً على حالته غير متناه، لا أزليّ الأول ليعلم كونه مبدعاً" ويتابع شارحاً: "... وإذا كان علّة وجوده ناقصاً صنع الصانع المتقدّم عليه لا ذاته، وجب أن يكون صانعه المتقدّم عليه غير ناقص، بل كاملاً أزليّاً، يكون الناقص في وجوده متعلّقاً بتقدّم وجود الكامل عليه... وإذا بطل أن يكون ناقصاً وجب بطلان أن يكون متناهياً من شرط الناقص، وإذا بطل أن يكون متناهياً ثبت أنّه غير متناه، إذا ثبت أنّه غير متناه ثبت أنّه كامل أزلي، وإذا ثبت أنّه كامل أزلي، وأثر الفعل استوعب ذاته، ثبت بوجود أثر الفعل فيه، إنّ كماله وأزليّته لا لأجل ذاته بل لأجل كون مبدعه سبحانه متسبّباً عن الكمال والأزل، وخلوص هذه المرتبة، أعني الكمال، والأزل له، بتقديسه تعالى عن ذلك، فكان مبدعاً كاملاً أزليّاً، فسبحان من مجد عظمته لا يناسبه الكمال، ولا يشابهه الأزل، في كلّ الأحوال، فكلّ من وصفه غرب العقول بمضائه، وقلّ لنعتة حدّ النفوس بقضائه، ذلك الله ربّ العالمين، المتعالي عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً".³

نجد أنّ كلّ كلمة في البيتين، لها تفسيرها، وكيانها المستقلّ وأهمّيّتها الخاصّة الدالة على معنى ديني، يختلف تماماً عن المعنى المعجمي.

ويقول الصوريّ في نظريّة خلق الكون:

¹ الصوري، القصيدة الصوريّة. ص. 23.

² داع مجهول، القصيدة الشافية. هامش رقم 1. ص. 1.

³ الكرمانيّ، مجموعة رسائل الكرمانيّ. ص. 88-90.

الحمد لله معل ¹ العلل	ومبدع العقل القديم الأزل
أبدعه بأمره العظيم	بلا مثال كان في القديم
وصير الأشياء في هويته	مجموعة بأسرها في قدرته
فهولها أصل كريم يجمع	فمنه تبدو وإليه ترجع
سبحانه من ملك ديان	العقل والنفس له عبدان
جلّ عن الإدراك في الضمائر	والوصف بالأعراض والجواهر ²

تتناول الأبيات الأولى بداية عملية الخلق، إذ خلق الله العقل، وقد أبدعه بأمره؛ وتساؤلات عديدة تثيرها المعاني المنظومة، فهل الأمر مبدعٌ قبل العقل، أم إنّ الأمر ليس من المبدعات؟ هل الله هو القديم، أم العقل هو القديم؟ وهل تختلف نظرية خلق الكون عند الفاطميين، عنها عند باقي الديانات، التي آمنت بفصل السماء عن الأرض، وبأيام الخلق السبعة؟ إذا تعمّنا في البيت الأوّل، نتساءل عن كلمة "القديم"، فهل هي صفة للمبدع؛ و"مبدع العقل القديم"، أم هي صفة للعقل؛ و"مبدع العقل القديم"؟ وهل أخطأ الناسخ أم المحقق عندما رفع كلمة "المعل"؟ فالحمد لله المعلّ، الأصحّ أن تكون تابعاً لكلمة الله، ووجود الكسرة على الكلمة يُجبرنا أن نجرّ كلمة "مبدع" على العطف، إنّ رفع كلمة "المعل" سببه النعت المقطوع، فقد رُفعت الكلمة على أنّها خبر لمبتدأ محذوف تقديره هو، والسبب البلاغي لاستعمال النعت المقطوع هو لفت نظر القارئ للكلمة وأهمّيّتها، وهنا رُفعت كلمة المعلّ لفت نظر القارئ لأهمّيّة هذه الكلمة من ناحية المعنى،³ ومن المعروف في التوابع أنّها تتبع المحلّ الإعرابي، وليس الحركة، لذلك في كلّ الأحوال يجب أن نجرّ كلمة "المبدع" بكسرة على التبعيّة، وعليه فإنّ الحركات والوظيفة النحويّة للكلمات، لم تساعدنا في حلّ المشكلة، وإذا أخذنا بالمبدأ القائل بأنّ التابع يكون للكلمة الأخيرة؛ في حالتنا هذه "العقل"، سنخلق إشكالا في المعنى، ما يساعدنا في الفهم والتحديد هو فهمنا الصحيح للمبدأ الإسماعيلي القائل بأنّ العقل محدث، لذلك فصفا القدم تعود على المبدع وليس على العقل. إنّ الدمج بين المادّة النظرية التحليلية العادية والمعاني الأليغورية، يقودنا للمراد الديني الصحيح.

¹ الصوري، القصيدة الصورية. ص. 23. كلمة "المعل" شكّلت بضمة في القصيدة.

² الصوري، القصيدة الصورية. ص. 23.

³ عباس، النحو الوافي. ج. 3. ص. 430.

أبدعه بأمره العظيم بلا مثالي كان في القديم¹

هل يستطيع القارئ العادي لهذا النظم أن يفهم الخبايا والخفايا؟ المعاني المطروحة ظاهرياً واضحة، لكنها غير عميقة، تبدو سطحية، ومفهومةً بمفهومٍ عاديٍّ، أما المتبحر في العقيدة الإسماعيلية والمستجيب فيعرف حق المعرفة بأن وراء الكلمة فلسفةً واعتقاداً دينياً؛ إذ يذكر عارف تامر محقق "القصيدة الشافية"، ومحقق "القصيدة الصورية"، ومحقق "أربع رسائل إسماعيلية"، أن بعض الإسماعيليين في سوريا يعتقدون أن "الأمر" هو حدٌ من الحدود العلوية، وُجد قبل العقل وفوقه، وهو ممثل الإمام، ولهؤلاء يقول عارف تامر، بأن هذا الاعتقاد فاسد، مخالف للآراء الفلسفية الحقيقية والمعتقدات الإسماعيلية الصحيحة، وأنه لمن الخطأ في التفسير، والنقص في التأويل أن نخالف ما جاء في المصادر الإسماعيلية القديمة عن هذا الموضوع الذي لم يخرج عن حد القول: بأن العقل أول الموجودات ولا حد قبله، فهو صاحب الأوليّة في الوجود، أي أنه أول موجود فاض عن الباري وأول مخلوق اخترعه المبدع².

ولعل بيت الشعر الذي أورده صاحب القصيدة الشافية يؤكد ذلك:

أبدعه بأمره المجيد فأصبح الأول في الوجود³

يتحدث البيت عن العقل، الأول المبدع بأمر الله، وما يؤكده هذا البيت هو دحض عارف تامر لكون الأمر أول الحدود، لكن مصطفى غالب يهاجم هذا الادعاء قائلاً: "وهكذا نجد أن علماء وفلاسفة أهل الحق الذين سبروا غور مفهوم "الأمر" أو كلمة الباري، يتوصلون إلى رسم خطٍ بياني واضح للرموز التأويلية المقصودة من وراء هذه الكلمة، التي يعتبرونها من الحدود العلوية التي ليست في جسم ولا بجسم لأنها وهمية لا تُظهر ذاتها إلا في المبدع الأول، أو العقل الأول. أما من ينفي أن الأمر حدًا من الحدود بعد كل ما قدّمناه فلا شك اعتقاده فاسد، لأنّ مخيلته الضعيفة وإدراكه المشلول لا يستوعبان مفهوم النصّ عند فلاسفة الدعوة، ولت هذا المتبحر اكتفى أن يكون الأمر حدًا من الحدود، بل ذهب إلى مهاجمة من يعتقد هذا الاعتقاد، واعتبره نقصاً وعدم فهم للنصوص"⁴.

ولعل إجابة أبي يعقوب السجستاني في كتابه "الافتخار" تردّ على السؤال المطروح: هل يجوز

¹ الصوري، القصيدة الصورية. ص. 23.

² داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 2. هامش رقم 3.

³ داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 1.

⁴ مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 34.

أن يسبق أمر الله العالم الذي كان به أو لا يجوز، وإن جاز فعزفونا جوازه. وإن لم يجز ذلك، فلاية علّة بطل جوازه؟ فيقول: "إنّ أمر الله تعالى ذكره تأيّد لا من أيس سابق عليه، فيجوز سبق الأمر على ما قد كان، والتأييد قد أحاط بما التمسست معرفته، من الأمر والمأمور، ولو لم يكن الأمر تأييداً كانت المؤيّدات مستغنية عن الإبداع والتأييد. فلما احتاجت المؤيّدات إلى التأييد الذي أحاط بالأمر والمأمور استحال أن يسبق في الوهم جوازاً أمر سابق على ما به كان من العالم المتحد به فما دونه، وكيف يسبق في الوهم الأمر العالم، وليس حين لا عالم دهر معلوم أو مادة موجودة أو قوة مكنونة أو فعل بارز، أو مكان ماكن، أو حركة ظاهرة، أو سكون جامد فيثبت الأمر بأحدهما. فلما امتنع وجود ما ذكرناه قبل وجود العالم المكون بأمر الله، لم يفارق أحدهما الآخر طرفة عين، لا العالم الأمر ولا الأمر العالم، بل هما متداخلان أحدهما في الآخر تداخلاً سرمدياً دائماً أزلياً، وصورة الأمر في العالم حاجة أجزائه بعضها إلى بعض، لتبقى لها الديمومة"¹

وهذه الإشكالية الكبيرة، لم تناقشها الكتب التي اعتنت بالعقيدة قديماً، ربّما لضمهم آنذاك لحقيقة واحدة لا جدل حولها، لكنّ السنين وتناقلها واختفاء المصادر والمراجع في الخزائن الهندية واليمينية والأوروبية، وتكتّم الباحثين والعارفين بأمور الدين، عن نشر العقيدة جهراً، واتباعهم مبدأ التقية، كلّ هذا حرّف هذه المعتقدات فأصبحت تعلوها بعض الشكوك وبعض النقاشات، والسؤال الذي يطرحه البحث، هل يمكن للقصيصة العقائدية أن تكون الفيصل، صاحبة الكلمة الأخيرة في بثّ مثل تلك النزاعات؟ إذا كان الأمر كذلك فإنّه يمكننا اعتبار القصيدة مرجعاً مؤكّداً صادقاً قاطعاً، يمكن الاستشهاد به لإثبات الطروحات الفلسفية الفاطمية العقائدية. ولنقرأ هذه الأبيات للشاعر الصوري من قصيدته الصورية:

والأمر فوق العقل إذ منه ظهر	بأمر باريه تعالى إن أمر
وقولنا الإبداع يعني إنّه	فعلا عن الأمر جهلنا كنهه
وهو اختراع فائض من مبدعه	قد فاض بالامر على مخترعه
وهو على التمثيل بالموضوع	مأثر الصانع بالمصنوع
فالأمر والإبداع والعقل وما	أبدعه مبدعه وأحكمه
فيضاً تولّى من مفيض القادر	متّصل ليس له من آخر
وليس بين الفيض والانععام	فرق سوى ما صحّ في الأوهام

¹ السجستاني، الافتخار. ت. مصطفى غالب. ص. 19-20.

فإن هذا سابق في المرتبة	كذلك ما قدره وأوجبه
فلا يقال للعالي	بأنه كان بلا فعال
ثم بدا الفعل فصارفاعلا	قد ضلّ من أضحي بهذا قائلا
لأنّ من قال بهذا عاجز	يحجزه عمّا يقول حاجز
أو يرتقي في فعله بحذقه	وكلّ هذا الوصف وصف خلقه
فجلّ ربّ مبدع الأشياء	في كلّ ما أبدع في الأرجاء
ففضله وجوده لا يجحد	في كلّ ما أوجده ويوجد ¹

تقول القصيدة قولاً واضحاً لا لبس فيه، فالأمر فوق العقل، وهو اختراع فائض، من نظرية الفيض الإلهي، قد فاض على المبدعات، ورغم الإشكالية النحوية الموجودة في البيت الثاني، إلا أنّ المعنى المطروح يبقى واحداً، فلو اعتبرنا كلمة "فعلاً" خطأ نحويّاً على اعتبار كونها خبر إنّ مرفوع، "إنّه فعلٌ"؛ حينها نفسّر البيت على النحو التالي؛ الإبداع فعلٌ عن الأمر، فالأمر هو المسؤول عن كلّ عملية الإبداع ونحن لا ندري كنه هذا الأمر. أمّا إذا اعتبرنا البيت مركّب على النحو التالي:

وقولنا الإبداع يعني: إنّه عن الأمر، فعلا جهلنا نكهته

لكن لاستقامة الوزن اضطر الشاعر أن يغيّر أماكن الكلمات محافظاً على تشكيل كلمة "فعلاً"، ليدلّنا على قصده؛ أو أنّه قصد بكلمة "فعلاً" = "حقاً" أي لا شك في الأمر، وكما نلاحظ في الحالتين يؤدّي البيت نفس المعنى، فالإبداع هو فيضٌ من المبدع، فاض من الأمر على مخترعه، ففي البيتين الثالث والرابع، يعود الضمير المنفصل "هو" على الإبداع، فالإبداع على التمثيل، أي بحسب نظرية المثل والممثل، فالإبداع هو مآثر الصانع بالمصنوع، فالإبداع الصانع، ومما يفيضه على الآخرين ينتج المصنوع، المبدع.

نستنتج من هذه المعلومة، أنّ هذه القصائد، التي نظمها الدعاة في الفلسفة الدينية الإسماعيلية، يمكن أن نعتبرها مصدراً موثقاً معتمداً لعقيدتهم. وبهذا تؤدّي هذه القصائد وظيفتين؛ وظيفة تعليم المستجيب وتقريب المادّة من ذهنه، عن طريق الوزن والقافية. ووظيفة تاريخية توثيقية، لأنّها وثّقت عبر التاريخ مفهوم العقيدة الإسماعيلية بالنسبة للعديد من الطروحات الفلسفية الشائكة.

¹ الصوري، رسالة إسماعيلية واحدة، القصيدة الصورية، ص. 28-29.

ونعود لكلمة "الأمر" المذكورة في القصيدتين: الشافية والصورية، ولأول مبدعات الله، أهو العقل، أم الواحد، أم اختلفت الأسماء وتشابهت المعاني؟

المبدع العالي معلّ العلل	الحمد لله القديم الأزلي
والجاعلُ الواحد أصلاً للعدد	باري البرايا الدائم الفردُ الصمدُ
فأصبح الأول في الوجود ¹	أبدعه بأمره المجيد

إذا تمعنا في البيت الثالث، نجده يبدأ بفعلٍ مع ضميرٍ عائد، سرعان ما نستنتج أنّ هذا الضمير يعود على كلمة "الواحد"، ويشير إلى كلمةٍ وردت بعده، في عجز البيت، وهي كلمة "الأول" فنتساءل ما العلاقة بين الواحد أصل الأعداد، وبين الأول، أيتحدّث الشاعر عن عدد عاديّ وعدديّ ترتيبيّ؟ ما هو الواحد الأول الذي أبدعه الله بأمره؟ وما هو الأمر؟

والأمر بحسب الإسماعيلية هو أمر المبدع الذي عرفه الفلاسفة الإسماعيلية بقولهم: "إنّه القادر على التخليق لا من شيء هو مادّته ولا بشيء هو آله ولا مع شيء هو رفيقه ولا مثل شيء هو شبيهه، ولا لشيء هو ذو حاجة إليه، وأطلقوا عليه أي على الأمر العلم والحكمة والوحدة، ومعنى ذلك أنّ أمر الباري لم يخالف علمه، ولا علمه يخالف أمره، ولا وقع بين ما علم من كيفية إبداع المبدعات وبين ما أمر من فعل البنونة، ومعنى الكلمة الواقعة على الأمر أنّها ممّا تحمل على الاسم ليكون به قولاً مؤلفاً من اسم وكلمة فلما وضعت الكلمة بمعنى أمر المبدع جلّ جلاله أن تلحق بأمره كلمته كما تلحق بما دونه من المبدعين، ومعنى الواحدة أنّ الله تعالى مقدر التوحيد الذي منه انبعث الواحد المتعالي عن سمات البرية ومظهر المبدعات المستغني عن مشاركة قوّة أخرى معه، فهو وحدته التي خرجت الأشياء منها دفعة واحدة. وقد نزلت بذلك آيات كثيرة منها: ((ما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر)) و ((ألا له الخلق والأمر)).² ويقول السجستاني في "الينابيع" بأنّ "أمر" الواحد الذي أبداع المبدعات إنّما هو "كن"، وبهذا الأمر ظهر العالم السفلي.³

¹ داغ مجهول، القصيدة الشافية. ص. 1.

² السجستاني، الينابيع. هامش رقم 1. ص. 81.

³ السجستاني، الينابيع. ص. 80-81.

5.4.4 الكاف والنون

وردت في القرآن آية ((إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ))،¹ وكلمة "كن" هي أصل الخلق، والحرفان: الكاف والنون لهما تفسيرهما الخاص في العقيدة الفاطمية، وعنهما يقول المؤيد في الدين داعي الدعاة في قصائده:

بديع شكرٍ ووسيع حميد	لمبدع الكاف الرفيع المجيد
أكملهُ سبحانه إذ أبدعهُ	مبتدياً واخترع النون معه
ثم أقام منهما ما قد علا	لخفة وما لثقل سقلا
من فلكٍ طول الزمان دائر	ومن شهابٍ طالعٍ وغائر
والأرض لما أصبحت مهادا	ومن جبالٍ رسخت أوتادا
وحيوانٍ باختلاف الجنس	كاملةٍ فيها أداة الحسن
ومن أناسٍ سخروها عنوه	إذ أصبحوا منها لعمري الصفوة
بالسن عن أنفسٍ مترجمه	كاشفة عشواء كل مظلمه
وإنما الإنسان باللسان	وشرف اللسان بالبيان
ما النون يا صاحٍ ترى والكاف	فالخلق ذرّوهم أصداف
إن الذي ظنهما حرفي هجا	مستوجب من الحجا كل هجا
هل كافل بالأرض والسماء	يا عمي حرفان من الهجاء
تفهموا يا قوم ما الحرفان	إن نجاة المرء بالعرفان
ما فاعل العالم كالمفعول	كلا ولا الحامل كالمحمول
والكاف والنون اللذان انتظما	صنع الإله منهما والتحما
وعنهما يأتلف الوجود	لمن هو المشاهد الموجود
أنى يكونان من الموات	وعنهما منابع الحياة
هما عظيمان فجذوا في النظر	واستخرجوا من لجة البحر الدرر ²

¹ القرآن، سورة ياسين 36، آية 82.

² المؤيد، الديوان، القصيدة الثانية، ص. 199-200.

لقد أبدع الله الكافَ الرفيعَ المجد، وأكملَه باختراع النون، إذًا، هل الكاف والنون مجردَ حرفين؟ يوضِّح المؤيِّد ذلك بقوله بأنَّ من ظنَّهما كذلك واجبُ الهجاء، ويشرح شهاب الدين بن ذي الجوشن في رسالته "مطالع الشموس في معرفة النفوس": "واعلم أنَّ العالم كلَّه بسيط ومركَّب، ظهر من العدم إلى الوجود بواسطة الأصلين - العقل والنفس- فوجود حركاته من التالي بواسطة الهيولى، ووجود روحانيتهما المحركة له من السابق بواسطة التالي، وعلته الموجودة أصل هذا العالم- وهما الكاف والنون- أما الأمر فهو السرُّ الإلهي المكنون بين هذين الحرفين، فالكاف السابق المحدود المكمل بفيض الجود، وهو علّة النون، والتالي أصل تركيب الوجود بمواد السابق. والخلق ينقسم إلى ثلاثة أقسام: عالمٍ روحاني وهو الإبداع، وجواهره أفراد. وعالم جرماني وهو الاختراع وجواهره أزواج. وعالم جسماني وجواهره رباعية تركيبية تركبت منها الأزواج. فأولها الجسم المطلق، ثمَّ الأفلاك، ثمَّ الكواكب، والاستقصات الأربعة: النار والهواء والماء والتراب. والمتولِّدات الثلاثة: المعدن والنبات والحيوان. والإنسان هو نهاية العالم الجسماني وهو البيت الأكمل، والحجاب الأفضل الذي خاطب الله منه الخلق بأوضح خطاب".¹

نفهمُ من القصيدة الشافية والصوريّة وقصيدة المؤيِّد، بأنّه بأمر (كُن) ظهر العالم كلّه من العدم إلى الوجود بواسطة الأصل العقل والنفس، ففي العرفان الإسماعيلي "كن" هي الكلمة القدسيّة التي أبدع الله تعالى فيها كافة الحدود وقالوا إنّ الكاف منها دليل على السابق، والنون إشارة إلى تاليه، أي إلى التالي. ويقال لهما الأصلان العلويان، ويقابلهما في عالم الدين الناطق والأساس.² ويذكر الداعي أبو يعقوب السجستاني في كتابه "الينابيع": "المعنى في إضافة أمر الله إلى هذين الحرفين - وهما الكاف والنون - ينصرف على معنيين: أحدهما أنّه لمّا امتنع ظهور شيء من الروحاني والجسماني إلّا من بين زوج لطيف أو كثيف، وكان قيام الأزواج بأمر الله عزّ وجلّ، عبّر عنه بحرفين. والمعنى الآخر: الكاف والنون بحروف الجمل سبعون، وهي السبعة من العشرات فكأنّه ينبئك أنّ أمر الله الذي يقال له إرادة، إنّما أراد الله أن يظهر بها الحروف العلوية السبعة، التي بها إنشاء الصور الروحانيّة، وأراد أن يقوم به الكواكب التي بها إنشاء الصور الجسمانيّة، وأراد أن يقوم به في العالم الجسماني النطقاء السبعة لإقامة السياسات الناموسيّة، وأراد أن يقوم به الأعضاء السبعة المتّفقة بعضها مع بعض في شخص الإنسان، التي بها إنشاء الصناعات العجيبة البديعة".³

¹ شهاب الدين، رسالة مطالع الشموس في معرفة النفوس. أربع رسائل إسماعيلية. تحقيق عارف تامر. ص. 20.

² الحمداني، كنز الولد. هامش رقم 1. ص. 39.

³ السجستاني، الينابيع. ص. 74.

نلاحظ أنّ الكاف والنون ليسا مجرد حرفين في اعتبار الفاطميين، إنّما معرفة معناهما تقودنا إلى معرفة خبايا العقيدة؛ فاللطيف والكثيف هما الزوج المكوّن للكون بحسب المعتقدات الفاطمية. فالأصلان اللطيفان هما السابق (العقل) والتالي (النفس)؛ فعالم العقل باطن لطيف، وعالم الجسم كثيف ظاهر. يشرح هالم هاينز في مقالته "كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي" أنّ المؤرّخ الزيدي الهمداني (القرن الرابع/العاشر)، يشرح هذا التحول من "كوني وقدر" إلى "العقل والسابق"، فيقول: "هناك سبعة آلهة، كل إله في سماء من السموات. الأول والأعلى منها الذي يقيم في السماء السابعة العليا، ويدعى كوني. وكوني خلق قدر الذي يقيم في السماء الثانية. وقدر خلق الآلهة التي هي دونه، أي الجد والاستفتاح والخيال والمخلوقات الأخرى... إلا أنّهم يطلقون الآن على ما اعتادوا تسميته بكوني، اسم "السابق" ويطلقون على قدر اسم "التالي"... كما يسمّونهما أيضاً بالأصلين الأولين، ويقولون إنّهما العقل والنفس، وإنّ الجد والفتح والخيال قد وجدت عنهما، كما كان الحال سابقاً بالانبعاث".¹

ويعلق هاينز على شرح الهمداني، بأنّه تأكيدٌ لصبغ العقيدة الإسماعيلية المبكرة بالأفلوطونية المحدثّة. ويحاول هالم هاينز من جهة ثانية أن يربط بين العقيدة الإسماعيلية والنظام العرفاني القديم، فيقول: "... ففي النظام العرفاني القديم، نجد أن أول مخلوقات الله الذي يتمرّد ويدعن لشعوره بالطمأنينة هو من جنس الإناث عادة Sophia وحافظت الأسطورة الإسماعيلية على انعكاس لهذه الفكرة بتحويلها لفعل الخلق القرآني "كن" إلى صورة مؤنثة لفعل الأمر "كوني". والتطور التقديمي للعالم غير المادي أولاً ثمّ للمادي، وابتعاد الإنسان عن الله، واستنارته وخلاصه من خلال العلم (أو الحكمة = غنوسيس) الذي يصل إليه على أيدي رسل يبعثهم الله، إنّ تلك الخصائص الفاصلة كلّها تبرز وصف العقيدة الإسماعيلية بأنّها "عرفانية".²

تشرح لنا هذه المادّة أصل الأسماء وتعدّدها لمسمّى واحد، وهذا يجعلنا نمسك بأطراف عدّة لحلول ألغاز القصائد. كما وتؤكد مثل هذه المادّة مدى تأثر العقيدة الإسماعيلية بعقائد كثيرة سبقتها، كمنشأ الكون ودراسة خلقه وإبداعه وتطوّره. كما وتساعدنا هذه الدراسات الحديثة على تجاوز عقبات عقدها البعد الزمني للمادّة الأصلية، وكثرة المسمّيات والآراء والنظم.

¹ دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. هاينز هالم. "كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي" ص. 85.

² دفتري، الإسماعيليون. هاينز هالم. "كوزمولوجيّة الإسماعيليين". ص. 90.

ونعود للأمر، فالأمر إذاً هو الفعل الذي يصدر عن مقام الجلالة الإلهية والتدبير الذي اقتضته سياسة الملك الرباني، وكلمة العدل التي انبثقت عن مقام الرئاسة الكونية والإرادة التي صدرت عن الخالق لإيجاد عالم المكوّنات،¹ وقد عبّروا عن ذلك في قصائدهم:

والأمر كالـتدبير للسياسة	وكالمليك العدل في الرئاسة
يظهر بالفعل عن الرئيس	برأيه الصائب في المحسوس
<u>فالعقل وجهُ الله ذو الجلال</u>	والنفسُ وجهُ العقل وهي التالي
والروح لا توجد في البداية	بالفعل بل تنشأ في النهاية
عند تمام العالم الكثيف	بقوّة التركيب والتأليف ²

تتحدّث الأبيات السابقة عن العقل كوجه الله، إذا كان العقل هو المبدع الأول بأمر الله، بسرّ حربي "كن"، فهل يُعقل أن يشبّه المؤيد في الدين هبة الله الشيرازي، وجه الإمام المستنصر بوجه الله، هل الإمام هو العقل؟ وهل العقل مثّل والإمام ممثول؟

أُستنصرًا - يا وليّ الإله -	به ماجدًا مالگًا للرقاب
لأمرک وجّهتُ وجهي حنيفا	وأسلمتُ نفسي في كلّ باب
فوجهک وجه الإله المنير	ونورك من نوره كالحجاب
يداك يدا الله مبسوطتان	وأنتَ له الجنب دون ارتياب ³

5.4.5. القلم، العقل، العلة الأولى

لقد شرحنا في المبحث السابق الموتيفات الفاطمية، ومنها "وجه الله"، وقد أوّله الفاطميون بالإبداع الأول التام الكامل الذي من عداه مفتقر إليه وهالك كلّ من لم يكن له علاقة به، وهذا في العالم الروحاني ((القلم)) ومثله في العالم الجسماني هو رسول الله.⁴ نجد أنّ التطرق إلى القصائد التي نظمت العقيدة، يُسهّم في حلّ معضلات الأمور التي استعصى فهمها في القصائد العادية التي استخدمت مصطلحات عقائدية فاطمية في نظمها، فشكّك في أمر شعرائها، نرى، من جهة، أنّ دائرة الشرح تكتمل وتتّضح بإحالة ما ورد من تفسير في القصائد

¹ داغ مجهول، القصيدة الشافعية. ص. 7. هامش رقم 38.

² داغ مجهول، القصيدة الشافعية. ص. 7.

³ المؤيد، الديوان. ص. 231.

⁴ المؤيد، المجالس. ج. 1. ص. 211.

العقائدية ودمجه مع القصائد العادية. لكن من جهة ثانية إنّ مثل هذا الشرح من المؤيّد الشيرازي، يُدخلنا في متاهة أكبر: فهل "القلم"، هو "العقل" وهو "الأول" وهو "وجه الله"، ووجه الله هو الإمام، إذاً العقل هو الإمام، أم إنّ القلم والعقل والأول في العالم الروحاني مثلاً، وممثولهم هو الرسول في العالم الجسماني؟ وبحسب القصيدة، ممثولهم هو الإمام، إذاً نجد مساواة بين الإمام والرسول، تعقدها المشابهة بين المثل والممثول، وقد اعتمد الفاطميون أنّ الناطق هو صاحب التنزيل والشريعة، والإمام هو صاحب التأويل وعلم الباطن، أي النبي صاحب العبادة العملية الظاهرة، والإمام صاحب العبادة العلمية الباطنية. هذه القصائد كلّ على حدة غير واضحة وغامضة، أمّا إذا ربطنا الأبيات المختلفة، تألفت المعاني وتّضحّت غوامضها: وتمكّنا من سبر أغوار معاني بعض الأبيات، وهنا يستوقفنا بيت شعر لتميم بن المعزّ لدين الله يمدح أخاه العزيز عندما استلم الخلافة قائلاً له:

معنى من العلة الأولى التي سبقتُ خلق الهيولى وبسط الأرض والمدر

والعلة الأولى التي أبدعها الله هي "العقل"، إذاً يوازي الشّاعر بين العقل الأول وبين الإمام، فهل وُجد الإمام وأبدع قبل كلّ المخلوقات؟ قبل الهيولى المبدع الثالث بعد العقل والنفس؟ قبل أن يبسط الله الأرض والمدر؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف نفسّر وجود الإمام في القرن الرابع الهجري، وخلق الكون قد تمّ قبل ذلك بألاف السنين؟ هل يبالغ تميم في مدحه، أم أنّه، في مثل هذا المدح، يعتمد عقيدة يؤمن بها الفاطميون؟

للإجابة على مثل هذه الأسئلة يجب البحث عن العلاقة بين العقل والمبدعات والإمام؟ نعود للسجستاني في ينبوعه العشرين لنفسّر هذه الغوامض؛ ففي مجرى حديثه عن "كيفية حركات الفلك على مراد النفس واختيارها مع وجود الجبر"، يقول: "ولا تجد في وضع الفلك وقواه قدرة فيها إبطال نوع من الأنواع، واستحالة منه إلى غير نوعه، بل فيه حركة في تلك الأشخاص وإنشاءها مرة إلى أن تبلغ إلى الشخص الكامل".¹ ويعرّف المحقّق، في الهامش، الشخص الكامل بالعقل الأول أو السابق أو المبدع الأول، يقابله في عالم الدين الناطق وله رتبة التنزيل. نجد أنّ ربط القصائد المختلفة مع بعض، وربط النظم مع المادّة النظرية، يقودنا إلى حقيقة المبادئ الفاطمية، فالعقل، الأول، السابق، الواحد، هو الناطق بحسب نظرية المثل والممثول، والمشابهة التي يعقدها المؤيّد الشيرازي في قصيدته، تقودنا إلى أنّ الإمام هو شخص مقدّس، حامل لأسرار الدين، تلك التي نقلها الأنبياء والأوصياء حتى عصر النبي محمّد ووصيه عليّ وسلالته الفاطمية.

¹ السجستاني، الينابيع، ص. 115.

ولعلّ الداعي المجهول في القصيدة الشّافية يشير إلى نفس المعنى، مستبدلاً الإمام بنوره:

باري البرايا الدائم الفردُ الصمد	والجاعل الواحد أصلاً للعدد
أبدعه "بأمره" المجيد	فأصبح "الأول" في الوجود
نورًا بسيطًا حائطًا بالدار	من سائر الجهات والأمصار
سمّاه عقلاً سابقاً فعّالاً	فجلّ عن إدراكه تعالى ¹

وعن أوّل المبدعات يقول داعي الدعاة القاضي ابن أبي سالم الوداعي،² إنّ الله أبدع ما أبدع من غير سبب، والمفعول به للفعل "أبدع" يرد بعد بيتين، وهو كلمة "أشخاص"، وهؤلاء أشخاص نور، وقد تحدّثنا عن موتيف النور وعلاقته بالأئمة، والقصيدة تخبرنا عن هؤلاء الأشخاص كأوّل المبدعين؛ "في مبتدا الإبداع بالسواء"، وفي هذا السبق الإبداعيّ يتساوى الأشخاص مع العقل، فكلاهما المبدع الأوّل، إذًا كلاهما واحد:

أبدع ما أبدع من غير سبب	ولا لمسّ حاجة ولا أرب
من غير شيء لا ولا في شيء	ولا لشيء جال في الروي
أشخاص نور كلّهم في الذات	والعلم والقدرة والحياة
والفصل والعزّة والسناء	في مبتدا الإبداع بالسواء
من غير تأخير ولا تقديم	وذاك فعل العادل الرحيم

ويفرق الفاطميّون بين المبدع والمخلوق، فالمبدعات تطلق على الروحانيّات، والمخلوقات على الجسمانيّات،³ وفي ذلك نظم الصوري:

والفرق بين المبدع الجليل	ورتبة المخلوق بالتفضيل
المبدع الأشياء الذي اخترعه	مبدعه أوّل شيء صنعه
أبدعه في أكمل الكمال	من غير شيء لا ولا مثال
فهو شيء ليس شيء قبله	إليه يعزى حيث كان أصله

¹ داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 1-2.

² الوداعي، سِمت الحقائق. ص. 27.

³ السجستاني، الينابيع. ص. 101.

فأول الأنوار نور العقل إذ نوره أصل لكل أصل¹

إن اعتبار الإمام ممثول العقل الأول، يدعنا نتساءل: هل الإمام مبدع أم مخلوق؟ وهذا يقودنا لمفهوم الكثيف واللطيف:

والروح لا توجد في البداية	بالفعل بل تنشأ في النهاية
عند تمام العالم الكثيف	بقوة التركيب والتأليف
وهي التي لا شك في الأعضاء	سارية كالضوء في الهواء
وكان في وقت أو ان الحمل	والشيء بالقوة لا بالفعل
حتى إذا الجسم استوت خلقتة	وانتقلت من عدم صورته
وصار في فسحة دار الحسي	وانتشرت فيه مواد النفس
وعند ذاك الجسم خلقا آخر	مستويا في الخلق حيا ظاهرا
كذلك روح القدس في البديعة	تقبل أمر الأمر في النهاية
لأنها في بحر ذاك الكور	تفيض من قبل حدوث الدور
أرواحها موجودة في الأول	من جوهر العقل اللطيف الأزلي ²

نفهم من القصيدة السابقة أن العالم إثنان: عالم الكثافة، وهو عالم الأجسام، وعالم اللطافة، وهو عالم العقل؛ فعالم العقل لطيف باطن، لأنه جوهر في ذاته، أزلي الغاية من ضربه في ذاته لا يحصل إلا الواحد، أما عالم الجسم فهو كثيف ظاهر، لأن وجود الكثافة عن تراكم الأجزاء في الموجودات لبعدها عن المبدع الأول الذي هو عين الإبداع، وتعدّر الأمر عليها في أن تكون مثل ما تقدّم عليها في الوجود لكثرة الوسائط، وقيام العوائق، وعجز تلك الموجودات بأجزائها الكثيرة عن حفظ ذاتها على الحالة التي هي أشبه بما علاها من المرتبة منها بما دونها، فتجمعت الأجزاء كلّها وتراكمت تعاوناً على حفظ وجودها هرباً من الفساد، فضاق جوهرها فصار كثيفاً. والكثافة في الأجسام وجودها فيها عن ذواتها لا عن علل موجبة. وذلك مثل العقل الأول من جهة كونه إبداعاً فرداً محضاً، ومن جهة كونه مبدعاً ذا كثرة.³

¹ الصوري، القصيدة الصورية. ص. 29. ويذكر في الهامش أن كلمة "الأشياء" في السطر الثاني أصلها الأشياء.

² داع مجهول، القصيدة الشافية. ص. 8-9.

³ السجستاني، الينابيع. ص. 113. هامش رقم 3.

وكيف نجدُ المبدعَ ذا كثرة، وهو العقل، الواحد، الأول؟ عن العلاقة بين الواحد والكثرة يقول السجستاني: "...فإذا العقل لا يسبقه شيء من الموجود، إذ هو المحيط بكل شيء: محيط ومحاط به، عقلي ووهمي وحسي، فالله أجلّ وأعزّ عن كلّ إحاطة ومحيط ومحاط به، وتعالى عنها علوًّا كبيرًا. وأيضًا فإنّ العقل يشبه الواحد الذي هو أول الأعداد، ولم يسبقه شيء من الأعداد، لا من الأفراد ولا من الأزواج، بل الأعداد كلّها إنّما تتكثر من الواحد وبالواحد، وكذلك العقل واحد، وهو الذات لجميع المعقولات".¹

وقد نظم الشعراء الفرق بين الواحد والأحد فقال الصوري:

وسائل يسأل هل هو أحد	أم أحد حتى يصحّ الشاهد
قلنا له الواحد مبدا للعدد	والأحد المبدى له الفرد الصمد
والأحد المبدع هو الأزل	والواحد المبدع وهو الأول
أول من قام بتوحيد الأحد	ودلّ بالعلم عليه من جحد
وصار للأعداد أصلا صدرت	عنه ومنه انبجست إذ ظهرت
لأنّ لولا الواحد المقدم	ما كان للتالي محلّ يُعلم
وهكذا الأعداد في التطابق	حتى تقوّت قوّة الخلائق
هذا على ذا أبداً مركّب	وذاك بالسبق له مستوجب
فالعدد الشاهد بالتوحيد	هو لعمرى أعدل الشهود
لأنّهُ من واحد مبداه	دلّ على وحدة من براه ²

يتحدّث السجستاني في ينبوعه السابع والثلاثين، بأنّ الحكمة أوجبت أن يكون من الواحد المحض الكثير، فالواحد علّة ظهور الكثرة، وإنّ كلّ كثرة مضمومة إلى شيء هو أشدّ توحّداً منها، وليثبت السجستاني ذلك، يعطينا أمثلة من العالم ومن الأشخاص، وذلك أنّ السماوات والكواكب، كلّها مضافة إلى تحريك النفس الكلية. فالسماوات والكواكب ذوات طبع واحد من جهة حركاتها، تتولّد منها صور كثيرة من المواليد والمعادن والنبات والحيوان المختلفة بطبائعها، وخواصّها، وكذلك النطفة شيء يتولّد منها شخص واحد وأعضاء مختلفة.

¹ السجستاني، الينابيع، ص. 80.

² الصوري، القصيدة الصوريّة، ص. 25.

ومزاجات متباينة: وهي الحرارة والرطوبة واليبوسة والبرودة، ونشأ عنها الاخلاط الأربعة، وهي الصفراء والسوداء والبلغم والدم.¹

نفهم من هذه الآيات أَنَّ الله بأمره أبداع الواحد وجعله أصلاً للعدد، وسَمَّاه "العقل" و"السابق"، وإذا دمجنا بين هذه الآيات، وآيات المؤيد التي سبقتها، نجد أَنَّ الكاف هو أول المبدعات؛ إذاً العقل والكاف والسابق والواحد كلّها أسماء للمبدع الأول.

ونعود للقاضي الوداعي في "سمط الحقائق" ناظم قصّة الإبداع في قصيدته الزاخرة بالرموز، لنجد العلاقة بين العقل والأول والسابق وأشخاص النور!

أبداع ما أبداع من غير سبب	ولا لمس حاجة ولا أرب
من غير شيء لا ولا في شيء	ولا لشيء جال في الروي
أشخاص نور كلّهم في الذات	والعلم والقدرة والحياة
والفصل والعزّة والسناء	في مبتدا الابداع بالسواء
من غير تأخير ولا تقديم	وذاك فعل العادل الرحيم

إنّ الأشخاص التي يتحدّث عنها الوداعي، أشخاص نور، وكلّهم يتساوون في الذات والعلم والقدرة والحياة والفضل والعزّة والسناء، ولفهم هذه الآيات نعود لرسالة الإمام المعزّ لدين الله الفاطمي، التي جاءت برواية الشيخ ابن عيسى المرشد وأوردها شتيرين في كتابه "دراسات في الإسماعيلية المبكرة"²: "فسبحان من جعل الآيات نوراً للعارفين، وتذكرة للمتذكّرين، الذي كان ولا مكان، ولا دهر، ولا زمان ولا ممكنات، ولا حين؛ فلما أراد إرادة، وشاء مشيئة فخلق نوراً، وخلق من ذلك النور خلقاً، فمكث ذلك النور برهة من دهره لا يدري خالق هو أم مخلوق، ثمّ نفخ فيه روحاً، وأوقع منه صوتاً بأن كن فكان بإذن الله له، وكوّن الله جميع الأشياء مبدعة من الكاف والنون وتكوّن ومكوّن وكائن ثمّ الله، ثمّ بالواو والياء فصار اسماً لمن فوقه فسَمّاه كوني".

نستنتج بعد ربط المادّة العقائدية المنثورة بالمادّة المنظومة، أنّ الأئمة بلطيفهم هم من المبدعات الأولى التي أبداعها الله، ووجودهم في العالم المادّي الجسدي بكثيفهم هو تطبيق لنظرية المثل والممثل التي آمن بها الإسماعيليّون، فالأئمة هم الحدود الجسمانية التي تماثل الحدود العلوية، وتتّصف بصفّتها وتسمّى بأسمائها، وهم خمسة حدود جسمانية أرضيّة: النبي

¹ السجستاني، الينابيع. ص. 162-163.

² Stern, *Studies in early Isma'ilism*. (Jerusalem- Leiden: 1983). P.7.

والوصي والإمام والحجة والداعي؛ يقابلهم في العالم العلوي: السابق والتالي والجحد¹ والفتح والخيال.² فبحسب نظرية الخلق الفاطمية فإن الوجود تأسس من علتين: "إحداهما الأمر وهو علّة العلل، والثاني العقل الفعّال وهو علّة ومعلول، والأمر بنظرهم هو المادّة الإلهية التي تمدّ العلّة الثانية ولا تستمد منها، والأمر والباري كلمة واحدة تستمدّ منها كافة الحدود الروحانية، وقد يظهر الأمر في العالم السفلي متجسّداً في صورة الحجاب البشري، وقيامه بالمدّة المقرّرة، فإذا غاب الإمام انتقل الأمر إلى شخص آخر من ولده بموجب النصّ، فهو إذاً علّة الوجود كما أنّ الواحد علّة الأعداد، ومنه تكوّنت كسورها وأعدادها، والأمر هادئ بذاته، لأنّه يمدّ ولا يستمدّ، بينما العقل يمدّ ويستمدّ، فهو هادئ بهديته، لأنّ مادته من الأمر استمدّها لأنّه علّته، والأمر ظهر في العالم السفلي في صورة الحجاب البشري. والأمر هو الإمام بالحقيقة لأنّه هادٍ بجوهره الذي هو الأمر، والجسم البشري حجابه قد سمي باسمه".³

إذاً إيجاد العالم في رأي الفاطميين تمّ بطريقتين: الإبداع والخلق، فالإبداع للروحانيات، والخلق للجسمانيات، وما يفعله الوداعي في قصيدته هو التمثيل عن عملية الإبداع الروحاني، بشيء حسيّ من العالم الجسماني:

أبدعهم على سبيل الدفعة	كما أبان الجنار طلعة
أو كدخول الضوء بيتاً مظلماً	لا بمثال كان قد تقدّماً
ولا زمان كان ما كان ولا	أبدعهم في خلأ ولا ملا
إذ هذه قضية الأجسام	لنقصها عن رتبة التمام
فسبق الواحد منهم بالنظر	إلى الوجود كلّ ثم افتكر
في ذاته وفي ذات أبنا جنسه	فصحّ في يقينه وحده
من غير إلهام ولا اختصاص	يبطل عدل مالك النواصي
أن لهم جميعهم معبودا	أبدعهم وأظهر الوجودا
لما رأى القصور في حالاتهم	والعجز عن أن يوجدوا ذاتهم
مع كونهم في غاية الجلال	والنور والقدرة والجمال ⁴

¹ أغلب المصادر تذكر هذا الحدّ العلوي باسم "الجّد"، عدا السجستاني الذي يسمّيه "الجحد".

² السجستاني، الينابيع، ص. 18.

³ السجستاني، الينابيع، المقدّمة بقلم المحقّق مصطفى غالب، ص. 19.

⁴ الوداعي، سمط الحقائق، ص. 27.

يتحدّث عن ثلاثة أشخاص، بتضمين وترابط أبيات وضمائر عائدة وروابط لغويّة لا تزيد القصيدة إلّا إيهامًا، فعملية الإبداع لم تتمّ رغم كون المبدعات في غاية الجلال والنور والقدرة والجمال، فالأشخاص النورانية قاصرة وعاجزة عن إيجاد ذواتها، تشدّد هذه الأبيات على مبدأ هامّ في العقيدة الإسماعيليّة، هو مبدأ التوحيد. فمن أشخاص النور المبدعين توالى كلّ المبدعات، كما ذكر السجستاني في ينبوعه السابع والثلاثين بأنّ الحكمة أوجبت أن يكون من الواحد المحض الكثير، فالواحد علّة ظهور الكثرة،¹ وهذا النور المبدع أوّلًا بحسب القصيدة الوداعيّة وبحسب رسالة المعزّ، لا بدّ أن يكون واحدًا وأصلًا لمبدعات كثيرة، وما يؤكّد هذا الطرح، بيت الشعر المأخوذ من القصيدة الصورية والقائل:

فأول الأنوار نور العقل إذ نوره أصل لكل أصل²

نجد مرة ثانية أنّ ربط القصائد بعضها ببعض يعطينا الإجابة على المهم في ذاك الطرح أو غيره. فهذا النور واحد وله أبناء جنس يشتركون معه في صفاته، ويختلفون مع مبدع آخر في صفاته، وهذا الاختصاص للكائنات إنّما هو دليل على عبد الله. نتابع مع وصف ونظم الوداعي لعملية خلق العالم:

فقام بالتوحيد فهم ناطقا	ثمّ استحق أن يسمى سابقا
فطرقتّه مادة المتّان ³	بها انتهى إلى الكمال الثاني
وصار حقًا مطرح الشعاع	وأولا في عالم الإبداع
كرتبة الواحد في الأعداد	عالٍ لأبناء ⁴ الجنس والأنداد
بالسبق والوحدة والفضيلة	منفردًا بالرتبة الجليّة
فحين حاز رتبة الجلالة	أحسن بالفضل الذي قد ناله

تحدّث هذه الأبيات عن العقل، الأوّل، الواحد، السابق المسمّى أيضًا "كوني"، وقد ذكر المعزّ لدين الله في رسالته للشيخ ابن عيسى المرشد: "ثمّ جرى الأمر إليه (الهاء تعود على كوني، في الفقرة التي سبقت هذه ووردت في الرسالة) من بارئه؛ بارئ البرايا أن اخلق من نورك خلقًا يكون

¹ السجستاني، الينابيع. 162-163.

² الصوري، القصيدة الصورية. ص. 29. ويذكر في الهامش أنّ كلمة "الأشياء" في السطر الثاني أصلها الأشياء.

³ الوداعي، سمط الحقائق. هامش رقم 2. ص. 27 يذكر أنّ كلمة "مادة" مكتوبة بالتخفيف.

⁴ الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28. وردت الكلمة بدون همزات، "لأبنا" والمقصود بها "لأبناء".

لك وزيرًا، ومعينًا، ولأمرنا مؤدّيًا، فخلق من نوره خلقًا وألقى عليه اسمًا فسمّاه قدر؛ فبكوني كَوْن الله جميع الأشياء، وبقدر قدرها الله".¹

يتحدّث في البيت الثاني عن العَلَتَيْن (الكمال الثاني)، أصل الوجود؛ الأمر علة العِلل، والعقل الفَعَال وهو علة ومعلول، فالأمر ينظرهم هو المادّة الإلهيّة التي تَمَدُّ العلة الثانية ولا تستمد منها، والأمر والباري كلمة واحدة تستمد منها كافة الحدود الروحانية، فهو علة الوجود كما أنّ الواحد علة الأعداد.²

ولشرح الأبيات السابقة نتوجّه إلى مصدر إسماعيليّ:³ "رسائل إخوان الصفا"، يؤكّدون فيه أنّ الإبداع الروحاني كان دفعة واحدة بلا زمان ولا مكان، حيث أبدع الباري سبحانه صورًا نورانيّة كثيرة لا يحصى العدد، متساوية في الكمال الأوّل والوجود الأوّل الذي هو الحياة والقوة والقدرة، وبوجب عدله سبحانه وتعالى جعلهم متساوين لا فضل لأحد منهم على الآخر إلّا بالسبق في التوحيد.

وهذه الصورة النورانيّة التي لا كثافة فيها ولا تجسيم، ولا يحتويها مكان ولا احتاج مبدعها إلى زمان، تسمّى عالم الإبداع أو العالم الروحاني، وهي على حالة من الجلالة والفضل والكمال والشرف تعجز عقول البشر عن إدراك مبدعها. ومن بين هذه الصور الروحانيّة، نظرت صورة إلى ذاتها وإلى أبناء جنسها، وتأملت فيهم فهجم بفكرتها من ذاتها، وبذاتها من غير معلم ولا ملهم ولا مفيد ولا مؤيّد لها. فعلمت بعد تفكيرها أنّ لها ولأبناء جنسها مبدعًا أبدعهم تعجز عن إدراكه، فنفت هذه الصورة عنها وعن أبناء جنسها الإلهيّة وشهدت بها لمبدعها ومصوّرها، وبذلك الفعل استحققت أن تسمّى "أوّلًا" و"سابقًا"، ثمّ أمدها الله بمادّة خصّتها دون سائر أبناء جنسها مجازاة لها على ما كان من توحيدها وتسبيحها واعترافها بالإلهيّة لمبدعها، بمعرفة ما كان وما سيكون، وأعطتها امتياز الشرف والجلالة والعظمة على جميع عالم الإبداع، وعرفت بالموجود الأوّل، أو المبدع الأوّل، أو العقل الأوّل أو القلم".⁴

شخصان من عالمه اثنان فاستبقا كفرسي رهان

¹ Stern, *Studies in early Isma'ilism*. (Jerusalem- Leiden: 1983). p.8.

² السجستاني، الينابيع، ص. 19.

³ دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. هاينز هالم. "كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي"، ص. 86.

⁴ مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة، ص. 39. نقلًا عن رسائل "إخوان الصفا وخلان الوفا"، ج. 3، ص. 352. منشورات صادر.

ونزّها وعظّما ومجّدا	فسبّحا وقدّسا ووحدّا
وخضعا لنوره وسلّما	واعترفوا بفضل من تقدّما
وقصر الثاني عن اللّحاق	وبذ شخصنّ قصب السباق
فاختصّسه سابقه وقرّبه	فصار للأول فضل المرتبة
صار بها في ضمنه وأفقه	وطرقته مادة لسبقه
وأدرّكته ظلّمة الفتور	وهبط الثالث بالقصور
أنّ له مثل أخيه سبقا	لأنّنه ظنّ وليس حقّا
فمال نحو الظنّ والأهواء ¹	وأنّنه وذاك بالسوءاء

إذا كنّا قد عرفنا الشخص الأول، فمن هما الشخصان اللذان استبقا، وعلام استبقا؟ ومن ذا الذي بذّ قصب السباق، وإلى أين هبط الثالث وماذا حلّ به؟ أسئلة كثيرة تثيرها القصيدة، ولا تعطي عليها إجابات، فهي ليست فجوات على مستوى النصّ، لأنّنا كلّما تابعنا القراءة زاد الإبهام وتحولت الفجوات إلى فجوات على مستوى القارئ، لكن ليس كلّ قارئ، بل القارئ المستجيب المستفيد، فالشعراء في قصائدهم إنّما يوجّهون الحديث لمتلقّي خاصّ مقصود، يقول الوداعي بأنّ القصيدة أمانة مذكورة للمستحقّ، فينظم في بداية تعريفه لكتابه:

وهذه القصيدة المكنونة	أمانة مذكورة مصونة
عن بذلها إلّا لمستحقّ	حظرتها على جميع الخلق ²

لأنّ القصيدة أمانة مذكورة، محظورة على جميع الخلق إلّا المستحقّ، نجد الوداعي يكتفّ الرموز، ويمثّل لعملية الإبداع بأمثلة من العالم الكثيف، من عالم الخلق، والسجستاني في "الينابيع" يقول: "غير أنا وضعنا هذا الكتاب لأهل الفهم والكمال الذين يكتفون بالقليل من الكلام، ويدركون باليسير من الألفاظ الكثير من المعاني". ويوضح محقّق الكتاب مصطفى غالب في الهامش: "من هنا يتبيّن لنا أنّ المؤلف صنّف هذا الكتاب لطبقة خاصّة من رجال الفكر الإسماعيليين الذين اجتازوا مرحلة طويلة من التدرّج بمراتب الدعوة، فاطّلوا على رموزها وعرفوا مضمون إشاراتها."³

¹ الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28.

² الوداعي، سمط الحقائق. ص. 26.

³ السجستاني، الينابيع. ص. 173. والهامش رقم 2. ص. 173.

تحدّث هذه الأبيات عن بداية الخلق، ومن الصعب فهمها منفصلة عن مادّة تشرح غوامضها، لأنّها مكثّفة بالرموز، فمن هو الذي حازرتبة الجلالة، ومن هما الشخصان اللذان استبقا كفرسي رهان، وعلى ماذا استبقا؟ هل كان السبق على التسبيح والتوحيد والتقديس؟ وبفضل من اعترفا، هل خضعا للمخلوق الأوّل أم لله؟

إنّ مثل هذه الأبيات كانت مصدر تحبّط عند الباحثين عن كيفة نشأة وتطوّر العقيدة الإسماعيلية، ونجد هذا التحبّط واضحاً في النصّ التالي: "فما هو الأمر الذي كان قائماً من قبل إذن؟ مع إقرارنا بأنّ الكتابات المبكّرة، مثل كتاب "العالم والغلام" وكتاب "الرشد والهداية" أو الرسائل الست لكتاب "الكشف"، توفر رؤية معمّقة في عقيدة الإمامة وممارسات الدعوة وأساليب التأويل، إلّا أنّها لا تعطي أية صورة منتظمة لمجمل إطار العقائدي للإسماعيلية المبكّرة.

لقد قادت بعض المعلومات المثيرة للاستغراب لبعض المؤلفين غير الإسماعيليين الدارسين إلى المسار الصحيح، فالتمييزي الشاعر اليميني المعاصر لأقدم دعوة إسماعيلية في اليمن يشير إلى الإسماعيليين في ثلاثة أبيات شعر مروية بشكل مستقل وتقول ما معناه: "لقد جعلوا "قدر" إلهاً، و"كوني" خالقه الذي أوجد له البقاء ثمّ ستر نفسه، إنهم يرون "قدر" و"كوني" آلهة هي "الجد" الذي يضم إلى "الخيال" و"الاستفتاح" ... فيا للضلال".¹

إذاً كيف لقارئ عاديّ أن يفكّ طلاسم هذه القصائد التي تصف عملية الإبداع، مهما حاول لن ينجح، وإذا توجّه باحثاً عن التأويل، فالقصائد هنا مختلفة لا تحتل كلماتها التأويل. فهي قصائد تصف عملية الإبداع عن طريق التمثيل، لكنّ هذا التمثيل يعتمد على التشخيص فتختلف الأمور كلياً، ولا يبقى أمامنا إلّا جمع الخيوط من القصائد الأخرى والمادّة النظرية وربطها، وقد أسهم كتاب "مفاتيح المعرفة" في معرفة المقصودين بالقصيدة: "لقد انتهت وتذكّرت إلى ما انتهت إليه وتذكّرت الصورة الأولى، صورتان من تلك الصور الإبداعية، فنفتا الإلهية عن ذاتهما، وعن أبناء جنسهما، واعترفتا بهما لمبدعهما، وشهدتا له بذلك، واعترفتا للصورة التي سبقتهما بفضل شرف السبق عليهما، فسَمّيتا بفعلهما ذلك "منبعثتين" لأنّهما انبعثتا مقتادتين بالصورة الأولى وفعلها. وكان أحد هذين المنبعثين أسبق إلى التوحيد، فاستحقّ لسبقه أن جعله الحدّ الأوّل له باب وحجاب يخاطب منه من هم دونه من العقول، وأمده من نفس المادّة التي أمده بها مبدعه وبذلك شرف على المنبعث الثانيين وعلى كافة أبناء جنسه، وعرف بواسطتها ما كان وما سيكون، فسَمّي بالتالي أو العقل الثاني أو النفس الكلية أو الانبعث الأوّل الذي هو

¹ هالم هايزر، كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي.

"اللوحي". أما المنبعث الثاني أو العقل الثالث فإنه لم يعترف بفضل السبق للمنبعث الأول، وتوهم أنه مساوٍ له في الشرف والرتبة، فكان ذلك التوهم خطأ أكسبه تأخرًا وانحطاطًا عن منزلته"¹

ويذكر مصطفى غالب في "مفاتيح المعرفة" أنه "لما شهد المبدع الأول أو الموجود الأول بالهيئة مبدعه وسبحه وقدسه بخشوع وخضوع، وإقرارٍ بنية صادقة بكلام مسموع معقول صحيح، ففطن له من جميع تلك الحدود العلوية المنبعثان، فاستبقا كفرسي رهان، فسبق أحدهما الثاني، فسبح للسابق الأول، وهو المبدع الأول وقدسه وعظمه وشرفه؛ ثم سبّح المنبعث الثاني المبدع الأول، وقدسه اقتداء بالمنبعث الأول، ولم يعترف بسبقه له، وفضله عليه بفعله، فكان ذلك سبب نقصانه، وقيامه بالقوة دون الفعل، وكان أول عالم الخلق الذين تخلفوا عن الإجابة وتكثفوا، وجميع ذلك أسرع من لمح البصر".²

ونحن نتساءل؛ هل كانت القصائد هي مصدر نثر هذه العقائد؟ هل اتخذ باحثو العقيدة الجدد القصائد المنظومة لتأليف كتبهم العقائدية، فعندما يتخذ مصطفى غالب، الكرمانى مرجعًا، يدون ذلك في هوامش كتابه، وكذلك الأمر مع المخطوطات العديدة التي يقتبس منها، أمّا مثل هذه المادة السابقة، فقد وجدتها فقط في القصائد العقائدية مثل كتاب "سمط الحقائق"³ وهذا يقودنا لأهمية هذه القصائد ولكونها مرجعًا معتمدًا للعقيدة الإسماعيلية.

وتصف لنا قصيدة الوداعي "سمط الحقائق" كيف تتالت رتب الإبداع، وتكونت تسعة عقول، والمنبعث الثاني الذي استكبر وعوقب طلب المغفرة وأصبح في منزلة العقل العاشر:

ثم تتالت رتب الإبداع	مهطعة إلى نداء داع
فانقسمت أفلاكها بسبعة	بمقتضى إبطائها والسرعة
في ضمن كل فلك من الصور	ما عدّه يخرج عن وسع البشر

تحدثت هذه الأبيات عن تتالي رتب الإبداع بعد العقل الأول والنفس، بعد "كوني" و"قدر"، جلب النشاط الكوني الإبداعي كائنات العالم الروحاني، "فمن نور كوني" يخرج الكروبيون السبعة الذين يتولون حقًا بعد خلق العالم المادي، السيطرة على الأفلاك السماوية السبعة، بينما تخلق "قدر" الكائنات الروحانية الاثنتي عشرة التي تتولى السيطرة على فلك البروج، ونجد في النص قائمة بأسمائهم وهي التي تبدأ "بالجد" (الحظ السعيد)، و"الفتح" (الغزو والانتصار)،

¹ مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 39-40.

² مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 80.

³ الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28.

و"الخيال" (أو التخيل)، كما أنها تضمّ عدّة أسماء معروفة جيّدًا لملائكة من التراث الإسلامي، مثل رضوان (حارس الجنة)، ومالك (ملاك الجنة)، ومنكر ونكير (ملاك القبور)، غير أنّ نصوصًا إسماعيلية أخرى قرنت الجد والفتح والخيال بالملائكة جبرائيل وميكائيل وإسرافيل¹

فانتظمت مراتب العقول	كالتسعة الأحاد في التمثيل
حينئذٍ استيقظ الذي فتر	عن اللحاق بأخيه وأذكر
وسأل الأدنى من المراتب	عن ذنبه سؤال عبد تائب
فبيّن الذنب له وأظهره	فمال عنه تائبًا واستغفرا
مستشفعًا بمن علا عليه	وسائلًا بحقهم لديه
في العفو عما كان منه من غلط	في وهمه وظنّه الذي فرط
فعطفت جميعها منحطة	برحمة منها فنال قسطه
من الكمال المستفاد الآخر	وصار عقلا في المقام العاشر ²

يذكر الأعظمي في الحقائق الخفية عملية الإبداع وكذلك تكبّر العقل الثالث، أو المنبعث الثاني: "ثم إنّ الانبعاث الثاني انبعث في ذاته ما انبعث في ذات الانبعاث الأول، فنظر كما نظر، ونفى عنه الالهية وعن أبناء جنسه، كما نفى، وأثبتها لمبدعهم تعالى كما أتيت، وسجّ العقل الأول وقُدّسه كما سجّ وقُدّس، وتخطاه وجهله وظن أن وإياه في حال المماثلة والمساواة والمشاكلة، وكان ذلك عنه ذلة وخطيئة، أعنى المنبعث الثاني، فانقطعت مادة الانبعاث الأول عنه ولحظاته وتأبيداته وبركاته، فأظلمت لذلك صورته، وبعد عن رتبته، إذ هو وحده القريب إليه، الشاهد عليه المثاب به، المعاقب به"³

ويذكر هالم هاينز أهمية الخطأ الذي ارتكبه "كوني"، فيقول: "... فإنّ خطأ المخلوق الأول، كوني، الذي اعتبر نفسه إلهاً، له أهمية خاصّة بالنسبة إلى علم نشأة الكون (كوزموغاني) الإسماعيلي. إنّ

¹ دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل القاطعي، هاينز هالم. ص. 88-89.

² الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28-29.

³ الأعظمي، الحقائق الخفية. الباب الثالث من السرداق الأول - الفصل الأول. ص. 87.

خطأً كوني، وما ظنّه بنفسه ثمّ شعوره بالطمأنينة، دفعت الإله الخالق إلى التدخّل، وهو ما أدّى إلى انطلاقة عمليّة الخلق والإبداع ووضعها موضع الحركة"¹

وبحدّثنا مصطفى غالب بأنّه بعد هبوط العقل الثالث/المنبعث الثاني، عمد العقل الأوّل إلى دعوة جميع عالم الإبداع إلى توحيد المبدع وتسبيحه وكانت هذه الدعوة بواسطة العقل الثاني أو المنبعث الأوّل، كونه باباً وحجاباً، وهكذا أُبدعت تسعة عقول، وبعد استغفار العقل الثالث أمداً بالمادّة الأزليّة وأصبحت مراتب الإبداع تتكوّن من عقول عشرة وُجدوا عن طريق الإبداع واحدهم عن طريق الآخر بلا كثافة ولا تجسيم على دفعة واحدة بلا زمان ولا مكان.²

والحدود العشرة: الروحانية منها هي: العقل الأوّل أو المبدع الأوّل، العقل الثاني (فلك الكواكب الأعلى الحاوي لكلّ ما في عالم الجسم الثاني الذي يأتي في الترتيب بعد عالم الجسم الأوّل وهو عالم الهيولى والصورة). العقل الثالث (فلك زحل). العقل الرابع (فلك المشتري). العقل الخامس (فلك المريخ). العقل السادس (فلك الشمس). العقل السابع (فلك الزهرة). العقل الثامن (فلك عطارد). العقل التاسع (فلك القمر). العقل العاشر (مأذون فلك القمر). يقابلهما من الحدود الجسمانيّة ما يلي بالترتيب: الناطق، الأساس، المتّم الأوّل= الإمام. المتّم الثاني= الباب. المتّم الثالث= الحجة. المتّم الرابع= داعي البلاغ. المتّم الخامس= الداعي المطلق. المتّم السادس= الداعي المحدود. المتّم السابع= المأذون المطلق. المتّم الثامن= المأذون المحدود المكاسر= المكالب.³

إذاً يرى أهل الحقّ، والمقصود بهذا المصطلح الحقانيّة العرفانيّة: الإسماعيليّة، أنّ العقل الأوّل الذي هو السابق يمدّ بالتأييد الروحاني، وبالنور الربّاني الذي اتّحد بجوهريّته، كافّة العقول الانبعائيّة التي هي دونه، ويخرج النفوس الخيرة العارفة من حدّ القوّة إلى حدّ الفعل، كذلك يصرون على أنّ العقل الأوّل لم يسبقه في عالم الإبداع شيء، لأنّه شيتيّة الأشياء كلّها، وعين العلم والعقل والعمل والرفعة والعزّة، ومجمع الحروف العلويّة، وهو أوّل طالع من الظلمة لظهور الأيسيات، وبه نصاب الحياة الروحيّة الأبديّة، لأنّه ينبوع كلّ نور روحاني وجسماني.

والناطق في عالم الدين مثلاً للعقل الأوّل في عالم الإبداع، كونه علّة لوجود العقول الطبيعيّة بما أقامه السنن والوضائع في عالم الدين، وكذلك العقل الأوّل علّة لوجود العقول المنبعثة في عالم القدس.⁴

¹ دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. هاينز هالم. "كوزمولوجيّة الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي". ص. 89.

² مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 40.

³ السجستاني، الينابيع. هامش رقم 1. ص. 69.

⁴ مصطفى غالب، مفاتيح المعرفة. ص. 49.

نرى اختلاف المثل والممثل في هذه القصائد، فقد كانت في المبحث الأول من، علاقة تمثيل تعتمد التشبيه فالماء مشبّه بالإيمان، والتراب بالمؤمنين وقس على ذلك، بينما في هذا الباب وفي هذه القصائد التي بُحثت هنا، أخذ الرمز معنىً آخر، فأصبح بحسب نظام الترميز المتعارف عليه في الأدب بمستوى الإشارة Sign لأنّ المشبّه هو عين المشبّه به؛ الناطق عين العقل الأول وكلاهما واحد في التعريف، أحدهما كثيف والآخر لطيف، فنظام الترميز هنا يرتقي إلى المبني الرمزي المتكامل، لأنّ المشبّه غير مألوف للقارئ العادي ببُعده الديني، فالعقل الأول ببُعده الديني هو أوّل المبدعات، والناطق هو مثّل له، نرى انعكاس آلية التشبيه، فبعد أن كنّا في الفصل السابق ننطلق من الأرضيات؛ الحج والحجر والماء والتراب، والمحسوسات؛ الوجه واليد وما إلى ذلك لنصل إلى فهم الأمور الدينية الباطنية، أصبحنا في هذه القصائد ننطلق من العالم العلوي/ من الدين، من الإبداع، محاولين تفسير الظواهر الأرضية، فتفسير علاقة الناطق بمن هم دونه، نستطيع أن نفسرها بعلاقة العقل الأول والعقول التي تليه رتبةً، تلك التي يمدّها بالتأييد الروحاني وبالنور الربّاني. ونتساءل إذا كانت الرموز لقراء معيّنين فلماذا اختلفت التسمية؟ ربّما لاختلاف العصر والمفسّر والناظم والداعي، وربّما بسبب تأويل آيات مختلفة، وربّما بسبب اختلاف المكان الذي قيلت فيه هذه القصائد. ما يهّمنا هو أنّ اختلاف الزمكانيّة والتسمية لم يؤثر على جوهر المادّة المطروحة، وكان الهدف منها في النهاية واحد.

5.4.6. العرش والكرسي

وبعد كلّ الأمثلة المذكورة، نورد ما يقوله الشعراء والعلماء في أمر "العرش والكرسي"، إذ ينظم المؤيّد في الدين داعي دعاة الفاطميين:

ما العرش والكرسيّ يا أهل النظر؟	عقلا أريدُ ليس تقليد الخبر
ما العرش؟ ثمّ العرش مما ذا خلق؟	قولوا فكم حلقٍ بذّا الماء شرق
لا سيّما إذ يحمِلُ الرحمانا	من ردّ هذا دفع القرآنا
إنّ كان ربُّ العرش محمولا له	كان ضعيفا عند من أقلّه
وإنّ يكُ الربُّ لذاك حاملا	فالعرش إذ سميت قلت باطلا
فالعرش ما يحمِلُ لا ما يُحمَلُ	ذا النعت بالحامل جدا أجمل
هذا شنيعٌ منه هذا أشنع	وذا فظيغٌ منه هذا أفظع

وَالذِّكْرُ مَحْفُوظٌ بِأَهْلِ الذِّكْرِ وَالْحَقُّ فِي أَيْدِي وَلَاةِ الْأَمْرِ¹

لا يصحّ المؤيّد داعي دعاة الفاطميين، في قصيدته ما المقصود بالعرش والكرسي، إنّما يستقرّ القارئ للبحث وللتفكير، لكنّه يلمّح بأنّ العرش مخلوق، فممّ خُلق؟ ويعطينا رمزاً لعلاقة العرش بالماء، وبأنّ هذا العرش يحمل الرحمن، ويتابع وكأنّه يعرض نوعاً من المطيّرات الشعريّة؛ وهي الأحاجي التي شاعت بين الشعراء، فالعرش حاملٌ وليس محمولاً، والإجابة محفوظة لأهل الذكر والحقّ في أيدي ولادة الأمر.

ويتابع المؤيّد أحاجيه الشعريّة العقائديّة، التي تلفت النظر، فالاستفهام فيها لا هو تقريريّ ولا استنكاريّ ولا عاديّ يبحث عن إجابة، إنّما هو استفهام تشويقي استفزازيّ، يحثّ على البحث عن الحقيقة، أو عن التأويل الذي يعطيه الفاطميّون لهاتين الكلمتين: العرش والكرسي:

والبُحْثُ مِنْ بَعْدُ عَنِ الْكَرْسِيِّ	بَابٌ مَهْمٌ لَيْسَ بِالْمُنْسِي
إِذْ وَسِعَ السَّبْعَ الطَّبَاقَ جُمْعًا	وَالْأَرْضَ ذَاتَ الطُّولِ وَالْعَرْضَ مَعًا
مَا هُوَ مِنْ شَيْءٍ وَمَاذَا صَنَعَهُ؟	جَوْهَرُهُ مَاذَا وَمَاذَا نَفَعَهُ؟
مَا النِّفْعُ فِي عِرْفَانِهِ لِلْعَارِفِ	وَالضَّرُّ لِلْقَاعِدِ عَنْهُ الْوَاقِفِ؟
وَلَمْ يَقُلْ إِنَّهُ لَأَكْبَرُ	مِنْ كُلِّ خَلْقٍ وَالْجَمِيعُ أَصْغَرُ
سَأَلْتُكُمْ عَنْ غُرْرِ الْبَيَانِ	لَا خَيْرَ فِي دَعْوَى بِلَا بَرَهَانٍ ²

الكرسي ليست مجرد كلمة، فهذا الكرسي وسع الطباق السبع، أي السماوات السبع والأرض معاً، ويتساءل المؤيّد، عن جوهر الكرسي ونفعه والضّرر اللاحق بمن لا يعرف حقيقته، وبأنّه يقال له الأكبر. وقد ورد في القرآن ((وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ))³ "فالكرسي باب علم غيب ظاهر من الغيوب، وهو باب الرقيم، وقوله ((وسع كرسيه)) في ذلك الباب علم السماوات والأرض. والعرش له صفات كثيرة مختلفة في كلّ نعت، ووضع فيه القرآن على صفة واحدة قال: ((قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم))⁴، وقال: ((الرحمن على العرش استوى))⁵ أي على الملك احتوى، فهذه الكيفيّة في الابتداء، ثمّ العرش في الوصل، وهو جاره، وهو في الطرف

¹ المؤيّد، الديوان. ص. 202.

² المؤيّد، الديوان. ص. 202.

³ القرآن، سورة 2. آية 255.

⁴ القرآن، سورة 23. آية 86.

⁵ القرآن، سورة 20. آية 5.

وهو خياله، فإن قال قائل لم صار الوصل مفردًا من الكرسي، قيل: ألم تعلم أنّهما بابان من أكبر الأبواب في قلب القرآن؟ فهما جميعا عينان، وهما في الغيب معدودان، لأنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع المبدعات ومبدأ الأشياء كلها، وصفة الأدوات وعلم الألفاظ، والحركة، والقول به وعلم العود والبدء، والعرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكون والملا، والحد، والأين، والمشينة، والشبح، فهما لمن علم بابان، لأنّ ملك العرش سوى ملك الكرسي، وعلمه أعظم من علم الكرسي، ومن ذلك قال رب العرش العظيم. لأنّ صفته أعظم من صفة الكرسي، وهما في ذلك مقرونان يعمان ويخصّان بالعلم، فإذا قيل يجب أن يعلم ما يصير العرش في الوصل جار الكرسي، قيل إنّ صار جاره، لأنّ كيفوفيته في الظاهر من أبواب البقاء واينونيتها وحدّ رتقها ووسعها توجد في باب العرش، فهما جاران، أحدهما من خيال صاحبه في الطرف، بمثل هذا يعرف العلماء ويستدلّ على صدق دعواتهم، يختصّ برحمته من يشاء وهو القوي العزيز، والحمد لله رب العالمين، وتعالى الله رب العرش عما يصفون. فهذه صفة العرش، وصفة الوجدانية، لأنّ قوما أشركوا بالله ما ليس لهم به علم، وقال رب العرش العظيم. يقول رب الوجدانية تعالى عما يصفون".¹

نجد اختلافًا بين الدعاة المختلفين في تأويل العرش والكرسي، هناك من الدعاة من اعتبرهما العلمين الكبيرين: العلم الظاهر والعلم الباطن، مثل جعفر بن منصور اليماني، وهناك من اتّجه اتّجاهًا مختلفًا فقال: "ثمّ إنّ السابق تبارك وتعالى خلق الهواء وهو اللطيف، وسمّاه فيما أظهر عرشًا. ثمّ خلق الماء وسمّاه كرسيًا، ثمّ فتق الهواء أمواجًا فتكوّنت سبعة أهوية طباقًا فسماها سبع سموات، ثمّ أماج الهواء أمواجًا فتكوّنت منه الأرض والجبال، وخرق سبعة أبحر، وجعل الفلك اثني عشر دليلاً على الاثني عشر الروحانية".²

نجد مثل هذا التعريف في مصادر مختلفة، إذ ينقل فرهاد دفتري عن مصادر معتمدة أنّ "كوني" و"قدر"، أو ما نجدهما في مصادر أخرى بتسمية مختلفة كالسابق والتالي، والعقل والنفس، خلقا أيضًا العالم السفلي كما خلقا العالم الروحاني العلوي، لكنّ الأنثى "كوني" بحروفها الأربعة خلقتُ الهواء وسمّي "العرش"، والماء وسمّي "الكرسي"، والسموات السبع والأرض والبحار السبع.³ وكأنّ هذه الكلمات تشرح أبيات المؤيد في الدين:

والبحت من بعدُ عن الكرسي بابٌ مهمٌّ ليس بالمنسي

¹ جعفر بن منصور اليماني، كتاب الكشف، ص. 56.

² *Studies in early Isma'ilism*. (Jerusalem- Leiden: 1983). P.7. Stern.

³ Daftary. *The Isma'ilis: their history and doctrines*. (Cambridge University press: NewYork.1990.p.142.

إذ وَسِعَ السَّبْعَ الطَّبَاقَ جُمَعَا والأَرْضَ ذات الطول والعرض معا

يورد شتيرن هذا التعريف للكرسي والعرش في كتابه "دراسات في الإسماعيلية المبكرة" معتمداً على مخطوط للرسالة المذهبية وعلى ما أورده عارف تامر في "خمس رسائل إسماعيلية"، وهو نصٌ يُنسب إلى القاضي النعمان (ت. 363هـ/974م)، وقد كان قاضياً زمن الإمام الثاني القائم في المغرب، وشغل منصب داعي الدعاة زمن الإمام المعز لدين الله الفاطمي¹ وهو "المؤدّج الرئيسي" للفاطميين، كما أطلق عليه هاينز.²

أما الحامدي في "كنز الولد" فيقول مقتبساً حميد الدين الكرمانى في مشرعه الرابع من السور الخامس من كتاب "راحة العقل": ولذلك يقال عند حدّ الطبيعة إنّها مبدأ حركة وسكون، في الشيء الذي هو فيه بالذات، وذات هذا المحرك هي الحياة السارية من عالم الربوبية المعرب عنها بالصورة التي وجودها بالانبعاث من الإبداع، من الهيولى عن النسبة الموجبة وجودهما على ذلك، بأن تكون إحداها فاعلة، والأخرى مفعولة فيها، إلى قوله: بل هي من شئئين بهما وجوده: أحدهما الهيولى، والأخرى الصورة، سمّاهما عالم الدين، الكرسي والعرش، وهيولاه التي هي جسمه في الهيؤ والموافقة والانبساط لصورتها على أمر يكاد أن يكون كهي لشدة اتّحادهما، بما شاع فيهما من نور الوحدة، فسوّى الفلك المحيط الكرسي، والبروج العرش.³

وعن الكرسي يقول: "فالعوالم كلّها متعلّقة بعضها ببعض متسلسل على النظام الذي توجيه الحكمة الإلهية الذي إن تحرّك مثلاً متحرك، أو سكن ساكن، كان موجوداً بذلك المعنى في الكلّ. فيكون بتطابق الكلّ شيئاً واحداً، والطبيعة بنهايتها أعلم العلماء، وأطبّ الأطباء، وهو الملك المقرب المسلم إليه تدبير أمر عالم الجسم، المعرب عنه بالكرسي، فسبحان من له هذه المملكة، ومن تدبيره هذا التدبير، ولا إله إلا هو"⁴ إذا بحثنا عن تأويل معنى العرش في "تأويل الدعائم" للنعمان وجدنا أنّ العرش في التأويل هو دين الله الذي تضمّنته دعوة الحقّ، والدعوة في ذاتها عرش لأنّها الدين الخالص، فدين الله هو قوام الأمر وبه تكون الحياة الدائمة في الدار الآخرة ويستظل وإليه يلجأ.⁵

¹ Ivanov, *Guide*. P.37.GASI, 575 ff.

² دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط. هاينز هالم. "كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي". ص. 86.

³ الحامدي، كنز الولد. ص. 109-110.

⁴ الحامدي، كنز الولد. ص. 131.

⁵ النعمان، تأويل الدعائم. ص. 251.

كيف نفسّر كلّ هذه التأويلات، وإذا كانت الإمكانات مفتوحة لكلّ التأويلات، فأينما نقبل وأينما نرفض؟ أو بصياغة ثانية على الباحث أن يتساءل: أيّ هذه التأويلات هو الأصحّ والمعتمد، وأينما اعتمد الشعراء في نظمهم ولم يلمّحوا لنا إلا بالرموز؟ لكن بما أنّ الرموز هي الموتيف المتكرر علينا أن نبحث عن المعادل الموضوعي الذي نستبدل به الرموز ليستقيم المعنى في كلّ الحالات، وفي الشعر الفاطمي يجب أن يستقيم المعنى وأن يتشابه بين كلّ القصائد التي تعنى بنظم نفس الموضوع، وإلا لما استطعنا اعتماد هذه القصائد لتعلّم العقيدة الفاطمية.

في محاولة لجمع الرموز واستبدالها؛ فالعرش "ما يحملُ لا ما يُحمَلُ"، وهو العلم الباطن، وهو الهواء، والبروج، وفي التأويل هو دين الله الذي تضمّنته دعوة الحقّ؛

ما العرش؟ ثمّ العرش مما ذا خلق؟ قولوا فكم حلقٍ بدا الماء شرق

إذا العرش رمزٌ دينيٌّ هامٌّ، وليس مجرد رمزٍ للسموّ والعلا والسلطة دينيّة كانت أو دنيويّة، بشريّة أو إلهيّة، هو رمز للعلم الباطن، وبهذا نجد تلميحاً لمكانة العلم الباطن، فهو العرش، وبما أنّه كذلك، لا بدّ أن يكون صاحبه النفوذ، إذاً صاحب العلم الباطن هو صاحب سلطة ونفوذ، ومثل هذا يدعنا نعود من القصائد الدينيّة للقصائد العادية، لنرى إذا كانت تحمل هذا الباطن الدينيّ؟

أمّا الكرسي فهو الذي "وسّع السبّع الطِّبَاقَ جُمعاً والأرض ذات الطول والعرض معاً"، وهو باب علم غيبٍ ظاهر من الغيوب، وهو الماء والفلك وهو الملك المقرب المسلّم إليه تدير أمر عالم الجسم، المعرب عنه بالكرسي. تتحدّث قصائد إبداع وخلق الكون عن إبداعٍ للسماءات وخلقٍ للأرضيّات، نجمع كلّ الرموز معاً لنجد "أنّ العقل الفعّال هو المنبعث الأوّل والواحد بترتيب العدد، وأوّل خلق ظهر من أمر الله تعالى، وسمي "العقل" لأنّ المبدع حصر في جوهره صور المبدعات كلّها كي لا يذهب شيء منها، ويقال "للعقل" أيضاً "القلم"، لأنّ بالقلم تظهر نقوش الخلقة من الابتداء إلى الانتهاء، ومن العقل تنفطر الحروف الجامعة للكلام، ويقال للعقل "العرش" ومعناه أنّ قرار معرفة التوحيد هو ما يتقرر في العقل من الإثبات والنفي وبالعقل تعرف جلالة الله وعظمته عن سمات بريته، كذلك العرش فهو لمن جلس عليه وجلسه تعرف جلالته عمّن هو منحنط دونه، ويقال للعقل "الأوّل" ومعناه أنّه مصدر الأوّلية التي ظهرت منها المخلوقات، ويقال للعقل "السابق" ومعناه أنّه سبق لقبول آثار الكلمة قبل سائر الحدود، لقربه منها واتّحاده بها وهي والعلم والأمر بمعنى واحد... كما أنّه (أي العقل) أداة باطنة في الإنسان فيه يبصر ما يبطن كما أنّ العين أداة ظاهرة فيها يبصر ما يظهر... وللعقل وظيفتان وظيفة التفكير في الباري، ووظيفة التفكير في نفسه، ومن العقل انبثقت نفس العالم ولها ميلان علوّاً إلى العقل وهبوطاً إلى

عالم الطبيعة. ويطلق "حجة العراقيين" الكبير والفيلسوف العظيم - أحمد حميد الدين الكرمانى= على الموجود الأول اسم المبدع الأول أو العقل الأول أو المحرك الأول باعتباره أصل لجميع المتحركات في عالمي العقل والجسم... إنّ العقل الأول مركز لعالم العقول، والعقل الفعّال مركز لعالم الجسم.¹

نجد أنّ كلّ المصادر؛ شتيرن وجعفر بن منصور اليمنى، والكرمانى وغيرهم قد اختلفت عندهم المسمّيات والمقصود واحد، واختلف الشرح والهدف واحد، شرح كيفية إبداع وخلق الكون، والتأكيد على أهمية التوحيد.

5.5. التوحيد والتزيه والتجريد

تحدّث كل القصاصد في هذا الباب عن ثلاثة مصطلحات هامة عند الفاطميين وهي، التوحيد والتزيه والتجريد؛ فتوحيد معرفة حدوده، وسلب الإلهية عنهم له تجريده، وسلب الأسماء والصفات عنه لهم تزيهه.²

فالتوحيد صفة الموحّد المجيد وهو درجة العقل الفعّال، وأحد الحقيقة والمبدع الأول، وينبوع الوجود ومصدر العدد، وهو أول الأعداد والمبدع الأكمل والموجود الأول والعقل المفضّل وهو حرف الكاف من كلمة كن.³ "ويذهب الإسماعيليون في توحيد الله تعالى الذي لا إله إلا هو وبطلان كونه ليساً وبطلان كونه أيساً وأنه تعالى لا ينال بصفة من الصفات، وأنه لا بجسم ولا في جسم، ولا يعقل ذاته عاقل ولا يحسّ به محسّ، وأنه تعالى لا يعرب عنه بلفظ قول ولا بعقد ضمير، والمبدع سبحانه لا مثل له، لا يتعلّق بتوحيد الموحدين، ولا بتجريد المجريدين، فيخرج أن يكون لا مثل له، إذا لم يوحد الموحدون، أو عن نعوت مبدعاته إذا لم يجرده المجردون، بل هو تعالى وتكبّر وحد الموحّد أو لم يوحد، وجرد المجرد أو لم يجرد لا مثل له، والذي يكون بهذه المثابة، فلا يكون له ضد ولا مثل".⁴

نفهم أنّ التوحيد يعني أنّ الله واحد لا مثل له، ولا ضدّ له، بينما الأنبياء، فكلّ نبي ضدّ، كما ورد في قصص الأنبياء، ولكلّ بشر مثل:

سبحانه من خالقٍ بديع	مصور الصورة بالمصنوع
أبدع ما شاء بلا معين	ما بين كافٍ سابقٍ ونون

¹ داعي مجهول، القصيدة الشافية. مقدّمة المحقق عارف تامر. ص.ح-ط.

² إبراهيم الحامدي، كثر الولد. ص. 11.

³ ن. م. ص. 17.

⁴ جعفر بن منصور اليمنى، كتاب الكشف. ص. 54. هامش رقم 1.

جلّ فلا شبهة له بالذات	حقًا ولا يوصفُ بالصفات
وعن طريق الحدِّ والتمثيل	بالوهم والفكر مع التخيل
والحسن والمحسوس والحواس	وكليّ ما يدرك بالقياس
توحيده يُعرفُ بالدليل	من غير تشبيه ولا تعطيل
وغير تكليفٍ ولا تحديد	مختلفًا عن مظهر الوجود

بعد أن يعرف لنا الشاعر¹ معنى التوحيد، هذا المبدأ الذي يؤمنون به، يربط معرفة المؤمن لله بأمور إضافية؛ وهي معرفة المبدعات الثلاث: العقل والنفس والهيولى، والحدود السبعة؛ مستعملًا الشرطَ آتيًا بجوابه بعد سبعة أبيات، فالتوحيد هو شرط من شروط الإيمان، إذ على المؤمن معرفة الإبداع والمبدعات:

مَن عرف الإبداع بالبرهان	والمبدع الأول ثم الثاني
وثالث مع جملة الأعداد	إلى تمام السبعة الأحاد

وأن ينزه الخالق:

ونزه الموجود عمّا أوجده	في ذاتهم وذاتهم وحده
-------------------------	----------------------

والتنزيه فهو صفة الموصوف بحرف النون، الذي كان به تالي الوجود، فهو غير محدود أو معدود، فالكاف علته وفيضه وسبب وجوده، وهو الصورة المعنوية المنزهة التي منها يرتقي المرتقي إلى معرفة باريه.

معتزفًا بالعجز والتقصير	من أن يحيط الخلق بالتقدير
وكان مع ذلك عبدًا طائعًا	لله أوابًا قنوتًا خاشعًا
وللهداة الخلفاء النجباء	آل النبي المصطفى أهل العبا

ويشترط الشاعر، مع ذلك كله، عبادة الله والهداة الخلفاء من أهل العبادة، نجد هنا إشارة واضحة لقصة الكساء التي يعتمدون عليها في تأكيد أحقية الفاطميين بالإمامة والوراثة. بعدها يأتي جواب الشرط، فمن وحد ونزه وجرّد، عرف حقيقة الله:

قد عرف الله على الحقيقة	وعُدَّ ممّن سلك الطريقة
-------------------------	-------------------------

إذا معرفة الله تتطلب من المؤمن أن يسلك الطريقة الإمامية، التي اعتمدها الفاطميون بناء

¹ داع مجهول، القصيدة الشافية، ص. 3-5.

على الآية ((وأن لو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقاً))¹.

أما التجريد فهو صفة الأمر المجرد الذي لا يحصره عدد ولا يحيط به أمد، ولا يجوزه مكان ولا يقدره زمان، ولا تضمه الجهات، ولا تدخل عليه الصفات، فهو السر المصون بين الكاف والنون، فالكاف حرف علوي يمد، والنون حرف سفلي يستمد، والأمر هو السر الإلهي المكنون بين هذين الحرفين، وهو مجرد عن التجريد والتوحيد منزّه عن كل وصف وتحديد ... وهو القديم الأزل ... ومنتهى كل شيء في عالم المبدعات.²

وقد عبّروا عن هذه الفلسفة في قصائدهم ، فقال الصوري في قصيدته "القول في التوحيد":

وسائل رأيتَه مجتهدا	أن يعبد الله وأن يوحد
قلت له إنني حريص مثلك	لا خاب سعيي يا أخي وسعيك
والعلم بالتوحيد أسمى العلم	فأصغ لما قد نال منه فهمي
فكلما يجري على اللسان	من سائر الأفكار والأديان
وسائر الأسماء والصفات	للمبدع الأول لا للذات
وكلما تجده العقول	فهي على عاتقها دليل
أنها إشارة ومنه	بها علمنا وأخذنا عنه
ولم يجد أثرا مؤثرا	فكيف من أوجده وأظهر
لكنما معترف يوحدته	وأنه منزه عن صفته
وأنه المعنى الذي لا يدرك	فكيف من أملكه وأملك
هل أبدع المبدع إلا المبدع	لأجل ذا قد قيل جل المبدع
إشارة منا إلى التوحيد	وذاك منا غاية المجهود
لكنه لا بد أن أشرنا	إليه بالتوحيد واعترفنا
فما به من قولنا نعني العدم	بأحسن الألفاظ من رب القدم
بأنه بجوده موجود والعقل	بالتحقيق ذاك الجود ³

¹ القرآن، سورة الجن 72، آية 16.

² جعفر، كتاب الكشف. المرتبة الثانية في التوحيد والتنزيه والتجريد. ص. 17.

³ الصوري، القصيدة الصورية. ص. 24-25.

5.6 الثنوية والتثليث (الثالوثية) كنموذج للردّ على بقية الفرق:

مقابل التوحيد الذي هو صلب العقيدة الفاطمية، والتزيه والتجريد، نجد أنّ الفاطميين يردّون على من عارض مبادئهم، أو ظنّوا أنّ إيمانه اختلف عن إيمانهم. ونكتفي في هذه الدراسة بنموذج في ردّ الفاطميين على بقية الفرق والمذاهب، مجرد نموذج، لأنّ مثل هذه الردود يمكن أن تشكّل دراسة بأكملها، علّ هذا الطرح يكون فاتحة لها.

عدا عن نظم هذه القصائد التي تطرح فلسفة/مبدأ التوحيد، فقد نظم الشعراء بعض القصائد التي تنفي إيمان بعض الفرق الأخرى، على الأقلّ من وجهة نظر الإسماعيليين، كدحضهم لمبدأ الثنوية¹ والثالوثية:

القول في الثنوية

فقل لمن أضحى إليه تابعا	في قوله الصنعة تحكي الصانعا
وهي كما تظهره أزواج	لا شكّ في ذاك ولا احتجاج
يا جاهل الاثنين إنهما	عن رتبة الواحد قد تقدّما
فرتبة الخامس قبل الرابع	ورتبة العاشر قبل التاسع
فكيف بالواحد قد أخّرتة	بعدهما في النظم إذ رتبته
وما نرى قبلك في الناس أحد	يقدم الاثنين في نظم العدد
بل قد ترّقد صحّ في الدلائل	كرتبة الواحد فضل الفاضل
وما تغطّى الشمس في اليدين	كيف يصحّ الفضل في اثنين
انظر فليس النور كالظلام	فعلا ولا الإيجاد كالإعدام

¹ ظهر هذا المبدأ عبر تاريخ الاديان، فأمن به المانوية والزرداشتية والمجوسية، وتبنّاه العلويون النصيريون، الثنوية معتقد فارسي قديم، يبدو أنّه تسرّب في مرحلة مبكّرة إلى العقائد الإسلامية الباطنية. انظر جعفر الكنج الدنشي، مدخل إلى المذهب العلوي النصيري. (إريد: الروزنا، 2000). ولمزيد من المعلومات حول هذه الاعتقادات انظر ما كتبه شتروطمان في "دائرة المعارف الإسلامية" (ط. أولى):

R. Strothmann, "Thanwiyya", *EII*, vol. viii (1931) pp. 736-738.

للاستفاضة في موقف النصيرية من هذا المعتقد راجع ما أورده عبد الأمير الأعسم في دراسته عن ميراث ابن الراوندي الملحد:

A. al-Asam, *Tbn al-Riwandi's Kitab fadihat al-Mu'tazila*, Beirut, 1975, p. 249.

وعن آخر الدّراسات الحديثة في هذا المضمار انظر مادّة: "ثنوية" في "دائرة المعارف الإسلامية" (ط. ثانية):

G. Monnot, "Thanwiyya", *EI2*, vol. x (1999), pp. 439-441.

أَيْضًا وَلَيْسَ الْخَيْرُ مِثْلَ الشَّرِّ فَعَلًا وَلَيْسَ النِّفْعُ مِثْلَ الضَّرِّ

وهكذا يتابع الصوري في قصيدته عن الثنوية حتى يقول:

وَمَنْ لَهُ مِثَارُكَ يَحْجِزُهُ فَعَجْزُهُ قَدْ صَحَّ لَا مَعْجِزُهُ

وينتهي القصيدة قائلا:

وَمَنْ غَدَا فِي مِثْلِ هَذَا يُوصَفُ فَإِنَّهُ مَوْلَاهُ مُسْتَضْعَفُ

وَأَمَّا ذِي الْعِزَّةِ الْقَدِيرِ مِنْ لَا لَهُ شَبَهُ وَلَا نَظِيرِ

فَاسْمِعْ فِهَذَا الْقَوْلَ فِيهِ مَنْفَعُ لِمَنْ لَهُ قَلْبٌ وَأُذُنٌ تَسْمَعُ¹

أما عن الثالوثية فقد اعتقدوا أنَّ المسيحية دين ثالوثي (الأب والابن والروح القدس):

القول في الردِّ على الثالوثية

والردِّ في الثالوث مثل الردِّ في مقالة الإثنين عند المنصفِ

لكن نريد القول في بيانه ليستقرَّ الحقُّ في مكانه

فقل لمن صيِّرَ شيئًا واحدًا ثلاثة لمن غدوْنَ عابدا

للأب أم للابن أم روح القدس بيّن لنا الحجّة حتى نقتبس

ومن هو الفاضل منهم قل لنا لنجعل الفاضل منهم ربّنا

فإن تقل ما بينهم وصفًا مختلف كواحدٍ جاء بمعنى من تلف

كقولنا الله القديم الدائم الواحد الفرد الحكيم العالم²

نرى بعد كلّ ما ورد مدى تأثر الإسماعيلية بما سبقها وعاصرها من ديانات، وذلك عن طريق ألفاظ مشتركة اتبعوها مثل: الكروبيّة³ المذكورة في العهد القديم الذي يؤمن فيه

¹ الصوري، القصيدة الصورية. ص. 27-28.

² الصوري، القصيدة الصورية. ص. 28.

³ الكتاب المقدس، العهد القديم. (صيغة الجمع العبرية) أو كروبون (صيغة الجمع العربية): ملائكة يرسلون من قبل الله أو يقيمون في حضرته تعالى، أقامهم الله على أبواب جنة عدن عندما طرد آدم وحواء منها (تك 3: 24) ويقال عنهم أنهم ذوو جناحين. أما أشباههم فكانت من ذهب وأوقفت على غطاء تابوت العهد (خر 25: 18 و 19 و 2 أخبار 3: 10-13). وانظر (مز 18: 10). وكانت الكروبيم تحت عرش الله لما ظهر لحزقيال (حز 11: 22 بالمقابلة مع ص 1: 19 و 10: 16 الخ). وربما كان المقصود بأجنحة الريح (مز 104: 3 بالمقابلة مع 18: 10)

اليهود¹ وعن طريق مذاهب دحضوها كالثنوية والثالوثية، وفلسفة رفضوها كالحلول والتناسخ، وأوضحنا لنا هذه القصائد إيمانهم بالتوحيد والتنزيه والتجريد من خلال شرح فلسفتهم الخاصة بعملية إبداع الكون الروحاني/ اللطيف، وخلق العالم الجسماني/ الكثيف، فأخذوا من هذه الفلسفة شيئاً وغيّبوا أشياء بحسب معتقداتهم الخاصة، وتركوها سرية للمختصّ العالم المستجيب الذي يطلب المعرفة والحكمة ويسعى إليها، فرغم نظمها في القصائد، إلا أنها بقيت جكرة على من يستطيع سبر مثلها وممثلها، وحلّ غوامض رموزها، وهذا باب غير مطروق يتسع البحث فيه حتى يخصّص له دراسات كاملة تُعنى بحلّ كلّ غوامض الشعر العقائدي، كالهيوولي والاستقصات الأربع والطبيعة وفعل النفس بالأفلاك، وقولهم في النبات والحيوان والصورة الإنسانية وما إلى ذلك؛ عدا عن دراسة تلك القصائد التي خصّصوها للرّد على الكثير من الفرق والمذاهب الإسلامية وغير الإسلامية من أجل التأكيد على معتقداتهم عن طريق نفي المعتقد المغاير، وعن طريق التمثيل على العالم العلوي بالعالم السفلي، وإنّما أورد هذا البحث عرضاً لكيفية التعامل مع مثل هذه القصائد، فصنّفها وأشار إلى غريبها، وسير أغوار بواطنها فاتحاً الطريق أمام انطلاق أبحاث تتوسّع وتبني الطرح والآليات المعروضة والتي توصل لكشف حقائق طالما سترها التاريخ.

5.7. تلخيص ونتائج المبحث الخامس:

الكروبيم. وفضلاً عن شبيهي الكروبيم على غطاء التابوت (خر 37: 8) كان مصوراً على حجاب خيمة الاجتماع صورة كروبيم (خر 26: 31 و 36: 8 و 35). وكان في هيكل سليمان كروبان كبيران مغشيان بذهب يظلل جناحهما التابوت الذي كان بينهما وبين قدس الأقداس. وحيطان البيت كانت أيضاً منقوشة بكروبيم مع نخيل وكذلك مصراعاً الباب كانا منقوشين بكروبيم (1 مل 6: 27-29 و 32 و 2 أخبار 3: 7). وكان نقش أتراس الحواجب ثيران وأسود وكروبيم (1 مل 7: 29 و 36). والمقصود بكل ذلك هو الدلالة على وجود الله في الهيكل. وكان وجود الكروبيين فوق التابوت لتظليل ظهور مجد الله عن الناظر (قابل حز 19: 9 و 16 و 24: 15). وقد رأى حزقيال الكروبيم في رؤياه عند نهر كبار، ولكل أربعة أوجه وأربعة أجنحة (حز 10 قارنه مع 9: 3) وكانت الأوجه شبيهة بال مخلوقات التي رآها النبي قبلاً في رؤياه وهي وجه إنسان ووجه أسد ووجه ثور ووجه نسر (حز 1: 5-12 قارنه مع حز 10: 20 و 21). وكانت هذه المخلوقات تحمل عرش الله (حز 1: 26-28 و 9: 3). وقد وصف يوحنا الراي في سفر الرؤيا أربعة كائنات حية لها وجوه شبيهة بالأربعة الأوجه المذكورة آنفاً (رؤيا 4: 6 و 7). وقد ظن بعضهم أن الكروبيم كانت تشبه تماثيل أبي الهول المجنحة في مصر وفينيقيّا والثيران المجنحة في بابل وأشور.

¹ A.I.Katsh, *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. (New York 1962).

إنَّ قصائد هذا الباب تختلف عن باقي القصائد، بأنَّها قصائد لم يتداولها كلَّ الشعراء، فهي نظَّم للعقيدة أعدَّه الدعاة، إضافةً إلى نثر العقيدة الفاطميَّة في كتب العقيدة والكتب الدينيَّة، كغيرها من العقائد. نجد الفاطميين نظموا شعراً، فاهتمَّوا بالمعنى أكثر من اهتمامهم بالصور الشعريَّة والتعابير والأسلوب، لذلك كان لكلِّ بيت قافيته المزدوجة عن طريق التصريع، بعيداً عن المجاز اللغوي، وعن الأساليب البلاغيَّة.

بينما اعتمدت قصائد الفصول السابقة على التَّأويل، اعتمدت قصائد هذا الفصل على المثل والمثول، فقد كانت في الفصل الأوَّل من الباب الأوَّل، علاقة تأويل تعتمد التشبيه؛ فالماء مشبَّه بالإيمان، والتراب بالمؤمنين وقس على ذلك، بينما في هذا الفصل وفي هذه القصائد التي بُحثت هنا، أخذ الرمز منحنى آخر، فأصبح بحسب نظام الترميز المتعارف عليه في الأدب بمستوى الإشارة Sign لأنَّ المشبَّه هو عين المشبَّه به؛ فالناطق عين العقل الأوَّل وكلاهما واحد في التعريف، أحدهما كثيف والآخر لطيف، ونظام الترميز هنا يرتقي إلى المبني الرمزي المتكامل، لأنَّ المشبَّه غير مألوف للقارئ العادي ببعده الديني، فالعقل الأوَّل ببعده الديني هو أوَّل المبدعات، والناطق هو مثلُّ له، نرى انعكاس آلية التشبيه، فبعد أن كنَّا في الفصل السابق ننطلق من الأرضيَّات؛ الحج والحجر والماء والتراب، والمحسوسات؛ الوجه واليد وما إلى ذلك لنصل لفهم الأمور الدينيَّة الباطنيَّة، أصبحنا في هذه القصائد ننطلق من العالم العلوي/ من الدين، من الإبداع، محاولين تفسير الظواهر الأرضيَّة، كتفسير علاقة الناطق بمن هم دونه، نستطيع أن نفسرها بعلاقة العقل الأوَّل والعقول التي تليه رتبةً، تلك التي يمدَّها بالتأييد الروحاني وبالنور الربَّاني. ورغم كون المادَّة مطروحة لقراء معيَّنين؛ المستجيبين وطالبي العلم الباطن، إلا أنَّ التسمية للأمور اختلفت بين داعٍ وآخر وبين ناظمٍ وآخر، ربَّما لاختلاف العصر والمفسِّر والناظم والداعي، وربَّما بسبب تأويل آيات مختلفة، وربَّما بسبب اختلاف المكان الذي قيلت فيه هذه القصائد. ما يهَمُّنا هو أنَّ اختلاف الزمكانيَّة والتسمية لم يؤثِّر على جوهر المادَّة المطروحة، وكان الهدف منها في النهاية واحد.

بحثت قصائد هذا الفصل مثلاً؛ مبدأ إيجاد العالم الذي تمَّ بطريقتين، بحسب رأي الفاطميين؛ الإبداع والخلق، فالإبداع للروحانيات، والخلق للجسمانيات، وقد عبَّر الشعراء عن هذه المبادئ وعن غير المحسوس بأمرٍ محسوسة، لتقريب المادَّة من الأذهان أولاً، ولإثبات نظريَّتهم القائلة بأنَّ لكلِّ مثل سماويٍّ ممثول ملموس أرضيٍّ، كما فعل الوداعي في قصيدته فمَثَّل لعملية الإبداع الروحاني، بشيء حسيٍّ من العالم الجسماني.

لا يستطيع القارئ العادي فكَّ طلاس هذه القصائد التي تصف عملية الإبداع، مهما حاول لن ينجح، وإذا توجَّه باحثاً عن التَّأويل، فالقصائد هنا مختلفة لا تحتمل كلماتها التَّأويل، فهي

قصائد تصف عملية الإبداع عن طريق التمثيل، لكنّ هذا التمثيل يعتمد على التشخيص فتختلف الامور كلياً، ولا يبقى أمام القارئ أو الباحث إلا جمع الخيوط من القصائد الأخرى ومن المادة النظرية وربطها معاً لتكتمل في رأسه الصورة التمثيلية التي عناها الشاعر.

وقد طرح هذا الفصل سؤالاً هاماً: هل كانت القصائد هي مصدر نثر هذه العقائد؟ هل اتخذ باحثو العقيدة الجدد القصائد المنظومة لتأليف كتبهم العقائدية؟ فعندما يتخذ مصطفى غالب، الكرمانى مرجعاً، يدون ذلك في هوامش كتابه، وكذلك الأمر مع المخطوطات العديدة التي يقتبس منها، أما المادة التي عالجتها قصائد الدعاة، فقد وجدتها فقط في القصائد العقائدية مثل كتاب "سمط الحقائق"¹ وهذا يقودنا لأهمية هذه القصائد ولكونها مرجعاً معتمداً للعقيدة الإسماعيلية.

الإشكالية التي صادفنا في هذا الفصل هي أنّ كثرة التأويلات المحتملة لنفس الكلمة، والتمثيل لها بأكثر من ممثل؛ كالعرش والكرسي اللذين وجدنا لهما تمثيلات عدّة ومختلفة. وكان سؤال البحث إذا كانت الإمكانيات مفتوحة لكلّ التأويلات، فأينما نقبل وأينما نرفض؟ أو بصياغة ثانية على الباحث أن يتساءل: أيّ هذه التأويلات هو الأصحّ والمعتمد، وأينما اعتمد الشعراء في نظمهم ولم يلمحوا لنا إلا بالرموز؟ لكن بما أنّ الرمز هو الموتيف المتكرر أتبعنا في بحثنا طريقة البحث الحدائثية التي تتعامل مع النصوص الأليجورية بطريقة التعويض؛ تعويض المعادل الموضوعي، فكان علينا أن نبحث عن المعادل الموضوعي الذي نستبدل به الرموز ليستقيم المعنى في كلّ الحالات، وفي الشعر الفاطمي يجب أن يستقيم المعنى وأن يتشابه بين كلّ القصائد التي تعنى بنظم نفس الموضوع، وإلا لما استطعنا اعتماد هذه القصائد لتعلم العقيدة الفاطمية. وقد ساعدتنا هذه الطريقة على تخطي الفروق والصعوبات، ووجدنا أنّ كلّ المصادر؛ شتيرن وجعفر بن منصور اليماني، والكرمانى وغيرهم قد اختلفت عندهم المسميات والمقصود واحد، واختلف الشرح والهدف واحد، شرح كيفية إبداع وخلق الكون، والتأكيد على أهمية التوحيد.

لقد بحثت قصائد هذا الفصل في المصطلحات الثلاثة الهامة عند الفاطميين وهي: التوحيد والتزيه والتجريد؛ فالتوحيد يعني أنّ الله واحد لا مثل له، ولا ضدّ له، بينما الأنبياء، فلكلّ نبي ضدّ، كما ورد في قصص الأنبياء، ولكلّ بشر مثل، والتوحيد صفة الموحد المجيد وهو درجة العقل الفعال، وأحد الحقيقة والمبدع الأول، وينبوع الوجود ومصدر العدد، وهو أول الأعداد والمبدع الأكمل والموجود الأول والعقل المفضل وهو حرف الكاف من كلمة "كن"؛ والتزيه فهو صفة الموصوف بحرف النون، الذي كان به تالي الوجود، فهو غير محدود أو معدود، فالكاف

¹ الوداعي، سمط الحقائق. ص. 28.

علّته وفيضه وسبب وجوده، وهو الصورة المعنوية المنزهة التي منها يرتقي المرتقي إلى معرفة باريه.

أما التجريد فهو صفة الأمر المجرد الذي لا يحصره عدد ولا يحيط به أمد، ولا يجوزه مكان ولا يقدره زمان، ولا تضمّه الجهات، ولا تدخل عليه الصفات، فهو السرّ المصون بين الكاف والنون، فالكاف حرفٌ علويٌّ يمد، والنون حرفٌ سفلي يستمد، والأمر هو السرّ الإلهي المكنون بين هذين الحرفين، وهو مجرد عن التجريد والتوحيد منزّه عن كلّ وصفٍ وتحديد ... وهو القديم الأزل ... ومنتهى كل شيء في عالم المبدعات.¹

إذا أخذتُنا هذه القصائد بعيداً، فبحثنا في الواحد والأحد، وحرّفي الكاف والنون والأعداد، والمبدعات الثلاث: العقل والنفس والهيولى، والحدود السبعة؛ فالتوحيد هو شرط من شروط الإيمان، وعلى المؤمن معرفة الإبداع والمبدعات، وهذا يفسر الطريق الطويلة التي كان على المستجيب قطعها طلباً للعلم الباطن، وهكذا استطاع البحث أن يعاود للملّة شتاته، فربط بين الفصول الأولى والأخيرة، فعرفنا رحلة الشّاعر في المهمّة وصعوبتها من صعوبة هذه المادّة التي عليه فهمها قبل كشف بواطن الأمور له.

وكان لا بدّ من عقد مقارنة أخيرة فانتقل البحث للقصائد التي تردّ على مخالف المبدأ الفاطمي، متخذاً الردّ على من آمن بالثنوية والثالوثية كنموذج، وذلك لإغلاق دائرة أخرى فتحها البحث وهي العلاقة بين الفاطمية والديانات الأخرى عن طريق المقارنة بين الفاطمية والمسيحية، وذلك لكثرة استعمال الشعراء كلمة "المسيح" لقباً لأنتمهم، واستعمال "الكروبية" التوراتية في قصائدهم ومعتقداتهم.

¹ جعفر، كتاب الكشف. المرتبة الثانية في التوحيد والتنزيه والتجريد. ص. 17.

قائمة المصادر والمراجع¹

القرآن الكريم.

الكتاب المقدس، العهد القديم.

الكتاب المقدس، العهد الجديد.

قائمة المراجع القديمة

الأتابكي، جمال الدين أبو المحاسن بن تغرى بردى. النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة. ج.4. بيروت: دار الكتب العلمية، 1992.

الأزدي، علي بن ظافر. أخبار الدول المنقطعة: دراسة تحليلية للقسم الخاص بالفاطميين. تحقيق علي عمر، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2001.

الأشرفاني، محمد عبد المالك. عمدة العارفين في قصص النبيين والأمم السالفين. تحقيق فايز عزّام، بإرشاد جورج قنّاز وقيس فرو، دراسة جامعية. جامعة حيفا: دن. 2001.

الأصفهاني، عماد الدين. خريدة القصر وجريدة العصر. تحقيق المرزوقي وآخرين، الدار التونسية للنشر، 1966.

_____. خريدة القصر وجريدة العصر. قسم شعراء مصر. تحقيق إحسان عباس، ج.2.

ابن الأثير، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاي. الحلة السرياء. ج.1. تحقيق: حسين مؤنس. القاهرة: دار المعارف، 1963.

ابن إياس، محمد بن أحمد الحنفي. بدائع الزهور في وقائع الدهور. ج.1. تحقيق وتقديم محمد مصطفى. القاهرة: عيسى البابي الحلبي، 1960.

ابن الجوزي، عبد الرحمن. مرآة الزمان في تاريخ الأعيان. تحقيق جنان جليل الهموندي، بغداد: الدار الوطنية، 1990.

ابن حنبل، أحمد بن محمد. مسند الإمام أحمد بن حنبل. بيروت: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، 1969.

¹ (رتّبت المصادر والمراجع حسب الأبتئية: اسم العائلة أولاً ثم الاسم الشخصي، إذا كان اللقب أشهر بدأنا فيه، أخذين بعين الاعتبار ترتيب أبتئية ما بعد كلمة "ابن" و "أبو" و "ال" التعريف).

ابن حيّوس، محمد بن سلطان. ديوان ابن حيّوس. تحقيق خليل مردم بك. بيروت: دار صادر، 1984.

ابن خلّكان، أبو العباس شمس الدّين أحمد بن محمّد. وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان. تحقيق يوسف طويل ومريم طويل، لبنان: دار الكتب العلميّة، 1998.

_____. وفيّات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان. ج. 2. تحقيق: إحسان عبّاس. بيروت: دار صادر، 1968-1972.

ابن خلدون، عبد الرحمن. تأريخ ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1958-1967.

_____. العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر. المقدّمة. ج. 1. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، 1900.

ابن زُرّيّك، طلائع. الديوان. جمعه وبوّبه الدكتور أحمد أحمد بدوي. مصر: الفجالة 1960.

ابن زبير، رشيد. الذخائر والتحف. تحقيق محمد حميد الله، الكويت: دائرة المطبوعات والنشر، 1959.

ابن زولاق، الحسن بن إبراهيم. تاريخ مصر وفضائلها. تحقيق علي عمر. القاهرة: مكتبة الثقافة الدينيّة، 2002.

ابن سعيد، علي بن موسى. النجوم الزاهرة في حُلي حضرة القاهرة، القسم الخاص بالقاهرة من كتاب المغرب في حلي المغرب. تحقيق حسين نصّار. القاهرة: دار الكتب، 1970.

_____. المُغرب في حليّ المغرب، القسم الخاص بمصر. تحقيق خليل منصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، 1997.

_____. المُغرب في حلي المغرب. نشر زكي حسن، شوقي ضيف وسيدة إسماعيل كاشف. القاهرة: كليّة الآداب، 1953.

أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل. كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية. تحقيق إبراهيم الزبيق، لبنان: مؤسسة الرسالة، 1997.

ابن شدّاد، عنترة. الديوان. شرح يوسف عيد. بيروت: دار الجيل، 1992.

ابن العبري، أبو الفرج جمال الدين. تأريخ الزمان. نقله الى العربية إسحاق أرملة، قدم له جان موريس فييه. بيروت، لبنان : دار المشرق، 1986.

ابن عساكر، علي بن الحسن. تاريخ مدينة دمشق. دراسة وتحقيق محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي. بيروت، لبنان : دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.

ابن المقرّة، ثابت ودعاة آخرون. أخبار القرامطة. تحقيق وجمع ودراسة سهيل زكار، ط.2. دمشق: دار حسان، 1982.

ابن قلاقس، نصر بن عبد الله. الديوان، تحقيق سهام الفريح. ط.1. الكويت: مكتبة المعلا 1988. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل. البداية والنهاية. ج.11. اعتنى بهذه الطبعة ووثقها عبد الرحمن اللاذقي، محمد غازي بيضون. بيروت: دار المعرفة، 1999.

ابن المعزّ لدين الله الفاطمي، تميم. الديوان. تقديم جاد الرب إبراهيم الدسوقي. القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2002.

_____. الديوان. تحقيق محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر، 1996.

_____. الديوان. تحقيق محمد حسن الأعظمي. بيروت: دار الثقافة، 1970.

ابن المعتزّ، عبد الله. الديوان. شرح يوسف شكري فرحات. بيروت: دار الجيل، 1995.

ابن مماتي، أسعد. لطائف الذخيرة وطرائف الجزيرة. تحقيق. نسيم مجلي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2001.

ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط.1. ج. 15. 1990.

ابن منقذ، أسامة. الديوان، تحقيق أحمد بدوي وحامد عبد المجيد. ط. 2؛ بيروت: عالم الكتب 1983.

_____. البديع في نقد الشعر. تحقيق أحمد بدوي، حامد عبد المجيد. القاهرة : مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1960.

ابن منصور اليمّ، جعفر. سرائر وأسرار النطقاء. تحقيق مصطفى غالب، لبنان: دار الأندلس، 1984.

_____. كتاب الكشف. تحقيق وتقديم مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، 1984.

_____. كتاب العالم والغلام. تحقيق: James W. Morris. نشر: The Institute of Ismāīlī Studies. London. 2001.

ابن ميسّر، تاج الدين محمد بن علي بن يوسف بن جلب راغب. المنتقى من أخبار مصر. انتقاه
تقي الدين أحمد بن علي المقرئ. حققه وكتب مقدمته وحواشيه ووضع فهرسه أيمن فؤاد
سيد. القاهرة: المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، 1981.

ابن هانئ، الأندلسي. تبين المعاني في شرح ديوان ابن هانئ، تحقيق وشرح زاهد علي. مصر:
مطبعة المعارف ومكتبتها 1352 هـ

_____. الديوان. شرح عمر فاروق الطباع. بيروت: شركة دار الأرقم، 1998.

_____. الديوان. شرح أنطوان نعيم. ط. 1. بيروت: دار الجيل، 1996.

_____. الديوان. تحقيق محمد اليعلاوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.

_____. الديوان. شرح كرم البستاني. بيروت: دار صادر، 1964.

ابن وكيع التّيسّي، الحسن بن علي الضّبيّ. الديوان. تحقيق هلال ناجي، ط. 1. بيروت: دار الجيل
1991.

إخوان الصفا. إخوان الصفا وخلان الوفا. تحقيق عارف تامر ج. 1. 2. بيروت، بارريس: منشورات
عويّات، 1995.

امرؤ القيس، ابن حجر الكندي. الديوان. بيروت: دار صادر، 1958.

البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. ضبط النص محمود محمد محمود حسن
نصار. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 2001.

التّيسّي، ابن وكيع. المنصف في الدّلالات على سرقات المتنّي. دراسة وتحقيق، حمودي زين
الدين المشهداني. بيروت: عالم الكتب، 1993.

_____. كتاب المنصف للمسارق والمسروق منه. ج. 1. تحقيق عمر خليفة بن إدريس،
بنغازي: جامعة قاربونس، 1994.

الثعالبي، عبد الملك بن محمد. يتيمة الدهر في شعراء أهل العصر. ج. 1. دمشق: المطبعة
الحنفيّة، 1885.

ثقة الإمام، علم الإسلام. المجالس المستنصرية. تحقيق محمد كامل حسين. القاهرة: دار الفكر
العربي. 1940.

الجزري، ابن الأثير. الكامل في التاريخ. تحقيق عبد الله القاضي، لبنان: دار الكتب العلميّة،
1987.

- جوزري، أبو علي منصور. سيرة جوزر: وبه توقيعات الأئمة الفاطميين. تقديم وتحقيق محمد كامل حسين ومحمد عبد الهادي شعيرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965.
- الحامدي، إبراهيم. كنز الولد. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار الاندلس، 1979.
- الحّداد، ظافر. الديوان، تحقيق حسين نصّار. دار مصر للطباعة 1969.
- حموي، ياقوت بن عبد الله. معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. ج. 10. طبعة الرفاعي. الخزاعي، نعيم بن حماد. كتاب الفتن. حقّقه وقدم له سهيل زكار. بيروت، لبنان: دار الفكر، 1993.
- داعٍ مجهول، القصيدة الشّافية. تحقيق عارف تامر، دار المشرق: بيروت، 1986.
- الداني، أميّة بن أبي الصّلت. الديوان. تحقيق محمّد المرزوقي، تونس: دار سلامة للطباعة والنشر 1979.
- الدوادري، أبو بكر بن عبد الله أبو أيّبك. الدّرة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية (كنز الدرر وجامع الغرر). القاهرة: قسم الدراسات الإسلامية بالمعهد الألماني للأثار، 1992-1982.
- الزمري، مصطفى. القصيدة الفزارية. ت. حمّادي السّاحلي ومحمّد اليعلاوي. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995.
- السجستاني، أبو يعقوب. كتاب الافتخار. تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، 1980.
- _____ . كتاب الافتخار. تحقيق إسماعيل قربان حسين بوناوالا. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.
- _____ . الينابيع. تحقيق مصطفى غالب، ط. 1. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والتوزيع، 1965.
- السمهودي، علي بن أحمد. وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ط. 3، ج. 1. بيروت: دار إحياء التراث، 1401.
- السيوطي، جلال الدين. حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة. ج. 1. القاهرة: دار إحياء الكتب، 1967.
- شهاب الدين وآخرون. أربع رسائل إسماعيلية. تحقيق: عارف تامر. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1978.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. الملل والنحل. تحقيق محمد سيد كيلاني. مصر: شركة مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1976.

الشيرازي، صدر الدين. المبدأ والمعاد. لبنان: دار الهدى، 2000.

الشيرازي، المؤيد في الدين هبة الله بن موسى. الديوان. تقديم وتحقيق محمد كامل حسين. بيروت: دار المنتظر، 1996.

_____. مذكرات داعي دعاة الدولة الفاطمية. تحقيق وتقديم عارف تامر. لبنان: مؤسسة عز الدين، 1983.

_____. المجالس المؤتدية، المائة الأولى. تحقيق وتقديم مصطفى غالب. بيروت: دار الأندلس، 1974.

_____. المجالس المؤتدية، المائة الثالثة. تحقيق مصطفى غالب، بيروت: دار الأندلس، 1984.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2000.

_____. الغيث المسجّم في شرح لامية العجم. المجلد الأول، ط. 1. لبنان: دار الكتب العلمية، 1975.

صنعاني، ضياء الدين. نسمة السحر بذكر من تشيع وشعر. تحقيق كامل الجبوري. ج. 1. بيروت: دار المؤرّخ العربي، 1999.

الصوري، محمد بن علي بن حسن. رسالة إسماعيلية واحدة، القصيدة الصورية. تحقيق عارف تامر، دمشق: المعهد الفرنسي للدراسات العربية، 1995.

الصوري، عبد المحسن. ديوان الصوري. تحقيق مكي السيد جاسم وشاكر هادي شكر. ج. 2. العراق: منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، 1981.

عبدان، الداعي القرمطي. شجرة اليقين. تحقيق عارف تامر، بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1982.

عسقلاني، ابن حجر أحمد بن علي. أطراف مسند الإمام أحمد بن حنبل المسمى أطراف المسند المعتلي بأطراف المسند الحنبلي. حقّقه وعلق عليه زهير بن ناصر الناصر. دمشق: دار ابن كثير، 1993.

العقيلي، الشريف. الديوان. تحقيق زكي المحاسني. المكتبة الأزهرية للتراث، دار إحياء الكتب العربية، 1958.

العمري، ابن فضل الله. تعريف بالمصطلح الشريف. تحقيق محمد حسين شمس الدين. القاهرة، 1988.

_____ . مسالك الأبصار في ممالك الأمصار. السفر الثامن عشر. إصدار فؤاد سيزكين. طبع بالتصوير عن مخطوطة 2797/12 أحمد الثالث، طوبقابو سراي، استانبول: معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية: 1988.

العيني، بدر الدين. عقد الجمان في تاريخ أهل الزمان. تحقيق عبد الرازق الطنطاوي القرموط، القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، 1989.

القرشي، إدريس عماد الدين. عيون الأخبار وفتون الآثار. السبع السادس، أخبار الدولة الفاطمية. تحقيق مصطفى غالب. ط. 2. دار الأندلس، 1984.

_____ . تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب. القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار. تحقيق محمد اليعلاوي. ط. 1. لبنان: دار الغرب الإسلامي، 1985.

_____ . زهر المعاني. تحقيق مصطفى غالب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1996.

القيرواني، الرقيق إبراهيم ابن القاسم. قطب السرور في أوصاف الأنبياء والخمور. تحقيق وتقديم سارة البروشي بن يحيى. بيروت : منشورات الجمل، 2010.

_____ . قطب السرور في أوصاف الأنبياء والخمور. تحقيق عبد الحفيظ منصور. تونس: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، 1976.

القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم: وهو ثاني كتابين هما اصح الكتب المصنفة. لبنان: دار الكتب العلمية، 2001.

الكتبي، ابن شاكرو. فوات الوفيات، حققه وضبطه محمد محي الدين عبد الحميد. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1951.

الكرماني، أحمد حميد الدين. راحة العقل. تقديم وتحقيق مصطفى غالب. ط. 1. بيروت: دار الأندلس، 1967.

_____ . مجموعة رسائل الكرماني. تقديم وتحقيق مصطفى غالب. ط. 1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، 1982.

_____ . الرسالة الدرية في معنى التوحيد والموحد والموحد. تحقيق محمد كامل حسين، مكتبة دار الفاطميين بمصايف، د.ت.

المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي. بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. ج.7. طبع
حجرتبريز. (د. ت.)

_____ . بحار الأنوار: الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار. لبنان: مؤسّسة الوفاء، 1983.

المخزومي، عبدالله سراج الدين بن السيّد الرافعي. كتاب صحيح الأخبار في نسب السادة
الفاطميّة الأخيار. القاهرة: مطبعة محمد أفندي مصطفى، 1888.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. مروج الذهب ومعادن الجوهر. تحقيق سعيد محمد
اللاحام، ج.2. بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر، 1997.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي. المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار. تحقيق أيمن فؤاد
سيّد، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 2002.

_____ . المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقريزيّة. تحقيق
محمد زيهيم ومديحة الشرقاوي. ج.1. مكتبة مدبولي، 1998.

_____ . المقفّى الكبير. تراجم مشرقيّة ومغربيّة من الفترة العبيدية. تحقيق محمد اليعلاوي.
بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1991.

_____ . اتّعاظ الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء. تحقيق جمال الشّيال. القاهرة: دار
التحرير للطبع والنشر، 1967-1973.

النعمان، بن محمّد أبو حنيفة. الأرجوزة المختارة. تقديم عارف تامر. شرح وتحقيق يوسف
البقاعي. بيروت: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

_____ . كتاب المجالس والمسائرات. تحقيق الحبيب الفقي، إبراهيم شبوح، محمد اليعلاوي.
بيروت: دار المنتظر، 1997.

_____ . كتاب افتتاح الدعوة. لبنان: دار الأضواء، 1996.

_____ . تأويل الدعائم. تحقيق عارف تامر. ج.1، 2، 3 بيروت، لبنان : دار الأضواء، 1995.

_____ . تأويل الدّعائم. تحقيق محمد حسن الأعظمي، ج.1. مصر: دار المعارف، 1967.

_____ . شرح الأخبار في فضائل الأئمة الأطهار. مج.1. بيروت: دار الثقلين، 1994.

_____ . دعائم الإسلام. ج.1، 2. تحقيق آصف علي أصغر فيضي. القاهرة: دار المعارف، 1952-
1960.

- _____ . دعائم الإسلام. ج.1، 2. تحقيق وتقديم وتعريف عارف تامر. بيروت، لبنان : دار الأضواء، 1995.
- _____ . الهمة في آداب اتباع الأئمة. تقديم وتحقيق مصطفى غالب. بيروت: دار مكتبة الهلال، 1979.
- _____ . الهمة في آداب اتباع الأئمة. بيروت: دار الأضواء 1996.
- _____ . رسالة افتتاح الدّعوة: رسالة في ظهور الدعوة العبيدية الفاطمية. تحقيق وداد القاضي. بيروت: دار الثقافة، 1970.
- _____ . أساس التأويل. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار الثقافة، 1960.
- _____ . الأرجوزة المختارة. تحقيق يوسف البقاعي، بيروت: دار الأضواء، 1999.
- النويري، شهاب الدين ابن عبد الوهابي. نهاية الأرب في فنون الأدب. القاهرة: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1998-1963.
- الوداعي، علي بن حنظلة ابن أبي سالم. سمط الحقائق. تحقيق عباس العزاوي، دمشق: المعهد الفرنسي بدمشق للدراسات العربية، 1953.
- الوليد، علي بن محمّد. تاج العقائد ومعدن الفوائد. تحقيق عارف تامر. لبنان: دار المشرق، 1986.
- اليميني، نجم الدين عمارة بن علي الحكمي. كتاب فيه النكت العصريّة في أخبار الوزراء المصرية. تحقيق هرتويغ درنبرغ، بغداد: مكتبة المثنى، 1960.
- _____ . كتاب النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية، تحقيق هرتويغ درنبرغ، مدينة شالون: مطبع مَرْسُو، 1897.
- _____ . كتاب النكت العصرية في أخبار الوزراء المصرية. تحقيق هرتويغ درنبرغ، القاهرة: مكتبة مدبولي، ط.2. 1991.
- _____ . ديوان عمارة اليميني. ط.1. تحقيق عبد الرحمن الإرياني واحمد المعلبي، دمشق: مطبعة عكرمة، 2000.
- _____ . الديوان، مخطوط في المكتبة الملكية الدنمركية.

قائمة المراجع الحديثة (العربية والمترجمة)

- إسماعيل، عزيز. *الشعرية في الخبرة الدينية*. ترجمة مهيب عيزوقي. بيروت: دار الساقى بالاشتراك مع معهد الدراسات الإسماعيلية، 2008.
- الأعسم، عبد الأمير. *تاريخ ابن الريوندي الملحد: نصوص ووثائق من المصادر العربية خلال ألف عام*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1975.
- أعظمي، محمد حسن. *الحقائق الخفية عن الشيعة الفاطمية والاثني عشرية*. مصر: الهيئة المصرية العامة، 1970.
- أمين، أحمد. *فجر الإسلام*. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1928.
- _____. *ظهر الإسلام*. بيروت: دار الكتاب العربي، 1969.
- أيوب، إبراهيم رزق الله. *التأريخ الفاطمي الاجتماعي*. د.م. الشركة العالمية للكتاب، 1997.
- باختين، ميخائيل. *شعرية دوستوفسكي*. ترجمة جميل نصيف التكريتي. مراجعة حياة شرارة، الدار البيضاء: دار توبقال، 1986.
- _____. *مداخل الشعر*. ترجمة أمينة رشيد، القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، 1996.
- بدوي، جمال. *الفاطمية دولة التفارح والتباريح*. ط.1؛ القاهرة: دار الشروق، 2008.
- برنارد، لويس. *أصول الإسماعيلية والفاطمية والقرمطية*. بيروت: دار الحداثة، 1993.
- بريارة، راوية. *قراءة مغايرة في ديوان تميم بن المعز لدين الله*. دراسة جامعية بإشراف جورج قنازع، جامعة حيفا: د.ن. 2004.
- بروكلمان، كارل. *تاريخ الأدب العربي*. ج. 5، نقله إلى العربية عبد الحليم النجار ومحمود فهمي حجازي. د.م: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993-1995.
- البستي، حمد بن محمد الخطابي. *غريب الحديث*. تحقيق عبد الكريم العزباوي، ج. 1. مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1402.
- بونواولا، إسماعيل حسين قربان. *السلطان الخطّاب، حياته وشعره*. ط. 2. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.
- _____. *بيبلوغرافيا الأدب الإسماعيلي*. كاليفورنيا. 1977.
- تامر، عارف. *تاريخ الإسماعيلية*. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، 1991.
- _____. *الخليفة الفاطمي الخامس العزيز بالله (قاهر القرامطة وأفتكين)*. ط.1. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1982.

- _____ .تميم الفاطمي. بيروت: مؤسّسة عزّ الدين، 1982.
- _____ .الخليفة الرابع: المعزّ لدين الله. ط.2. عكا: مطبعة السروجي، 1981.
- _____ .المعزّ لدين الله الفاطميّ (واضع اسس الوحدة العربيّة الكبرى). ط.1. بيروت: دار
الأفاق الجديدة، 1982.
- _____ .الموسوعة التاريخيّة للخلفاء الفاطميين. عكا: مكتبة ومطبعة السروجي، 1981.
- _____ .مراجعات إسماعيليّة.
- _____ .أربع رسائل إسماعيليّة. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار مكتبة الحياة، 1978.
- _____ .ثلاث رسائل إسماعيليّة. تحقيق عارف تامر. بيروت: دار الأفاق الجديدة، 1983.
- التطاوي، عبد الله. مرجعية الشّعْر العباسي بين الخبر والنصّ. الدار المصريّة اللبنانيّة، 2006.
- جاد الربّ، إبراهيم الدسوقي. شعراء المغرب حتى خلافة المعزّ. القاهرة: دار الثقافة، 1991.
- _____ .شاعر الدّولة الفاطميّة، تميم بن المعزّ. القاهرة: مركز النشر، 1991.
- _____ .شعر الشّريف العقيلي. القاهرة: دار الثقافة، 1974.
- جانيه، بول. مشكلات ما بعد الطّبيعة. ترجمة يحيى هويدي. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة،
1961.
- جبّور، جبرائيل سليمان. الملوك الشّعراء. ط.1، بيروت: دار الأفاق، 1981.
- الجعافرة، ماجد ياسين. التناص والتلقّي. دراسات في الشعر العباسي. إريد: دار الكندي، 2002.
- جلال، إبراهيم. المعزّ لدين الله وتشديد مدينة القاهرة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1963.
- جولدتسبير. العقيدة والشريعة في الإسلام. ط.2. ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، القاهرة:
دار الكتب الحديثة. د.ت.
- جيرار، جهامي. موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب. بيروت: مكتبة لبنان، 1998.
- حجازي، عبد الرحمن. الخطاب السياسي في الشّعْر الفاطمي. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة،
2005.
- حسين، طه. حديث الأربعاء. ج.1، 2. مصر: دار المعارف، 1965.
- _____ .تجديد ذكرى أبي العلاء. مصر: دار المعارف، 1963.
- حسين، محمّد كامل. في أدب مصر الفاطميّة. القاهرة: دار الفكر العربي، 1963، 1970.
- _____ .في الأدب المصري الإسلامي من الفتح الإسلامي إلى دخول الفاطميين. القاهرة:
مطبعة الاعتماد، 1940.

- _____ طائفة الإسماعيلية، تاريخها، نظمها، عقائدها. القاهرة: مكتبة النهضة، 1959.
- حسن، حسن إبراهيم. تاريخ الدولة الفاطمية: في المغرب ومصر وسورية وبلاد العرب. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1958.
- _____ تأريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1967.
- حسن، إبراهيم؛ وطه، شرف. المعزّ لدين الله. ط.2. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1963.
- حسن، عباس. النحو الوافي. ج.3، مصر: دار المعارف، 1975.
- حسن، عبد الغني محمد. مصر الشاعرة في العصر الفاطمي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.
- الحلو، علي محمد. عقائد الإمامية. بيروت: دار الهادي، 2000.
- الحمد، محمد عبد الحميد. الأفلوطينية المحدثه والتوحيد الإسماعيلي. ط.1: سوريا: منشورات الحمد، 2003.
- خفاجي، عبد المنعم. قصّة الأدب في مصر. القاهرة: المطبعة المنيرية، 1956.
- خلوف، محمد علي. أضواء على الرسائل المتبادلة بين داعي الدعاة الفاطمي وأبي العلاء المعري. سورية: دار حوران، 1996.
- دفترى، فرهاد. مختصر تاريخ الإسماعيليين. ترجمة سيف الدين القصير. دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001.
- _____ الإسماعيليون في العصر الوسيط تاريخهم وفكرهم. ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى، 1998.
- جعفر، الكنج الدندشي. مدخل إلى المذهب العلوي النصيري. إربد: الروزنا، 2000.
- دغيم، سميح. موسوعة مصطلحات علم الكلام الإسلامي. مجلدان. بيروت: مكتبة لبنان، 1998.
- الديك، ساري نادي. أثر الفكر في الشعر الفاطمي. عكا: مؤسسة الأسوار، 2002.
- الزركلي، خير الدين الزركلي. الأعلام: قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. ج.1. القاهرة. دن. 1959.
- الزوزني، أبو عبد الله الحسين بن أحمد. شرح المعلقات السبع. (عكا: مكتبة ومطبعة السروجي، د.ت).

- ستيتكيفيتش، سوزان. أدب السياسة وسياسة الأدب. ترجمة وتقديم: حسين البنا عز الدين. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998.
- سرور، جمال الدين محمد. مصر في عصر الدولة الفاطمية: سياستها الداخلية ومظاهر الحضارة في عهدها. القاهرة: دار الفكر العربي، 1965-1966.
- سزكين، فؤاد. تاريخ التراث العربي، المجلد الثاني، ج.5. الشَّعر إلى حوالي سنة 430هـ (نقله إلى العربية عرفة مصطفى. الرياض: إدارة الثقافة والنشر بالجامعة، 1991)
- سلام، محمد زغلول. الأدب في العصر الفاطمي، الشعر والشعراء. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1995.
- _____. الأدب في العصر الفاطمي، الكتابة والكتاب. الإسكندرية: منشأة المعارف، 1995.
- سلطان، عبد المنعم. المجتمع المصري في العصر الفاطمي. القاهرة: دار المعارف، 1985.
- سيد، أيمن فؤاد. الدولة الفاطمية في مصر، تفسير جديد. القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، 1992.
- الشيال، جمال الدين. أعلام الإسكندرية في العصر الإسلامي. مصر: دار المعارف، 1965.
- _____. مجموعة الوثائق الفاطمية. مج.1. (وثائق الخلافة وولاية العهد والوزارة) ط.2. القاهرة: دار المعارف، 1965.
- الشَّبي مصطفى، كامل. الصِّلة بين التَّصوِّف والتَّشيع (العناصر الشيعية في التصوِّف). ط.3. بيروت: دار الأندلس، 1982.
- الشيخ، عز الدين حسين. أشراط الساعة الصغرى والكبرى. بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية، 1993.
- الصَّاوي، أحمد السيد. مجاعات مصر الفاطمية. لبنان: دار التضامن، 1988.
- صبيحي، أحمد حسن. الدعوى الفاطمية. القاهرة: مكتبة مدبولي، 2005.
- ظهير، إحسان إلهي ظهير. الإسماعيلية. القاهرة: دار ابن حزم، 2008.
- العبد الجادر، سالم عادل. الإسماعيليون كشف الأسرار ونقد الأفكار. ط.1؛ الكويت، 2002.
- عبد المجيد، عطية؛ والحليوي، عبد الرازق. تميم بن المعز. الشركة التونسية للتوزيع، 1911.
- عثمان، هاشم. الإسماعيلية بين الحقائق والأباطيل. بيروت: مؤسسة الأعلي للمطبوعات، 1998.

- عطا الله، خضر أحمد. الحياة الفكرية في مصر في العصر الفاطمي. القاهرة: دار الفكر العربي، 1989.
- عنان، محمد عبد الله. الحاكم بأمر الله وأسرار الدعوة الفاطمية. القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1959.
- غالب، مصطفى. تأريخ الدعوة الاسماعيلية منذ أقدم العصور حتى عصرنا الحاضر. ط.2. بيروت: دار الأندلس، 1965.
- _____. تاريخ الدعوة الإسماعيلية. بيروت: دار الأندلس، 1979.
- _____. الحركات الباطنية في الإسلام. ط.2. بيروت: دار الأندلس، 1982.
- _____. مفاتيح المعرفة. لبنان: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1982.
- _____. فيثاغوروس. بيروت: دار مكتبة الهلال، 1985.
- الغامدي، خالد بن ناصر بن سعيد. أشراف السّاعة في مسند الإمام أحمد وزوائد الصحيحين. جدّة: دار الأندلس الخضراء، 1999.
- كليم، فيرينا. دعوة الداعي الفاطمي المؤيد في الدين في شيراز. فرانكفورت، 1989.
- كليم، فيرينا. مذكرات رسالة، العالم ورجل الدولة والشاعر المؤيد في الدين الشيرازي. ترجمة شارل شهوان. بيروت: دار السّاق بالاشتراك مع معهد الدّراسات الإسماعيلية. 2005.
- كرو، أبو القاسم محمد. ابن هاني الأندلسي متني المغرب. طرابلس: الدار العربية للكتاب، 1984.
- كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروّة وحسن قبيسي، بيروت: منشورات عويدات، 1966.
- لالاني، ر. الرزينة. الفكر الشيعي المبكر. ترجمة: سيف الدين القصير. ط.1. بيروت: دار السّاق ومعهد الدراسات الإسماعيلية، 2004.
- ماجد، عبد المنعم. ظهور خلافة الفاطميين وسقوطها. مصر: دار المعارف، 1968.
- مركز، الغدير. شعراء الغدير. ج.1. في القرن الأوّل والثاني والثالث. إعداد وتحقيق مركز الغدير للدراسات الإسلامية. بيروت: الغدير، 1999.
- المصري، ذو النون. عمارة اليميني. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1962.
- المصري، علي. تاريخ ملوك العرب الشعراء. ج.4، ط.2. دمشق: دار الكتاب العربي، 2001.
- مصطفى، محمود. الأدب العربي في مصر من الفتح الإسلامي إلى نهاية العصر الأيوبي. القاهرة: مكتبة الآداب، 2003.

مطر، محمد صالح الشيخ كاظم. روائع الأدب الفاطمي في الأحساء. دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر، 2005.

المنجدي، محمد حمدي. الوزارة والوزراء في العصر الفاطمي. مصر: دار المعارف، 1970.

المنجدي في الإعلام واللغة. بيروت: دار المشرق، ط. 35. 1996.

ناجي، منير. ابن هاني الأندلسي: درس ونقد. بيروت: دار النشر للجامعيين، 1962.

النجفي، محمد الأميني. عيد الغدير في عهد الفاطميين. ط. 1. إيران: مؤسسة الأفاق، 1997.

النجفي، عبد الحسين أحمد الأميني. الغدير في الكتاب والسنة والأدب: كتاب ديني، علمي، فني، تاريخي، أدبي، أخلاقي. بيروت: دار الكتاب العربي، 1967.

نصار، حسين. ابن وكيع شاعر الزهر والخمر، مصر: مكتبة مصر، 1962.

_____. ظافر الحداد شاعر مصري من العصر الفاطمي. القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، 1975.

_____. في الأدب المصري. ط. 1. بور سعيد: مكتبة الثقافة الدينية، 2001.

نوح، علي. الخطاب الإسماعيلي في التجديد الفكري الإسلامي المعاصر. دمشق: دار الينابيع، 1994.

نوفل، محمد محمود قاسم. تأريخ المعارضات في الشعر العربي. عمان: دار الفرقان، 1983.

اليعلاوي، محمد. الأدب بإفريقية في العهد الفاطمي. ط. 1: بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986.

يوسف، حسني عبد الجليل. التمثيل الصوتي للمعاني (دراسة نظرية وتطبيقية في الشعر الجاهلي)، ط. 1. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1998.

هالم، هاينز. الفاطميون وتقاليدهم في التعليم. تعريب سيف الدين القصير، مراجعة مجيد الراضي. دمشق: المدى، 1999.

الهمداني، فيض الله حسين. في نسب الخلفاء الفاطميين. تصدير بايرد دودج، القاهرة: 1958.

يوسف، حسني عبد الجليل. التمثيل الصوتي للمعاني. القاهرة: الدار الثقافية للنشر، 1998.

قائمة المقالات المنشورة في الدوريات والكتب

- حجازي، عبد الرحمن سعد. "مصر في رداها الفاطمي". مجلة المحيط الثقافي، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، عدد. ديسمبر 2001.
- دفتري، فرهاد. الإسماعيليون في العصر الوسيط. هالم هاينز. "العهد الإسماعيلي ومجالس الحكمة زمن الفاطميين". ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى، 1998.
- _____. الإسماعيليون في العصر الوسيط. هالم هاينز. "كوزمولوجية الإسماعيليين من العهد ما قبل الفاطمي". ترجمة سيف الدين القصير، بيروت: دار المدى، 1998.
- ربابعة، موسى. "ظاهرة التضمن البلاغي، دراسة في تضمنين الشعراء العرب القدماء لمعلقة امرئ القيس". مجلة أبحاث اليرموك_ المجلد 14_ العدد الثاني 1996.
- عارف، تامر. "بين الإسماعيلية الباطنية والصوفية". مجلة الباحث، السنة الثالثة عشرة، العدد 62، 1994.
- اليعلاوي، محمد. "القصيدة الفزارية". حوليات الجامعة التونسية، عدد 10 ص. 128، تونس 1973.
- الفهيد، جاسم سليمان حمد. التوظيف الفني للنجوم والكواكب في شعر أبي العلاء. حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الكويت: جامعة الكويت، كلية الآداب، يونيو 2005.

قائمة المراجع والمصادر بلغات أخرى:

- Calverley, E.E. "Nafs." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.
- Canard, M. "Fāṭimids." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.
- Daftary, Farhad. "Fāṭimids." *Encyclopaedia Iranica*, vol. IX, p. 423, ed. Ehsan Yarshater, New York, 1999.
- _____. "Batiniyya." *Encyclopaedia Islamica*. Tehran. _____
- Halm, H. "Dawr (A. pl. ādwar)." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.
- H. Corbin. "Rituel Sabeen et axes Ismaelienne du rituel"; *EJ*, 19, 1950.
- Huart, Cl. "Kursī." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.
- Madelung, W. "Imāma." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.

- Massignon, L. "Hulūl." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.
- M.G.S. Hodgson. "Batiniyya", *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.
- Poonawala, I. "Ta'wīl (a)". *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill 2010.
- R. Strothmann. "Thanwiyya", *Encyclopaedia of Islam, First Edition*, vol.viii (1931) pp.736-738
- Schacht, J. "'Ahd." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Brill 2010.
- Watt, W.Montgomery. "AḲīda." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel and W.P. Heinrichs. Brill, 2010.
- Wensick, A.J. "NAṣṣ." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Dozel, and W.P. Heinrichs. Brill, 2010.

قائمة المراجع الأجنبية

- A. al-Asam. *Ibn al-Riwandi's Kitab fadīhat al-Mu'tazila*, Beirut, 1975.
- A.I.Katsh. *Judaism and the Koran: Biblical and Talmudic Backgrounds of the Koran and its Commentaries*. New York 1962.
- Al-Hamadani, Husayn. *On the Genealogy of Fatimid chāliḥs: statement of Mahdī's communication to the Yemen on the real and esoteric names of his hidden predecessors*. Cairo: American university, 1958.
- Bar-Asher, Meir M. "Outlines of early Ismā'īlī -Fāṭimid Qur'ān exegesis". *Journal Asiatique* 296.2 (2008): 257-295.
- מאיר מ' בר- אשר, **דבר דבור על אופניו**. מחקרים בפרשנות המקרא והקוראן בימי הביניים: מוגשים לחגי בן-שמאי. ירושלים: מכון בן- צבי לחקר קהילות ישראל במזרח, יד יצחק בן- צבי והאוניברסיטה העברית בירושלים, תשס"ז 2007. קווי יסוד של פרשנות הקוראן האסמאעילית- הפאטמית הקדומה. עמ' 303-304.

_____. *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*, Boston: Brill, & Jerusalem, 1999.

Brunner Rainer. Review of the book *Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism*. Source: *Die Welt des Islam*. New Series, Vol. 41, Issue 2 (Jul, 2001), pp. 238-239. Brill.

_____. "Variant Reading and Additions of the Imami- Šī'a to the Quran", *Israel Oriental Studies* 13 (1993), pp. 39-74.

Becker, Carl H. *Beiträge zur Geschichte Ägyptens unter dem Islam*. Strassburg, 1902-1903, reprinted, Philadelphia, 1977.

Bloch, E. Maurice. "The rituals of the royal both in Madagascar. the dissolution of death, birth and fertility into authority ". *Rituals of Royalty*. edited by David.

Bloom, Jonathan M. "The Fāṭimids: Their Ideology and their Art". in *Islamische Textilkunst des Mittelalters: Aktuelle Probleme*. Riggisberg, 1977. pp. 15-26.

Cannadine, David and Simon Price, eds. *Rituals of Royalty: Power and ceremonial in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University press, 1987.

Connerton, Paul. *how societies remember*. Cambridge: Cambridge University press. 1989.

Corste, Delia. *Ismaili and other Arabic Manuscripts: A Descriptive Catalogue of Manuscripts in the Library of the Institute of Ismaili Studies*. London, 2000.

Corbin, Henry. *Cyclical Time and Ismā'īlī Gnosis*. London: Kegan Paul International in association with Islamic Publications. 1983.

_____. *Temple et contemplation*. Paris, 1980. English translation, "Sabian Temple and Ismailism" in H. Corbin, *Temple and Contemplation*, tr. Philip Sherrard. (London, 1986).pp.132-182.

Crone, Patricia. *Medieval Islamic Political Thought*. Edinburgh, 2004.

Crone, Patricia and Martin Hinds. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge, 1986.

Daftery, Farhad. *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*. Second Edition. Cambridge University press: New York.1990, 2007.

_____. *Ismā'īlīs in Medieval Muslim Societies*. London, 2005.

_____. *Ismā'īlī Literature: A Bibliography of Sources and Studies*. London: I.B. Tauris, 2004.

_____. *Culture and memory in medieval Islam: essays in honour of Wilferd Madelung*. London: I.B. Tauris, c2003./ edited by Farhad Daftary and Josef W. Meri

_____. "Intellectual Life among the Ismā'īlīs: An Overview" ,in F. Daftary, ed., *Intellectual Traditions in Islam*. London, 2000, pp. 87_111.

_____. *A short history of the Ismā'īlīs. Traditions of a Muslim Community*. Edinburgh University press. 1998.

_____. *The cosmology of Fāṭimid Ismā'īlī yya*. Medieval Isma'ili History and thought, ed. Cambridge 1996.

_____. *The Assassin Legends: Myths of the Ismā'īlīs*. London: I. B. Tauris & Co 1994.

_____. *The Ismā'īlīs: their history and doctrines*. New York: Cambridge University press. 1990.

Gacek, Adam. *Catalogue of Arabic Manuscripts in the Library of the Institute of Ismā'īlī Studies*. London: Islamic Pub. 1984-1985. vol.1.

Gaster, Theodor Herzl. *Thespis: Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*. New York: Norton & Co. 1977.

Goldziher, Ignaz. *Introduction to Islamic Theology and Law*, tr. A. and R. Hamori. with an introd. and additional notes by Bernard Lewis. Princeton, N. J.: Princeton University Press, c1981.

Gruendler, Beatrice. "Meeting the patron". *Ideas, Images, and Methods of Portrayal*. Brill-Leiden-Boston. 2005.

Halm, Heinz. *The shī'ites :a short history*. translated from the German by Allison Brown. Princeton : Markus Wiener Publishers, c2007.

_____. "Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismā'īlī ya". Eine Studie zur *islamischen Gnosis*. Wiesbaden, 1978.

_____. "The Cosmology of the Pre-Fatimid Ismā'īlī yya", in *MIHT*.

_____. "The Ismā'īlī Oath of Allegiance ('ahd) and the "Sessions of Wisdom" (majālis al-hikma) in Fāṭimid Times", in *MIHT*, pp. 91-115 .

_____. *The Fāṭimids and their Traditions of Learning*. The Institute of Ismā'īlī Studies, London, 1997.

Havelok, Eric A. *The Literate Revolution in Greece and its Cultural Consequences*. Princeton, New jersey: Princeton University press. 1982.

_____. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the present*. Princeton, New jersey: Princeton University press. 1986.

Hamadani, Sumaiya. *Between Revolution and State. The Path to Fāṭimid Stathood*. London: The Intitute of Ismaili Studies. 2006.

Ivanow, Wladimir. *A Guide to Ismā'īlī Literature*. London, 1933.

_____. *The Alleged Founder of Ismā'īlism*, Bombay, 1946.

_____. *Studies in Early Persian Ismā'īlism*. Leiden. Brill, 1948.

_____. *Ismā'īlī Literature: A Bibliographical Survey*. Tehran, 1963.

_____. *Brief summary of the Evolution of Ismā'īlism*, Brill, Leyden, 1952.

James, W. Morris. *The Master and the Disciple, An Early Islamic Spiritual Dialogue*. Arabic Editio. *Kitab al-Ālim wa'ghulam*, and English translation of Ja'far b. Mansūr al-Yaman's. The Institute of Ismaili Studies. London. 2001.

Kutub, Kassam. *Shimmering Light, An Anthology of Ismā'īlī Poetry*. tr. Faquir Muhammad Hunzai. Institute of Ismaili Studies. London. 1996.

Kuhrt, Amelie. "Usurpation conquest and ceremonial: from Babylon to perdia". In cannadine and price, *Rituals of Royalty*. pp. 44. 1987.

Kamil, Hussain-"Theory of (Matter) and (Spirit) and its influense on the Egyption poetry of the Fāṭimid period" .pp109-116. Tr. To English: Jawad Masqati. *Islamic culture*. The Hyderabad Quartely Review. V.xxiv. Hyderabad Deccan. Volume 24. New York. London. 1950.

Lalani, Arzina R. *Early Shī'ī Thought: The Teachings of Imam Muḥammad al-Bāqir*. Institute of Ismaili Studies. London. 2000.

Lewis, Bernard . *The origins of Ismā'īlism: a study of the historical background of the Fāṭimid caliphat*, Cambridge, 1940.

_____. "Ismā'īlī Notes. An Ismā'īlī Oath Formula from Mamluk Egypt". *Bulletin of the school of oriental and African Studies*, University of London, vol. 12, no. 3/4. 1948.

Madelung, Wilferd. "Fāṭimiden und Bahraunqarmaṭen". *Der Islam*, vol. 34(1959), 34-88.

_____. "Das Imāmāt in der frühen ismailitischen Lehre". *Der Islam*, vol. 37(1961), 43-135.

_____. "The account of the Ismā'īlīs in Firaq Al-Shī'a". in *Studies in early Ismā'īlism*. Stern. 1983.

_____. "Abu Ya'qūb al-Sijistānī and Metempsychosis", in *Iranica Varia: Papers in Honor of Professor E. Yarshater*. Leiden: E.J. Brill, 1990, 43-131.

Madelung, Wilferd and Paul E. Walker. *An Ismā'īlī Heresiography. Abu Tammam Habib ibn Aws al-Tai'. al-shajara: the "Bab al-shaytan"*. Leiden : Brill, 1998.

Mauss, Marcel. *The Gift- The form and reason for exchange in archaic societies*. translated by W.D. Halls ; foreword by Mary Douglas. London. 1990. *Ong* 1987

M.M Badawi. "Ibn Al- Mu'tazz: Dair 'Abdūn". A Stuctural Analysis. *Jornal of Arabic literature*. V. VI. Leiden. 1975.

Moezzi, Mohammad Ali Amir. Review of the book Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shī'ism. by Meir M. Bar- Asher. Source: *Studia Islamica*, No. 92 (2001), pp. 206-209.

Moezzi, Mohammad Ali Amir. *The Divne Guide in Early Shī'ism: The Sources of Esotericism in Islam*, tr. D. Streght. Albany: State University of New York Press. 1994.

Paula, Sanders. *Ritual, Politics, and the City in Fāṭimid Cairo*. chapter 1. Albany: State University of New York press. 1994.

Pinault, David. *The Shī'ites, Ritual and Popular Picty in a Muslim Community*. London: I.B. Tauris & Co Ltd. 1992. P. 27-52.

Poonawala, I. "Ismā'īlī Ta'wīl of the Qur'ān". *Approches to the History of the Interpretation of the Qur'ān*, edited by A. Rippin, Oxford 1988, pp. 199-222.

_____. "The Beginning of the Ismā'īlī Da'wa and the Establishment of Fāṭimid Dynasty as Commemorated by al-Qādī al- Nu'mān". In *Culture and Memory in Medieval Islam*. Essays in Honour of Wilferd Madelung. Ed. Farhad Datar and Josef W. Meri.

Quatremere. *Memorie Historique sur la dynastie des khalifés*. Paris 1838.

Qutbuddin, Tahera. *Al-Mu'ayyad al-Shūrāzī and Fāṭimid da'wa poetry a case of commitment in classical Arabic literature*. Boston: Brill 2005.

Sadan, Joseph. "Kings and Craftsmen, a Pattern of Contrasts". *On the History of a Medieval Arabic Humorous Form*. (part 1), *Studia Islamica*, No 56. 1982. Pp 5-49.

Sanders, Paula. *Ritual, politics, and the city in Fāṭimid Cairo*. Saratoga Springs, N.Y. : State University of New York Press, 1994.

Sebastian, Günther. "Ideas, Images, and Methods of portrayal". Insights into *Classical Arabic Literature and Islam. Islamic History and Civilization*. Studies and texts. Vol. 58. Brill. Leiden 2005.

Shahab Ahmed. Review of the book "Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism". by Meir M. Bar- Asher. Source: *Journal of the American Oriental Society*,. Vol. 123, No.1 (Jan-Mar, 2003), pp. 183-185.

Smoor, Pieter. "Al-Mahdi's tears: impressions of Fāṭimid court poetry". *Egypt and Syria in the Fāṭimid, Ayyubid and Mamluk eras* 2. Uitgeverij Peeters, Leuven, 1998.

_____. "Fāṭimid poets in Cairo". *Egypt and Syria in the Fāṭimid, Ayyubid and Mamluk eras*. Uitgeverij Peeters, Leuven, 1995. Pp.151.

_____. "The master of the Century: Fāṭimid poets in Cairo", *Egypt and Syria in the Fāṭimid, Ayyubid and Mamluk eras*. Uitgeverij Peeters, Leuven, 1995.

_____. "Wine, Love and Praise for Fāṭimid Imāms, The Enlightened of God". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Band 142. Kommissionverlag Franz Steiner. Stuttgart. 1992.

_____. "The Poets House: Fiction and Reality in the works of the Fāṭimid poets". *Quaderni Di Studi Arabi*, 10. Edizioni delle Grafiche Veneziane. 1992.

_____. "Fāṭimid Poets and the 'takhallus' that Bridges the Nights of Time to the Imam of Time". *Der Islam, Zeitschrift für Geschichte und Kulture des islamischen Orients*, Band 68, 1991.

_____. "Palace and ruin, a theme for Fāṭimid Poets?". *Die welt, Des Orients*, 22 Vanden hoeck and Ruprecht in Gottingen, 1991.

Ricœur, Paul. *The symbolism of evil* . translated from the French by Emerson Buchanan. Boston: Beacon Press, 1972, c1967.

Somech, Sasson; Mark, R. Cohen. "In the Court of Ya'qub Ibn Killis: A Fragment from the Cairo Genizah". *The Jewish Quartely Review*, New Ser, v. 80, No3/4. (Jan- Apr., 1990.pp. 283-314).

Sperl, Stefan and Shackle Christopher. *Qasida Poetry in Islamic and Africa*. vol. 2 E.J. Brill. NEW York. 1996.

Stern,S,M. "Heterodox Ismā'īlism at the time of al- Mu'izz", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, BSOAS*. vol. 17 (1955), 10-33. Reprinted in *Studies in Early Ismā'īlism*.

_____. *Studies in Early Ismā'īlism*. Jerusalem/Leiden: The Magnes Press/E.J. Brill, 1983.

_____. "Cairo as the Center of the Ismā'īlī Movement" in *Colloque international sur l'histoire du Cairo*, 1972, pp. 437-450.

_____. *History and Culture in the Medieval Muslim World*. London, 1984.

Suzanne, Pinkney Stetkevych. "Abbasid panegyric and the poetes of political allegiance". *Qasida poetry in Islamic Asia and Africa*. V.1. (E.J. Brill, Leiden. 1996).

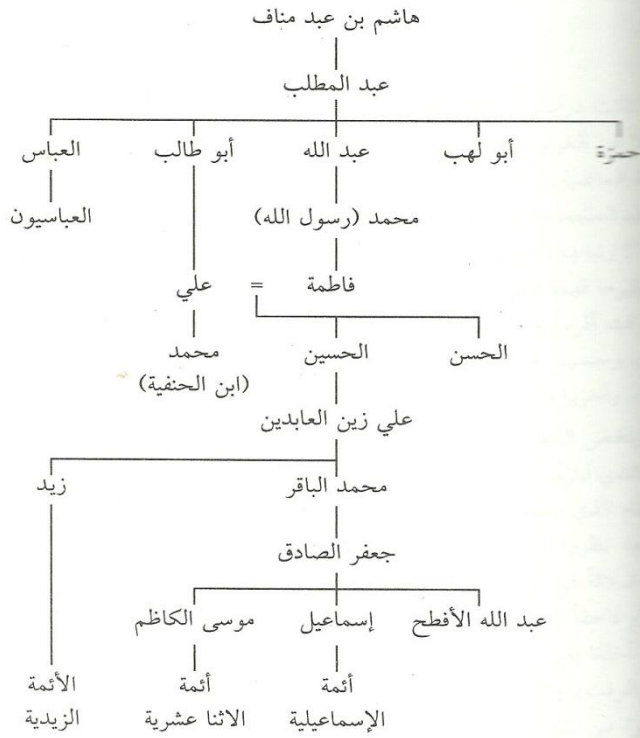
Walker, E. Paul. "In Praise of al-Hâkim, Greek Elements in Ismā'īlī Writings on the Imamate". *MÊLANGES*, de l' Université Saint-Joseph, Vol LVII-2004.

Wensinck,A.J. "The semitic New year and the Origin of Eschatology". *Acta Orientalia*.1:158-99.1923.

الملاحق

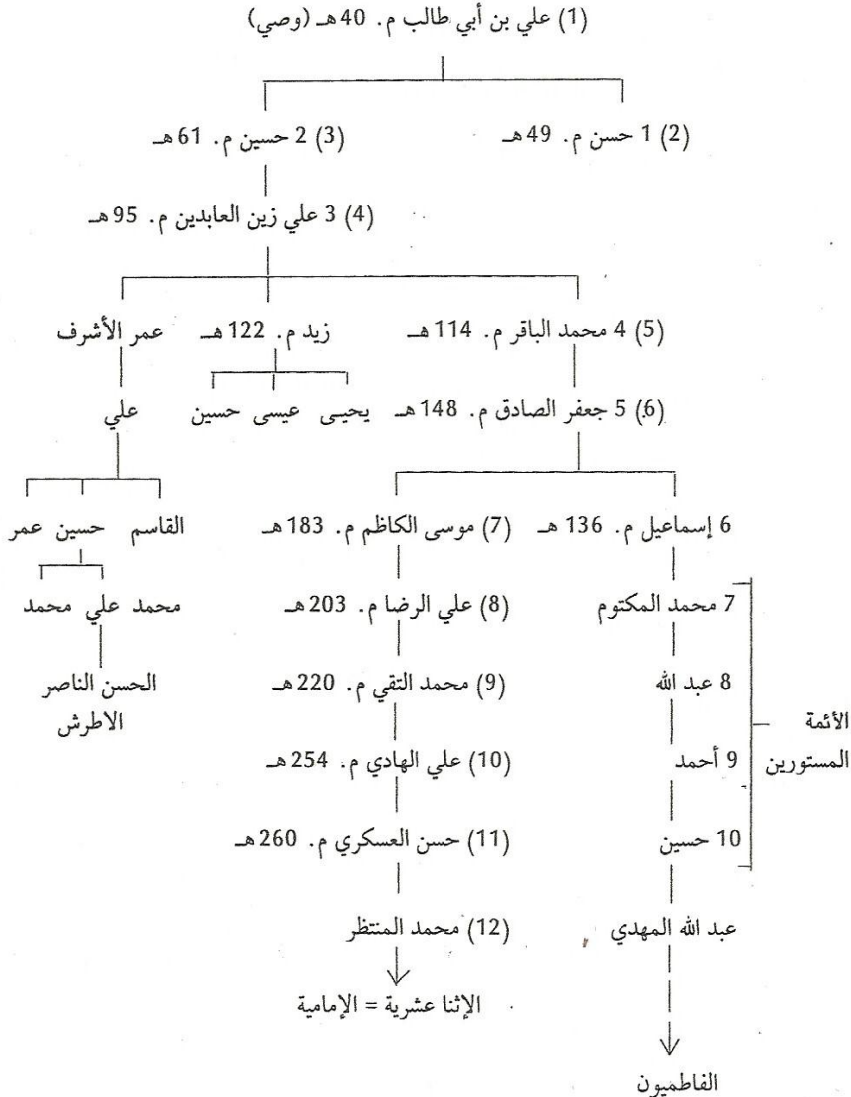
الملحق رقم 1. (صورة عن شجرة عائلة بني هاشم وأئمة الشيعة الأوائل) من كتاب الفكر الشيعي المبكر، للرزينة ر. لالاني. ص. 17.

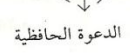
شجرة بني هاشم وأئمة الشيعة الأوائل



الملحق رقم 2

من كتاب: إسماعيل قربان بوناوالا، السلطان الخطّاب، حياته وشعره. بيروت: دار الغرب الإسلامي، (2000)، ص. 506-507.

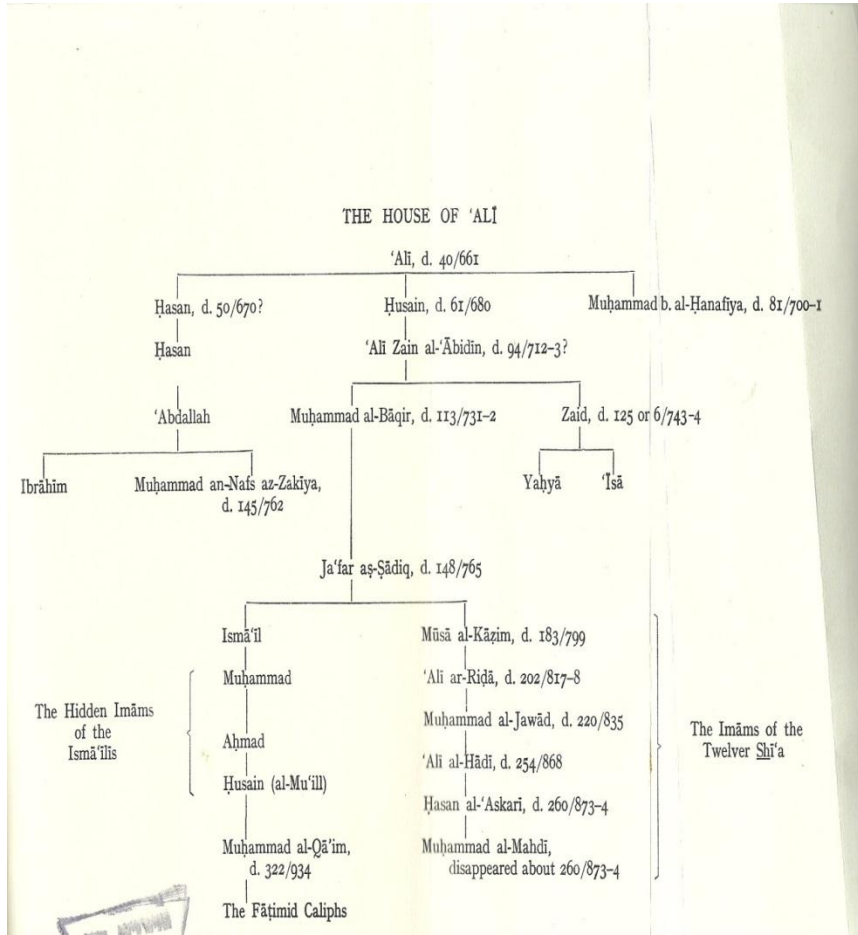




ملاحظة: كان الإمام علي بن أبي طالب في الاصطلاح الإسماعيلي وصياً للنبي كأوصياء الأنبياء السابقين، مثل هارون لموسى وشمعون الصفا لعيسى بن مريم. فمرتبة الوصاية تلي مرتبة الرسالة. والإمامة، وهي مرتبة دون مرتبة الوصاية، تبتدئ بالإمام الحسن بن علي. فذلك يختلف ترقيم الأئمة عند الإسماعيلية من ترقيم الإمامية الإثني عشرية.

الملحق رقم 3 (شجرة العائلة العلوية) صورة من كتاب:

Bernard Lewis. *The origins of Ismā'ilism*. Cambridge, 1940. P.23

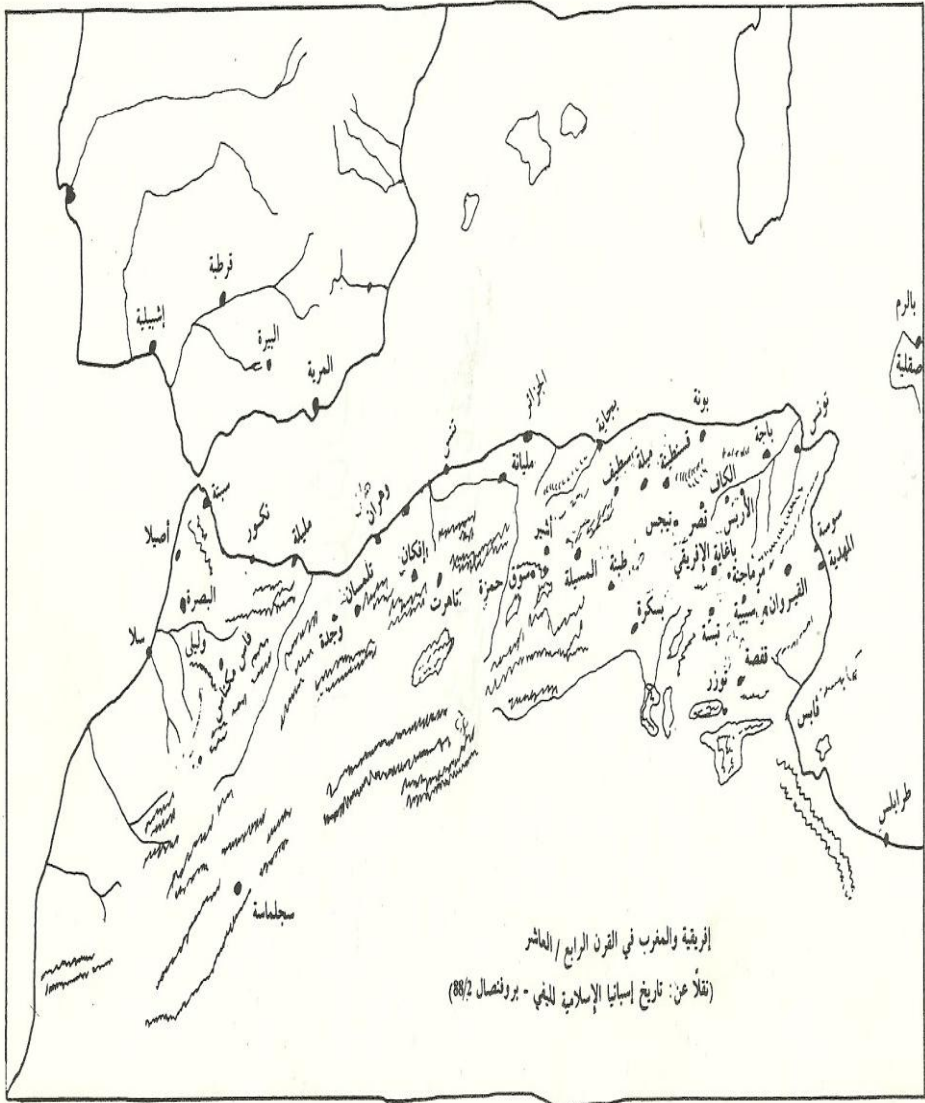


الملحق رقم 4: صورة عن القصيدة السابعة والعشرين، من ديوان المؤيد في الدين الشيرازي.

القصيدة السابعة والعشرون

إلهي إني لأرجو النجاة	بواسع رَحْمَةٍ وَهَائِبِهَا
فإني تَحَرَّمتُ إذا الجلال	بِمَسْجِدِهَا وَبِمِخْرَابِهَا
نبي الهدى والوصى الذي	إذا افترت الحرب عن نابها
تلفح صارمُه بالْطَّلَى	تلفح نار بأَقْصَابِهَا
وعترته عترة قد عَلَتْ	بأنسابها وبأَحْسَابِهَا
ولايتهم لرجال الولاء	عَلَامَةُ طَهْرٍ لَأَنْسَابِهَا
إلهي إني بآل النبي	دَهَتْنِي الْيَسَالَى بِأَوْصَابِهَا
فكم جرَّعتني من صابها	وكم أَنْصَبْتَنِي بِتَنْصَابِهَا
فَغَفُوراً إلهي فإني امرؤ	« دخلت المدينة من بابها »
وجاهدت في الله حق الجهاد	وُجِدْتُ بِنَفْسِي لِأَرْبَابِهَا
وعذب عُداَتَهُمُ التَّابِعِينَ	لِأَزْلَامِهَا وَلِأَنْصَابِهَا
وقَطَّع من النار أثوابهم	فَقَدْ آتَ تَقْطِيعُ أَثْوَابِهَا
فَنَارِكَ يَا رَبِّي أُولَى بِهِمْ	وَهُمْ يَا إِلَهِي أُولَى بِهَا

الملحق رقم 5: خارطة إفريقية والمغرب في القرن الرابع/ العاشر، من كتاب تاريخ الخلفاء الفاطميين بالمغرب، القسم الخاص من كتاب عيون الأخبار (إدريس عماد الدين)، ت. محمد اليعلاوي. دار الغرب الإسلامي 1985. ص. 82.



الملحق رقم 6: من كتاب تأويل الدّعائم، ج. 1. القاضي النعمان، ص. 39-41:

الناطق: وهو الرسول من أولي العزم.
 الوصي: هو ومن بعده يعتبر كلّ منهم هاديًا في زمنه حتى يختتم ذلك الدورز
 الحجّة: هو في مكانته ومنصبه للإمام بمثابة الوصي للناطق.
 باب الابواب أو داعي الدعاة هو دون الحجّة وفوق الدعاة.
 داعي البلاغ: هو يلي داعي الدعاة، وأعلى من بقية الدعاة.
 الداعي المطلق: يلي داعي البلاغ، وهو النائب عن الإمام في دور الاستتار.
 المأذون: خليفة الداعي المطلق ونائبه في دور الاستتار.
 المكاسر: وهو التالي للمأذون في دور الاستتار.
 المستجيب: وهو المؤمن الكامل.
 وهذه الألقاب تعبر عن الحدود الجسمانيّة العشرة، ويقابلها أمثالها الروحانيّة، وهي العقول
 العشرة، وبيان مصطلحاتها كالآتي:

1. العقل الأوّل.

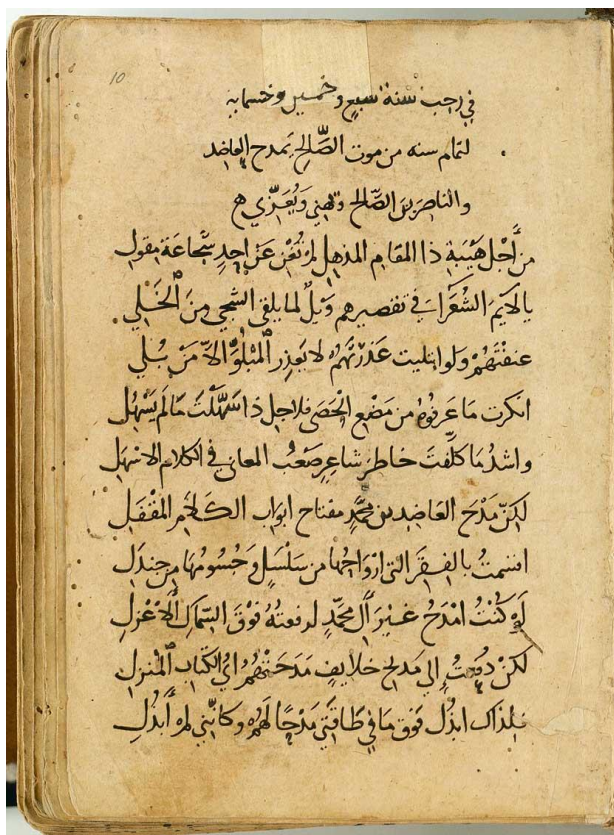
2. العقل الثاني.

3. سبعة العقول.

الحدود العلوية	الحدود السفليّة
الموجود الأوّل هو الفلك الأعلى	الموجود الأوّل هو الناطق رتبة التنزيل
المبدع الأوّل	
الموجود الثاني هو الفلك الثاني	الموجود الثاني هو الأساس رتبة التأويل

المنبعث الأول	الموجود الثالث	الفلك الثالث	الموجود الثالث هو الإمام	رتبة الأمر
		(زحل)		
الموجود الرابع	الفلك الرابع	الموجود الرابع الباب	رتبة فصل الخطاب	
	(المشتري)		(الذى هو الملك)	
الموجود الخامس	الفلك الخامس	الموجود الخامس الحجة	رتبة الحكم فيما	
	(المريخ)		كان حقاً وباطلاً	
الموجود السادس	الفلك السادس	الموجود السادس داعى	رتبة الاحتجاج	
	(الشمس)	البلاغ	وتعريف المعاد	
الموجود السابع	الفلك السابع	الموجود السابع الداعى	رتبة تعريف	
	(الزهرة)		الحدود العلوية	
الموجود الثامن	الفلك الثامن	الموجود الثامن الداعى	رتبة تعريف الحدود	
	(عطارد)	المحدود	السلفية والعبادة	
			الظاهرة	
الموجود التاسع	الفلك التاسع	الموجود التاسع المأذون	رتبة أخذ العهد	
	(القمر)	المطلق	والميثاق المستجيبة	
الموجود العاشر	ما دون الفلك	الموجود العاشر المأذون المحدود		
	الطبائع	الذى هو المكاسر		

الملحق رقم 7: ورقتان من مخطوط ديوان عمارة اليميني، المكتبة الملكية الدانماركية



ربو اليك عيون الخلق شاخصةً والحجروا الفخر اذ لم يتجاوز
 وفي المظلة وجه لم ير انما بشر القول على وجه يقابله
 اشبهت هذا رسول الله حين دنت على شاملك الحسيني شمائله
 وفي حينك نور من نبوته وشاهد الحق لا تخفى دلائله
 قد ابد الله ديناً انت عاجله والناصر الدهر كافيه وكامله
 الكاشف الكرب لما عز كاشفه والفارج الخطب لما صان نازله
 لما عز الهدي نرت فاعله وامد ساعده واشتد كاهله
 ما جى الا واهل الان قد رنه تصيق ذرعاً بدي قدر عائله
 عزت به دولة اضحي حافظة عنها الجاهل حصماً اتجا دله
 وكف الحسن من كرم عائلها حتى تلات سور الحق باطله
 ومن اراد هذا البيت غايه فالصل عاده والتضرع خادله
 فتح مبین نصر عن يدي ملك روض الهدي دابل لوله ذواله
 يا عا دل الخلم قل للذكر لا يحب ان يتعد الجور لما قام عا دله

وقال يمدح الخليفة المعز لدين الله [كامل] :

ما شئتَ لا ما شاءتْ الأقدارُ ما شئتَ لا ما شاءتْ الأقدارُ
وكأنما أنتَ النبيُّ مُحَمَّدٌ وكأنما أنتَ النبيُّ مُحَمَّدٌ
أنتَ الذي كانتْ تبشّرنا به أنتَ الذي كانتْ تبشّرنا به
هذا إمامُ المتّقينَ ومنْ به هذا إمامُ المتّقينَ ومنْ به
هذا الذي تُرجى النجاةُ بحبّه هذا الذي تُرجى النجاةُ بحبّه
هذا الذي تُجدي شفاعتهُ غداً هذا الذي تُجدي شفاعتهُ غداً
من آلِ أحمدَ ، كلُّ فخرٍ لم يكنْ من آلِ أحمدَ ، كلُّ فخرٍ لم يكنْ

• زع : رقم 24 ص 365 . هذه القصيدة المستهجنة من النقاد القدامى مفقودة من أصلنا ، ومن أغلب النسخ المعروفة ، ولا توجد إذا اعتمدنا على إحصاء زع في هامش نصّها إلّا في نسختي بترسيبورغ بروسيا ونسختي القاهرة والنسخ الخاصة الهنديّة . وعزا الباحث الإسماعيليّ نبذها إلى ما ظهر لهم فيها من غلوّ قاتبري للدفاع عن عقيدة أصحابه وتبرير نسبة الصفات كالواحد والقهار إلى غير الله (عج) فقال (ص 58 من المقدمة) : إنّ الإسماعيليين ينزهون الباري تعالى عن جميع النعوت والصفات كالصانع والقادر والفاعل ولا يطلقون عليه شيئاً منها لأن إطلاقها عليه يوجب الكثرة في ذاته عندهم . . . وجميع الصفات والنعوت واقعة على المبدع الأول وهو الأمر والكلمة . . . ولما كان الإمام قائماً مقام الأمر والكلمة في هذا العالم ، فجميع صفات الباري واقعة عليه ، فلا عجب أن أطلق الشاعر " الواحد القهار " على المعزّ فإنه قال ما قال حسب اعتقاده . ونحن نعزو هذا التجاوز إلى غلوّه المعروف الذي يعظم ويفخّم ويضخّم حتى من هو دون المعزّ . وقد اقترحنا في دراستنا (ص 61) سنة 360 تأريخاً لها اعتماداً على البيت 12 منها الذي ذكر فيه وقعة " فراقس / فرقلس " بالشام .

- 1 دوخه (داخ يدوخ) : أخضعه وذلكه .
- 2 أي : يشفع للمؤمنين ويقيهم عذاب النار فإنّ جهنّم تخمد بأمره ، وبنظرة منه إليها . وحقاً : هو الشفيع دون سواه .

الملحق رقم 9: قصيدة "ذات الدوحة"، من كتاب محمد كامل حسين، "في أدب مصر الفاطمية"، ص. 175.

سَمَّمت من البين الذي ليس يصدق
أأمدح رهطاً غير رهط محمد
ولا فضل لي في ذا بل الفضل فضل من
أئمة دين الله مذ قام دينه
محبتهم فرض على الناس واجب
هم العروة الوثقى، هم منهج الهدى
ولولا هم لم يخلق الله خلقه
هم دوحة الدين التي ثمر الهدى
تجير من الأيام من يستظلها
سقاها غمام الوحي علما فأينعت
جرت في تخوم المحركات عروقتها
هم الأصل منها والأئمة فرعها
إلى أن أسامت بالعزیز ولم تكن
فباهت على الأيام أيامه التي
سجائب جود لا يغيب غمامها
لئن فقد الناس المعز لدينه
تجددت الدنيا علينا ييمنه
ولا الجود ممنوع ولا المجد خامل
تضوع نشر العدل في كل بلدة
ملأت قلوب العارفين محبة
فلا صامت إلا بحبك ناطق

فلست بغير الحق والصدق أنطق
وفي الجيّد عهد للإمام موق
بهم يحرم الله الأنام ويرزق
وأنوار هذا الخلق من قبل يخلق
وعصيانهم كفر إلى النار موبق
هم الغاية القصوى التي ليس تلحق
ولم يك في الدنيا ضياء ورواق
وبالين والتقوى تظل وتسبق
وتحي من الموت الجهول وتطلق
بمكثون علم الله فالدين موق
وفوق الثريا فرعها متعلق
ففي كل عصر نورها يتألق
بغير أي المنصور لو كان يلحق
تكد لها صم الجنادل تورق
وبحر سماح بالندي يتدفق
لقد قام بالدين العزيز الموق
فلا العيش مذموم ولا الدهر أخرق
ولا العرف مقطوع ولا النكر مطلق
ونشر الثناء الطيب للطيب يعقب
فكل على مقداره يتشوق
ولا مضمر إلا بشركك ينطق

الملحق رقم 10: قصيدة تميم بن المعز لدين الله الفاطمي، الديوان ص. 13.

وَمَهْمِهِ مَشْتَبِهَ الْأَرْجَاءِ	جَهْمُ الْفِيَا فِي مَوْحَشِ الْهَمَاءِ
عَارِي الرَّبَا إِلَّا مِنَ النُّكْبَاءِ	صَلْدٍ عَزَازٍ شَاسِعِ الْفَضَاءِ
أَجْرَدَ مِثْلِ الصَّخْرَةِ الصَّمَاءِ	لَوْ وَسَمَّتْهُ تُغْرَةُ السَّمَاءِ
بِكُلِّ هَطَّالٍ مِنَ الْأَنْوَاءِ	كَتْهَوْرٍ الْغَيْمِ سَحُوحِ الْمَاءِ
مَا قَدَرْتُ فِيهِ عَلَى خَضِرَاءِ	كَأَنَّهُ مِنْخَرَسُ الْبُوغَاءِ
فَهُوَ كَمِثْلِ الْهَامَةِ الْحَصَاءِ	مَشْتَبِهَ الْإِصْبَاحِ بِالْإِمْسَاءِ
يَسْتُرُ فِيهِ رَوْنَقَ الضَّحَاءِ	مَا تَرْفَعُ الرِّيحُ مِنَ الْهَبَاءِ
كَأَنَّمَا لُفَّ بِطَرْمَسَاءِ	قَفَرِيَّابٍ بَلْقَعٍ خَلَاءِ
إِلَّا مِنَ الْأَجْجَالِ وَالْأَلَاءِ	تَعَزَّفُ فِيهِ الْجِنَّ بِالْعِشَاءِ
عَزَفَ قِيَانِ الشَّرْبِ بِالْغِنَاءِ	غَبَقْتُهُ فِي لَيْلَةٍ لِيَلَاءِ
دَعَجَاءٍ كَالزَّنَجِيَّةِ السُّودَاءِ	عَلَى عَسِيرٍ فُنُقٍ فَرَقَاءِ
حَرْفٍ، هِجَانٍ لَوْهًا، قُودَاءِ	خَطَّازَةٍ زَيَافَةٍ وَجَنَاءِ
مَضْـبُورَةٍ، تَفْعَلُ بِالْبِيدَاءِ	فَعَلَ قَرَّاحِ الْمَاءِ بِالصَّهْبَاءِ
قَطَعْتُهُ مَشْيَعَ الْحَوْبَاءِ	بِعَزْمَةٍ صَارِمَةٍ صَمَاءِ
قَطَعَ نَجُومِ اللَّيْلِ لِلظَّلْمَاءِ	حَتَّى إِذَا قَلْتُ: دَنَا التَّنَائِي
أَصْبَحَ قُدَّامِي مَا وَرَائِي	وَالشَّمْسُ قَدْ حَلَّتْ ذُرَا الْجَوَازِ
تُذِيبُ حَرًّا هَامَةً الْحَرِبَاءِ	وَتَقْدَحُ النَّارَ مِنَ الْمَعْزَاءِ
حَتَّى تَرَى الْعَيْنَ لَدَى الرَّمْضَاءِ	جَوَائِمًا مَوْتَى عَلَى الْأَطْلَاءِ
وَالضَّبَّ لَا يَبْدُو مِنَ الدَّامَاءِ	خَوْفًا مِنَ الْإِثْفَاءِ وَالْإِحْمَاءِ
عَقَدْتُ وَجْهِي فِيهِ بِالْإِذْكَاءِ	عَقِيدَ اللَّمَى بِالشَّفَةِ اللَّمِيَاءِ
أَسِيرُ فِي دَيْمُومَةٍ جَرْدَاءِ	لَيْسَتْ بِمَشْتَاتَةٍ وَلَا شَجَرَاءِ
حَتَّى وَصَلْتُ الصَّبْحَ بِالْعِشَاءِ	لَا مُسْتَدِلًّا بِسُورَى ذِكَائِي
وَصَاحِي أَمْضَى مِنَ الْقَضَاءِ	فِي ظَلَمِ الْأَكْبَادِ وَالْأَحْشَاءِ

عَضْبٌ حُسَامٌ جَائِلُ اللَّأَلَاءِ
عَلَيَّ زَغَفٌ لَأْمَةٌ خَضِرَاءُ
سَابِغَةٌ كَالنَّهْيِ بِالْعَرَاءِ
أُرْكُضْ بِالذَّهْمَاءِ فِي الذَّهْمَاءِ
حَتَّى طَرَقْتُ الْحَيَّ بِالْخُلَصَاءِ
هُمْ مُرَادِي وَهُمْ أَعْدَائِي
كَالثَّلْجِ أَوْ كَالْفِضَّةِ الْبَيْضَاءِ
وَالنَّاقَةِ الْعَيْرَانَةِ الْأَدْمَاءِ
مَاذَا عَلَى مَقْلَتِكَ النُّجْلَاءِ
وَقَدْكَ الْمَائِلُ فِي اسْتَوَاءِ
وَقَلْبِكَ الْمَقْلُوبُ لِلْجَفَاءِ
وَرَوْضَةٍ بَاكِرَةِ الْأَنْدَاءِ
ظَاهِرَةِ الْحُمْرَاءِ وَالْصَفْرَاءِ
مُعْلَمَةِ الْخُلَّةِ وَالرَّدَاءِ
بَاكِرَتِهَا فِي فَتْيَةٍ وَضَاءِ
يَسْعَى بِهَا مَنْفَرَجُ الْقَبَاءِ
يَفْهَمُ بِاللَّحْظِ وَبِالْإِيمَاءِ
نَشْرُهَا كَرِيمَةِ الْأَبَاءِ
كَأَنَّهَا فِي الْبَطْشِ وَالصَّفَاءِ
الْفَاتِقِ الرَّاتِقِ لِلْأَشْيَاءِ
الْقَائِلِ الْفَاعِلِ لِلْعِلْيَاءِ
يَابِنَ الْهَدْيِ وَالْعَتَرَةِ الْغُرَاءِ
وَطَالَ فِي عَزَّتِهِ الْقَعْسَاءِ
إِمَامَةٌ مَهْدِيَّةٌ اللَّوَاءِ

كَالْبَرْقِ فِي دَيْمَتِهِ الْوُطْفَاءِ
مَسْرُودَةٍ مَحْبُوكَةِ الْأَجْزَاءِ
فَلَمْ أَزَلْ فِي صَهْوَةِ الْقَبَاءِ
مُعْتَقِلًا بِالصَّغْدَةِ السَّمْرَاءِ
مَنْ آلِ سَعْدٍ وَبَنِي الْعَرَاءِ
وَالصَّبْحُ قَدْ ذَابَ عَلَى الْهَوَاءِ
يَا رَبَّةَ الْحُمْرَاءِ وَالصَّفْرَاءِ
وَالْخَالِ فَوْقَ الْوَجْنَةِ الْحُمْرَاءِ
وَالشَّقَّةِ الْوَرْدِيَّةِ الْعَسَاءِ
وَرِدْفِكَ الْمَائِلِ لِلْمُغْلَاءِ
لَوْ قَلْبُ الدَّاءِ إِلَى الدَّوَاءِ
مُؤْنَقَةُ الْبَيْضَاءِ وَالْكَحْلَاءِ
كَأَنَّهَا الْمَوْشِيَّ مِنْ صَنْعَاءِ
أَبْهَى مِنَ الْحَلِيِّ عَلَى النَّسَاءِ
بَأَكْوُسٍ مَتَرَعَةٍ مِغْلَاءِ
أَحْوَرُ رَطْبِ الْلَفْظِ وَالْأَعْضَاءِ
فَهُوَ مَنَى مَقْلَةٍ كُلِّ رَاءِ
صَفْرَاءُ لَا نَقْهَرَهَا بِمَاءِ
عَزَمَ الْعَزِيزُ الْمَلِكُ الْأَبَاءِ
وَالْحَازِمُ الْعَازِمُ فِي الْهَيْجَاءِ
وَوَارِثُ الْحَكْمَةِ وَالْأَنْبَاءِ
فَلَّ بِكَ الْمُلْكُ شَبَا الْأَعْدَاءِ
حَتَّى لَقَدْ جَازَ مَدَى السَّمَاءِ
وَدَوْلَةٌ دَائِمَةٌ الْبَقَاءِ

محفوظةٌ بالعزِّ والبهاءِ
وسُسُّهُمْ بِمُحْكَمِ الآراءِ
سالمَةٌ مِنْ فِتْنَشِ الأهْواءِ
منتصِبًا لِلْعُودِ والإِبْداءِ
حتى غدا الظالمُ في اختفاءِ
نهضتْ بِالثَّقَلِ مِنَ الأعباءِ
كَأَنَّكَ المَقْدَارُ فِي الإِمضاءِ
وَكَلَّ مَنْ والاك فِي سِرِّاءِ
وَجُنَّتِي فِي السِّلْمِ واللقاءِ
وَأَنْتِ مِمَّا أَتَقِي وَقَائِي
يُنْسَبِي فِيكَ إِلَى السَّوَاءِ
وَلَمْ تَمَكِّنْهُ مِنَ الإِصْغَاءِ
حتى انْتَهَى مُحْتَرِقُ الأَحْشاءِ
لا وَالدَّمِ الجَارِي فِي كَرْبَلَاءِ
بَنِي عَلِيٍّ وَبَنِي الزَّهْرَاءِ
مَا خُلِيتُ عَنْ مُسْتَحْسَنِ الصِّفَاءِ
فِي ظَاهِرٍ مَتِّي وَلَا خَفَاءِ
يَا مُلْبِسِي مِنْ سَابِغِ النِّعْمَاءِ
أَضْعَفْتَنِي فِيهِ عَنِ الْجَزَاءِ
وَالشَّكْرِ فِي التَّقْرِيطِ والإِطْرَاءِ
تَضَيَّقَ عَنْهُ سَاحَةُ الْفَضَاءِ
حُطَّتْ بِهِ الدِّينَ مِنَ الطَّخْيَاءِ
وَالْمَلِكُ لَا يَظْفَرُ بِالسِّنَاءِ
وَأَشْعَثُ كَالْفَرْخِ فِي الْخَرِشَاءِ

عَمَّمَتْ بِالْعَدْلِ بَنِي حَوَّاءِ
سِيَّاسَةَ الْوَالِدِ لِلْأَبْنَاءِ
وَلَمْ تَزَلْ تَسْعَى عَلَى سِيَّاسِ
وَالْأَخْذِ فِي الدَّوْلَةِ وَالْإِعْطَاءِ
وَعَادَ مِثْلُ الدِّينِ لاسْتَوَاءِ
نَهَوَضَ مَنْ زَادَ عَلَى الْإِكْفَاءِ
وَكُلُّ مَنْ عَادَاكَ فِي ضِرَاءِ
أَنْتِ عِمَادِي وَبِكَ اعْتِلَائِي
وَأَنْتِ فِي كُلِّ دَجَى ضِيَائِي
كَمْ مَضْمُرٍ لِي عَقْدَ الشَّحْنَاءِ
جَهَنَّتُهُ بِالرَّدِّ وَالْإِقْصَاءِ
حَفْظًا لَطَاعَاتِي وَلِلْإِخَاءِ
وَالْعَدْلُ جَبَهُ الْكَاشِحِ السَّعَاءِ
وَمَنْ بِهَا مِنْ دَائِمِ الثَّوَاءِ
ذَوِي التَّنَاهِي وَذَوِي الْعَلَاءِ
فِيكَ وَلَا عَنْ خَالِصِ الْوَفَاءِ
فَكَيْفَ أَنْسَى مِنْنَ الْإِلَاءِ
مَا فَاضَ عَنْ حِفْظِي وَعَنْ إِحْصَائِي
فَمَا أَكْفَانِي بِسَوَى الثَّنَاءِ
وَفِيلَقِي مُشْتَبِهِ الضُّوْضَاءِ
مَجْتَمِعِ الْأَحْدَاثِ وَالْأَرْزَاءِ
وَالْمَلِكُ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ عَصَاءِ
مَا لَمْ يَكُنْ يُغَسِّلُ بِالْدمَاءِ
مِنْ اتِّصَالِ الْجَهْدِ وَالْإِشْفَاءِ

كم من نوالٍ ويديّ بيضاءٍ	عاد بإنعامك في إثراءٍ
من غير ما منّي ولا إكداءٍ	واليّهما عودًا على ابتداءٍ
يا واهب الأعوج والعوجاء	والمجدّ للجود وللإعطاء
والبيدر الموفورة الملاء	والغادة المكمورة العيّناء
ما خاب يومًا منك ذو استحباءٍ	والعيس قد أثقلنّ بالحباء
فالمال من بشرك في بكاء	ولا غدا منقطع الرّجاء
من أنملي باكرة الدمياء	جودًا كجود الغيث والدّماء
عاد عليك العيد باستعلاء	ليست عن المعروف في البطاء
ونيل ما ترجو بلا إرجاء	والعزّ في ملكك والنماء

ما أَرَقَّ الصَّبُّ بُكَاءِ ورقاءِ

الملحق رقم 11: قصيدة تميم بن المعز في الطرديات، الديوان ص. 19-22.

قد أغتدي والليل في دُجَاهُ	والصبح لم ينهض به سَنَاهُ
على حصانٍ شَنِجٍ نَسَاهُ	أنبطَ نهيدٍ عَيْلٍ شَوَاهُ
سامي التليل سالمٍ شَظَاهُ	ذي غِرّةٍ أُولَهَا أذْنَاهُ
جازبها مسيلُها مَدَاهُ	حتى لقد كادت تَغْطِي فَاهُ
مستكمل التحجيل مُسْتَوْفَاهُ	أربعه وبطنه أشْبَاهُ
مخالفٌ أسفله أَعْلَاهُ	بدهمةٍ قد ملأت قَرَاهُ
وانصبغت منه أليْتَاهُ	فهو دَجَى يحملُه ضُحَاهُ
تسبق أقصى لحظه خُطَاهُ	لا يطاءً التُّرب ولا تلقَاهُ
رجلاه في العدو ولا يَدَاهُ	كأنّه يطير في مجْرَاهُ
إذا دعا ليثُ الفلالِ لَبَّاهُ	أسرعُ للشيء إذا ابتغَاهُ
من مَبَالِغِ السَّهْمِ لَمْنَتَاهُ	مرتبطُ الرِّجل بما يَرَاهُ
كاللفظ ملتقًا به معْنَاهُ	تحسد منه يَدَه رجلاه
حتى يكاد وهو في مَعْدَاهُ	تسبق أخراه به أُولَاهُ
لا يشتكي من تعبٍ وجَاهُ	ولا تندي عرقًا جنبَاهُ
كأنّه إذا جرى سَوَاهُ	لونا م فوق متنه مَوَلَاهُ
وهو شديد العدو لاستوطَاهُ	ولم يطر عن جفنه كَرَاهُ
أشوسُ في مشيته تَيَّاهُ	يطاول الجوزاء من مَطَاهُ
وأشهبٍ مغلْبُه شَبَاهُ	كل ذوات الرِّش من عِدَاهُ
بات يهيج جوعه غَدَاهُ	كأن فصّي ذهبٍ عينَاهُ
في هامة قد برزت وراه	هادية من ضلّ عن سُراهُ
يكاد أن يحرقه ذكَاهُ	لو طلب الكوكب لانتَاهُ
ما غاله يوما ولا أعيَاهُ	ما رمقت في الجو مُقْلَتَاهُ
بيناه يبغي جانعٌ قِرَاهُ	إذ وقع الحبرج في رؤْيَاهُ
وحلّه القانص من يسراه	وطار بهوي نحوه يغشَاهُ

حتى إذا قاربَ علاه
كما وهي من شَطَنِ رِشاه
وسلَّ من فؤاده حشاه
يا شِقوةَ الحبرِجُ ما دهاه
إذ رجع الحبرِجُ ما لاقاه
وبركة تتبعه أنثاه
وكلَّ بازٍ معه فتاه
فأضحت الأربع من قتلاه
وكلَّ خيبرٍ عندنا نؤتاه
أعطى البزاة الله من معناه
يوم البزاة كلَّه أساه
وابن الذي عمَّ الورى نداه
وكان من كلِّ أذى جماه
من لم يكدر منهُ جدواه
ولم تغيّر دينَه دنياه

بوقعةٍ بزَّ بها قواه
ثمَّ بدا وهو على قفاه
مخضَّبًا من دمه ثراه
لم يسؤ البازي، ما جناه
ثمَّ رأى من بعده أخاه
وكرَّ لا يجبن عن هيجاه
حتى سقاها المرَّ من جناه
فلحُمنا الغريضُ من صرعاه
فبعض ما عاد به مَسعاه
ما لم يحز صقرٌ ولا رآه
أنا ابن من زينت به عُلاه
وشيدَ الملُك الذي حواه
ذاك (المعرز) الماجد الأواه
ولم يمحصْ إثمُه تقواه
صلَّى عليه الله واصطفاه

الملحق رقم 12: قصيدة ابن هاني الأندلسي، الديوان (ت. محمد اليعلاوي، ط. 1. دار الغرب الإسلامي: 1994) (من البيت 1-46)

أقول دُمَى وهي الحسان الرعايب
نَوَى أبعَدَتْ طائِيَةً ومَزارَها
سلوا طَيِّئَ الأَجبال أين خيامُها
هُمُ جنَبوا ذا القلبِ طَوْعَ قيادهم
وهم جاوزوا طَلَحَ الشَّواجن والغضا
قِبابٌ وأحبابٌ وجُلُهمَةُ العِدى
إذا لم أَدُ عن ذلك الماءِ وِزْدَهم
فلا حملتُ بيضَ السَّيوفِ قِوائِمُ
وهل يَرِدُ الغِيرانُ ماءً وَرَدَّتْهُ
وعهدي به والعيش جَمَّ جَمامُه
وما تفتأ الحسناءُ تُهدي خيالها
وما راعني إلا ابنُ ورقاء هاتِفُ
وقد أنكر الدوحُ الذي يستظلُّه
وحثَّ جناحيه ليخطفَ قلبَه
ألا أيها الباكي على غير أيكِه
فؤادك خَفَّاقٌ ووكرُك نازِحُ
هَلَمَّ على أني أقيكَ بأضلعي
تُكِنُّكَ لي مَوْشِيَّةٌ عبقريَّةُ
فلا شِدو إلا مِن رنينك شائقُ
ولا مدح إلا للمعزِّ حقيقَّةُ
نَجارٌ على البيتِ الأماميِّ معتلٍ
يصلِّي عليه أصفرُ القِدحِ صائبُ

ومن دون أَسْتارِ القِبابِ محارب
ألا كلُّ طائِيٍّ إلى القلبِ محبوب
وما أجأُ إلا حصانٌ ويعبُوبُ
وقد يشهدُ الطَّرَفَ الوغى وهو مجنوب
تَخَبُّ بهم جُرْدُ اللقاء السَّراحيب
وخيلٌ عِرابٌ فوقهنَّ أعاريبُ
وإنَّ حَنَّ وُزَادَ كما حَنَّتِ النَّيْبُ
ولا صَحِبَتْ سُمْرُ الزَّماحِ أنايِبُ
إذا شربَ الضرعام لم يَلِغِ الذيبُ¹
نميرٌ بماءِ الوردِ والمسكِ مقطوبُ
ومِن دونها إسَادُ خَمسيٍّ وتأويِبُ
بعينه جمرٌ من ضلوعي مشبوب
وسجَّتْ له الأغصان وهي أهاضيِبُ
عشاءٌ سذائِقُ الدَّجى وهو غريب
كلانا فريدٌ بالسَّماوةِ مغلوبُ
وروضك مظلولٌ وبانك مهضوبُ
فأملِكْ دمعِي عنك وهو شايِبُ
كريدُك إلا أَنهِنَّ جلايِبُ
ولا دمع إلا من جفوني مسكوب
يفصِّلُ دُرًّا والمديح أساليِبُ
وحكْمٌ إلى العدليِّ الرِّبوبيِّ منسوبُ
وعوجاءُ مِرنانٌ وجرداءُ سُرحوبُ

¹ في الديوان كُتِبَتْ "الذئب"، لكنني أظنُّ "الذيب" للقفية أفضل.

وأَسْمَرُ عَرَّاصُ الكُعُوبِ مُثَقَّفٌ
لأَسِيَّافِهِ مِنْ بُدْنِهِ وَعُصَاتِهِ
فَإِنْ تَكْ حَرْبٌ فَالْمَفَارِقُ وَالطَّلَى
أَعَزَّةٌ مَنْ يُحْذِي النَّعَالَ أَذَلَّةٌ
وَمَا هُوَ إِلَّا أَنْ يَشِيرَ بِلَحْظِهِ
فَلَا قَارِعٌ إِلَّا الْقَنَا السُّمْرُ بِالْقَنَا
وَلَمْ أَرَ كَسِيفَكَ لِلْعَدَى
إِذَا ذَكَرُوا أَثَارَ بِأَسْكَ فَمِهِمْ
وَفِيمَا اصْطَلَوْا مِنْ حَرِّ نَارِكَ وَاعْظُ
وَلَكِنْ لَعَلَّ الْجَائِلِيَّ يَغُرُّهُ
وَتَغَرَّبَ أَطْرَافَ الشَّامِ مَضِيعٌ
وَمَا كُلُّ مُلْكٍ مُمْكِنٌ فِيهِ فَرَصَةٌ
وَمِنْ دُونِ شَعْبٍ أَنْتَ حَامِيهِ مَعْرُكٌ
وَصَعَقٌ بِرُكْنِ الْأَفْقِ وَابْنُ طَهَارَةٍ
وَجُرْدٌ عَنَاجِيحٌ وَبَيْضٌ صَوَارِمٌ
وَسَفْنٌ إِذَا مَا خَاضَتِ الْيَمَّ زَاخِرًا
تُشَبُّ لَهَا حَمْرَاءُ قَانٍ إِزَارَهَا

وَأَبْيَضُ مَشْقُوقُ الْعَقِيقَةِ مَخْشُوبٌ
نَجِيعَانُ مُهْرَاقٌ عَبِيْطٌ وَمَصْبُوبٌ
وَأَنْ يَكْ سَلَمٌ فَالشَّوَى وَالْعِرَاقِيْبُ
لَهُ وَمَلُوكُ الْعَالَمِينَ قِرَاضِيْبُ
فَتَمَخَّرَ فُلُكٌ أَوْ تَغْيَرَ مَقَانِيْبُ
إِذَا قُرِعَتْ لِلْحَادِثَاتِ الْظَّنَائِيْبُ
فَهَلْ عِنْدَ هَامِ الرُّومِ أَهْلٌ وَتَرْحِيْبُ؟
فَلَا الْقَطْرُ مَعْدُودٌ وَلَا الرَّمْلُ مَحْسُوبُ
وَفِيمَا أَذِيقُوا مِنْ عَذَابِكَ تَأْدِيْبُ
عَلَى حَلَبٍ نَهَبٌ هِنَالِكَ مِنْهَوْبُ
وَتَفْرِيقُ أَهْوَاءٍ مَرَّاضٍ وَتَخْرِيبُ
وَلَا كُلُّ مَاءٍ فِي الْجَدَالَةِ مَشْرُوبُ
وَبِيءٌ وَتَصْعِيدٌ كَرِيهٌ وَتَصَوِيْبُ
يَذُبُّ عَنِ الْفُرْقَانِ بِالتَّاجِ مَعْصُوبُ
وَصُيَّابَةٌ مُرْدٌ وَكُرَّامَةٌ شَيْبُ
جَلَتْ عَنِ بِيَاضِ النُّصُرِ وَهِيَ غَرَابِيْبُ
سَبُوحٌ لَهَا ذَيْلٌ عَلَى الْمَاءِ مَسْحُوبُ

وقائدُ جيشِ كَابُنَّ تحتَ نَقْعِهِ وَقَائِعُ لِلْوِلْدَانِ مِنْهُنَّ تَشْيِيْبُ

كَفَيْتَ بَنِي مَرْوَانَ جَانِبَ ثَغَرِهِمْ
وَعَارًا بِقَوْمٍ أَنْ أَعَدُّوا سَوَابِحًا
وَقَدْ عَجَزُوا فِي بَرِّهِمْ عَنْ عَدُوِّهِمْ
وَجَيْشِكَ يَعْتَمِ الْهَرَقْلُ بِسَيْفِهِ
يُخَضِّخُضُ هَذَا الْمَوْجَ حَتَّى عِبَابِهِ
فَمَا تَوَرَّكَ ذِكْرُ الْمُجْدِ مِنْهَا مَفْضُضٌ

وَحَظَّاهُمْ مِنْ ذَاكَ خُسْرٌ وَتَتَبِيْبُ
صُفُوفًا بِهَا عَنْ نَصْرَةِ الدِّينِ تَنْكِيبُ
بَحِيْثٌ يَجُولُ الْمُتَرَبِّاتُ الْيَعَابِيْبُ
وَمِنْ دُونِهِ الْيَمُّ الْعُطَامُطُ فَالْلُوبُ
إِذَا التَّجُّ مِنْ هَامِ الْبَطَارِيْقِ مَخْضُوبُ
وَفَوْقَ حَدِيدِ الْهِنْدِ مِنْهُنَّ تَذْهِيْبُ

الملحق رقم 13: ابن هاني، الديوان. (ت. محمد اليعلاوي، ط. 1. دار الغرب الإسلامي: 1994)
القصيدة رقم 18، ص. 72.

هل كان ضمخ بالعبير الريحاً	مُزَنُّ يَهْزُ البرقُ فيه صفيحاً
تُهْدي تحياتِ القلوبِ وإنما	تُهْدي بهنَّ البثِّ والتَّبريحِ
شَرِقتْ بماءِ الوردِ بللَ جيهاً	فَسَرَتْ تُرقرقه دماً منضوحاً
أنفاسُ طيبٍ بتنٍ في درعي وقد	باتَ الخيالُ وراءهنَّ طليحاً
بل ما لهذا البرقِ صلاً مطرِقاً	ولأَيِّ خبلٍ الشائمينَ أتيحاً؟
يُدني الصَّبَاحَ بخطوهِ فعَلامَ لا	يُدني الخليطَ وقد أجدَ نزوحاً؟
إِنَّمَا فَلَوْلَا أَنَّ ثَوْبَكَ مانِعِي	جَذَبْتُكَ أنفاسِي فَكُنْتُ الرُّوحَا
بِتْنَا يُؤَرِّقُنَا سَنَاهُ لَمَوْحَا	وَيُهَيِّجُنَا غَرْدُ الحِمَامِ صَدُوحَا
أَمْسَيْدِي ليلِ التَّمَامِ تَعَالِيَا	حَتَّى نُصَيِّرَ مَأْتَمًا فَنَنُوحَا
وَذَرَا جَلَابِيئًا تَشْقُ جُيُوبَهَا	حَتَّى أَضَرَّجَهَا دَمًا مَسْفُوحَا
فلقد تجهمني فِراقُ أَحَبَّتِي	وغدا سَنِيحُ الملهياتِ بريحَا
وَبَعُدْتُ شَأْوَ مَطَالِبٍ وَرَكَائِبٍ	حَتَّى امْتَطَيْتُ إِلَى الغَمَامِ الرِّيحَا
حَجَّتْ بِنَا حَرَمَ الإِمَامِ نَجَائِبُ	تَرْمِي إِلَيْهِ بِنَا السُّهُوبُ الفِيحَا
فَتَمَسَّحَتْ لِمَمٍّ بِهِ شُعْتُ وَقَدْ	جِئْنَا نُقَبِّلُ رُكْنَهُ المَسْجُوحَا
أَمَّا الوُفُودُ بِكُلِّ مُطَّلَعٍ فَقَدْ	سَرَحَتْ عُقْلَ مَطْهِمٍ تَسْرِيحَا
هل لي إلى الفردوسِ مِنْ إِذْنٍ وَقَدْ	شَارَفْتُ بِأَبَا دُونَهَا مَفْتُوحَا
في حيثُ لا الشَّعْرَاءُ مُفَحِّمَةٌ وَلَا	شَأْوَ المَدَائِحِ يُدْرِكُ المَمْدُوحَا
مَلِكُ أَنَاخٍ عَلَى الزَّمَانِ بِكُلِّكِلٍ	فَأَذَلَّ صَعْبًا فِي القِيَادِ جَمُوحَا
يُمضِي المَنَايَا والعَطَايَا وَادِعَا	تَعَبَتْ لَهُ عَزَمَاتُهُ وَأُرِيحَا
نَدَعُوهُ مُنْتَقِمًا عَزِيزًا قَادِرًا	غَمَارُ مَوْبِقَةِ الدَّنُوبِ صَفُوحَا
أَجْدُ السَّمَاحَ دَخِيلَ أَنَسَابٍ وَلَا	أَلْقَاهُ مِنْ يَدِيهِ صَرِيحَا
وهو الغمامِ يَصُوبُ مِنْهُ حَيَاتُنَا	لَا كَالْغَمَامِ الْمُسْتَهْلِ دَلُوحَا

نَعَشَ الجدودَ فلو يصافحُ هالِكًا
قلَّ للجبابرةِ الملوكُ تَغْتَمُوا
بعيونكم رهجَ الجنودِ قوافلاً
أَمَّتْكَ بالأسرى وفودُ قبائلٍ
وَصَلُوا أَسَى بغليلِ تذكاري كما
لو يُعْرِضُونَ على الدُّجْنَةِ أَنْكَرْتُ
ولقد نصحتهم على عدوانهم
حتى قرنتَ الشَّمْلَ والتفريق في
وُصِرْتَ بالجيشِ اللِّهَامِ وإنَّما
أُفُقٌ يَمُورُ الأفق فيه عجاجةٌ
لولم يسرف في رحب عزمك أنفًا
يزجيه أروع لو يدافع باسمه
فإذا الخضارمةُ الملوكِ فوارسًا
وَقَاكَ هَبَّةُ ذي الفقارِ كأنَّما
فكأنَّما مَلَكَ القضاءَ مُقَدَّرًا
حتى إذا غمر البحارِ كتائبًا
زخرتْ غواشي المُنَزِنِ نارًا تلتظي
فكأنَّما فغرَّتْ إليه جهنَّمُ
وأميةٌ تحفي السؤال وما لِمَنْ
بُهتوا فهم يتوهمونك بارزًا
تتجاوب الدنيا عليهم مأتما
لبسوا معايهم ورزء فقيدهم
أنفذ قضاء الله في أعدائه
بالسابقين الأولين يؤمُّهم

ما وسَدَتْهُ يد المنون ضريحًا
سِلْمًا كفى الحربِ العوان لقوحا
بالأمس تلتعل الدماء سفوحا
لا يجتدينك سيَبَكَ الممنوحا
وصل النشاوى بالغبوق صَبوحا
ذاك الشحوبِ النُكَرَ والتلويحا
لكنَّهم لا يقبلون نصيحا
عرصاتهم والنبتَ والتصويحا
أعددتُهُ قبل الفتوح فتوحا
بحرٌ يَمُوج البحر فيه سَبوحا
لم يُلَفَ منخرقَ الجنوب فسيحا
عُلُوِّيُ أَفلاكِ السماء أزيحا
قد كان فارسٌ جمعها المشبوحا
وشَجَّتُهُ بنجاده توشيحًا
في كلِّ أوبٍ والجَمَامَ متيحا
لو يرتشفن أجاجًا لأميحا
فَأَرْتُ عدوكَ زندك المقدوحا
منهنَّ أو كلَحْتُ إليه كلوحا
قد لَقِه الطوفان يذكر نوحا؟
والتاج مؤتلِّقًا عليك لموحا
فكأنَّما صَبَحْتُمُ تصبيحا
كاللابسات على الحداد مُسوحا
لتراح من أوتارها وتريجا
جبريل يعتنق الكمأة مشيحا

فكأنَّ جدَّك في فوارس هاشمٍ
أُعليك تختلف المناير بعدما
أم فيك تختلج الخلائق مِيرةً
أوتيتَ فضلَ خلافةِ كُنُبوَّةٍ
أخليفةَ الله الرضي وسبيلَه
يا خيرَ من حجَّت إليه مطيَّةٌ
ماذا نقول؟ جلَّلتَ عن أفهامنا
نطقَت بك السبعُ المثاني ألسناً
تسعى بنور الله بين عبادِه
وَجَدَ العِيانُ سناك تحقيقاً ولم
أخشاك تُنسي الشَّمسَ مطلعها كما
صُورَت من ملكوت ربِّكَ صورةً
أقسمتُ لولا أن دُعيتَ خليفةً
فخَرَّتْ بسؤدِّك السماوات العُلى

منهم بحيث يرى الحسين ذبيحاً
جنحتُ إليك المشرقان جنوحاً؟
كلا! لقد وضع الصبح وضوحاً
ونجى إلهام كوحى يوحى
ومنازَه وكتابه المشروحا
يا خيرَ من أعطى الجزيلَ منوحاً
حتى استوينَا أعجمًا وفصيحا
فكفينا التعريض والتصريحا
لتضيءَ برهاناً لهم وتلويحاً
تُحِطُ الظنون بكنْهِ تصحيحاً
أنسى الملائك ذكركَ التسبيحا
وأمدَّها علماً فكننت الروحا
لدعيتَ من بعد المسيح مسيحا
وتنزَّل القرآن فيك مديحا

قال ابن هانيء الأندلسي في مدح الخليفة المعز لدين الله (*) وتهنئته
بشهر رمضان:

[الكامل]

الحبُّ حيثُ المعشرُ الأعداءُ والصبرُ حيثُ الكَلَّةُ السَّيراءُ⁽¹⁾
ما للمهاري الناجياتِ كأنَّها حَتَمٌ عليها البَينُ والعُدَّاءُ⁽²⁾

ليس العجيب بأن يُبارين الصَّبا والعذلُ في أَسْماعِهِنَّ جداءُ⁽¹⁾
تَدْنُو مَنالَ يدِ المحبِّ وفوقها شمسُ الظَّهيرةِ خَدُّها الجوزاءُ⁽²⁾
بانَتْ مُودَّعةٌ فجيذٌ مُعرِضٌ يومَ الوداعِ ونظرةٌ شَزْراءُ⁽³⁾
وغدت مُمنَّعة القباب كأنَّها بين الحجالِ فريدةٌ عصماءُ⁽⁴⁾
حُجِبَتْ ويُحجَّبُ طيفُها فكأنَّما منهم على لحظاتها رُقَباءُ⁽⁵⁾
ما بانهُ الوادي تثنَّى خُوطُها لكنَّها اليَزْنيةُ السمراءُ⁽⁶⁾
لم يبقَ طَرْفُ أجْرَدٍ إلَّا أتى من دونها وطَمرةٌ جرداءُ⁽⁷⁾
ومُفاضَةٌ مسرودةٌ وكتيبةٌ مَلْمومةٌ وعِجاجةٌ شهباءُ⁽⁸⁾
ماذا أسائلُ عن مَغانِي أهلِها وضميري المأهولُ وهي خلاءُ⁽⁹⁾

- لِّلَّهِ إِحْدَى الدَّوْحِ فَارِدَةً وَلَا
بَانَتْ تَثْنَى لَا الرِّيحُ تَهْزُهَا
فَكَأَنَّمَا كَانَتْ تَذَكَّرُ بَيْنَكُمْ
كُلُّ يَهِيْجٍ هَوَاكُ إِمَّا أَيْكَةً
فَانْظُرْ! أَنَارُ بِاللُّوَى أَمْ بَارِقُ
بِالْغُورِ تَخْبُو تَارَةً وَيَشُبُّهَا
ذُمَّ اللَّيَالِيَّ بَعْدَ لَيْلَتِنَا الَّتِي
لَبَسَتْ بَيَاضَ الصُّبْحِ حَتَّى خِلَتْهَا
حَتَّى بَدَتْ وَالْبَدْرُ فِي سِرْبِهَا
ثُمَّ انْتَحَى فِيهَا الصَّدِيعُ فَأَدْبَرَتْ
- (1) لِّلَّهِ مَحْنِيَّةٌ وَلَا جَزْعَاءُ
(2) دُونِي وَلَا أَنْفَاسِي الصُّعْدَاءُ
(3) فَتَمِيدُ فِي أَعْطَافِهَا الْبُرَحَاءُ
(4) خَضِرَاءُ أَوْ أَيْكِيَّةٌ وَرَقَاءُ
(5) مُتَأَلِّقُ أَمْ رَايَةَ حَمْرَاءُ
(6) تَحْتَ الدُّجْنَةِ مَنْدَلٌ وَكِبَاءُ
سَلَفَتْ كَمَا ذَمَّ الْفِرَاقَ لِقَاءُ
(7) فِيهِ نَجَاشِيًّا عَلَيْهِ قَبَاءُ
(8) فَكَأَنَّهَا خَيْفَانَةٌ صَدْرَاءُ
(9) فَكَأَنَّهَا وَحْشِيَّةٌ عَفْرَاءُ

طَوَيْتُ لِي الْأَيَّامَ فَوْقَ مَكَايِدِ
مَا كَانَ أَحْسَنَ مِنْ أَيَادِيهَا الَّتِي
مَا تُحْسِنُ الدُّنْيَا تُدِيمُ نَعِيمًا
تَشَاءُ النَّجَازَ عَلَيَّ وَهِيَ بَفَتْكِهَا
إِنَّ الْمَكَارِمَ كُنَّ سِرْبًا رَائِدًا
وَطَفِئْتُ أَسْأَلُ عَنْ أَغَرِّ مُحَجَّلٍ
حَتَّى دُفِعْتُ إِلَى الْمَعَزِّ خَلِيفَةً
جُودَ كَأَنَّ الْيَمَّ فِيهِ نُفَاثَةٌ؛
مَلِكٌ إِذَا نَطَقَتْ عُلَاهُ بِمَدْحِهِ
هُوَ عِلَّةُ الدُّنْيَا وَمَنْ خُلِقَتْ لَهُ
مِنْ صَفْوِ مَاءِ الْوَحْيِ وَهُوَ مُجَاجَةٌ
مِنْ أَيْكَةِ الْفِرْدَوْسِ حَيْثُ تَفَتَّتَتْ
مِنْ شُعْلَةِ الْقَبَسِ الَّتِي عُرِضَتْ عَلَى

مَا تَنْطَوِي لِي فَوْقَهَا الْأَعْدَاءُ
تُولِيكَ إِلَّا أَنَّهَا حَسَنَاءُ
فَهِيَ الصَّنَاعُ وَكَفُّهَا الْخَرَقَاءُ⁽¹⁾
ضِرْغَامَةٌ وَبِلُونُهَا حِرْبَاءُ⁽²⁾
حَتَّى كُنَّ كَأَنَّهُنَّ ظِبَاءُ⁽³⁾
فَإِذَا الْأَنَامُ جِبِلَّةٌ دَهْمَاءُ⁽⁴⁾
فَعَلِمْتُ أَنَّ الْمَطْلَبَ الْخُلَفَاءُ
وَكَأَنَّمَا الدُّنْيَا عَلَيْهِ غُثَاءُ⁽⁵⁾
خَرِسَ الْوُفُودُ وَأُفْجِمَ الْخُطَبَاءُ⁽⁶⁾
وَلَعَلَّةٌ مَا كَانَتْ الْأَشْيَاءُ
مِنْ حَوْضِهِ الْيَنْبُوعُ وَهُوَ شِفَاءُ⁽⁷⁾
ثَمَرَاتُهَا وَتَفِيًّا الْأَفْيَاءُ
مُوسَى وَقَدْ حَارَتْ بِهِ الظُّلُمَاءُ⁽⁸⁾

من مَعْدِنِ التَّقْدِيسِ وَهُوَ سُلَالَةٌ
من حَيْثُ يُقْتَبَسُ النِّهَارُ لِمُبْصِرٍ
فَتَيَقَّظُوا مِنْ غَفْلَةٍ وَتَنْبَهُوا
لَيْسَتْ سَمَاءُ اللَّهِ مَا تَرَاوْنَهَا
أَمَّا كَوَاكِبُهَا لَهُ فَخَوَاضِعُ
وَالشَّمْسُ تَرْجِعُ عَنْ سَنَاهِ جُفُونُهَا
هَذَا الشَّفِيعُ لِأُمَّةٍ يَأْتِي بِهَا
هَذَا أَمِينُ اللَّهِ بَيْنَ عِبَادِهِ
هَذَا الَّذِي عَظَفَتْ عَلَيْهِ مَكَّةُ
هَذَا الْأَغْرُ الْأَزْهَرُ الْمُتَأَلِّقُ الْمُ
فَعَلِيهِ مِنْ سَيِّمَةِ النَّبِيِّ دَلَالَةٌ؛
وَرِثَ الْمُقِيمَ بَيْتِ رَبِّهِ فَالْمِنْبَرُ الْأَ

من جَوْهَرِ الْمَلَكُوتِ وَهُوَ ضِيَاءُ
وَتُشَقُّ عَنْ مَكْنُونِهَا الْأَنْبَاءُ⁽¹⁾
مَا بِالصَّبَاحِ عَنِ الْعُيُونِ خَفَاءُ
لَكِنَّ أَرْضاً تَحْتَوِيهِ سَمَاءُ⁽²⁾
تُخْفِي السُّجُودَ وَيُظْهِرُ الْإِيمَاءُ⁽³⁾
فَكَأَنَّهَا مَطْرُوفَةٌ مَرَاهُ⁽⁴⁾
وَجُدُودُهُ لَجْدُودِهَا شُفَعَاءُ
وَبِلَادِهِ إِنْ عُذَّتِ الْأَمْنَاءُ
وَشِعَابُهَا وَالرُّكُنُ وَالْبَطْحَاءُ
تَدْفَقُ الْمُتَبَلِّجُ الْوَضَاءُ⁽⁵⁾
وَعَلِيهِ مِنْ نُورِ الْإِلَهِ بَهَاءُ⁽⁶⁾
عَلَى لَهُ وَالتُّرَعَةُ الْعَلِيَاءُ⁽⁷⁾

والخطبة الزَّهْرَاءُ فِيهَا الْحِكْمَةُ الـ
لِلنَّاسِ إِجْمَاعٌ عَلَى تَفْضِيلِهِ
وَاللُّكْنُ وَالْفُصْحَاءُ وَالْبُعْدَاءُ وَالـ
ضَرَابُ هَامِ الرُّومِ مُنْتَقِمًا وَفِي
تَجْرِي أَيْادِيهِ الَّتِي أَوْلَاهُمْ
لَوْلَا انْبِعَاثُ السَّيْفِ وَهُوَ مَسْلُطٌ
كَانَتْ مَلُوكُ الْأَعْجَمِينَ أَعِزَّةً
لَنْ تَصْغُرَ الْعُظَمَاءُ فِي سُلْطَانِهِمْ
جَهْلَ الْبَطَارِقُ أَنَّهُ الْمَلِكُ الَّذِي
حَتَّى رَأَى جُهَالَهُمْ مِنْ عَزَمِهِ
فَتَقَاصَرُوا مِنْ بَعْدِهِمَا حَكَمَ الرَّدَى
وَالسَّيْلُ لَيْسَ يَحِيدُ عَنْ مُسْتَنَّهُ؛
لَمْ يُشْرِكُوا فِي أَنَّهُ خَيْرُ الْوَرَى

غَرَاءُ فِيهَا الْحُجَّةُ الْبَيْضَاءُ
حَتَّى اسْتَوَى اللُّؤْمَاءُ وَالْكُرْمَاءُ
قُرَبَاءُ وَالْخُصَمَاءُ وَالشُّهَدَاءُ⁽¹⁾
أَعْنَقَهُمْ مِنْ جُودِهِ أَعْبَاءُ⁽²⁾
فَكَأَنَّهَا بَيْنَ الدِّمَاءِ دِمَاءُ
فِي قَتْلِهِمْ قَتَلَتْهُمْ النِّعْمَاءُ
فَأَذَلَّهَا ذُو الْعِزَّةِ الْآبَاءُ⁽³⁾
إِلَّا إِذَا دَلَفَتْ لَهَا الْعُظَمَاءُ⁽⁴⁾
أَوْصَى الْبَنِينَ بِسَلْمِهِ الْآبَاءُ⁽⁵⁾
غَبَّ الَّذِي شَهِدَتْ بِهِ الْعُلَمَاءُ⁽⁶⁾
وَمَضَى الْوَعِيدُ وَثُبَّتِ الْهَيْجَاءُ⁽⁷⁾
وَالسَّهْمُ لَا يُذْلَى بِهِ غُلُوءُ⁽⁸⁾
وَلِذِي الْبَرِيَّةِ عِنْدَهُمْ شُرَكَاءُ

وَإِذَا أَقَرَّ الْمُشْرِكُونَ بِفَضْلِهِ
فِي اللَّهِ يَسْرِي جُودُهُ وَجُنُودُهُ
أَوْ مَا تَرَى دُورَ الْمُلُوكِ تُطِيعُهُ
نَزَلَتْ مَلَائِكَةُ السَّمَاءِ بِنَصْرِهِ
وَالْفُلُكُ وَالْفَلَكَ الْمُدَارُ وَسَعْدُهُ
وَالدَّهْرُ وَالْأَيَّامُ فِي تَصْرِيفِهَا
أَيَّنَ الْمَفْرُ وَلَا مَفَرَّ لِهَارِبٍ
وَلَكِ الْجَوَارِي الْمُنْشَأَتُ مَوَاجِرًا
وَالْحَامِلَاتُ وَكُلُّهَا مَحْمُولَةٌ؛
وَالْأَعْوَجِيَّاتُ الَّتِي إِنْ سُوبِقَتْ
الطَّائِرَاتُ السَّابِحَاتُ السَّابِقَا

قَسْرًا فَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُنْفَاءُ
وَعَدِيدُهُ وَالْعِزْمُ وَالْآرَاءُ
فَكَأَنَّهَا خَوَّلَ لَهُ وَإِمَاءُ⁽¹⁾
وَأَطَاعَهُ الْإِصْبَاحُ وَالْإِمْسَاءُ
وَالْعَزُورُ فِي الدَّامَاءِ وَالِدَّامَاءُ⁽²⁾
وَالنَّاسُ وَالْخَضِرَاءُ وَالْغَبْرَاءُ
وَلَكِ الْبَسِيطَانِ: الثَّرَى وَالْمَاءُ
تَجْرِي بِأَمْرِكَ وَالرِّيَّاحُ رُخَاءُ⁽³⁾
وَالنَّاتِجَاتُ وَكُلُّهَا عَذْرَاءُ⁽⁴⁾
سَبَقَتْ وَجَرِي الْمُذَكِّيَّاتُ غِلَاءُ⁽⁵⁾
تُ النَّاجِيَّاتُ إِذَا اسْتُحِثَّ نَجَاءُ⁽⁶⁾

فالبأسُ في حَمَسِ الوغى لِكَمَاتِهَا
لا يُضِدُّونَ نَحُورَهَا يَوْمَ الوغى
سُمُّ العوالي والأنوفِ تَبَسَّمُوا
لَبِسُوا الحديدَ على الحديدِ مُظَاهَرًا
وَتَقَنَّنُوا الفولاذَ حتى المقلَّةُ النَّجْمُ
فكأنما فوقَ الأكُفِّ بَوَارِقُ؛
من كلِّ مَسْرُودِ الدَّخَارِصِ فوقَه
وَتَعَانَقُوا حتى رُدَيْنِيَّاتُهُمْ
أَعَزَّزَتْ دِينَ اللَّهَ يَا ابْنَ نَبِيِّهِ
فأقلُّ حَظَّ العُربِ منك سَعَادَةٌ
فإذا بعثتَ الجيشَ فهو مَنِيَّةٌ
يَكْسُو نَدَاكَ الرُّوضَ قَبْلَ أَوَانِهِ

والكبرياءُ لَهْنٌ والخِيَلُ⁽¹⁾
إِلَّا كَمَا صَبَغَ الخُدُودَ حِيَاءُ
تحت القُنُوسِ فأظلمُوا وأضاءُوا⁽²⁾
حتى اليلامِقُ والدُّرُوعُ سَوَاءُ⁽³⁾
لِلأُفْرِقِ فِيهَا الْمُقْلَةُ الخُوصَاءُ⁽⁴⁾
وكأنما فوقَ المُتُونِ إِضَاءُ⁽⁵⁾
حُبُّكَ وَمَصْقُولٍ عَلَيْهِ هَبَاءُ⁽⁶⁾
عَطَشَى وَبِيضُهُمُ الرِّقَاقُ رِوَاءُ⁽⁷⁾
فَالْيَوْمَ فِيهِ تَحْمُطُ وَإِبَاءُ⁽⁸⁾
وأقلُّ حَظَّ الرُّومِ منك شَقَاءُ
وإذا رأيتَ الرَّأْيَ فهو قَضَاءُ
وَتَحِيدُ عَنْكَ اللَّزْبَةُ اللَّأَوَاءُ⁽⁹⁾

وصِفاتِ ذَاتِكَ مِنْكَ يَأْخُذُهَا الْوَرَى
قَدْ جَالَتْ الْأَوْهَامُ فِيكَ فَدَقَّتِ الْأَ
فَعَنْتُ لَكَ الْأَبْصَارُ وَانْقَادَتْ لَكَ
وَتَجَمَّعَتْ فِيكَ الْقُلُوبُ عَلَى الرِّضَى؛
أَنْتَ الَّذِي فَصَلَ الْخِطَابَ وَإِنَّمَا
وَأَخْصُ مَنْزِلَةً مِنَ الشُّعْرَاءِ فِي
أَخَذُوا الْكَلَامَ كَثِيرَهُ وَقَلِيلَهُ
دَانُوا بِأَنْ مَدِيحَهُمْ لَكَ طَاعَةً
فَاسْلَمْ إِذَا رَابَ الْبَرِيَّةَ حَادِثٌ؛
يَفْدِيكَ شَهْرُ صِيَامِنَا وَقِيَامِنَا
فِيهِ تَنْزَلَ كُلُّ وَحْيٍ مُنْزَلٍ
فَتَطُولُ فِيهِ أَكْفُ آلِ مُحَمَّدٍ؛
مَا زِلْتَ تَقْضِي فَرَضَهُ وَأَمَامَهُ

فِي الْمَكْرُمَاتِ فَكُلُّهَا أَسْمَاءُ
فَكَارُ عَنْكَ فَجَلَّتِ الْآلَاءُ
الْأَقْدَارُ وَاسْتَحْيَتْ لَكَ الْأَنْوَاءُ⁽¹⁾
وَتَشَيَّعَتْ فِي حُبِّكَ الْأَهْوَاءُ⁽²⁾
بِكَ حُكِّمْتَ فِي مَدْحِكَ الشُّعْرَاءُ
أَمْثَالُهَا الْمَضْرُوبَةُ الْحُكْمَاءُ
قِسْمَيْنِ: ذَا دَاءٍ وَذَاكَ دَوَاءُ
فَرَضُ فُلَيْسَ لَهُمْ عَلَيْكَ جَزَاءُ
وَاخْلُدْ إِذَا عَمَّ النُّفُوسَ فَنَاءُ⁽³⁾
ثُمَّ الشُّهُورُ لَهُ بِذَاكَ فِدَاءُ
فَلأَهْلِ بَيْتِ الْوَحْيِ فِيهِ ثَنَاءُ
وَتُغْلُ فِيهِ عَنِ النَّدَى الطَّلَقَاءُ⁽⁴⁾
وَوَرَاءَهُ لَكَ نَائِلٌ وَجِبَاءُ⁽⁵⁾

حَسْبِي بِمَدْحِكَ فِيهِ دُخْرًا إِنَّهُ
هِيَهَاتَ مِنَّا شُكْرُ مَا تُؤَلِي وَلَوْ
وَاللَّهِ فِي عِلْيَاكَ أَصْدَقُ قَائِلٍ
لَا تَسْأَلَنَّ عَنِ الزَّمَانِ فَإِنَّهُ

لِلنُّسْكِ عِنْدَ النَّاسِكِينَ كِفَاءُ⁽¹⁾
شَكَرْتُكَ قَبْلَ الْأَلْسُنِ الْأَعْضَاءِ
فَكَأَنَّ قَوْلَ الْقَائِلِينَ هَذَا⁽²⁾
فِي رَاخَتَيْكَ يَدُورُ كَيْفَ تَشَاءُ

الملحق رقم 15: داعي الدعاة القاضي عليّ بن حنظلة ابن أبي سالم الوداعي، "سمط الحقائق"، ص. 47:

وقد رقى من فضلة الأجسام	زیدتها بعد صعود النامي
فصعدت في ثالث الأيام	إلى فسيح عالم الأجرام
وحصلت في أفق السعود	إلى تمام الأجل المعداد
وأهبطت من السماء العالية	أمّا إلى بعض المياه الصافية
أو نبتة جلييلة المقدار	قد أمنت سلطان حكم النار
كالكرّم والتفاح والنخيل	هبوطها كالطلّ في التمثيل
فيغذي بها المقام الأطهر	وغيره بأمره لا يشعر
وتغذي زوجته المكرّمة	ببعض تلك الفضلة المعظّمة
حتى إذا ما أتت المباشرة	من المقام للبتول الطاهرة
واجتمعوا عند النكاح الأشرف	وذاك أمر واجب لا ينتفي
لأنهم وإن حووا من البشر	منزلة اليافوت من نوع الحجر
فبينهم وبينهم مناسبة	بها يصحّ النسل والملازمة
أبرز كلّ مهما ما عنده	قد قرّ من شريف تلك الزبدة
إلى المكان الفاضل المطهر	فلبثت إلى انقضاء الأشهر
وتمّ خلق الشبه الكافوري	وأذن الخالق بالعبور
له إلى منفهق الهواء	من ظلمات البطن والأحشاء
فعند هذا بلغ التدبير	على المراد واستوى التقدير
ووقع التسليم والتعيين	لرتبة الوحدة والتبيين
واتحد الناسوت باللاهوت	في الزمن المقدر الموقوت
وظهر المحجوب بالحجاب	وذاك أقصى منتهى الطلاب
وهو وجود المثل غاية الأمل	وأول الفكر وآخر العمل
ثم ارتقى إلى المحل الأفضل	هيكّل ذاك المقام الأول

إلى جوار الواحد السميع
وقام في هداية الأنعام
مستخرجاً منهم له خليفة
حتى إذا أوجد من يقوم
أقامه ليرشد الخلائقا
مبايناً للعالم الدني
مرافقاً لزيد الأعصار
في البرزخ المقدس المعظم
صفو لباب الخلق والقرون

مالك أمر العالم الطبيعي
مقامه هذا المقام السامي
يخلفه في الرتبة الشريفة
مقامه وحضر التسليم
من بعده ثم ارتقى مفارقا
ونازلاً بالمنزل العلي
آبائه الأئمة الأطهار
منتظرين للمقام الأعظم
قائهم مالك يوم الدين

مسرد ببعض المصطلحات الإسماعيلية

أساسان: الناطق والوصي.

أصلان: العقل والنفس.

أمر: أمر الله، كلمة الله.

التالي: النفس.

التأييد: هو انتقال المستفيد من حدّ التعليم إلى حدّ التأييد، أي أنّه صار من المؤيدين بالروح الأمين، وهذا يدلّ على انقطاع العصمة بينه وبين الوسائط الجسمانيين، واتّحاد نفسه بالملائكة.¹ تُستعمل هذه الكلمة في الاصطلاح الإسماعيلي خاصّة لمعنى الإلهام (spiritual or divine inspiration)

التّوحيد: هو الإيمان بالله وحده لا شريك له، والتوحيد ثلاثة أشياء: معرفة الله تعالى بالربوبية، والإقرار بالوحدانية، ونفي الأنداد عنه جملة.

الجدّ: قوّة روحانية تنبثق من الأصليين، وتعبّر عنها بجبرائيل.

الجنّاح: حد من حدود الدعوة يلي اللاحق.

الحجّة: الأنبياء والأئمة الذين يدعون الناس إلى سبيل اللهن وهم شهداء الله على خلقه.

الحدّ: ج. حدود، وهو تدرّج مراتب الدّعوة في نظامها الفكريّ.

الحدود الجسمانية: أمثال الناطق والوصي والإمام.

الحدود الروحانية: مثل العقل والنفس.

الحروف العلوية السبعة: "كوني قدر".

الخيال: قوّة روحانية تنبثق من الأصليين، وتعبّر عنها بإسرافيل.

داعٍ: من أعلى مراتب الدعوة، وهو الذي يدعو الناس إلى مذهبه.

دَوْر: ج. أدوار. يقول السجستاني: الدّور على نوعين: دور كبير، ودور صغير. فالدور الكبير هو يبتدئ من آدم عليه السلام إلى القائم سلام الله عليه، أمّ الدور الصغير فهو بين كلّ ناطق وناطق، ويتخلّل الدور سبعة أئمة مستقرّين إلا في الفترات التي تحدث لعلل وأسباب. فمن آدم إلى نوح دور صغير، ومن نوح إلى إبراهيم دور صغير، ومن إبراهيم إلى موسى دور صغير، ومن

¹ المؤيد، المجالس المؤيدية. ص. 210.

موسى إلى عيسى دور صغير، ومن عيسى إلى محمد دور صغير، ومن محمد إلى القائم دور صغير. وهذه الأدوار الصغيرة عددها سبعة... إنّ أول الأدوار هو دور آدم، وهو أول مرتبة النطقاء، وأول مرتبة دور الستر، ولم يكن له شريعة يأتي بها. أمّ القائم فهو صاحب دور الكشف الذي يكشف ما استتر من أدوار النطقاء... ظهور القائم بعد مضي أدوار النطقاء. (السجستاني، كتاب الافتخار (تحقيق إسماعيل بوناوالا). ص. 333؛ إثبات النبوءات. ص. 181-182).

دور الستر: تقع فيه تغطية الحقائق عن الناس، ويكثر فيه الشرّ.

دور صغير: هو بين كلّ ناطق وناطق.

دور كبير: يبتدئ من آدم وينتهي إلى القائم.

دور الكشف: تكشف فيه الحقائق ويبتدئ بقيام القائم.

صاحب الدور: الناطق.

صاحب الزمان: إمام العصر.

العالم النوراني: هو العالم الروحاني، والعالم العقلي مقابل العالم الجسدي والعالم الجسماني.

العلّة: السبب الموجب لكون شيء آخر، والعلّة قبل المعلول بالذات.

الفتح: قوّة روحانيّة تنبثق عن الأصلين، وتعبّر عنها بميكائيل.

المبدّع: الله

المبدّع الأول: العقل الأول.

الناطق: يُطلق هذا الاسم على ستة من الرّسل/ الأنبياء، وهم: آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد.

وصي: ج. أوصياء: مرتبة الوصاية عند الإسماعيليّة أسمى من مرتبة الإمامة، ودون مرتبة النبوة. ويقولون إنّ لكلّ نبي ناطق وصيّاً يكلّ إليه أمر المؤمنين وتأويل الشريعة. وأنّ الله هو الذي يوحي إلى نبيه بإعلان من اختاره الله وصيّاً له وخليفة له. فكان وصي آدم ابنه هابيل، ووصي نوح ابنه سام، ووصي إبراهيم ابنه إسماعيل، وكان وصي موسى أخاه هارون، ووصي عيسى بن مريم حواريه شمعون الصفا، وكان علي بن أبي طالب وصي محمد. وكان محمد صاحب التنزيل (أي القرآن)، وكان علي صاحب التأويل (أي تأويل القرآن). أسرار الدين وأسرار

التأويل قد أنزلت على محمد ولكنه خصَّ بها عليًّا وأبناءه من بعده. السجستاني، كتاب الافتخار (تحقيق إسماعيل بوناوالا). ص.277.

الولاية: وهي ولاية الأئمة من أهل بيت رسول الله، قال الفراء: الولاية في السلطان والولاية في الدين. قال أبو حاتم السجستاني: ((ما لكم من ولِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ)) الأنفال 72/8. القراءة بالفتح لأنَّه من الموالة في الدين، والأخرى بالكسر من ولاية السلطان. قال القاضي النعمان: بُني الإسلام على سبع دعائم، وهي الولاية والطهارة والصوم والصلاة والحج والزكاة والجهاد، والولاية أفضلها. راجع: القاضي النعمان، دعائم الإسلام. ج. 1 (تحقيق آصف علي أصغر فيضي. القاهرة: دار المعارف، 1952-1960) ص.2؛ إسماعيل قربان بوناوالا، السلطان الخطّاب حياته وشعره. (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000). ص.354.