رحلة إلى العالم الآخر

بين ابن سينا وسنائي الغزوني

دكتور

عبد الغفار رمضان حسين إلياس

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

بكلية أصول الدين والدعوة بأسيوط

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة:

الحمد لله .الذي أحكم صنعته فيما أبداه من قدرته فأرانا من ملكوته وعجائب ربوبيته مما نطقت به آثار حكمته.

وأشهد أن لا إله إلا الله الواحد الأحد الفرد الصمد الذي لم يلد ولم يُولد ولم يكن له كفواً أحد.

وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صاحب الخلق الطاهر والعلم الظاهر وعلى آله الكرام البررة.

وبعد:

فقد قصدت في هذا البحث أن أقدم إلى القارئ الكريم منظومة هامة للفيلسوف الفارسي سنائى الغزوني (٥٢٥-١١٣١) تحمل عنوان "سير العباد إلى المعاد" وأن أجعلها محور الدراسة مقارنة أبين فيها مصدرها، والعلاقة التأثيرية المفترضة بينها وبين رسالة "حي بن يقظان" للشيخ الرئيس ابن سينا.

ولست بحاجة إلى القول بأنه لا يعدل أهمية الموضوع إلا صعوبته، إذا عرفنا أن هاتين الرسالتين يثقلهما التعبير بالرمز إلى حد التعقيد الذي يكاد يصرف الباحث عن طريقه.

والفكرة الأساسية في "سير العباد" هي بعد النفس عن خالقها، وما ركب فيها من الشوق للعودة والرجوع إليه، وهذه الفكرة البسيطة في جوهرها، والتي تقنن شعراء الفرس في التعبير عنها ابتداء من سنائي الغزوني في القرن الثاني عشر الميلادي إلى محمد إقبال في القرن العشرين، كان لابن سينا فضل في تناولها وإدخالها إلى الفلسفات الإسلامية، وهذه الفكرة تناولتها أيضاً كل الفلسفات الراقية على شكل رحلة إلى عالم

الأرواح أو إلى العالم الآخر بصفة عامة وقد اختلفت طريقة تناول هذه الرحلة في الفلسفات المختلفة بقدر ما أراد مؤلفوها من اتخاذ الموضوع مجالاً لأفكارهم معرضا لفلسفتهم، ويكاد يجمع النقاد على أن "دانتي" الإيطالي بلغ بهذه الرحلة شأوا ليس بعده غاية لمستزيد من حيث الفلسفة التي تسبح فيها الكوميديا ومن حيث غزارة أفكارها وروعة خيالها، ولكنهم مقتنعون إلى جانب ذلك —نتيجة لأبحاث ودراسات متعددة أنه لم يكن في عمله العظيم مبتكراً تماما، وإنما اقتبس خطة كتابه من غيره، وأفاد في جزئيات كثيرة منه من جهود سابقة بعضها شرقي إسلامي، ولقد كتب أرنولد ينكلون المستشرق الإنجليزي سنة ١٩٤٣م.

مقالاً بمجلة الجمعية الملكية الآسيوية بعنوان: "رائد فارسي لدانته" يقول فيه: إن سناء الغزوني يحكي في منظومته المسماة: "سير العباد إلى المعاد" مثل دانتي تماماً كيف وجد في الظلمة التي ضل طريقه فيها مرشداً صحبه عبر طرقات الخوف والفزع التي كان عليه أن يقطعها قبل أن يصل إلى غايته. ويضيف: إن من الصعب أن يقرأ الإنسان هذه المنظمة الفارسية دون أن يتذكر بشدة المنظومة الإيطالية، والتشابه بينهما لا يمكن أن يكون عرضياً حيث توجد تفصيلات تبعث على الدهشة وحب الاستطلاع، وتدل على أن هناك مصدراً مشتركا للشاعرين، أو تؤكد الفكرة السائدة من أن دانتي استعان في كتابته لمنظمته بمادة موجودة في الفكر الإسلامي أيا كانت القنوات التي تم عن طريقها وصول هذه المادة إليه[1].

---

(١) أنظر في هذه النقطة: على هامش الغفران د/ لويس عوض ص: ١٣٩-١٤٠، الأدب المقارن د/ محمد غنيمي هلال ص: ١٥٤-١٥٥، مقدمة ترجمة الكوميديا (الجحيم) حسن عثمان ص: ٥٩، وأنظر بصفة

وقد كان ينكلسون في مقاله هذا أول من وجه اهتمام الباحثين إلى هذه المنظومة وقيمتها العلمية بل والفلسفية، ودعا إلى دراستها وتفهمها ولكن بقيت دعوته بلا صدى نظراً لصعوبتها والحاجة إلى دليل يوقف القارئ على رموزها وأفكارها وظل الحال على ذلك إلى أن عثر على شرح مخطوط لها في إحدى مكتبات تركيا كتب سنة ٦٧٤هـ أي بعد وفاة الشاعر بنحو مائة وخمسين عاما وشاعة نسبة هذا الشرح إلى الإمام الفيلسوف فخر الدين الرازي المتوفي سنة ٦٠٦هـ ولكن لم تثبت هذه النسبة بصفة مؤكدة ويفضل هذا الشرح الذي لم يعلم مؤلفه أمكن الانتفاع بهذه المنظومة والوقوف على أسرارها[1].

وقد اتبعت في هذا البحث منهجاً أملته طبيعة الموضوع ولعلي أكون قد وفقت فيما قصدت إليه.

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

خاصة مناقشة الأستاذة الدكتورة بنت الشاطئ المستفيضة لآراء سيد بلاثيوس في (الغفران) ص: ٣١٨ وما بعدها.

(١) مرجع بنت الشاطئ السابق.

الفصل الأول

بين سنائي وابن سينا

رؤية روحية في الفلسفات العلية:

اتخذ موضوع رحلة الروح في معظم الفلسفات العالية: مظهر الرحلة إلى العالم الآخر، فمنذ وجد الإنسان في هذا العالم وهو يطمح بفكره وخياله إلى ما وراءه، يحاول أن يلتمس لدي عالم الغيب تفسيراً لعالم الشهادة، وأن يجد فيه تحقيقاً لما فاته من رغبات في هذه الحياة، وهو يريد أن يعرف مصير روحه بعد أن تفارق البدن وتتركه على هذه الأرض.

كما يريد أخيراً أن يعرف صدي أعماله في الدنيا وماذا يكون جزاء الخير وعقاب الشر، ولو تتبعنا تاريخ الإنسان في مختلف الشعوب لرأينا الرحلة إلى عالم الروح تكون جزءاً هاماً من تراثه الديني والشعبي والأدبي فالمصريون القدماء قد عرفوا هذه الرحلة، ونسج لهم الخيال كثيراً من الرؤى والصور التي تدور حول الجحيم والفردوس، فتصوروا أوزيريس يزن الأعمال، فيدفع بقلوب الخطاة إلى الوحش الذي يفترسها ويعطي المحسنين حقول القمح يزرعونها بلا عناء، ولدى الفرس نجد الإنسان ميدان معركة بين أهورا مزدا إله الخير وأهريمن ملك الظلمات والعالم السفلي[1]، ونجد القديس الزراد شتي أرتاك فيراز يقص على قومه ما رآه في رحلته إلى العالم الآخر من

---

(1) أيران في عهد الساسانين ترجمة يحيي الخشاب ص: ١٣٧.

ألوان العقاب وصنوف النعيم. وفي الفكر اليوناني يذكر هو ميروس فى الإلياذة[1] عالم الموتي والشياطين ونار الجحيم وأبواب السماء ونعيم الفردوس، ويتكلم في الأوديسة عن زيارة أوليسيس للعالم السلفي وحديثه مع أشباح الموتي، ويحكي أرسطو فانيس في ملهاته "الضفادع" كيف نزل الإله ديونيزوس رب الخمر والدراما إلى العالم الآخر بحثا عن أوربيديس الشاعر الذي ساءه موته، ليعود به إلى عالم الأحياء[2]. أما فرجيل شاعر اللاتين فيذكر في الإنيادة هبوط إينياس إلى العالم السفلي ويصف ما شهده في مدينة الجحيم "ديس" من وحوش خرافية وشياطين وأنهار وعواصف، ويسرد انواع الآثمين كمرتكبي خطايا الجسد والبخلاء والذين حاربوا أولياء نعمتهم، ثم ينتقل أرض خضراء سعيدة، وهي مرئل من جرحوا في سبيل أوطانهم ومكان الرهبان من الصادقين وناهيك

---

(1) أقدم ما وصلنا من التراث اليوناني ملحمتان شعريتان طويلتان تسميان الإلياذة والأوديسة. وتنسبان إلى شاعر يونانى اسمه هوميروس، يقول بعض المؤرخين أنه كان مجرد منشد هما، ولكنه أضاف إلى ما حفظه منها بعض أفكاره وخيالاته فجعل من الملحمتين تحفتين رائعتين.

وتحتوى الملحمتان كثيراً من أفكار الشعب اليوناني عن الدين والأخلاق والتقاليد وحياة الناس والأبطال وفيهما يصور الآلهة مثل البشر يعيشون على قمة جبل الأوليمب معيشة إنسانية يتزاحمون ويتحاربون ويسلكون سلوكاً خيراً وشريراً ولا يمتازون عن البشر إلا بشدة ذكائهم وباطلاعهم على الغيب وبقدرتهم الفائقة على تنفيذ أغراضهم/ ومسائل عجيب يسري في عروقهم فيمنحهم الخلود وموضوع الإلياذة قصة الحرب بين طروادة وميسينا التي استمرت عشر سنوات بسبب التنافس على الزعامة والتجارة بين المدن اليونانية. وموضوع الأودية: قصة الملك أوديسيوس أحد أبطال حرب طراودة الذي ضل طريق في عودته إلي مقر ملكة بعد انتهاء الحرب، وظلت زوجة بنيلوب وفيه له رغم عروض الزواج عليها من الأمراء حتى عاد زوجها وقضي على أعدائه ...تأملات في الفلسفة اليونانية د/ عبد الغفار رمضان حسين ص:٣ (هامش) ١٩٩٧م.

(2) على هامش الغفران لويس عوض ص: ١٢.

بما يحفل به التراث الديني في الأديان السماوية الثلاثة من أفكار وصور العالم الآخر، ونشير في هذا الصدد- بصفة خاصة- إلى أحاديث المعراج في الدين الإسلامي، وإلى رؤى القديسين ونبوءاتهم في النصرانية، وإلى وصف الفردوس وما يحتوى عليه- في اليهودية- من مقامات متفاوتة، يبلغ عددها خمسة وقد تزيد إلى سبعة[1].

الفلسفات الفارسية:

يتفق الباحثون الأوربيون في الدراسات الإيرانية على أن رائد هذا الموضوع في إيران هو... أرتاك فيرازنامك... المكتوب بالفارسية الوسطي، أى كتاب القديس فيراز أرتاك تعنى القديس أو المتمسك بالدين الصحيح- ويرون انه يمثل الهيكل الأساسى لعدد من الآثار الفلسفية التي تنوعت في طريقة تناولها للموضوع، كما في "سير العباد لسنائي" و"منطقة الطير للعطار" و"مصباح الأرواح للكرواني" وأخيراً "سبعة الأودية لبهاء الله"[2].

بل إن بعض الباحثين لا يستبعدون أنه كان الأساس أيضاً لما شاع بين المسلمين عن قصص المعراج[3]. وحتى فيما يتعلق بآثار فلسفية حديثة مثل جاديد ذامه:

"كتاب الخلود" للفيلسوف الباكستاني محمد إقبال (١٩٣٨م) قد يميل بعض الباحثين الشرقيين- تقليداً لزملائهم الغربيين- إلى القول بوجود تأثير مباشر لكتاب

---

(١) مقدمة ترجمة الكوميديا الإلهية (الجحيم) حسن عثمان ص: ٥٦ والفردوس ص: ٢٤.

(٢) بهاء الله هو: ميرنا حسين بن على المتوفي سنة ١٨٩٢م.

(٣) الأدب المقارن غنيمي هلال ص: ٢٣٠.

القديس فيراز، مع انه من المعقول أن نفترض أننا "أمام نص حديث متأثر فنيا بمصادر متطورة ناضجة لابدالية"[1].

والآن ما هو هذا الكتاب؟ وما موضوعه بشئ من التفصيل:

هذا الكتاب- الذي ينتمي للفارسية الوسطى- يذكر بلا شك بالكوميديا لدانتي، نظراً لما يحويه من موضوع التجول في عالم الجنة والمطهر والجحيم، والمؤلف كما هو الغالب في مثل هذه الحال كان من رجل الدين، وهو يصف في عبارة شيقة، برغم الطريقة الرتيبة التى يسير عليها في الوصف، رؤيا من يسمى بالقديس فيراز يهدف أن يبين للمؤمنين نتائج أعمالهم الصالحة أو السيئة في الجنة أو فى المطهر او في الجحيم، هذا الكاهن الديني "الموبد" وقع عليه الاختيار من مجمع الموابذة ليكون رسول هذا العالم الفاني إلى مملكة العالم الآخر، ليحضر منها للمتدينين من اتباع الديانة الزرادشتية[2] المذهب الحق للحياة والإيمان، وكان ذلك أثناء فترة من فترات التدهور الديني والكفر والشكوك التى مرت بهذه الديانة، أجلس فيراز على سرير مخصص لأصحاب الرؤي والكشف محوطاً برجل الدين، ثم أعطي كأساً من شراب مسكر، سقط بعدها في نوم عميق، وحينئذ أخذت روحه تتجول في العالم لتشاهد عمليات الجزاء

---

(1) رسالة الخلود محمد السعيد جمل الدين ص: ٢٦ في تعليق على رأى الباكستانى حافظ عبد الله فاروقي.

(2) الزرادشتية: أتباع زرادشت وتاريخه غير معروف على التحقيق، والأرجح انه عاش في القرن السابع قبل الميلاد، وتدور حول حياته قصص كثيرة، وعرفه اليونان وذكروه في تواريخهم وعرفه العرب وسموه الحكيم أو النبي الذي دعا الملك كشتاسف إلى عبادة الله والكفر بالشيطان (أهرمن) والأمر بالمعروف والنهي عن لمنكر، وعنده يزدان الإله الأكبر، وهو خالق النور والظلمة ومن امتزاجهما نشأ الشر ولكن الخير سوف ينتصر في النهاية. "الملك والنحل" للشهرستاني جـ٢ ص:٧٧-٧٩، بتصرف.

والعقاب التي تجري للموتى، ثم عادت بعد سبعة أيام، وعندما استيقظ فيراز أرسل إلى كاتبه ليملي عليه حديثاً عن تجربته الغيبية، ويحدد النص البهلوي هذا الحدث الأسطوري بالتقريب في فترة الانحطاط الديني، وتضعه الترجمة اليازندية في عهد قشتاسب بعد موت زاردشت بزمن وجيز، أما الترجمة إلى الفارسية الحديثة فهي متأخرة في إثناء حكم أرتاخشير بابكان.

والكاتب يولى معظم اهتمامه إلى ألوان العقاب بالجحيم، فيخصص لكل نوع من الذنوب فصلاً كاملاً يقدم له بمقدمه تسير على وتيرة واحدة تتكرر باستمرار ويقود الموبد في رحلته مرشدان، هما الملاك سروش الموكل بحفظ جماعة المؤمنين بالليل، والملاك آتور الموكل بالنار المقدسة، وهما يشرحان له ماذا فعل هذا أو ذاك من المذنبين، أثناء مقامه في الدنيا ولذا يعذب بهذه الطريقة، وكانت ألوان العذاب يجرى تنفيذها على المذنبين بواسطة شياطين، وتحكى مناظر التعذيب القسوة الشديدة التي اشتهر بها الفرس في معاملتهم للمذنبين والمجرمين، ولكنها تعكس في الوقت نفسه حساً ممتازاً يتجه إلى العدالة، ويدل على ذلك عدة مشاهد يذكر منها: حال الرجل الذي أقام علاقات آثمة مع زوجة جاره المؤمن، نرى العذاب يشمل كل جسمه ماعدا قدما واحدة- والسبب في ذلك يشرحه الملكان بأنه وهو في طريقه للقاء المرأة داس بهذه القدم حشرة ضارة وقضى عليها، ومذنب آخر أعفيت قدم له أيضاً من العذاب، لأنه دفع بها كومة من التبن لتكون في متناول ثور متعب جائع، وهاك أنواع أخرى منها على سبيل المثال لبس الشعر المستعار، والكلام أثناء الأكل والاغتسال بالماء الساخن[1].

(1) إيران في عهد الساسانييت كريستنسن ترجمة يحي الخشاب القاهرة ١٩٥٧م ص ١٠٩:٤١٦.

ويمكن أن ننقل هنا- كمثل للنعيم في التخيل الفارسي:

وحينما خطوت الخطوة الثالثة وصلت إلى حيث تستقبل الأعمال الصالحة، هناك حيث الجلال الذين يسمونه أعلى عليين، رأيت الأتقياء على فرش وسرر من الذهب، يتألقون تألق الشمس، وسألت سروش التقي وآتور الملك:... اى مكان هذا؟ ومن تكون هذه النقوش؟ فأجابا: هنا طريق الشمس، وهذه هي نقوش الذين كانوا في الدنيا سلاطين وحكاماً عادلين".

ولنستمع إلى وصف الجحيم كما يتخيله التصور الفارسي:

وكذلك رأيت فوهة الجحيم تشبه الهوة السحيقة الرهيبة، منحدرة إلى مكان ضيق مخيف، وفى ظلمة مطبقة لا تستطيع معها إلا تتحسس الطريق باليد، ولا يمكن لمن يتنفس هواء مثل هذا المكان الضيق المتعرج إلا أن يختنق ويترنح ثم يسقط، لذا فإن وجود إنسان فى هذا المكان غير ممكن ... وفى نهاية المطاف يرى فيراز الشيطان نفسه في الجحيم:

"وحينئذ رأيت الروح الشرير الحقود مخرب العالم، ذا الديانة والشرير والذي كان يهزأ بالمذنبين بالجحيم ويعنفهم في سخرية قائلاً: "لماذا كنتم تأكلون هنا أهورا مزدا وتفعلون فعلى، لم تفكروا في خالقكم وإنما كنتم تعملون وفق رغبتي؟ هكذا كان يصيح باستمرار على المذنبين".

ومع أن رحلة الموبد "فيراز تذكر القارئ- كما قلنا- بالفكرة العامة للكوميديا، فإنها لا يمكن أن تقارن بها سواء من ناحية الشكل الشعري، أو ناحية الطريقة الآسرة التي يسط بها لمعاصريه والأجيال من بعده صورة الحياة في العصور الوسطى"[1].

---

(1) أراد فيرافنامه أرتاك فيراز به تصحيح ومقدمة رحيم عفيفى ص:٣٦-٣٧ مشهد ١٩٦٥م.

الرحلة إلى العالم الغيبي في التراث العربي:

وفي التراث العربي كان "المعراج النبوي" أول نص ديني يحكي قصة رحلة إلى العالم الغيبي وطالما ألهب هذا المعراج خيال الشعراء والمتصوفة مما دعا الباحثين إلى القول بوجود تأثير مباشر لأحاديث المعراج على كل من كتبوا في هذا الموضوع حتى اليوم، وقد رويت أحاديث المعراج بروايات متعددة منها رواية الإمام أحمد[1] التي يرفعها إلى أنس بن مالك[2] وتحكي كيف عرج بالرسول -ﷺ- في صحبة جبريل إلى السموات السبع حيث قابل فيها على الترتيب من الأنبياء: آدم، ويحي، عيسي، يوسف، إدريس، هارون، موسى، إبراهيم، إلى أن وصل إلى سدة المنتهي، حيث فرضت الصلاة خمسين مرة في اليوم والليلة، خفضت بعد ذلك إلى خمس ومنها رواية الطبراني التي يحكي فيها كيف رأى الرسول أثناء الإسراء إلى بيت المقدس أمثلة للثواب والعقاب، كان جبريل يشرح له مدلولها، فقد رأى المجاهدين على شكل مزارعين يزرعون ويحصدون ما زرعوا في نفس

---

(1) ابن حنبل: (١٦٤-٢٤١هـ) وهو احمد بن محمد بن حنبل بن هلال.

قال الربيع بن سليمان: قال لنا الشافعي: (احمد إمام في ثماني خصال: إمام في الحديث، إمام في الفقه، إمام في اللغة، إمام في القرآن، إمام في الفقر، إمام في الزهد، إمام في الورع، إمام في السنة) وقد أكثر الإمام أحمد رحمه الله من التصنيف في الحديث والجمع والتأليف وله الجرح والتعديل، والمعرفة والتعليل، والبيان والتأويل، "طبقات الحنابلة جـ١ ص: ٤-٢٠، والمنهج لأحمد جـ١ ص: ٥-٥٤" وأعلام المحدثين ص: ٧٠-٨٠.

(2) أنس بن مالك: (١٠ق. هـ-٩٣هـ- ٦١٢-٧١٢م) صاحب الرسول وخادمه، وروي عنه رجل الحديث ٢٢٨٦ حديثاً. أمة أم سليم بنت ملحان: ذهبت به أمه إلى رسول الله -ﷺ- حيث قم المدينة، فكان يخدمه، وكان له يؤمئذ تسع سنين، ويقل عشر "الإصابة لابن حجر جـ١ ص: ٧١، أسد الغابة جـ١ ص: ١٥١، سير أعلام النبلاء جـ٣ ص: ٣٩٥، البداية والنهاية جـ٩ ص: ٨٨، الجرح والتعديل جـ٢ ص: ٢٨٦ تهذيب الكمال جـ٣ ص: ٣٥٣، التاريخ الكبير جـ٢ ص: ٢٧، صفة الصفوة جـ١ ٢٣٣، الطبقات الكبرى ابن سعد جـ٧ ص:١٠، تهذيب ابن عساكر جـ٣ ص: ١٣٩".

اليوم، ثم يعود زرعهم بعد الحصد كما كان، والمتثاقلين عن الصلاة على شكل بوم ترضخ رءوسهم بالصخر كلما نضجت عادت كما كانت، وعلى هذا النحو رأي نماذج أخرى للخطاة: الأزواج الخائنون الذين يتركون الطيب الحلال إلى الخبيث الحرام، على شكل أناس يتركون اللحم النضيج في قدر بين أيديهم ليأكلوا لحما نيئاً خبيثاً، الرجل الذي تكون عنده أمانات الناس، وهو لا يقدر على أدائها ثم يريد أن يحمل فوقها على هيئة رجل لا يستطيع حمل حزمة كبيرة من الحطب ومع ذلك يزيد عليها، وخطباء الفتنة على هيئة قوم تقرض ألسنتهم وشفاهم بمقاريض من حديد الكلمة العظيمة التي يقدم المرء عليها، ولا يستطيع لها رداً بالثور الذى يخرج من جحر صغير وعبثاً يحاول الدخول فيه من جديد، والجنة على شكل واد ذي ريح طيبة، لطيفة، مسكية، ينبعث منه صوت هادئ، والنار على نقيض ذلك.

وأما رواية أبى سعيد فتضيف إلى هذه النماذج: أكلة الربا على هيئة قوم "بطونهم أمثال البيوت" كلما نهض أحدهم سقط من جديد والزواني على شكل نساء تعلقن بثديهن.

وتعتبر رواية حديثة المعراج المنسوبة إلى ابن عباس[1] —رضي الله عنه— احفل الروايات بالتفاصيل التي لا شك قط في أن نصيباً منها غير قليل يعزي إلى خيال القصاص وإضافاتهم، ونجتزئ هنا بالإشارة إلى الأوصاف المسهبة لجبريل— عليه

---

(1) عبد الله بن عباس: (3 قبل الهجرة –68) هو ابن عم النبي ﷺ– ترجمان القرآن كان عالما بالفقه والتاريخ الجاهلي وبآثار الجاهلية، وكذلك باللغة والشعر، وأما تضلعه في التفسير فلدعوة النبي –ﷺ– له قال ابن عباس: ضمني رسول الله –ﷺ– وقال: اللهم علمه الحكمة، وقال أيضاً: اللهم علمه الحكمة وتأويل الكتاب.

وقال عبيد الله بن عتبة: ما رأيت أحد أعلم بالسنة ولا أجل رأيا ولا أثقب نظراً حين ينظر من ابن عباس، وكان عمر يقول: قد طرأت علينا عضل أقضيه أنت لها ولأمثالها" شذرات الذهب جـ1 ص75– 76، تاريخ في التراث الغربى 179–184.

السلام- وللبراق، وإلى الدنيا التي عرضت للرسول -ﷺ- أثناء الرحلة إلى بيت المقدس، في محاولة لإغوائه، كما تشير إلى ما ورد في هذه الرواية عن الأنهار الثلاثة التي تجري في السماء الأولى، وجين الملائكة الذى يحمل حرابا من نور ويطلق عليه "جند الله" والملك الموكل بأكناف السموات ذي الرءوس والوجوه والألسنة المتعددة ووصف عزرائيل في السماء الرابعة، ووصف جهنم في تخومها، ووصف البيت المعمور وتصنيف الملائكة في السماء السابعة، ووصف الجنة التي تقع فيما وراء السموات حسبما توحي الرواية[1].

معرج أبي يزيد البسطامي:

وهو عبارة عن رؤيا منامية، سميت معراجاً في بعض الكتب العربية والفارسية وقد أشار إليها أبو نصر السراج[2] في كتابه "اللمع" كما رواها العطار[3] في تذكرة الأولياء، وأقدم نص لها ورد في كتاب أسمه "القصد إلى الله" من تأليف العارف بالله أبي

---

(1) انظر في هذه الروايات: تفسير سورة الإسراء، د/ عبد الله شحاته ص:٢٧ وما بعدها، على هامش الغفران د/ لويس عوض ص: ١٦٨-١٧٢.

(2) أبو يزيد البسطامي من شيوخ التصوف في خراسان وتوفي (٢٦٠هـ/ ٨٧٤م) من القائلين بوحدة الوجود على أساس من التصور أن كل شئ عدا الله لا يوجد، بلغ بالوجد الصوفي مبلغاً لم يصل إليه سابقوه أو معاصروه، بما عبر به من أقوال تتسم بالحرارة والجرأة في نفس الوقت، فيما سمي بالشطحات، وقبره فى بسطام على الطريق من طهران إلى خراسان مزارا للمسلمين، ولم نتحدث عن معراج ابن عربي المتوفي سنة ٦٢٨، لأنه لا يدخل في عداد النصوص قبل سنائي.

(3) أبو نصر السراج: أبو نصر عبد الله بن على السراج الطوسي، الملقب بطاووس الفقراء، توفي عام ٣٧٨هـ قال عنه العلامة السخاوى: كان على طريقة أهل السنة: قال خرجت مع أبى عبد اله الروزباذي لنلقى-أنبليا- الراهب بصور فنفذ بنا إلى ديره، وقلنا له: ما الذي حبسك ها هنا؟ قال: أسرتني حلاوة قول الناس: يا راهب، وتوفي في رجب عام ٣٧٨هـ "اللمع للطوسي تحقيق د عبد الحليم محمود، طه عبد الباق سرور ص:١٢ دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٦٠ "وشذارات الذهب الجزء الثالث".

العطار: فريد الدين العطار له نحو أربعين منظمة في الشعر الفارسي ولقد بلغ في هذا السبيل غاية لم يدركها شاعر صوفي في أمة أخري فأخرج المعاني الظاهرة والخفية والجليلة والدقيقة في صور شتى معجبة مطربة، وقد فتح الله عليه في هذا فتحاً عظيماً وتوفى سنة ٥٨٦هـ "التصوف وفريد الدين العطار د عبد الوهاب عزام ص: ٤٢ طبعة القاهرة ١٩٧٥م".

القاسم، الذي ينقله بدوره عن كتاب مناقب أبي يزيد وقد نشر النص مع ترجمة انجليزية له للمستشرق الإنجليزى ينكلسون فى مجلة "إسلاميكاً" المجلد الثالث سنة ١٩٢٤م وخلاصة قصة هذا المعراج أن أبا يزيد قال: رأيت في النوم كأنما عرج بي إلى السماء بغية أن أصل إلى الله، وان أبقى معه إلى الأبد وفى كل سماء عرض الله على أنواع العطايا ولكنى غضضت الطرف عنها وقلت: يا إلهي إن مطلبي ومرادي غير ما تعرضه على.

وهنا سأل أبا يزيد خادمه عن الأشياء التي عرضها الله عليه، فوصفها لأبو يزيد بالتفصيل واحدة واحدة وقال: في السماء الأولى بسط طائر أخضر اللون جناحه وحملني حتى أوصلني إلى صف الملائكة، ومن هناك صعدت إلى السماء الثانية، وأتت أفواج الملائكة فنظرت إلى وكأن أميرها يسمى (لاويذ): فقال إن ربك يقرئك السلام ويقول لك ما دمت تحبني فأنا أحبك: ثم حملني إلى حديقة فسيحة، يجرى نهر فيها وعلى ضفافه ملائكة أولو أجنحه ينزل كل واحد منها إلى الأرض مائة ألف مرة كل يوم لدى أولياء الله وهذه الملائكة كانت قد رأتنى على الأرض وعرفتنى، فأتت إلى وحيتني، ويطوي أبو يزيد السموات واحدة واحدة ويتحدث بالتفصيل عن كل واحدة وعن النعم التىتعرض عليه، ومن السماء السابعة يعبر إلى حيث يكون الكرسي ومن هناك يمر إلى المحيط الأعظم الذي يستقر عليه العرش الإلهي، وكان مقاله في كل الحالات هو هو لا يتغير: هذا الملك الذي تعطيه إياي لا أريده: أن مرادي غير هذا، وحين يرى الله صدق رغبته في الوصول إليه، يدعوه إلى جواره ويقول له:

أنت صيفي وحبيبي، وخيرني من خلقي، وفى آخر الأمر تظهر روح الرسول محمد -ﷺ- إلى جانب أبي يزيد وتحييه، وتطلب إليه ان يبلغ سلامة إلى أمته، حين يعود إلى الأرض، ويعظهم ويدعوهم إلى عبادة الله[1].

---

(1) نقلاً عن مجتبي مينوي (بانزده كفتار) رجل أدب أوربا (خمسة عشر مقالاً) ص: ٧١-٧٣. طبعة طهران ١٩٦٨م.

الفصل الثاني
رسالة حي بن يقظان لابن سيناء

تقديم:

لم يتصل تراث أمة من الأمم، كما اتصل تراث هذه الأمة العربية الإسلامية، فقد قامت الحضارات حينا من الدهر ثم ولّت، ولم يمتد منها طيلة ألف عام متصلة إلا أقل القليل، ومن هذا القليل الأقل، تلك الحضارة العربية الإسلامية التي ظلت حية متواصلة طوال أربعة عشر قرنا من الزمان، مرت فيها بفترات ضعف وأيام قوة وشهدت فيها ما لا حصر له من وقائع الزمان وتقلبات السلطان وبقيت رغم هذا كله ذات سمات خاصة وشخصية مميزة[1].

وظهر التواصل الحضاري في العديد من مظاهر التاريخ العربي الإسلامي ففي العلوم الدينية: كانت هناك المدارس الفقهية وطبقات المفسرين وسلاسل الرواة المحدثين. ومذاهب المتكلمين، وفى العلوم الدينية: كانت هناك مجالس التعليم والشروح على المتون، وحواشي الشروح، وتحرير كتب السابقين، وتلك جميعاً مظاهر للاتصال الحضاري في تاريخ العرب المسلمين، مظاهر دالة على أن حضارتهم لم تنقطع يوماً.

وفي الأدب القصصي (الفلسفي) بالذات، تواصل فكر المسلمين عبر مئات السنين فكان من شواهد هذا التواصل قصة (حي بن يقظان) التي صيغت على يد أربعة من أعلام الفكر في الإسلام أربع صياغات فكتبها ابن سينا والشهروردي، وابن طفيل، وابن النفيس والآن نتوقف عند القصة كما كتبها ابن سينا[2].

---

(١) حي بن يقظان (سلسلة الفلسفة والعلم) د يوسف زيدان ص: ١٥ الهيئة العامة لقصور الثقافة بالقاهرة (٦) ١٩٩٧م.

(٢) كتب السّهروردي القصة وجعلها بعنوان "الغربة الغربية" وكتبها ابن طفيل بنفس عنوانها "حي بن يقظان" أما ابن النفيس فقد كتبها بعنوان ملئ الدلالة المخالفة لدلالة عنوان ابن سينا فجعلها "فاضل بن ناطق" ومع تلك الصياغات الثلاث للقصة استكمل استكشاف عملية التواصل التراثي.

رسالة حي بن يقظان لابن سينا[1]:

ألف ابن سينا رسالة رمزية على طريقة الصوفية بعنوان "حي بن يقظان" موضوعها شرح حال شيخ من أهل بيت المقدس أسمه حي بن يقظان- المقصود بحي العقل الفعال الذي يوصل إلى الله ويقظان أبوه يقصد به العقل الأول، الصدور الأول عن واجب الوجود -يأخذ حي بن يقظان بناء على وصية أبيه، في التجول في المدن، ويعطيه أبوه مفاتيح العلوم كلها، ويأخذ المؤلف معه في رحلة ترمز إلى طلب المعارف العليا، حيث يستعين الإنسان بالعقل الفعال الذي يهديه عن طريق المنطق والفلسفة.

ويبدأ بإرشاده إلى عين ماء عجيبة، يستطيع من شرب منها أن يعبر صحاري ويجتاز جبالاً وعرة، وهذه العين تقع في الجانب الآخر، وراء الظلمات في سهل نوراني، ثم يجري الحديث بعد ذلك بطريق الرمز عن العالم بجزئيه:

عالم المادة وعالم المعنى، وعن طي المراحل للوصول إلى الحق، ويختم الحديث بوصف واجب الوجود.

---

(1) تختلف الآراء حول ابن سيناء الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا (٤٢٨هـ - ١٠٢٧م) من النقيض إلى النقيض، فمن القول بمادتيه إلى القول بأن له مذهباً لا ينتهي فقط بتطلعات صوفية، وإنما يمتلئ بها إلى درجة التشيع، وممن يري هذا الرأي الأخير لويس جاردية في كتابه الفكر الصوفي عند ابن سينا، يتبني بوزاني في كتابه تاريخ الأدب الفارسى ص: ٥٤٨ وجهة نظر كوربين في (ابن سينا والقصة العرفانية) حيث يري في ابن سينا عارفاً على أساس من الفلسفة العقلية، فالفلسفة كلها بالنسبة له عبارة عن إعداد لرؤية (تحقيقيه عرفانية، وهو ما يعتبر مجهولاتها بالنسبة للفلسفة الحديثة "أنظر تاريخ الأدب الإيراني ربيكا ص: ١٨٢، عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أيبعة الجزء الثاني ص: ٢ وما بعدها".

والهيكل العام للرسالة يقوم على أن ابن سينا يروي أنه خرج في جماعة ترمز إلى الرفقة من الحواس- يتنزهون في بعض المنتزهات[1] المحيطة بالبقعة التي يسكنون فيها فيقابلون شيخاً بهي الطلعة، وقد أوغل في السن، ولكن مازالت تبدو عليه طراعة الشباب- هذا الشيخ يرمز إلى العقل الفعال- ويبدؤهم الشيخ بالسلام، ويأخذون في الحديث معه، ويسألونه عن أحواله، ويجيبهم الشيخ بأنه حي بن يقظان من بيت المقدس، سائح في الأقطار، خبير بمعالمها، أعطاه أبوه مفاتيح العلوم كلها، وهو يسألونه عن العلوم وعن علم الفراسة بالذات- وهو علم المنطق- فيحدثهم عن فائدته في التمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل، ويحدثهم عن استعداد الإنسان للمعارف والفضائل واستعداده للرذائل...

ويحذر الشيخ الإنسان من رفقة السوء المحيطين به، فهذا شاهد زور أمامه يلفق الباطل، ويختلف الزور، فالواجب عليه أن يقف منه موقف الحذر، فليلتقط صدقة من زوره، ويستخلص صوابه من خطئه- والمقصود به قوة التخيل- وهذا أهوج، عن يمينه لا يقمعه النصح إذا انزعج هائجة، كأنه سبع ثائر، -والمقصود به القوة الغضبية- وهذا شره، عن شماله، لا يملأ بطنه إلا التراب، كأنه خنزير ثم أرسل في القاذورات، والمقصود به القوة الشهوية ويمضي الشيخ فيقول أنه لا سبيل للنجاة منهم إلا بالاغتراب والذهاب إلى أرض لا يطأها أمثالهم، وحتى تتاح للإنسان هذه الغربة يجب عليه أن يعاملها بحزم واعتدال وسياسة، فيسلط أحدها على الآخر الأهوج على الشره، وشاهد الزور على الأهوج ثم يقف من هذا الشاهد موقف الحذر المتحفظ.

---

(1) المقصود بالمنتزهات هنا: الأمور العقلية التأملات ولا ننسي هنا أن ابن سينا كتب القصة وهو حبيس في سجن قلعة همذان بأمر تاج الملك ولم يكن أمامه إلا الاستغراق في تلك التأملات.

ويقول المؤلف إنه سأل الشيخ عن الطريق إلى السياحة ليقوم بها مثله، فقال له إن سبيلها ممتنع عليه وعلى أمثاله، وأن لها موعداً مضروباً لا يستطيع أن يسبقه[1]، فإلى إن يجيء هذا الموعد عليه أن يقتنع بسياحة مشوبة بإقامة[2]، فيكون مع رفقته حينا، ومع الشيخ حينا آخر.

وعن سؤال عن الأقاليم التي أحاط بها علمه، ويجيب الشيخ بأن حدود الأرض ثلاثة: حد يحده الخافقان وهو عالم المركبات المحسوسة في الأرض والسماء، وحدان غريبان: حد وراء المغرب، وحد ناحية المشرق- والمقصود بهما الهيولي والصورة[3]، على حد التعبير الفلسفي- وقد ضرب بين حقيقتهما وبين عالم البشر بسور لن يجتازه إلا الخواص الذين منحوا قوة وراء الفطرة والطبع- هي قوة الجسد والتعلم والاكتساب- وعبر عن ذلك بالاغتسال في عين فوارة، إذا هدي إليها السائح فتطهر منها، سرت فيه قوة تعينه على قطع الطريق، والمقصود بهذه العين علم المنطق.

---

(1) يقصد به الموت بالمعنى الطبيعي الذي تفارق فيه الروح الجسد.

(2) يقصد به الموت بالمعني الصوفى الذي تموت به النفس، تحقيقاً للحديث المشهور لدي الصوفية "موتوا قبل أن تموتوا" وانظر في هذا المعني التعليقات على الرسالة صوت أجنحة جبريل للسهروردي التي ترجمها عن الفرنسية أ.د/ عبد الرحمن بدوي في كتابه "شخصيات قلقة في الإسلام" طبعة القاهرة سنة ١٩٤٦م.

(3) الهيولي: كلمة يونانية الأصل، ويراد بها المادة الأولى، وليست لها شكل ولا صورة معينة، وهي قابلة للتشكيل والتصوير في شتي الصور، وهذه الكلمة ترجع إلى أرسطو، والهيولي ليست موضوع معرفة، ثم هي ليست من بيت المقولات إذن أن هذه تحمل عليها إنها هي لا تحمل على شئ إنها مجرد قوة في مقابل الصورة التي هي فعل ولا ينتقل إلى الفعل إلا بقيام الصورة بها "الفرق بين الفرق للبغدادي صـ١٩١".

وعن سؤال عن الحد الغربي يقول الشيخ أن بأقصى المغرب بحراً كبيراً سمى في الكتاب الإلهى "عينا حمئة"[1] تغرب الشمس فيهما، ويمد هذا البحر إقليم عامر فات التحديد سعته، ولا يسكنه إلا غرباء بطرءون عليه، والظلمة معتكفة على أديمه[2]، والرمز في هذا إلى الهيولي، فغروب الشمس فيها مصير الصورة إليها وملابستها إياها ويصف الساكنين بالغرباء إشارة إلى أن هيولي هذه الكائنات لا تستقر بها الصورة ولا تثبت فيها.

ويمضي الشيخ في عرض تصوره عن هذا الحد الغربي، فيتحدث عن إقليم آخر يلي الإقليم السابق هو إقليم الأفلاك مبتدئاً بالقمر، ومنتهياً بالفلك التاسع، فيصف سكان كل منطقة في هذا الإقليم بما يتفق وطبيعة كل كوكب فأهل القمر صغار الجثث مسرعوا الحركات، وأهل عطارد يلهجون بالكتابة والنجوم والطلسمات، وأهل الزهرة متمتعون بالصباحة مولوعون بالقصف والطرب، تقوم عليهم امرأة، وأهل الشمس زيد لهم في الجسم بسطة وفي الحسن روعة، وأما أهل المريخ فمفسدون في الأرض حبب إليهم الفتك والاغتيال، يملكهم أشقر قد أغرى بالقتل وفتن بالملكة الحسناء في المملكة السابقة، وأهل المشتري غالون في العفة والعدالة والحكمة والتقوى.

وأما أهل زحل فأمة غامضة الفكر، مولعة بالشر، داهية متأنية، وفى الحديث عن فلك البروج، وهو المنطقة التالية يذكر الشيخ أنها مجال ومرتاد لسكان الممالك التي

---

(1) الإحالة هنا إلى الآية الكريمة التي تحكي قصة ذي القرنين حيث ورد قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْماً قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَن تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَن تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْناً﴾ سورة: الكهف- الآية: ٨٦ والمقصود هنا نهايات الوجود الإنساني المادي.

(2) الأديم: الأرض.

قبلها، بينما لا يعمر المنطقة التالية- الفلك التاسع- إلا الروحانيون من الملائكة ولا ينزلها البشر.

وأما عن الحد الشرقي فيقول إنه يشمل الأقاليم التالية: (إقليم العناصر) وهو عبارة عن بر رحب، ويم[1] غمر، ورياح محبوسة، ونار مشبوبة، ثم (إقليم المعادن)، وفيه بالإضافة إلى ما سبق العقبان واللجين[2] والجواهر الثمينة والوضيعة (وإقليم النبات)، وفيه إلى ما خلا ذكره أصناف النبات: نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة، و(إقليم الحيوان)، وفيه بالإضافة إلى ما سلف أنواع الحيوان العجم سابحها وزواحفها ودارجها ومدومها[3]، وأخيراً (إقليم الإنسان) بما يشمل عليه عياناً وسماعاً[4].

وعلي مستوي آخر من الرحلة يتحدث الشيخ عن الملكات والقوي الإنسانية، ويصورها أيضاً على شكل أمم وأقاليم وممالك، فالقوتان الغضبية والشهوية عبارتان عن قبيلتين: واحدة في خلق السباع والأخرى في خلق البهائم، وبينهما شجار دائم، وهما ناحية اليسار من مشرق الشمس، والقوة المتخيلة تبدو على شكل شياطين طير، ناحية اليمين من المشرق، متخذة أشكالاً شتي، فمنها ماله شكل إنسان يطير، أو أفعوان له رأس خنزير أو شخص هو نصف إنسان.

---

(1) اليم: البحر.

(2) اللجين: الفضة.

(3) يقال دومت السماء: أمطرت الديمة والطائر حلق في الهواء، والدواء الاستمرار والبقاء "المعجم الوجيز لمجمع اللغة العربية" طبعة وزارة التعليم ص: ٢٣٩ "دام".

(4) يذكر أحمد أمين في تعليق على هذه الفقرة (حي بن يقظان) لابن سينا وابن طفيل ص: ٤٩- أن المقصود بذلك هو الفلك العاشر الذي هو علة العلل، وعنده تنقطع الأجسام، وهذا تفسير لا نوافق عليه: إذا المقصود- كما أشرنا إلي ذلك بالإضافات بين الأقواس- العناصر والمواليد الثلاثة.

وأما النفس الإنسانية واستعانتها بالحواس الخمس والحس ا لمشترك الذي يجمعها فيشير إليها في هذه العبارة: "وقد رتب أمر هذا الإقليم طرقا خمسة للبريد جعل عليها من يثبت الأخبار ويسلمها إلى قيم على الخمسة ليوصلها إلى الأمير".

ويمضي بعد ذلك في وصف القوي المتعلقة من الحواس، والعقل الأرضي وعلاقته بالعقول السماوية العليا، إلى أن ينتهي إلى العقل العاشر، فيذكر أن الأولي عبارة عن طوائف تأثرت بهدى الملائكة الأرضية، وتخلت عن غواية المردة، فإذا خالفوا البشر لم يبعثوا بهم ولم يضلوهم، وهذه الملائكة الأرضية- ويعني بها العقول الأرضية- طبقتان: علاقة أمارة، ومؤتمرة عمالة، ويلي إقليم هذه الملائكة إقليم آخر عليه ملك واحد مطاع، أول حدوده معمورة بخدم عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى يليهم أمة أشد اختلاطاً بالملك، منعوا بالنظر إلى وجهة وصالاً لا فصالاً، ولكل منهم حد محدود ومقام معلوم.

وفي حديثه عن العقل العاشر يقول: "وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم، وهم اولاده وحفدته وعنده يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه، ومن غرائب أحوالهم ان طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب ولهرم، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ منة وأشد بهجة... ويصل إلى الحديث عن الله، فيقول في صوفية بالغة الرقة: والملك أبعدهم في ذلك مذهباً، من ضمن الوفاء بمدحه فقد هدى، ومن عزاه إلى عرق فقد ذل كأن حسنه حجاب حسنه، وتجليه سبب خفائه، كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً، فلما أمعنت في التجلي احتجبت، وكان نورها حجاب نورها وأنه لسمح فياض، واسع البر، من شاهد أثر من جماله وقف عليه لحظة، ولا يلفته عنه غمزة، وأن هذا الملك لمطلع على ذوية بهاءة لا يضن عليهم بلقائه، ولربما هاجر إليه أفراد من الناس فيتلقاهم من فواضله ما يشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذا، فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهو مكرهون".

قال الشيخ حي بن يقظان: ولولا تقربي إليه بمخاطبتك، منبهاً إليك- لكان لي به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتني إليه والسلام[1].

الفصل الثالث

منظومة (سير العباد إلى المعاد) لسنائي[2] الغزوني الفارسي (وبعد ابن سينا بنحو قرن من الزمان، ألف الشاعر الفارسى سنائي الغزنوي) (٥٢٥هـ- ١١٣١م) منظمة بعنوان (سير العباد إلي المعاد) في أسلوب رمزي ذي طابع صوفي يصور فيها الفكرة الفلسفية التي تقول إن الكائنات في حركة دائبة نحو اتجاهين: فهي تجيء من الله، من فيض

---

(١) انظر احمد أمين: حي بن يقظان، لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ص: ٤٢-٥٣ وأنظر كذلك الترجمة الفرنسية لهنري كوربين طبعة طهران ١٩٥٣م.

(٢) هو أبو المجد مجدود بن آدم، المعروف بالحكيم سنائي، ولد في غزنة في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري، وتوفي بين سنة ٥٢٥-٥٣٥هـ وبدا حياته كشاعر بالاتصال بمسعود بن إبراهيم ثم ببهرا مشاه ابن مسعود من سلاطين الدولة الغزنوية، ثقم عزف عن الحياة واعتنق التصوف، وكان من شيوخه فيه أبو يوسف يعقوب الهمزاني، وترك غزنة حوالى سنة ٥٠٨هـ وظل حتى ٥١٨هـ ينتقل في البلاد من بلخ إلى سرخس إلى هرات ونيسابور ومرو، وأدي الحج أثناء مقامة ببلخ، وكانت ثمرة هذه الغربة مجموعة كبيرة من القصائد وعدداً من الرسائل ومنظومتين من الشعر المثنوي هما كار ناقة بلخ: أي كتاب الأعمال ببلخ، وهي تسمية ساخرة و "سير العباد إلى المعاد" ونظمها أثناء إقامته في سرخس، وبعد رجوعه إلى غزنة، قضي بقية حياته في العزلة والعبادة والتأليف، فنظم كتابه "حديقة الحديقة وشريعة الطريقة" من الشعر المثنوي فيما يزيد على أحد عشر ألف بيت، ويعد موسوعة في الأخلاق والتصوف، وله عدا ذلك مثنويات صغيرة أخري وديوان ضخم، وهو رائد شعراء التصوف في الأدب الفارسي سار على دربه أجيال من الشعراء من أهمهم الشاعران الصوفيان الكبيران فريد الدين العطار (٦١٦-١٢١٩) وجلال الدين الرومي (٦٧٢/١٢٧٢) وتأثير في تطوير الشعر الفارسي وإدخالها مضامين جديدة فيه معترف به من الجميع، وفيما يتعلق بمنظومة "سير العباد" كان سنائي يعتز بما تتضمنها من أفكار ويدرك في الوقت نفسه ما يحيط بفهمها من صعوبة، فيقول: الماهر يستحسن ذلك الكلام الدقيق، أما الأدلة فيضحك منه (رسالة دكتوراه الدولة في الآداب (عن سنائي) مقدمة للسوربون د/ رجاء عبد المنعم جبر يونيو ١٩٧٣م. مكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة).

علي العقل الكلي، ومن العقل الكلي علي النفس الكلية ومن النفس الكلية علي الهيولي وهي الصورة التي تري الأنفس الجزئية في عالم الأجسام علي ظواهر الأشخاص والأجرام، ثم تعود من جديد إليه، متحررة من الكثرة صاعدة نحو الوحدة لتلحق بموطنها الأصلي ومصدرها الأول وهذا الرجوع يتم عن طريق المعرفة، و هو الهدف الحقيقي من الحكمة والفلسفة، إذا عرفنا أن لكل موجود كمالاً، وكمال النفوس في إتصالها بالعقل[1].

والبناء العام للمنظومة يقوم على أن النفس تحكي قصة نزولها إلى الأرض، فنقول إنها حين خلقت في مساحة القدم بمقتضى الأمر الإلهي "كن أنزلت ذليلة من العلو إلى العالم السفلي، بناء على الأمر الإلهي: "اهبطوا منها" فتلقتها مربية عجوز، قديمة قدم الفلك، أم للمواليد الثلاثة، لا وعي لها بالشمس ولا بالظل، ربت جسد آدم، وتعهدت بالرعاية كل كائن، حسب رتبته ومقداره، ومن السهل أن ندرك أن المقصود بهذه المربية هي الأرض.

وتقول النفس إنها استقبلت بواسطة هذه المربية التي ربتها بحنان، وصنعت لها أكسيه مختلفة الألوان، إشارة إلى تطور الخلق ابتداء من النفس النباتية، التي يرمز لها باللون الأخضر، إلى النفس الحيوانية المتصلة بالجسد، وتلك يرمز لها باللونين الأحمر والأبيض، بناء على التحول من دم إلى نطفة إلى علقة إلى عظام كسى لحما: "هذه المربية عرضتني، قبل كل وجود وفي كل شكل، نسجت لي أولاً من الخضرة كسوة، ثم صنعت لي من الأمل خلعة".

---

(1) انظر في هذه الفكرة رسائل إخوان الصفا طبعة القاهرة ١٣٣٧هـ جـ٢ ص: ٢٧٤-٢٧٥، أفلوطين عند العرب للمرحوم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ص: ١٣٤-١٣٥.

وحين قطعت الأمل من الأخضر والأحمر، أعطتني من جديد قماطاً [1] أبيض ولما أبليت هذا القماط الفضي خاطت لي مرة ثانية قباء عقابياً، وبعد ذلك أعدت لي في الخفاء قميصاً في لون العود وحجرة في لون الكافور. حجرة يملؤها شيطان ذو سبعة رءوس، لها ست جهات، وأربعة أقسام، وخمسة أبواب: باب من الفضة والجزع والكهرمان مقفل [2]، وأربعة مفتحة؛ والإشارة في البيت الأخير للجسم، الذي يتكون من العناصر الأربعة، وتسيطر عليه القوي الحيوانية التي تصدر عنها الرذائل الرئيسية السبعة، ويزود بالحواس الخمس، وتحده الجهات الست، وتمضي النفس فتقول إن المربية عرضها أثناء ذلك على الأفلاك التسعة، لمدة تسعة أشهر [3]، ثم أرسلتها آخر الأمر عندما تم بنيانه ا إلى مدينة أبيها.

وهذا الإرسال إلى مدينة الأب يعني الميلاد والمدينة نفسها تعني العالم، والشاعر يصف هذه المدينة وصفاً رمزياً يجسد فيه معنى التغير والفناء، فهي "على حدود بلاد الروم والحبشي، في وسط النيران ولكنها سعيدة، قديمة من الداخل ولكنها جديدة من الخارج تربتها جاذبة، وهواؤها عفن، أشجارها تبدو للعين مقلوبة، كما لو كانت ترى ظلالها في الماء، ففروعها تمتد إلى أسفل، بينما جذورها تتجه إلى أعلى، خيامها من الهواء، وأوتاد هذه الخيام من النار، أما جبالها فمن الماء".

---

(1) تقول: قمط الشيء قمطاً: شدة برباط، والثوب ضيق وسطه.

(2) والمقصود بالباب المقفل- كما يقول شارح المنظمة- الضم لأنه أغلب ما يكون يري منضم الشفتين، أما الأربعة الأخرى: وهي العين والأنف والأذن واليد- فمفتوحة دائماً.

(3) يري القدماء أن الجنين في بطن أمه يتأثر في تطوره بالأفلاك حيث تمده بطبيعتها- على الترتيب- من زحل فالمشتري فالمريخ... إلى القمر ثم مرة ثانية من زحل إلى المشتري، ليكمل العدد تسعة، ولكل كوكب طبيعة خاصة، كما سيأتي.

والوصف هنا يشير إلى الدنيا في علاقاتها مع النهار الليل، ووجودها وسط الفناء وهى لاهية، وقدمها في الحقيقة، بينما تبدو جديدة ناضرة في رأي العين، وفساد هوائها الذي يسبب موت من فيها، وأما أشجارها المقلوبة فهي الأجسام البشرية نفسها، نظر الآن الرأس -الذي يمثل الجذر- يبدو إلى أعلى، بينما تتجه اليدان والرجلان- التي تمثل الفروع- إلى أسفل.

وتوصف النفس الحيوانية بأنها وسيلة الحصول على المعارف، وأصل الشرور في نفس الوقت، ومن ثم فدورها مزدوج، وهو التلقي عن العالم العلوي، وتدبير العالم السفلي ومن التضاد القائم بين هذين الدورين تنشأ مشكلتها فهي إما أن تسموا إلى أعلى وإما أن تنحط إلى أسفل، وفى هذا المعنى تقول النفس مواصلة حكايتها أنها استقبلت بعد ذلك بواسطة "أمير المكون والفساد"[1] الذي تلقاها بترحاب، وزودها بكل ما هو ضروري لها بالحواس والقوي، وتعبر عن ذلك بقولها:..... ومن اجل المصلحة أسلم حدود حجرتي الأربعة إلى سبعة من ذوى العلم وأبوابها الخمسة إلى خمسة من طالبي العلم"، ولكنها حين فتحت عين الحال بعد ذلك وقضت على حقيقتها فرأت في داخلها قطيعاً من الشياطين والبهائم والسباع والحمر الوحشية، في شغب دائم، لا هم له إلا الشره والنوم، فشعرت بالنفرة الشديدة تجاه هذه الطبيعة الحيوانية، صادرة في

(1) الكون والفساد: كتاب لأرسطو تلخيص الفيلسوف ابن رشد وغرض أرسطو من هذا الكتاب التكلم في التغاير الثلاثة التي هي الكون والفساد، والنمو والاضمحلال والإسالحالة ، وإعطاء ما به يتم واحد واحد من هذه التغاير، وكيف يتم ذلك. "جوامع الكون والفساد لابن رشد تحقيق د. أبو الوفا التفتازانى، سعيد زايد- تصدير ومراجعة د. إبراهيم مذكور ص: ٩ (المجلس الأعلى للثقافة) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م".

ذلك عن استعدادها للمعرفة الذي ينتمي إلى النفس الإنسانية وهكذا ظلت منحسرة بين اتجاهين:

فطرتها تدعوها إلى أعلى، وطبيعتها تجذبها إلى أسفل، إلى أن وجدت من أنقذها من هذه الحيرة المخيفة، حين لاح لها وسط الظلمة المطبقة كائن نوراني.

النفس العاقلة: هذا الكائن لم يكن سوي النفس العاقلة، ظهرت على صورة شيخ حكيم يجمع إلى الطبيعة الروحانية الشكل الإنساني البهي الوقور: "شيخ لطيف نوارني، كأنه الإسلام وسط الكفر، حي الوجه، لطيف، ومتمهل الخط، نشيط شفيق، ثابت القدم، متقدم السن، ولكنه أكثر طراءة من الحياة هرم، ولكنه أكثر نضارة من الربيع الجديد[1]. وتخاطب النفس هذا الشيخ البهي الطلعة قائلة له يا شمع الليالي ويا منح الأدواء، وتبدي له دهشتها من أن تراه وسط الظلمة على الأرض، وهو الجدير بالعروش والسماوات، وتسأله عن هويته وعن أصله، ويرد الشيخ مبيناً أنه فوق الجوهر والمكان، وأن أصله ينتمي إلى ما يطلق عليه "وزير الله" ونفهم من الوصف الذي يقدمه لهذا الوزير أنه يعني به العقل الكلي، ويقول كرها أنه أرسل إلى هذا العالم، ولمصلحته بناء على أمر أبيه، ومن ثم كان عليه أن يبقي كرها مغتربا في هذه التربة ذات الهواء الفاسد، ويؤكد أنه لولا الأمر لما فارق منبته الذي نشأ فيه. ويشبه نفسه في هذه الغربة بابن الملك الذي فرض عليه أن يكون راعياً وحارساً للكلاب، وبالمسيح الذي يجهل

---

(1) يظهر المرشد دائماً في مثل هذا النوع من اللقاءات على هيئة شيخ مهيب، كما مر عند ابن سينا في حي بن يقظان، وكما يوجد عن السهروردي (في صوت أجنحة جبريل) ترجمة عبد الرحمن بدوى في "شخصيات قلقة في الإسلام" وأنظر أيضاً محمد إقبال "رسالة الخلود" ترجمة محمد السعيد جمال الدين ص: ٧٤ حيث يظهر روح جلال الدين الرومي للشاعر: "طلعته وضاءة كالشمس، وشعره الأشيب متألق مثل عهد الشباب".

الحمار قدره؛ وبلحن داود الذي لا يقدره الأصم. وأخيراً بالحي الذي يجد نفسه محبوساً في القبر بين الأموات[1].

ويمضي الشيخ في حديثه، ولكن محدثه وهو النفس تلاحظ أن كلامه لا يشبه كلام الأحياء، وانه خال من الأصوات والحروف والمقاطع، فتسأله تفسير ذلك، ويرد الشيخ بأن الحرف والصوت من رسوم مدينة البشر "فأن هؤلاء ذوي الطبيعة المادية يلزمهم كلام ذو طبيعة مادية، ويقول إن الكلام في أصله الأول كان جميلاً، وروحانياً لا لون له، ولكن الناس هو الذين ردوا جماله قبحاً وجعلوه مادياً في لون السواد والمسئول عن هذه الطبيعة التي ترد الجميل قبيحاً هي هذه الحياة الدنيا نفسها، ومن ثم يجب عليه أن يعمل على فراقها بسرعة، في رحلة يصحبه فيها إلى عالم أجمل وأكمل، حيث لا قبح ولا تغيير ولا فناء، ويعبر عن ذلك بقوله: "يا من يبدو تحت هذه القبة الزرقاء حمل الشوك في صورة باقة من الورد، ويجب أن نغذ السير نحو المعاد لأنك ستجد المعاش (الحقيقي) من المعاد فكل ما يذرعه الليل والنهار يعلم القبح ويحرق الحياة، وجه القدم نحو مدينة القدم، ودع للكلاب مستودع العظام"[2] ويقول مشيراً إلى التحول الذي سيطر على طبيعة النفس نتيجة لهذه الرحلة: من عالم النبات تستطيع أن ترقي مقام الملك ومن الأرض يمكنك أن تصل إلى ما فوق الفلك تعال نعلق بأهداب حكيم، وطأ بقدمك ما فيك من قوي البهيم[3]. ثم ينذره بوعورة الطريق وصعوبة الرحلة، فيقول إن زاده فيها لن يكون إلا النار، ولكنها نار لن تسبب له العجز، وإنما تجلب إليه ماء الحياة

(1) انظر رسالة الخلود محمد إقبال ترجمة محمد السعيد جمال الدين ص:

(2) المرجع السابق ص.

(3) نفس المرجع ص.

ويختم هذه الدعوة بان يعرض عليه أن يكونا معا أثناء الرحلة كلا متكاملاً: الرجل يمثل القوة التي تحمل، والشيخ يمثل العين التي تري: "تعلق بغصني لكي تصير ثمراً، وكن قدمي لكي تكون رأساً، وأكون لك عيناً فبهذه القدم ستصير مرفوع الرأس، وبتلك العين ستأتي بصيراً، فأنا مثل الثعبان لا قدم لي، وأنت مثل العقرب لا عينين لك[1].

ويقبل "الرجل" ما عرضه عليه الشيخ، فيشرعان في الرحلة جاعلاً للشيخ من رأسه هودجاً، ومن روحه مسكناً، ويمضيان هذا العين، وذاك القدم، هذا الدليل، وذاك الأنيس، وهما معاً كيونس والحوت.

ويأتي الآن وصف المراحل التي كان على النفس الحيوانية ممثلة برجل أن تقطعها مع المرشد الذي يمثل العقل "فتبدأ رحلتهما بالعناصر التي يتركب منها الإنسان، وذلك العالم الصغير".

أولاً: عالم العناصر:

وفي عالم العناصر هذا سيمر الرجل بصنوف الرذائل التي تنتمي إلى كل عنصر، مسجده على شكل هرم أم حيوانات وبشر، وسيكون مروره بها بمثابة التخلي عنها والتطهير منها، وبعبارة أخري ستكون رحلة العناصر نوعان من "المطهر" و "الجحيم" في آن واحد فهي بالنسبة للرجل "مطهر" يكون بعده جديراً بالارتقاء إلى مرحلة الفلك، وبالنسبة للكائنات التي تجسد الرذائل "جحيم" وهذا يقودنا إلى الفكرة الصوفية القائلة بأن الجحيم في حقيقته هو الرذائل التي يتصف بها الإنسان.

---

(1) المرجع السابق ص: ٧٥.

١-عنصر التراب:

ووفقاً للنظرية الفلسفية التي تقول إن أثقل العناصر هو التراب و أخفها النار وبينهما الماء والهواء تبدأ مرحلة العناصر بالتراب، فيقول الرجل أننا وصلنا في اليوم الأول إلى إقليم ضيق مظلم، فاسد الهواء، ملئ بالمستنقعات. ورأى فيه قطيعاً من الذئاب ذات وجوه وقلوب من الحديد، تجرى وتثبت بصفة دائمة- كما رأي قطيعاً من الكلاب ملونة المخالب بدماء الجيف، والفئران التي تأكل صغارها كالقطط، والثعابين التي تأكل الروث والقاذورات، بينما يترأس الجميع خنزير كسول، وهذا المشهد الذي يراه يصور أولي الرذائل التي تنتج عن عنصر التراب، وهي الشره.

وفي ناحية أخرى من هذا الإقليم يري رذيلة البخل على شكل مجموعة من البشر رءوسها منحنية إلى للأمام كأنها الرباب[1] ومشيتها إلى الوراء كأنها السرطان، في شجار دائم مع ظلها، وخوف مسيطر عليها من أنفسها، فهم يرسمون في الخيال صورة للشيطان، ثم ينطلقون في الصباح خوفاً منها.

ويجعلون من "لا" صلباً يتوجهون له بالعبادة، وهم يتضورون جوعاً، بينما أوكارهم مليئة بالجيف، تحوطهم عن يمين وشمال.

ثم يرى الرجل أفعى ذات أفواه ووجوه متعددة، تزدرد ما أمامها مع كل شهيق، ويفزع منها حين تتجه نحوه، ويسأل شيخه عنها، فيجيبه في عبارة مبهمة أنها هي التي تكمل عمل الموت، وأنها تلتهم القافلة، ومن ثم يبدو الطريق خالياً خوفاً منها، ويذكر شارح منظومة "سير العباد" أنه يقصد بهذه الحية "الحسد" الذي يفسد جسم الحاسد ونفسه، وهذا معنى أن هذه الحية تمثل "نصف عمل أبي يحيي" الذي يكني به عن

(١) الرباب: السحاب الأبيض واحدته ربة، والربابة: آله وترية شعبية ذات وتر واحد "المعجم الوجيز" ص: ٢٥٠.

عزرائيل، وكعادة الشيخ في كل ما يعترض طريقهما من عقبات يسارع إلى إدخال الطمأنينة على رفيقه في السير، قائلاً له أنها لن تضره في شئ، ما دام في صحبته، ويوجه نحوها نظره، يكون لها فعل الزمرد في عينيها، كما يزعم الفرس، أي تعشيها وتجلب لها العمي، فما تلبث أن تختفي بها ساحبة وراءها ذيلها الضخم، كأنما تكنس به الطريق.

وبعد الجسد يشاهد الرجل "البغض" تمثله مجموعة من الشياطين، عيونها في أقفيتها، وألسنتها في قلوبها، ووجوهها كحوافر الحصان ركب فيها الحديد، وقلوبها كحلوق التماسيح مليئة بالأسنان[1]، وهذه الصورة تجسم بوضوح حقيقة المبغض الذي يلوي وجهه من الكراهية لدي رؤية غريمة، ويدفن في صدره ما كاد يري من الكلام على لسانه.

وأخيراً يشاهد "الطمع" وتمثله مجموعة من البشر، توجد في مكان صخري سوداء كأنها الغربان، كما يعلوها دخان الجحيم، ساكنة في ذهول وحيرة، بينما ينظر بعضها إلى البعض، وحولها مجموعة أخرى من القرود لها رءوس القطط وأذناب الكلاب، بعضها في حركة ووثوب، وبعضها ثقيل بطئ، يحرك يديه علواً وسفلاً، وينظر بإمعان كأنه النرجس، كل رأسه عين، ويمد يديه كأنه الصنار[2] كل جسمه يد.

٢-عنصر الماء:

وبعد أن يجتاز الرجل ومرشده عنصر التراب برذائله الخمسة يصلان إلى شاطئ البحر، فيفزع الرجل من اتساعه، ويتردد في التقدم، ولكن الشيخ يشجعه على الدخول إلى الماء، قائلاً: إن مما يجب عليه لكي ينجح في اجتيازه هو أن يترك على الشاطئ كل ما

---

(١) الصورة مأخوذة من تجهم وجوه الخيل عند تركيب نعال الحديد في قوائمها.

(٢) الصنار: حديدة دقيقة تثبت في طرف خيط لصيد السمك وهى الشص "المعجم الوجيز ص: ٣٧١" يترك على الشاطئ.

يمت إلى عالم التراب بسبب، فمثله كمثل السابح الذي يلزمه أن يتجرد من ملابسه التي تعوقه إذا راد أن يسبح بنجاح، وعلى هذا النحو، عليه أن يتخلص من رذائل كل عنصر سيجتازه فيما بعد، كشرط لمواصلة السير، وقبل أن يتقدم ليخوض الماء يسأل الرجل مرشده عن حاكم الإقليم الذي انتهيا من اجتيازه، ويجيبه الشيخ- مشيراً إلى كوكب زحل الذي ينظم الحياة على الأرض، كما يقول أهل الفلك- انه هندي بعيد النظر، معمر تجاوز عمره مائة ألف سنة، هو مالك الأرض، ويسكن في السماء السابعة[1].

ويذهب أهلك الفلك أيضاً إلى أن مجموعة تعم الناس على الأرض عندما يدخل هذا الكوكب في برج الميزان، فيقول المرشد مشيراً إلى هذه الفكرة: ومع انه دهقان[2] ماهر في شئون الزرع والضرع فإن السعر يرتفع، والمرعي يصبح حلوا، في فم الآدمي، أي يتناول الناس الشعب، حين يرفع بيديه الميزان، ومع أن له طبيعة الموت فإن البشر منه في الحياة.

يقصد بالعبارة الأخيرة أن الموت يفسر بأنه عبارة اجتماع اليبوسة والبرودة، وهو نفس طبيعة كوكب "زحل"- كما أن الحياة عبارة عن اجتماع الحرارة واللطافة، وهو نفس طبيعة "المشتري"- ومع ذلك فكوكب زحل تحيا بفضله الكائنات على الأرض، نظراً لأنه مدبر شئون التراب.

وفي رأي القدماء أن رذيلة الكسل تنتهي إلى عنصر الماء، ولذلك يرى الرجل في داخل البحر الذي يريد أن يعبره جماعة يمثلون الكسل خير تمثيل، فهم صغار السن

---

(١) رسالة الخلود محمد إقبال ص: ٧٧.

(٢) الدهقان: رئيس المدينة أو رئيس الإقليم وهو من له مال وعقار والجمع دهامته ودهامتين، وتدهق الرجل: صار دهقانا أي كثر ماله. والمعجم الوجيز ص: ٢٣٦.

"غافلون عما يحوطهم غفلة الغصن عن الريح التي تحركه غفلة الجرذ عن الحدأة التي تترصده، فاقدو العقل ولكن بلا وجد تقيد حركتهم قيود غير مرئية، يفتحون أفواههم في بلاهة كالأصداف تبقي مفتوحة في انتظار قطرات من الندي، برغم وجودها وسط الماء، ويخيل إلى الرائي أنهم يقظون، بينما هم مستغرقون في الغفلة كالأرنب البري الذي ينام مفتوح العين".

وأما "الغفلة" - وهي نوع من الكسل يتعلق بالنشاط العقلي - فيراها الرجل أيضاً داخل الماء على شكل تماسيح ضخمة كالجبال تقتل الحاكم وتأسر محدثه، بأمر من الله، وتلتهم الملك مع الشيطان[1].

ونستطيع أن نلمح في هذا الوصف إشارة إلى ما تفعله الغفلة بالعقل واللسان، فالعقل الإنساني هو الحاكم، ومحدثه هو اللسان ومراعاة النظر واضحة بين الحاكم (أبي عبد الله النيسابوري) أحد علماء الحديث، ومحدثه، كما أن الملك والشيطان يرمزان كذلك إلى النفس النورانية والجسم المظلم.

ونلاحظ أن الشاعر برغم دقة وصفه للكسالى لا يبدو محنقاً يائساً منهم كل البأس، كما هو الحال بالنسبة للرذائل الأخرى، فنراه يقول عنهم إنهم على نقصهم ليسوا شرهين، ومن ثم فإنهم يرجى صلاحهم: "يقبلون نقض الملك" على حد تعبيره، أي على استعداد لاستقبال النفس العاقلة، ولا شك انه على سلم الرذائل يأتي لكسل في مرتبة أقل سوءاً من البخل أو الشره.

٣-عنصر الهواء:

ويخرج "السائحان" من الماء فيخاف رجل - من جديد - من اتساع الفضاء أمامه، ويطلب إلى المرشدان أن يصرف النظر عن محاولته عبور الهواء، إذا تبدو له أكثر

---

(1) المرجع السابق نفس الصفحة.

خطراً من سابقتيها، ولكن المرشد يشجعه ويقول له أن الخيل يستطيع أن يعمل عمل الجناح وأن قدم "الهمة" يمكنه أن يعمل عمل الرأس، فأن انطلاقه في استقامة كالسهم يأتي من هذا (مشيراً إلى العقل) وتراخيه في تخاذل يأتي من ذلك (مشيراً إلى الماء كعنصر)، والرجل يجبن عندما يصير ريان، والسهم يصير قوساً- أي يضعف وينحني عندما تعتر به الطرواة، والمرأة تتجهم صفتها وتفقد صفاءها عندما تصيبها الرطوبة، ويكرر الشيخ دعوته للرجل أن يرد على كل شئ فيه إلى أصله: اليبوسة إلى التراب، والرطوبة إلى الماء، واللطافة إلى الهواء والحرارة إلى النار... وبذلك يمكنه الاندفاع في خفة ويسر نحو الهدف ولا ينسي الرجل أن ينطلق في الفضاء، وبعد أن نفذ ما نصح به الشيخ، أي يسأله عن الحاكم الذي يسيطر على إقليم الماء، فيقول له: مشيراً إلى القمر، إن هذا الإقليم يقع في دائرة كرسول السلطان، الذي يشبه طبعة الماء، فهو بارد ورطب، ولكنه أسرع سيراً من النار وملكه حينا يزيد وحينا ينقص، لنه هو نفسه حينا يكون إلى الأمام، وحينا يكون إلي الوراء "والوصف هنا دقيق وموجز من حيث أنه يشير إلى سرعة القمر الذي يقطع مداره في شهر وإلى طبيعته لتي تجمع بين البرودة والرطوبة، وإلى تأثيره على الماء فيما يعرف بظاهرة المد والجزر".

وفي الهواء كعنصر، توجد القوي المتخيلة التي انحرفت عن طريقها، فأخذت توحي إلى النفس بالخبيث من الأفكار والسيئ من الأعمال، كما توجد الشهوة، ففيما يتعلق بالأولى ويرى الرجل قلعة في جزيرة خضراء يقيم فيها جماعة من السحرة، ولهم جسم الآدمي، ورأس التنين، وذيل السمكة، وهم عاكفون على رسم الصور، هذا يقدم من مستودع القمامة روضاً وذاك يصنع من الغراب تدرجاً زاهي الألوان، وهم جميعاً

يجددون القديم ويجملون القبيح[1] والإشارة في هذا واضحة إلى القوي المتخيلة لتي لا تكف عن خلق الأفكار على شكل صور قوية، ولكنها في نفس الوقت غير ثابتة، سريعة الخطور بالذهن.

وأما الشهوة "الجنسية" فيراها على شكل قوم جعلوا "أوعية المني" قبلتهم، وأبرز واللعيان حجرة خلوه زلبخا- رمز للشهوة- وجمعوا فيها بين الأزواج من كل نوع ذكراً وأنثي.

وهناك يري أيضاً أكثر من قطرات الندي ورذاذ البرد سامرين يعكفون على عبادة عجل من الذهب والفضة، ويري تمساحاً ذا حلوق تسعة وأنياب ستة، يرسل ذنبه نحو حلقه كل ما يقع في شركة، لا ينتهي من الأكل قط، وفي كل لحظة يزيد من فتح حلقه، ويزيد من رفع ذنبه، ويستعين الرجل بشيخه على هذا الوحش، فيقول له أنه مستحث مالك (خازن النار) وبفضله بحيا خزنة السعير، ويأمره بأن يتقدم في غير وجل فيضع رجله على رأسه، ويجعل منها قفلاً لفمه... وحين يسأله كالعادة عن حكم هذا الإقليم الذي يفيض بالموبقات، يقول له- مشيراً إلى المشترى- "من العجيب أن هذه الخرابات عن يمين وشمال تتبع حاكماً تقيا ورعاً، الزهاد ولقضاة جلساؤه، راعي ذوي البخت وأصحاب التخت، وبه قوام القوي النفسانية[2]، وذلك لأن طبيعته بين الحرارة واللطف، نفس الطبيعة الحيوانية ... ومن ثم كان سيد الإقليم الشهوات".

---

(1) قلعة در جزيرة أخضر، أندروجادوان صورت كر.

(2) الخرابات يقصد بها هذا الحانات وأماكن اللهو، ويستعمل أحياناً في سياق المدح، فيكون معناها: حنات السكر الصوفى

وبن خرابات جملة أزجت وراست طرنه ترانكه بإرسائي راست

٤-عنصر النار:

ويصلان إلى وادي النار، فيشاهدان "مجموعة من السحرة يرسمون صورا شيطانية، وهم تملون بالماء والقطران والمغلبين، ويحيط بهم جبل من العقارب والحيات، بينما يحملون في أيديهم رملا وسيوفاً نارية، فمدون بها ما يرسمون من الصور، حينا يجعلون الملاك شيطاناً، وحيناً "يصيحون كأنهم الغيلان" والسحرة كما رأينا من قبل تمثل في لغة الشاعر القوي النفسية، وهنا تمثل القوي الغضبية التي تثير في النفس مشاعر شريرة يمكن مقارنتها بالشياطين والثعابين والعقارب ويريد الرجل أن يتجنب هذا المكان الذي يقع فيه هؤلاء السحرة، ولكنه يفاجأ بأن يجد أمامه جبلاً من نار ودخان يسد أمامه الأفق، بينما يري في سفح هذا لجبل عدداً من الحفر العميقة، ويشجعه الشيخ كالعادة، ولكنه يخبره أنه لا سبيل له للنجاة من هذا الهول إلا بان يشرع في التهام ما أمامه من عقبات- إشارة إلى السيطرة على النفس وكبح جماح الغضب- وحين يفعل ما أمره به الشيخ يري مكان الجبل الذي "التهمه" آلافا من الحضر التي يتصاعد منها الدخان، وتملؤها آلاف من الشياطين والحيوانات لها وجوه الآدميين كل تتنافس فيما بينها في إدعاء الفضل، واحد يقول: الجاه جاهي، وأخر يقول: الطريق طريقي: هذا يقول: أنا راعى هذا القطيع، وذاك يقول وأنا رب كل هذا المتاع: هذا يقول: قصري حرم، وذلك يقول بستاني جنة إرم[1].

(١) إرم (إرم ذات العماد) مدينة شداد، وجنة شداد بناها هذا الملك في جنوب الجزيرة العربية، فيما يقال- لكي تكون صورة للجنة، وحين تم البناء أراد أن يراها ولكنه مات وخسفت بمدينته الأرض لعد إجابته دعوة النبي هود عليه السلام.

ويسأل الرجل سؤاله التقليدي: لمن هذا الإقليم؟ فيجيبه الشيخ بأنه مقسم بين سلطان النجوم وسيد الفلك الخامس[1]. وذلك وكيل الملك الذي يهيمن على هذه القلعة الشاهقة- يقصد به النفس الكلية- وهذا قائد عسكره، وذلك يطيب لقمة اللئام- كناية عن إثارة العجب في أنفسهم- وهذا يذيق الكريم النار- كناية عن إثارة الغضب.

ثانياً: علم الأفلاك:

ويصل السائحان إلى حدود عالم الأفلاك بعد اجتيازهما عالم العناصر، يقول الرجل إنه حين تفتحت أساريره لهذه الحديث- قال له الشيخ إن كل ما رآه يمين وشمال هو وقود النار، وانه هو نفسه قد نجا من أن يكون حطب سقر، وإذا كانت آثاره من ليل العناصر المظلمة وما تزال عالقة له، فإن فجر العالم العلوي سيزيلها عما قريب.

وما إن ينتهي الشيخ من عبارته هذه حتى يبصر الرجل أشعة الفجر تتراءى في الأفق من وراء التلال فيسر لها سرور لأن يري نفسه قد أرتد بصيراً بعد أن كان لا يرى في الظلمات إلا أشباحاً، وتميز عيناه على البعد برجا شامخاً وبوابة عظيمة من "المينا اللازوردية"، فيسأل: "ما هذا الطريق الذي أراه عن يمين وشمال؟ ويجيب الشيخ: إلى هنا ينتهي حد الزمان إمضي، فقد لحقت الآن بالأبدية، ونجوت من فريق الأخساء- العناصر- أبشر أبشر، فبهذا التحويل تحررت من ١٠٠ نجناعة" سيف عزرائيل "لقد عبرت من باب العارية، ودخلت في فناء العافية".

---

(١) سلطان النجوم هو الشمس، وسيد الفلك الخامس هو عطارد، وطبيعته فيما يقول القدماء الحرارة واليبوسة، وهي طبيعة اللحم، ومن ثم كان مناسباً للغضب. أما الشمس في عظمتها فتناسب العجب والخيلاء.

ويبدو أن المرحلة الثانية من الرحلة، الخاصة بعالم الأفلاك الذي يمثل الوسيط بين عالم لكون والفساد وعالم الملكوت، فيه من الأول قابلية الفناء، وفيه من الثاني عدم التغير والاستحالة، باعتباره وحيد الطبيعة، تلك التي يسموتها الطبيعة الخامسة كأنها تالية للعناصر الأربعة ويتحدث الرجل، وقد انطلق لسانه وأصبح خلقاً جديداً بعد اختياره عالم العناصر- عن مشاهداته في الكواكب، فيري في كل منها نموذجاً من البشر ففي القمر يري الزنادقة[1] ويصفهم بأنهم ذو طبيعة مرحة ووجه مشرق ولكنهم لا يبصرون، لا علم لديهم بنقص العالم أسفل منهم، ولا بكماله من فوقهم.

ولعل الشاعر في هذا الوصف يشير إلى طبيعتهم كمجادلين قادرين على إثارة الشبه التي تضل وتغوي بمظهرها البراق، وإن كان ينقصها الارتكاز على المعرفة بحقائق العالم العلوي والرؤية النافذة لطبيعة العالم السفلي، وفي عطارد يري المقلدين، عل شكل حلقات من الكهول، يثبت الواحد منهم نظره على الآخر، ويرى كل منهم صاحبه قدوة وأهلاً، روحهم مظلمة كالدخان وجسمهم متلألئ كالشرر، نفسهم قبلة، ودينهم سمر، كثيرو الرضا، قليلو القلق، يقبلون وجوههم نحو ثماني قبلات.

وفي وصفه للدهريين[2] في كوكب الزهرة يركز على تعلقهم بالطبائع الأربعة ينسرون بها كل ظواهر الحياة، فيقول أنهم أسري الأربعة المتخاصمين- ويريد بها

---

(1) الزنادقة: تزندق: صار زنديقاً: هي القول بأزلية العلم و أطلق على الزرادشتية والمانوية وغيرهم من الثنوية وتوسع فيه فأطلق على كل شاك أو ضل أو ملحد والزنديق: من يؤمن بالزندقة والجمع زناديق وزنادقة. المعجم الوجيز لجمع اللغة العربية طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم بمصر ص: ٢٩٣ طبعة سنة ١٤١١هـ- ١٩٩٠م.

(2) الدهرية: تذهب الدهرية إلى أن الطبيعة مستكيفة بذاتها مستغنية عن خالق يوجدها. يقول الغزالي: في المنقذ من الضلال: الدهرية طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم المقتدر، زعموا أن العالم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه لا بصانع، ولم يزل الحيوان من النطفة والنطفة من الحيوان، كذلك كان وكذلك يكون أبدا". الطرق بين الطرق للبغدادي ص: ١١.

العناصر- وعبادة الأربعة التي تنتج الألوان- يقصد بها[1] الطباع وأما الشمس فيري فيها المتجمين (عبده الكواكب) ويصفهم بأنهم ذوو نفوس مظلمة ووجوه مضيئة، يولون وجوههم شطر الكواكب: "وعندما نزعت القلب من أهل الجهل هؤلاء قصدت منزلاً آخر، فرأيت فيه أناسا كلهم من السلفة ذوي عيون متعددة القبلات التي يتجهون إليها وهم في نظر أنفسهم من العلية، قبلاتهم سبع وعيونهم أربع، روحهم مظلمة والوجه مثل النقش الجميل مضيء"[2].

وفي المريخ يري أرباب الظن، ونفهم من وصفهم كما يقول شارح المنظومة أنهم جماعة من الفلاسفة ينهون سلسلة الخلق إلى العقل الكلي، وينكرون الخالق بعده فيصفهم بأنهم أمراء صغار من أولاد المملوك يحيط بهم الخلفاء قضاة ولكن موضوعون في السجن[3]، ولعله بهذا يشير إلى مكانتهم الفكرية مع نقص في الخبرة واليقين لديهم، وهم قصار النظر مثل فرعون، يقولون مثله: ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَأَيُّهَا الْمَلأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِّنْ إِلَـهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهَامَانُ عَلَى الطِّينِ فَاجْعَل لِّي صَرْحاً لَّعَلِّيَ أَطَّلِعُ إِلَى إِلَـهِ مُوسَى وَإِنِّي لأَظُنُّهُ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾[4]، والإشارة في ذلك إلى أنهم في زعمهم يشاركون في الخلق والإيجاد نظراً لأنهم يشاركون العقل الكلي في صفاته، باعتباره النهاية للقوى العقلية الإنسانية.

---

(1) بحسب نظرية الطباع ينتج اللون الأصفر من اجتماع الحرارة مع اليبوية والأسود من البرودة مع اليبوسة، والأبيض من الرطوبة، وأخيراً الأحمر من الحرارة مع الرطوبة.

(2) رسالة الخلود محمد إقبال ص: ٧٨.

(3) المرجع السابق.

(4) سورة: القصص الآية: ٣٨.

وفي وصف المرائين الذين يراهم في المشتري يستمد من شكل "الشمعة" مادة لتصويرهم: "رأيتهم الجسم أسفل والقلب إلى أعلا، وكل منهم قد أتخذ قبلته وجه الآخر، ورأيت منهم جمعاً مضيء المنظر، فظلم الجوهر، وجعلوا من أنفسهم غذاء لهم، ومن أصلهم فداء، يتغزلون في حبيبين معاً، ويصلون إلى قبلتين في آن واحد"[1].

وفي "زحل" يشاهد أخيراً المعجبين بأنفسهم، وهنا يستمد من "المرآة" مادة صوره وتشبيهاته: "وعندما طويت ببصري ذلك المكان، وجهت رحلي إلى مكان آخر، فرأيت عيانا منزلاً من الضوء يشبه المرآة، فيه مائة ألف يشبهون الحور، كلهم ريان ومضيء بلا ماء و لا نار[2]، ويصفهم بأنهم جعلوا من أنفسهم المحب والمحبوب، وموضع القبلة والقبلة وأنهم ذوو عيون متعددة ولكنها حولاء أينما نظروا لا يرون إلا صورتهم، ويستطرد الشاعر من ذلك إلى التفرقة بين مرآة العين ومرآة اليقين، ففي الأولى لا يري الإنسان إلا نفسه، بينما يستطيع في الثانية أن يتأمل ربه.

ثالثاً: عالم الملكوت:

وبانتهاء عالم الأفلاك يبدأ عالم الملكوت، وهو عالم روحي تماماً، يمثل المرحلة الثالثة والأخيرة من الرحلة، وفيها ستكون النماذج يقابلها السائحان نماذج صوفية تتفاوت فيما بينها بدرجة القرب من الله، فكلما تقدم الرجل وشيخه أبصرا" مجموعات" أنقي وأكثر استغراقاً في التأمل والمشاهدة للذات الإلهية.

ففي تلك يريان طائفة يمكن أن نسميها بالمقلدين على المستوى الصوفي، وفي فلك الأفلاك يري من نسميهم بالروحانيين، وهم في صحبة النفس الكلية، يليها

---

(1) رسالة الخلود ص: ٧٨.

(2) رسالة الخلود محمد إقبال ص: ٧٨.

"الكروبيون" و"السالكون" ثم "أهل التوحيد" وهؤلاء الثلاثة في صحبة العقل الكلي.

فبالنسبة للأولي يري الرجل آلافا من المصلين "تفيض وجوههم بهاء وجمالا ويأسرون القلوب، إذ يجمعون إلى الطبيعة الزهرة تألق الشمس"[1] فيسأل شيخه من هؤلاء؟ وعلام يقيمون عبادتهم؟ ويرد الشيخ بأنهم برغم ما هم عليه من الروعة والبهاء لا يساوون شيئاً بجانب بهاء أبي البشر- ويقصد به النفسي الكلية- فهم على حد تعبير الشاعر "حرز يقي جماله من عين السوء" ويذكر انهم مع إخلاصهم في العبادة ما نالوا على شئ من دنس التقليد، وهم عرضه للغفلة والنسيان يستغرقون في العبادة تارة، ويعذرون بالانصراف عنها والنظر إلى العالم السفلي تارة أخرى، وينهي الشيخ حديثه عن هذه الطائفة بأن يلوم رفيقه لما أبداه من الرغبة في التوقف عن مواصلة السير، والانضمام إليها: "كيف تطلب صحبتهم وأنت معي؟ كيف تتحدث عن الليل وأنت في الجنة؟" ويطلب إليه أن يتطلب إلى مرتبة أعلي، وأن يرنوا إلى غاية أبعد، وأن يضرم في قلبه ناراً بها "يحرق القبلة والباحث عن القبلة" وان يحترس من إغراءات الطريق، وخاصة في المنازل التالية، فهناك السطح منبسط والهواء يجلب العافية، "ولغصن يثمر بمجرد الوصول إليها، والطائر يطوى الجناح بمجرد أن يراها- إذا رأيتها فلا ترخ زمام الركاب، ولا تقم العزم على الإقامة فيها هذه نصيحتي إليك وأنت طفل والمنزل ملئ بالصور والألوان[2]" وهنا يوجه نظره إلى نور يبدو من بعيد، ويوليان وجههما نحو ملك يبهر نوره الناظرين.

---

(1) طبيعة الزهرة البرودة والطراوة.

(2) رسالة الخلود محمد إقبال ص: ٧٨.

النفس الكلية:

لم يكن هذا الملك سوى النفس الكلية، والعلة الفاعلة للأفلاك والكواكب ومرجع النفوس الجزئية التي تنشر لحياة على الأرض، ملك يجمع العدالة إلى العلم والحكمة إلى الحكم، وهو الوسيط بين العقل الكلي والمخلوقات، فهو يأخذ ويعطي، وبوجه يتجه نحو الأب ليقتبس منه العلوم، وبوجه يتجه نحو عالم الصور، ليدبرها، وهو يتضح كزهرة من ناحيتين: مستمعا من ناحية ومتحدثاً من الأخرى.

وأما هذا الملك الذي يمثل النفس الكلية تصطف آلف الصفوف من النفوس المطهرة "كلهم سماعون بلا أذن، وناطقون بلا لسان، كلهم بريئون من الحس والخيال، بعيدون عن البحث في الكيف والشبيه، وفي صف منهم قسيسون ورهبان مركبهم أجنحة القديسين، وفي صنف منهم سائحون ومظلومون أبصارهم أبصار المعصومين في صف: السالكون المجدون، وفي آخر: الصامتون الناطقون، كل واحد منهم ثقب در الكلام، وقال لي في لطف: كل هذا من أجلكما امكثا أنتما الاثنان، فالمدينة مدينتكما، "وحين يبدي الرجل رغبته في أن يلحق بجماعة هذه لنفوس التي فتن بمآهها، والتي تدعوه وشيخه إلى البقاء معها- يحول الشيخ بينه وبين تحقيق هذه الرغبة ويقول له: ألم أقل لا تكن قصير النظر وتعجب بما لا يستحق أن يعجب به[1]؟ ففي العقل الكلى لا ينبغي الإعجاب بالنفس الكلية، فإن الأول يقدر العرش بينما الثانية تدبر الفرش، وإن ملك الأفلاك والأرضون مملكة النفس فإن العقل هو مالك الجميع".

العقل الكلي:

ويصل السائحان أخيراً إلى دائرة العقل الكلي، الملك الذي كان، بعد الأمر، "كن" اصل الكون ونتائج الروح، الراعي الذي يرعى رعاة الرعية ويقصد به النفس

---

(1) المرجع السابق- نفس الصفحة.

الكلية —قلم الدفتر الإلهي- الجو الذي وراء نهاية اللانهاية... وفكرة الوسيط ترد هنا أيضاً لتصوير دور العقل الكلي بين الخالق والمخلوقات، باعتباره انه أول وجود كان بعد الأمر "كن" وبواسطته يتم الخلق والإيجاد... أغلقت بوابة العدم، منذ صار العقل والإيجاد متلازمين، و"معلول علة الكلمة" "كن" مع أنه علة ظهور كلمات الله، صامت ولكنه ترجمان الأمر الإلهي.

وقد لاحظنا أن الترتيب بين مجموعات النفوس المطهرة لتي ذكرت حتى الآن قد كان بحسب درجة قربها من العقل، فمن الطبيعي إذن أن تكون النفوس الموجودة في دائرة العقل الكلي أكثرها كما لا من بين النفوس.

في هذه الدائرة يحصي الرجل منها ثلاثة صفوف موجودة وراء ثلاثة أستار متتابعة الصف الأول، ويسميه "صف ستارة العين الموجودة في خرابات قاب قوسين" أي في حانات السكر الإلهي القريبة جداً من الحضرة الإلهية، ويصنف النفوس الموجودة فى هذا الصنف بأنها تارة فى مجاهدة وتارة أخري في مشاهدة، حيناً في سكر، وحيناً في صحو، طوراً في حالة إثبات، وطوراً في حالة محو[1].

وما إن يصل الرجل إلى هذه المرحلة حتى ينتابه تحول هام، فللمرة الأولى يكف عن إبداء الرغبة في التوقف والانضمام إلى الجماعة التي يقابلها في طريقه، بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك فيبدي رغبته في مواصلة السير، ونلمح في هذه التحول الذي لم يتم دفعة واحدة في شخصية السالك وإنما كان نتيجة لتطور تدريجي بطئ، أنه وصل قمة النضج على المستوى الروحي، ولذلك يقول إنه أصبح الشيخ نفسه، وانه تخلص إلى الأبد من طفولته، منذ تخلص من اصله ومادته.

---

(1) رسالة الخلود محمد إقبال: ٧٩.

وحين أصبح السالك مخلوقاً آخر نراه يتخذ طريقة وحده هذه المرة، ليمضي أحقاباً طوالاً- كما يقول- يطوف حول الأستار العالية، متأملاً عجائب العالم الأعلى، وهو يصور ما حدث له في عبارة موحية مليئة بالرمز: "حينا كان قلبي شمع طريق الغيرة، وحينا كانت نفسي غريقة بحر الحيرة، حينما كنت في بغداد (العلم) وحينا كنت في بيداء الوهم، وحينا كان يشملني لطف البسط، وحينا كان يدفعني عنف القبض[1].

ويصل السالك الذي أصبح شيخاً إلى الصف الثاني حيث توجد جماعة أخرى من النفوس الأكثر تقدماً، الذين وصلوا إلى درجة الفناء: رأيت جماعة من لسالكين في سكون، ولكنهم (تقديراً) في حركة، يقولون جميعاً (رب زدني وتحيرا) في حال الفناء، ولكنهم بالقوة في حال البقاء، وهم الذين قالوا: بلي وألست[2] بجسومهم ينتمون إلى ولاية آدم، ولكنهم بحقيقتهم وصلوا إلى نهاية العالم.

أما الصف الثالث فيضم جماعة أخص من سابقتها، يصفها بأنها بلا قلب ولا يد ولا قدم ولا رأس، فارغة من صورة الرغبة والمراد مرتفعة فوق الكثرة والتضاد برئت من قسمة المئات والألوف، ونجت عن عناء الحدوث والحروف.

ويستعين في وصفهم باقتباسات قرآنية تجعل من هؤلاء خواص الخواص نماذج كاملة الرضا والاستلام، وتحدد بالتالي مفهوم الفناء الذي يقصده الشاعر، ذلك الفناء الذي يحفظ للمخلوق ذاته متميزة عن ذات الخالق، على نحو فناء ضوء المصباح في موجهة الشمس، لا فناء نقطة الماء في إثباج المحيط، حسب التشبيه الصوفي المعروف (كتبوا من

---

(1) المرجع السابق نفس الصفحة.

(2) إشارة شائعة في الأدب الصوفي إلى الآية الكريمة: قال تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ﴾ سورة: الأعراف- الآية: ١٧٢.

الشوق على طوق العبودية) فلك الأمر كله[1]، واتخذوا من ﴿قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[2] سهما في أعماق الضمير، وجعلوا من ﴿يفعل الله ما يشاء﴾[3] حلقة العبودية فى آذانهم واتخذوا من أرواحهم وسط الأغنياء والكبراء لوحاً منقوشاً فيه ﴿يَاأَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾[4] هذه الفقرة الطويلة الهامة التي تعكس تصور سنائي للصوفي الكامل تنتهي على المشهد الأخير من رحلة سير العباد يقول السالك لذي أصبح شيخاً أنه بقي في هذه المرحلة حائراً بحيث لم يبق له عين ولا قلب ثم رأي نوراً يحرق في هذا العلو كأنه القمر الذي يأخذ طريق أعلي الفلك وانعكس هذا النور على ثياب الصوفية التي تسمي "الخرق" فبدت في أحسن صورة، ذهل لها لب السالك، فأراد أن يلحق بهم، ويعقد صلة مع بعضهم ولكنه ما كاد يتجه نحوهم حتى برز له من بين الصفوف من تقدم نحوه وحال بينه وبين ما يريد قائلاً له أنه لا مكان له فيما وراء الحد الذي كان يقف عنده، وشرح له سر هذا المنع بأنه لم يصل إلى هذه المرتبة من العلم الروحي عن طريق المجاهدة الحقة والتجربة الصوفية الكاملة، وإنما وصل إليها عن طريق التأمل والتحقيق بأجنحة الخيال. ومن ثم فإن علوه لم يكن نتيجة لتحرر حقيقي من قيود الطبيعة، فعليه إذن أن يعود أدراجه من حيث أتي إلى عالم "هذا يجوز وذاك لا يجوز"، لأنه مازال أسير عالم الصورة، ولم يتحرر بعد من التكليف[5] وعليه أيضاً أن يتخذ مرشداً ويبحث له عن دليل، لأن إنساناً لا يستطيع

---

(1) إشارة إلى الآية: "قل إن الأمر كله لله" (آل عمران: ١٤٨).

(2) سورة: الأنعام – الآية: ٩١.

(3) سورة آل عمران الآية ٣٥.

(4) سورة: فاطر – الآية: ١٥ .

(5) رسالة الخلود محمد إقبال ص: ٧٨- وانظر: شخصيات قلقة في الإسلام للمرحوم الأستاذ الدكتور/ عبد الرحمن بدوي ص: ٨٥.

إنساناً لا يستطيع بمفرده أن يسلك طريق أهل الوحدة، ويضيف هذا الناصح الذي يصفه لشاعر بأنه عاشق، سقيم لكنه صحيح، صامت لكنه فصيح... إن الدليل الذي يستطيع أن يحرره من أوهامه ويوصله إلى فطرته، هو ذلك النور الذي يراه قريباً، بينما هو بعيد في الحقيقة.

أ- أهم أفكار سنائي في منظومته.

ب- تأثير ابن سينا الفيلسوف فى سنائي الصوفي، وعوامل هذا التأثير.

ج- نظرة مقارنة بين سير العباد وحي بن يقظان.

بعد هذا التحليل التفصيلي لمنظومة "سير العباد" يلزمنا الآن أن نعيد "تجميع" أفكارها وحصر عناصرها، ليسهل علينا النظر إليها نظرة مقارنة، وترد بعض التفاصيل إلى مصادرها الحقيقية، وتبرز في الوقت نفسه أصالة الشاعر وطريقته في تناول الموضوع.

ويجب أن نذكر في البداية أن الشاعر الوحيد- قبل سنائي- الذي تناول في شعره موضوعات دينية أو تعليمية- هو الشاعر الإسماعيلي الكبير ناصر خسرو، فهو بعمه الغزير وحماسه الديني أول من ارتد هذه الآفاق في الأدب الفارسي، كما يدل على على ذلك العديد من قصائده الحافلة بالأفكار الفلسفية والدينية، وإن كان الروح الشعري ينقصها في بعض الأحيان، ولكن فيما يتعلق بالأفكار والتعاليم الصوفية، يمكن القول بأن سنائي هو أول من ادخلها إلى الشعر الفارسي، على غير مثال حقيقي يحتذيه، اللهم إلا إذا كان هذا المثال هو الرباعيات المنسوبة إلى الصوفي أبي سعيد بن أبي الخير[1] أو إلى الشيخ عبد الله الأنصاري[1]- وهو مالا يمكن التسليم به بحال.

(1)أبو سعيد بن أبي الخير الخراساني (٣٥٧هـ- ٤٤هـ) نظم رباعيات كثيرة في الشعر الصوفي "المدخل في التصوف للنفتاوئي ص: ٢٢٥".

سنائي إذن هو الذي أدخل في دائرة الشعر المحكم الجيد هذا القدر الهائل من التراث الصوفي، وإذا كانت الموضوعات والأفكار في شعره تنتمي في الواقع إلى هذه التعاليم الصوفية التي أقيم بناؤها بإحكام قبله، فإنه هو الذي أوجد الشكل الأدبي لما أصبح بعده أهم جنس في الأدب الإيراني، وأكثر قربا إلى نفوس المتذوقين لهذا الأدب، ومع ذلك فإنه كون سنائي أحد علماء عصره الكبار و خاصة في علم الكلام والفلسفة وأنه كان على وعي تام بدوره كمؤسس للمدرسة الصوفية التعليمية في الشعر الفارسي، قد سلبه إلى حد ما نبره التضرع والخضوع التي نستطيع أن نتبينها بوضوح لدي الصوفي، وأعطاه بدلاً منها نغمة أخرى فيها شئ من الأنفة والاعتداد بالذات، هي نغمة الأستاذ المعلم، ومن ثم رأيناه في هذه المنظومة بصفة خاصة يدل بما تشتمل عليها من أسرار إلى الحد الذي يعتبر قارئها شاعراً، وفاهماً ساحراً، ويلجأ في بعض الأحيان إلى التكرار، مستعملاً تقريباً نفس الصور أو المصطلحات، وأن تكن الفكرة التي هو بصددها مختلفة، مما يوقع القارئ في الحيرة والاضطراب، ويكاد يوحي إليه بأن المنظومة يعوزها الترابط، وتنقصه الفكرة الهادية التي تجمع شتاتها، ومن البديهي أن هذا وحده كفيل بإساءة النظرة إلى العمل الأدبي، وإلقائه في زوايا النسيان. وهو ما حدث بالفعل لهذه المنظومة التي طالما تحدث الباحثون عنها من بعيد ثم لم يجدوا في أنفسهم الصبر على قراءتها واستيعابها، ومحاولة استبطان رموزها.

ولنستعرض الآن الأفكار الأساسية للمنظومة:

١-يتناول سنائي في "سير العباد" فكرة التطور بكل ما تعنيه من صعوبة التكمل والسعي إلى الكمل اللانهائي، فيرى أن الإنسان يمثل قمة الخلق في هذا لكون، فقبل أن يصل إلى الحالة الإنسانية، كان الإنسان جماداً، ثم يصير نباتاً، وبعد ذلك أصبح حيواناً،

---

(١) الشيخ عبد الله الأنصاري المتوفى سنة ٤٨١هـ له ديوان في الشعر الصوفي كان شعره فيضا تضيق به الأبيات والقوافي والصحف والكتب. "التصوف وفريد الدين العطار ص: ١١٤٢".

ليكون في النهاية إنساناً مزوداً بالعقل، ويمكنه أيضاً أن يتجاوز المرتبة الإنسانية، ليصير ملكاً كما يمكنه فوق ذلك أن يعبر المرحلة الملكية...

والفكرة في جوهرها- كما نعلم- أرسطية، فالمعلم الأول هو الذي قال إن الكون كله كتلة واحدة من الجماد إلى الإله، ولا تختلف أجزاؤه إلا من حيث تطورها وتدرجها نحو العقل، ففي أسفل درجات السلم يوجد الجماد ثم يليه النبات حيث يوجد النمو والتغذي، ويتلوه الحيوان، حيث يوجد الحس بالإضافة إلى ما سبق، ويأتي بعد ذلك الإنسان الذي يجمع بالإضافة إلى هذا كله العقل، وظهرت الفكرة لأول مرة في الشعر الفارسي ف يما نعلم -عند ناصر خسرو[1]، ثم عبر عنها سنائي بمنتهى الوضوح والقوة ثم جاء الرومي فعرضها في ثوب أكثر شاعريَّة، مما أشاع نسبتها إليه لنستمع إليه في هذه الأبيت المشهورة من المجلد الثالث لكتابة المثنوى:

مت كجماد وأصبحت نباتاً (نامياً)، ثم مت كنبات، ونهضت كحيوان، ومت كحيوان، ثم صرت آدمياً فلماذا أخاف؟ متي كنت بالموت ناقصاً؟ مرة أخرى أيضاً: سأموت كإنسان لكي أطير مع الملائكة.

وينبغي لي أن أمضي متجاوزاً لملك نفسه: كل شئ هالك إلا وجهه وحين أضحي مرة أخرى نفسي الملكية، سأصير ما لا يمكن للخيال أن يصل إليه.

---

(1) في هذه الأبيات التي ترجمتها: مر على الهجرة ثلاثمائة وأربع وتسعون سنة حينما وضعتني أمي على ثري هذه الغبراء نامياً بلا علم بمنتهى الوضوح والقوة، مثل نبات يولد من التراب الأسود والماء الذي ينزل قطرات ومن حال النباتية وصلت إلى الحيوانية، وكنت حينا من الدهر كطائر صغير بلا جناح وفي الحال الرابعة جاء في أثر الإنسانية، حينما وجدت النفس الناطقة طريقها إلى الجسم المظلم...

سأفني إذن، فالفناء يقول لي في صوت الأرغنون: إنا إليه راجعون[1].

٢- وهذا التطور يرسم الغاية لكل الكائنات والمخلوقات، يحدد للنفس الإنسانية هدفها في هذه الحياة، وهو التعرف على الله، ومسيرتها بالرجوع إلى أصلها ومنزلها الأبدي، وفي هذا التوقع يعتبر مجالاً لرحلة روحية يقوم بها من عالم التراب إلى أعلى عليين، بحيث يكون ابتداء الرحلة من عالم جسمه نفسه الذى قد نسميه العالم الصغير، فيتأمله ويمعن النظر في أمشاجه- فيما يشبه التجول، فيرى هذه الطباع، والتي ركب منها من البرودة واليبوسة اللتين ترجعان إلى التراب، والبرودة واللطافة اللتين تعودان إلى الماء، والحرارة والطاقة وينميان إلى الهواء، ثم الحرارة واليبوسة وهما من النار، ويتأمل نتائج هذه العناصر في ذاته، التي تظهر على شكل رذائل، وهى الشره والكبر، والبخل والبغض والحسد، والشهوة والغضب، وهكذا تكون العناصر ونتائجها عالماً مستقلاً، يمثل كل عنصر منها مرحلة أو منزلاً على طريق الرحلة الطويل.

ومن هذا العالم الصغير الذي أطلقناه على الجسم ينتقل الإنسان إلى عالم العناصر: التراب والماء والهواء والنار، يقطعها جميعاً كلا منها على حدة ليصل إلى ما يسمى بعالم النتائج، أي التي تنشأ من هذه العناصر، وهى المواليد الثلاثة: الجماد والنبات والحيوان، وبعد أن يعبر هذا العالم الذي يسمي عالم الكون والفساد يصل إلى عالم الأفلاك مبتدئاً بالقمر ومنتهياً بزحل ومنه إلى تلك البروج، "السماء الثامنة" فتلك

---

(١) من قصيدته التي مطلعه:

يا من قرأت كثيراً من العلم وجبت الآفاق كلها- أنت (مازلت) على الأرض وفوقك هذا الفلك المستدير.

الأفلاك "السماء التاسعة" أو "النفس الكلية" التي تفيض منه وتعود إليه كل الصور العاقلة الفلكية والأرضية، وأخيراً علم العقل الكلى، ومنه إلى عالم الوحدة الإلهية الذي لا نهاية له، والذي يمتنع على التمثيل والتشبيه.

٣- والنفس الإنسانية بطبيعتها صالحة للقيام بهذه الرحلة، فهذه النفس التي هي كمال للجسم لها قوتان، يسميهما بعض الفلاسفة وجهين، أو نظرين نظر إلى عالم الصورة، أي العالم السفلي، ونظر إلى عالم الملكوت، أي العالم العلوي، وهذه التي تنظر إلى العالم السفلي، وتسمى القوة العاملة، وتلك التي تنظر إلى العالم العلوي تسمي القوة العالمة، ويستفيد الجسم من القوة العاملة التي تديرها وتحركها، وهذه الأخيرة تستفيد من العقل لفعال الذي يوجد فيما وراء العناصر الأربعة، يدبرها ويحركها، ويمضي التسلسل على هذا لنحو إلى الأفلاك؛ كل يتأثر بما فوقه ويؤثر فيما تحته، ابتداء من عقل فلك القمر إلى عقل فلك الأفلاك والذي يستفيد من العقل الكلى ويتأثر به، وهذا العقل الكلي الذي يوجد في حوزته جميع المخلوقات يستفيد من فيض واجب الوجود.

٤- والعقل الكلى- كوسيط بين الوحدة المطلقة والكثرة- يمثل نقطة البداية والنهاية في آن واحد، فمن هذا الموجود الأول الذي خلقه الله بلا واسطة، خلقت النفس الكلية، ثم تسلسلت عقول الكواكب ونفوسها، كل فلك له عقل ونفس عن طريقها تسري سلسلة الخلق إلى الفلك التالي، حتى تأتي إلى فلك القمر، ومن عقل هذا الأخير ونفسه خلقت العناصر الأربعة، وتلك بدورها أدت إلى خلق المواليد الثلاثة، كل منها في ثلاث درجات: كامل وأوسط وأسفل، فآخر كمال للجماد هو أدنى مرتبة للنبات، وآخر كمال للنبات هو ادني مرتبة للحيوان، وكمال الحيوانية هو أسفل درجات الإنسانية، كما أن أعلى كمال للإنسانية هو أولى درجات الروحانية، وأعلى

درجات الروحانية يشارف حدود القدرة الإلهية وهذه لا نهاية لها وليس في وسع العقل أن يحيط بها.

٥- والتصوف كنظام يعمل على تطهير النفس ووصل الإنسان بالألوهية له مظهره الأخلاقي، ففي الحياة الروحية ليس الجانب الأخلاقي مفصولاً تماماً عن الجانب الصوفي، كما قد يحاول بعض الناس أن يتصوروا كلا منها على حدة، ومهماتك درجة التمييز بينهما فالذي لا شك فيه هو أن الجانب الأخلاقي هو المرحلة التمهيدية التي تؤدي إلى مرحلة التأمل والاستغراق التي تعتبر غالباً جوهر التجربة الصوفية، وفي لغة الصوفية تنطبق مصطلحات مثل "المجاهدة"[1] و"المقامات"[2] على المظهر الأخلاقي للتصوف حيث يقصد بها نظام أخلاقي ديني يلزم الصوفي أن يتبعه بدقة لكل يصل إلى ما يعرف بمرحلة "الأحوال"[3] وفي منظومة "سير العباد" تمشى

---

(١) المجاهدة: يقول الإمام القشيري-رضي الله عنه- سمعت الأستاذ أبا على الدقاق يقول: من زين ظاهره بالمجاهدة حسن سرائره بالمشاهدة، قال الله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ سورة: العنكبوت - الآية: ٦٩ وأعلم أن لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة ومن ظن أن يفتح له شيء من هذه الطريقة، أو يكشف له عن شيء منها إلا بلزوم المجاهدة فهو في غلط الرسالة القشيرية جـ١ ص: ٢٨٩-٢٩٠.

(٢) المقامات: المقام ما يتحقق بعد العبد بمنازلته- أي بنزوله فيه وبما اكتسب له من الآداب؛ مما يتوصل إليه بنوع تصرف، ويتحقق به بضرب تطلب، ومقاساة تكلف. وقيل: والمقام: هو الإقامة، كالمدخل بمعني الإدخال، والمخرج بمعني الإخراج ولا يصح لأحد منازلة مقام إلا بشهود- أي رؤية- إقامة الله تعالى إياه ذلك المقام، ليصح بناء على أمره قاعدة صحيحة. الرسالة جـص: ٢٠٤.

(٣) الأحوال: والحال عند القوم: معني يرد على القلب من غير تعمد منهم، ولا اجتلاب، ولا اكتساب لهم، من طرب أو حزن أو بسط أو قبض أو شوق أو انزعاج أو هيبة أو احتياج. فالأحوال مواهب والمقامات مكاسب والأحوال تأتي من عين الجواد والمقامات تحصل ببذل المجهود "الرسالة جـ١ ص: ٢٠٦".

الأخلاق مع التصوف جنباً إلى جنب، حتى لتكاد تمثل مزيجاً متناسقاً من العناصر الأخلاقية والصوفية، فالشاعر فيها قدير دائماً على أن يبدأ أخلاقياً، لينتهي صوفياً، ثم يعود من جديد كما بدأ، فهو يجعل شرط لرحلة والارتقاء إلى العالم الأعلى التطهر من الرذائل، وهذا ما يعنيه باجتياز عالم العناصر التي تنتمي إليها هذه الرذائل، فكأنه يشير إلى أن الجحيم يوجد داخل الإنسان نفسه، وهو، عبر عنه صراحة في موسوعته الصوفية "الحديقة" حيث قال إن للجحيم سبعة أبواب الشره، والكبر، والبخل، والبغض، والحسد والشهوة، والغضب، ولن يستطيع المرء أن ينجو منها في الحياة الأخرى ما لم يتخلص منها في هذه الحياة[1].

٦- والرحلة عن سنائي في جوهرها رحلة من الصورة إلى المعنى رحلة يتحقق بها الموت عن هذا العالم المادي بكل ما فيه، رحلة توقظ النيام، حسب العبارة المشهورة التي يسندونها إلى على بن أبي طالب: "الناس نيام فإن ماتوا انتبهوا[2] وعنده أن العقل مرشد جيد في هذه الرحلة ولكن إلى حدود حتى إذا ما بلغها، فإن فضل الله هو الذي يقود السالك بعد ذلك إليه، وأي جهد من جانب العقل ليكون لنفسه فكرة عن الله لن تكون نتيجة ألا إيقاع الإنسان في شرك "التشبيه" والتنزيه المطلق لله يستوجب الامتناع عن وصفه بأي صفة، حتى "الوصف بأنه فوق كل وصف" ولن يصل الإنسان إلى الله إلا بالعشق والفناء، فهؤلاء المقيمون في "خرابات قاب قوسين" على حد تعبير سنائي لم يبلغوا هذه المرتبة بالنظر وطرائق الاستدلال، وإنما بلغوها

(١) حديقة الحقيقة ص: ٢٩٧ الأبيات: ١٤-١٥-١٦ على الترتيب.

(٢) حديقة ص: ٩٧، الأبيات: ١١-١٢.

بالعشق لذي يحقق معنى الحياة بالحصول على الوصل الإلهي والوفاء بالعهد الذي قطعوه على أنفسهم أمام الله فيما قبل الأزل.

وهذا الوصل الإلهي يأخذ عند سنائي معني خاصة لا يتضمن حلولا ولا اتحادا بالمعني الذي تقصده نظرية وحدة الوجود أنه —بالأخرى- عبارة عن اتحاد في الروح والإرادة لا في الجوهر، اتحاد يضع الإنسان في حضور دائم مع الله، ويجعل من الإنسان أداة إلهية تعمل بالله وفي الله.

٧- ونتيجة لما سبق فإن الإنسان لديه الإرادة الحرة للاختيار بين العقل والهوى، مما يفرض عليه مسئولية كبيرة، قوامها ألا يترك نفسه للهوي يستولي عليه، ومن هنا يتحدد وضع سنائي إزاء هذه المشكلة الذي يمكن وصفه بوضع وسط بين الجبر والاختيار، فهو في الحقيقة ينظر إلى هذه المشكلة من خلال مذهب العالم الذي يقوم على الاعتقاد بأن الإنسان لديه الاستعداد لبلوغ قمة الكمال، وفي هذا التصور يكون الجبر وسيلة للعلو والارتقاء في نظر الصالحين، ووسيلة انحطاط وتسفل في نظر الأشرار، وهذا التصور يقترب من الرأي الأشعري المعروف، ولكنه ليس هو، ويعتبر حلا ذكياً وشافياً للمشكلة التي طال حولها النقاش، فعند سنائي أن الشر يأتي من الإنسان، وأن أصل جميع الرذائل هي النفس الحيوانية، بقوتيها الرئيسيتين الغضب والشهوة، تقارن الأولى بالسبع، وتقارن الثانية بالبهيم- ولا يصل الآدمي إلى رتبة الإنسانية حقا إلا بتطويع هذين الحيوانين وإخضاعهما، والآدمي بطبيعته الثنائية: "القلب والجسم" نصف ملك ونصف حيوان، ووسيلة الخلاص أو الترقي بالنسبة له توجد في تغليب أحد النصفين على الآخر، وبقدر ما تتلقى النفس من فيض العقل يكون ارتقاؤها إلى الحد الذي تصبح معه أعلى من العقل نفسه، وهي التي كانت أقل منه، وعندما يصبح الإنسان سيدً مسيطراً على طبيعته فإن نفسه تكون في

استطاعتها أن تلبي النداء: قال تعالى: ﴿ارجعي إلى ربك راضية مرضية﴾[1] مثل هذه الأفكار الصوفية التي تنتمي إلى ما يمكن تسميته: بالتصوف الميتافيزيقي" وجدت طريقها إلى الشعر الفارسي كتأثير للعلاقة التي قامت منذ القرن الثالث الهجري بين التصوف والفلسفة، ففي هذه الفترة الزاهرة من التاريخ الإسلامي لم يكن ممكنا للتعاليم الصوفية أن تبقي بمعزل عن تأثير الوسط الذي كان يصبغه اللون الفلسفي، ففي بغداد التي كانت مركز مجادلات أصحاب النظر والاستدلال، كانت المجالس والمحافل مليئة بالمناقشات حول الذات والصفات والجبر والاختيار بين الفلاسفة والمتكلمين، وتعرف الصوفية في هذا المحيط الفكري على معارف اليونان وتعاليم الأفلاطونية الحديثة[2]، وهكذا تعرف التصوف- الذي كان قد تحول من الزهد والتقوى إلي العشق والعرفان- على العقائد المتصلة بوحدة الوجود والمباحث المتعلقة بالأثولوجيا[3] ثم إن كثرة مجالس المناظر التي كانت تقوم في بغداد بين المتكلمين من ناحية وعلماء اليهود والنصاري والمجوس[4] والمانوية[5] من جهة

---

(1) سورة الفجر: الآية ٢٨.

(2) الأفلاطونية الحديثة: نسبة إلى أفلاطون ٢٠٥-٢٧٠ بعد الميلاد الذي ولد بمصر وتعلم بالإسكندرية ثم نشأ مدرسة في رومه وهو أخر فيلسوف عظيم في العصر القديم وفلسفته قريبة من الدين، ويعتقد أن الله أو الواحد في قمة الوجود عنه صدر العقل ثم النفس الكلية، وله كتاب أسمه "التاسوعات" نقل إلى العربية ونسب خطأ إلى أرسطو باسم الأثولوجيا أو الربوبة. يعرف مذهبه في الفلسفة بالفيض أو الصدور. من تلامذته الذين دونوا سيرته في فريوس الصوري "أنظر أخوان الصفا د جبور عبد النور ص: ٢٦ مجموعة من نوابغ الفكر العربي دار المعارف بمصر طبعة ١٩٨٣م".

(3) علم الأخلاق.

(4) المجوس: هم عبدة النيران في فارس وهم من الإثنينية الذين اعتقدوا أن أصل العالم إلهان قديمان يزدان وأخر من النور والظلمة، والنور أزلي والظلمة محدثة "المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص: ٤٥٩".

(5) المنوية: مذهب أصحاب ما في الذي ظهر في عهد سابور بن أردشير (القرن الثالث بعد الميلاد) وكان ما في راهبا بحران متفلسفا ومذهبه مزيج من المجوسية والنصرانية وقال بالتناسخ، قال في بعض كتبه: إن الأرواح التي تفارق الأجسام على نوعين: أرواح الصديقين وأرواح أهل الضلالة، فالأولى إذا فارقت سرت في عمود الصبح إلى النور الذي فوق الفلك فبقيت في ذلك العالم على لسرور الدائم، والأرواح الثانية تتناسخ في أجسام الحيوانات إلى أن تصفو من شوائب الظلمة ثم تلحق بالنور العالي. "الملل والنحل جـ١ ص: ١١٠".

أخرى- كانت سبباً في ن الصوفية وقفوا على مقالات أهل الديانات الأخرى، واقتبسوا منها أشياء بطبيعة الحال، كملوا بها طرقهم وأصولهم التي كانوا قد اهتدوا إليها في سعيهم إلى المعرفة والمحبة، ولعل هذا هو منشأ الفكرة التي تغزو نشأة التصوف التصوف الإسلامي إلى هذه الاقتباسات الأجنبية وحدها وقد غفل أصحاب هذه الفكرة عن أن التصوف كان موجوداً بين المسلمين قبل هذه الاقتباسات والاستفادات. بمدة طويلة[1]،وكان لتعاليم الفارابي[2] وطريقة إخوان الصفا[3] ومنهج الفلسفة المشرقية أثر كبير في التقريب بين التصوف والفلسفة وتعتبر إرشادات ابن

---

(1) ارزش ميراث صوفية عبد الحسين زرين كوب ص: ٧٠-٧١-٨١.

(2) الفارابي: اختلف المؤرخون في نسب الفارابي فقال ابن القديم في الفهرست إن اسمه هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، وقال صاعد في طبقات الأمم إن أسمه أبو نصر محمد بن نصر، وقال القفطي: إن أسمه أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان ووافقه في ذلك البيهقي، وقال ابن خلكان في وفيات الأعيان إن أسمه أبو نصر بن طرخان بن أوزلغ. أوضح من هذا أن المؤرخون قد أجمعوا على أسمه وإن كانوا قد اختلفوا في ذكر نسبة واسم أبيه، فقالوا جميعهم إن أسمه "محمد" وقد اتفق أغلب المترجمين للفارابي على أنه تركي الأصل، ولكن ابن أبي أصيبعة ذكر أن والده كان قائد جيش وهو فارس المنتسب، ويقول الشيخ مصطفي عبد الرازق "ولا سبيل إلى تحقيق نسبه من هذه الناحية لتقارب البلدين واشتراك الأعلام فيهما وإذا صح أن أباه كان قائد جيش فهو لم يكن من كبار القواد، ولد عام ٢٥٩هـ وتوفي عام ٣٣٩هـ ومن مؤلفاته: إحصاء العلوم، وتصنيف العلوم، والمدينة الفاضلة، "إحصاء العلوم للفارابي".

(3) إخوان الصفا: نشأ إخوان الصفا حوالي منتصف القرن الرابع الهجري بعد أن عصفت بالخلافة الإسلامية أيدي الحدثان، وتقسمها أمراء وملوك ولم يبق للعباسين إلا بعض نفوذه فيما يطيف ببغداد او في توزيع الألقاب على أصحاب السلطة الفعلية، ويهدف الإخوان إلى غاية بينه لا تختلف في كثير عما سعى إليه جميع الفلاسفة للإشراقيين، ولقد رددوا في أحاديثهم، كما يذكر التوحيدي، أن الباعث الأول الذي دعاهم إلى التالف والتصافي والعمل هو: "أن الشريعة قد دنست بالجهالات، واختلطت بالضلالات ولا سبيل إلى غسلها ونظيرها إلا بالفلسفة وذلك لأنها حاوية للحكمة الإعتقادية والمصلحة الاجتهادية وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال، وفي وسعنا القول أن إخوان الصفاء علولون وباطنيون وإسماعيليون، معتزلة وفيثاغورثيون، وأفلوطينيون، ومجوس، لأن لكل هذه النزعات أثر بارز في رسائلهم" إخوان الصفا د جبور عبد النور ص ٩-٢٦ ".

سينا إلى حد ما ثمرة نوع من المزج والتأليف بين الاثنين، حتى قيل إن الشيخ الرئيس نفسه كان على صداقة واختلاط بمشايخ الصوفية، وكان لأبي سعيد بن أبي الخير صوفي خراسان الشهير روابط صداقة به، واجتمع به مرة أو أكثر بموجب الروايات في هذا الشأن، قالوا إنه عندما اجتمع الاثنان قال الفيلسوف في شأن الصوفي: "كل ما أعرفه يراه هو"[1] وقال الصوفي في شأن الفيلسوف: "كل ما أراه هو يعرفه"[2] وهذا الكلام إذا لم يكن قد جرى في الواقع بين الرجلين فإنه قول دقيق يبرز التفاوت بين الصوفي الواصل والفيلسوف الكامل[3].

ويذكر مؤلفوا السير والتراجم أن هناك رسائل تبودلت بين ابن سينا والشيخ أبي سعيد مازال بعضها باقيا، حتى انهم ردوا أيضاً أن شيخ مبهنه "أبا سعيد" رد على رباعية لابن سينا قال فيها:

نحن الذين لجأنا إلى لطفه ... وأعرضنا عن الطاعة والمعصية

حيثما تكن عنايتك ولطفك ... يصبح ما لم نفعله كما لو فعلناه

وما فعل كما لو لم يفعل[4] برباعية قال فيها:

يا من فعلت الشرور ولم تفعل الخير ... ثم تلوذ بلطف الله

لا تعتمد على العفو لأنه لا يكون مطلقاً ... ما لم يفعل كما لو فعل

وما فعل كما لو لو يفعل[5].

---

(1) هرجه من مي دانم أو مي بيند.

(2) هرجه من سي بينم أو مي داند.

(3) أرزش ميراث صوفية عبد الحسين زرين كوب: ص:٨١.

(4) أرزش ميراث صوفية ص: ١٥١-١٥٢.

(5) أرزش ميراث صوفية ص: ١٥١-١٥٢.

وإذا كانت هذه الروايات أيضاً محل شك، فإن القرابة الروحية بين أبي سعيد والشيخ الرئيس ليس محل خلاف، فقد كان لأبي سعيد، كما يستنتج من أحواله وأقواله، طريقة في المعرفة قريبة من طريق الفلاسفة والأفلاطونين والمحدثين، وكان له في الشريعة ميل إلى الترخص والمسامحة مما كان له أثر في قيام نوع من سوء التفاهم بينه وبين إمام مثل القشيري[1].

وقد كانت طريقة إخوان الصفا القائمة على التأليف بين العقل والشرع سبب ازدياد نفوذ الفلسفة الأفلاطونية الحديثة بين الصوفية، وبنفس القدر الذي زادت فيه من اللون[2] الإشراقي في الفلسفة الإسلامية.

---

(1) القشيري: (٣٧٦هـ - ٤٦٥هـ) هو الإمام أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري النيسابوري الشافعي ولد رضي الله عنه سنة ست وسبعين وثلاثمائة في شهر ربيع الأول في بلدة "إسواء" وكان سكانها من العرب الذين قدموا خراسان، وهو عربي من قبيلة "قشير بن كعب" توفى أبوه وهو صغير، فربي يتيماً، ولكن النجابة ظهرت فيه من صغره، فتثقفت بالأدب والعربية، ولكنه لم يكن يعلم الحساب فذهب إلى نيسابور ليتعلم طرفاً من الحساب وأرادت المقادير أن يحضر درس أبي على الدقاق فيري إخلاصاً ويري تقوي، ويري نوراً يرتسم على وجهه، ويشرق من كلماته، فينير قلوب السامعين، ويجذبهم إلى الله، فتزوج القشيري ابنته وصار من مريديه، ومن مؤلفاته "الرسالة القشيرية" وتوفي سنة ٤٦٥هـ رحمة الله "الرسالة القشيرية" جـ١ ص: ١٤-١٨ دار الكتب الحديثة ١٩٧٢".

(2) يقصد الفلاسفة الإشراقيون: اتباع المذهب القائل بحكمة الإشراف أو حكمة المشرقية (بضم الميم) وهى ترد عند كثير باسم الحكمة المشرقية (بفتح الميم) أمثال بوكوك ومونك ورينان ويطلق هذا الاسم بوجه خاص على تلاميذ السهروردي المتوفي عام ١١٩١م ولكن هذا المذهب واسمه سابقان في الواقع على عهد السهروردي بزمن كتب الأفلاطونية الجديدة وهرمس وما شابهها وامتزج بآراء المفرس وغيرهم وهي فلسفة روحانية لها في نظرية المعرفة مذهب صوفي وتعبر عن الله وعالم العقول بالنور والمعرفة الإنسانية في هذا المذهب عبارة عن إلهام من العالم الأعلى يصل إلينا بواسطة عقول الأفلاك، وقد تأثرت الفلسفة الإسلامية بهذا المذهب منذ نشأتها إلى وقتنا الحاضر تأثيراً كبيراً "إخوان الصفا ص: ١٥".

ويذكر المستشرق الفرنسي كوربين أن السهروردي[1] شيخ الإشراق لم يكن بمعزل عن تأثير حي بن يقظان وسلامان وأبسال لابن سينا وهو يؤلف ويكتب حكمته الإشراقية[2]، كما أن ابن سينا- الذي كان أبوه وأخوه على معرفة بالدعوة الإسماعيلية[3] وبرسائل إخوان الصفا- قد أظهر في بعض آثاره وخاصة في أواخر عمره اتجاهات

---

(1) السهروردي: يعتبر السهروردي من أوائل متفلسفة الصوفية في الإسلام. واسمه أبو الفتوح يحي بن حبش بن أميرك ويلقب بشهاب الدين ويوصف بالحكيم، وهو من أهل القرن السادس الهجري فمولده بسهرودر حوالي سنة ٥٥٠هـ ومقتله بأمر صلاح الدين الإيوبي، في حلب سنة ٥٨٧هـ من هنا عرف بالمقتول تمييزاً له عن صوفيين أخرين هما أبو النجيب السهروردي المتوفي سنة ٥٦٣هـ وأبو حفص شهاب الدين السهروردي البغدادي المتوفي سنة ٦٣٢هـ وهذا الأخير هو مؤلف كتاب "عوارف المعارف"، "وفيات الأعيان ابن خلكان جـ٢ ص: ٣٤٠-٣٤٨"، "المدخل في التصوف د. أبو الوفا التفتازاني ص: ١٩٢-١٩٣".

(2) الحكمة الإشراقية: وعرفت حكمة السهروردي بالحكمة الإشراقية نسبة إلى الاشراقي الذي هو الكشف، وقد تعرف أيضاً عنده، كما عرفت عند ابن سينا من قبله بالحكمة المشرقية، نسبة إلى المشارقة الذين هم أهل فارس، وحكمتهم ذوقية تعتمد على الإشراق وهو ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها في النفس عند تجردها، وقد كان اعتماد الفارسين- كما يقول قطب الدين الشيرازي- في الحكمة على الذوق والكشف، وكذلك قدماء اليونانيين عدا أرسطو وشيعته فإن اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير "تاريخ الفلسفة الإسلامية ص٣١٠" ومقدمة مجموعة في الحكمة الإلهية لكوربان ص: ١٧ جـ١ ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، بيروت ١٩٦٦م.

(3) الإسماعيلية: فرق من الشيعة سميت بهذا الاسم لأنها وقفت بسلسلة الإمامة عند إسماعيل الابن الأكبر لجعفر الصادق الإمام السادس، توفي إسماعيل في المدينة عام ١٤٣هـ قبل وفاة أبيه بخمسة أيام ودفن في مقبره بقيع الغرقد غير أن أتباعه يزعمون أنه كان حيا بعد وفاة أبيه بخمس سنوات، ومن عقائد الإسماعيلية أن الجنة رمز إلى حالة الجهالة وأن النفس تعود ثانية إلى الأرض بالتناسخ. "إخوان الصفا د. جيور عبد النور ص: ٢٦".

صوفية وإشراقية. ومع انه يوجد في تعاليم إخوان الصفا لون من عقائد الإسماعيلية والقرامطة[1] وحتى الإثني عشرية[2] فإن مذهبهم كما يبدو من محتويات رسائلهم مزيج من مذاهب الصوفية والتكلمين، ويتضح فيه أيضا اللون الزرادشتي والغنوصي[3] واليوناني، وكانوا ينسبون أنفسهم إلى خلصاء الصوفية، ويجمعون بين طريقتي الفلاسفة الإستدلاليين وطريقة الإشراقيين، وبحوثهم عن العالم الكبير والعالم الصغير واهتمامهم

---

(1) القرامطة: هم الباطنية الذين يعتقدون عقائدهم سرا فيتداولونها مع اتباعهم ويظهرون خلاف ما يبطنون، وأصل دعوتهم جماعة منهم عبد الله ميمون القداح ومحمد بن الحسين المعروف بدندان قبض عليهم المأمون وأودعهم السجن فما خلصوا تفرقوا في البلاد، من اتباعهم حمدان بن الأشعث وهو حمدان قرمط الذي نشر الدعوة في البحرين وكان رأس القرامطة وانتشرت فتنته زمنا طويلا وكثر أتباعه وحاربوا جيوش الخلفاء العباسيين وتغلبوا عليها، ويقال إن القرامطة أخذوا مذهبهم من صائبة حران الذين يكتمون أديانهم ولا يظهرونها إلا لمن كان منهم. "إخوان الصفا ص: ٥".

(2) الإثني عشرية: هؤلاء ساقوا الإمامة من جعفر الصادق إلى ابنه موسى وقطعوا بموت موسى، وزعموا إن الإمام بعد سبط محمد بن الحسن الذي هو سبط على بن موسى الرضا، ويقال لهم (الإثنا عشرية) لدعواهم أن الإمام المنتظر هو الثاني عشر من نسبة إلى على بن أبي طالب -كرم الله وجهه- والثاني عشر من أئمتهم هو محمد المهدي بن الحسن العسكري، ومحمد لمهدي هو الذي يزعمون أنه دخل في سرداب في بلوة سامراء، وغاب فيه، وانه سيظهر آخر الزمان فيملأ الأرض عدلا "الفرق للبغدادي ص: ٦٤".

(3) الغنوصية: الغنوص أو "الغنوسين" هي كلمة يونانية الأصل معناها "المعرفة" غير أنها أخذت بعد ذلك معنى اصطلاحيا هو التوصل بنوع من الكشف إلى المعارف العليا، أو هو تذوق تلك المعارف تذوقا مباشرا بأن تلقي في النفس إلقاء فلا تستند على الاستدلال أو البرهنة العقلية، وقد اعتبر الغنوصيون عقائدهم أقدم عقيدة في الوجود، وأن الغنوصية أقدم "وحي" أوحي الله به فانتقل من طبقة غنوصية إلى طبقة أخري، ولا يكف انتقاله ولا ينتهي ، وهو يختلف عن غيره من العقائد الدينية بأن دائرته لا تتوقف أبدا، وقد احتفظ به مجموعة من الكهان والسحرة وتناقلوه معلنين أن بيدهم "مفاتيح الأسرار الإلهية" و"أسرار القدس الأعلى" وأن "بالغنوص" الخلاص الأبدي، ذلك أنه الوحي المتجدد والفيض الذي ينبعث دائما من الملأ الأعلى، ولا نعرف بالدقة أين ظهر... هل أتي من فارس أو من الهند ؟ "نشأة الفكر الفلسفي جـ١: ١٨٦".

الخاص بمسألة الكثرة والواحدة والفيض والصدور[1] وأمثال هذه المسائل يعكس الجانب الإشراقي من فلسفتهم ويري في كتابات ابن سينا وخاصة في آخر الإشارات وفي قصيدته العينية[2]، وفي رسالة حي بن يقظان وغيرها- أثر من هذه الفلسفة، وقد أثمرت هذه الكتابات بعد قرن من الزمان في آثار السهروردي المعروف بشيخ الإشراق، وبلغت درجة عالية من الكمال، فقد كان يعرض أفكاره وآراءه في نفس قالب قصص وتمثيلات ابن سينا، ونذكر من آثاره من هذا النوع على سبيل المثال:

"صوت أجنحة جبريل، والغربة الغربية"[3]

---

(1) الكثرة: كثرة الشيء وكثرة خلاف قل فهو كثير، وأكثر الرجل: كثر ماله والشيء جعله كثيراً. الوحدة: من وحد الله سبحانه وتعالى: أقر وأحق بأنه واحد والشيء جعله واحداً ما تحدث الأشياء صار شيئاً واحدا وتوحد برأيه: تفرد به: والأوحد: الله والأوحد ذو الواحدانية وفلان أوحد زمانه: لا نظير له، ولست في هذا الأمر بأوحد والتوحيد الإيمان بالله تعالى وحده لا شريك له. المعجم الوجيز ص: ٤٣١. الفيض: هو عبارة عن التجلي الحسي الذاتي الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلمية، ثم العينية، كما قال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف الحديث التعريفات للجرجاني ص:١٦٩. الصدور: من صدور الأمر صدراً وصدوراً، وقع تقرر، والشيء عن غيره نشأ وعن المكان والورد صدرا وصدارا: رجع وانصرف، والصادر ماله صادرة ولا وارد أي ماله شئ وطريق وارد صادر يكثر فيه مرور الناس ذهاباً وإياباً.

(2) قصيدة في ثمانية عشر بيتاً عن الروح، من أجل ما نظم بالعربية ومطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ... ورقاء ذات تعزز وتمنع

محجوبة عن كل مقلة عارف ... وهي التي سفرت ولم تتبرقع

أنظر: النص في كتاب: تاريخ الأدب في إيران لبروان ترجمة الشواربي ص: ١٢٧.

(3) الأولي بالفارسية: أنظر لترجمتها إلى العربية، عن الفرنسية: د. عبد الرحمن بدوي في "شخصيات قلقة في الإسلام" والقصة الثانية بالعربية نشرها كوربين في مجموعة آثار السهروردي.

وإزاء هذه العلاقة التي تبدو قوية بين التصوف والفلسفة قد يبدو مستغرباً ما نراه في كتب الصوفية من غمز ونقد للفلاسفة وما يتردد في شعر الشعراء منهم بخاصة كسنائي والرومي من تجريح وطعن، فنجد سنائي: يقول العقل اعمي في حي العشق: والنظر العقلي هو عمل ابن سينا[1]، ويقول الرومي: قدم الاستدلاليين- أي الفلاسفة من خشب، والقدم الخشبية لإثبات لها أصلاً، ولو كان الدين بالاستدلال- لكان الفخر الرازي[2] أمين أسرار الدين، وفي الحقيقة لا يوجد محل للاستغراب فما ينكره الصوفية على الفلاسفة هو هذا العالم العقلي الحاصل على طريق الاستدلال والقياس، في مقابلة علمهم الذي يحصلون عليه عن طريق المجاهدة والرياضة، ويسمونه "العرفان" كفي كفي من فلسفة اليونانيين، اقرأ كذلك فلسفة الإيمانين[3].

أخذ سنائي من ابن سينا فكرة تصويره للعقل على هيئة شيخ تبدو عليه نضارة الشباب، يقول ابن سينا: فبينا نحن نتطاوف إذا عن لنا شيخ بهي قد أوغل في السن وأخنت عليه السنون، وهو في طراعة العمر لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن، وما

---

(1) مرجع سابق.

(2) الرازي: (٥٤٤هـ - ١١٤٩م) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي، التيمي البكري، القرشي، الطبرستاني، الرازي المولد الملقب فخر الدين، المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الري، الفقيه الشافعي المذهب الأشعري العقيدة، الملقب بالإمام عند علماء الأصول، المقرر لشبه مذاهب الفرق المخالفين، والمبطل لها بإقامة البراهين، فاق أهل زمانه في العلوم العقلية النقلية وخصوصاً في الأصلين: أصول الفقه وأصول الدين، والمعقولات، وعلم الأوائل، وفريد عصره ونسيج وحده. وله مؤلفات أكثر من أن تحصي أهمها تفسيره المسمي "بمفاتيح الغيب" وتوفي رحمه الله سنة ٦٠٦هـ الموافقة لسنة ١٢٠٩م "اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص: ١٤٣".

(3) شخصيات قلقة في الإسلام ص: ٨٦

عليه من الشيب إلا رماء من يشيب"، وبينما نجد الشيخ عند ابن سينا هو الذى يبدأ بالحديث: "فملت برفقائي إليه، فلما دنونا منه بدأنا بالتحية والسلام" نجد الشخص الذي يرمز إلى النفس هو البادئ بالحديث عند سنائي في سير العباد، ولكنه في موقف مماثل في منظومته "الحديقة" يوافق ابن سينا في أنه يجعل الشيخ هو الذي يبدأ بالكلام، لنستمع إليه يصف في المنظومة الأخيرة اللقاء مع النفس الكلية رامزاً بها إلى لقاء المريد بالمرشد في الحياة الصوفية:

"أقبل الشيخ في السحر كأنه القمر قائلاً: أنعم الله الصباح: اقبل منتصب الجسم، ساكن الأركان، ثاقب النظر، عارفاً بالطريق، وجهة ينشر النور مثل الشمس، ثوبه أزرق مثل ثوب الفلك... قل كيف أصبحت يا من دعوتك ابني، يا أيها العاجز في سجن النفس، الأسير في بئر الغرور"[1].

وربما كان ابن سينا في هذه الجزئية يشير إلى صفة المبادأة والإفاضة لدي العقل، حيث يفيض على ما دونه ويدبره حسب النظرية المعروفة وإلى مثل هذا يشير سنائي في "الحديقة" حيث الحديث عن المرشد الذي يفيض على نفوس تلاميذه ومريديه، بينما تطلب السياق في سير العباد أن تكون النفس هى الساعية إلى الاستفاضة والاستكمال، حيث كان الحديث متعلقا بالصراع بين قوتي النفس العاملة والعالمة، تلك تطلب السفل وهذه تطلب العلو، فناسب أن تكون البادئة بالحديث.

وهذا النزوع من جانب النفس إلى الكمال يتخذ مظهراً أخر عند سنائي هو الاسترسال في مدح الشيخ ووصف بهاء طلعته وتأثيره القوي فيمن يقابله، وغربته في عالم المادة والجسم، ففي الموقف الذي أشرنا "بالحديقة" يقارن الشاعر بين المنزلة العليا

(1) الحديقة ص: ٣٤٥ب: ٥٢٤.

للنفس الكلية والمكانة الدنيا للجسم المادي الذي تدبره وتسكنه، فيتحدث عن الكنز الذي يوجد في الخراب، والشمس الذي يتألق ضوؤها في المكان المعدوم، بينما يختفي في المنزل العامر المشيد[1]، كما يتحدث في سير العباد عن التناقض الشديد بين المنزلتين.

والشيخ عند ابن سينا حكيم هادئ منطقي يأخذ مباشرة في رسم الطريق لتحقيق السيطرة على الحواس عند تعزر التحرر منها مطلقاً، فينصح باستعمال السياسة في معاملتها، وتسليط بعضها على بعض للتمكن من قمعها وإخضاعها حتى تتح له الفرصة للفرار منها وفراقها بالموت: "وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك، إنهم لرفقة سوء، ولن تكاد تسلم منهم وسيفتنونك أو تكتنفك عصمة وافرة، وقد ألصقت يا مسكين بهم إلصاقاً لا ينبئك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم، وإذلات حين تلك الغربة ولا محيص لك عنهم فلتطلهم يدك وليغلبهم سلطانك، وإياك ان تقبضهم زمامك، أو تسهل لهم قيادك بل استظهر عليهم بحسن الأبالة وسمهم سوء الاعتدال، فإنك إن مننت لهم بسخرتهم ولم يسخرونك وركبتهم ولم يركبوك"[2].

أما الشيخ عند سنائي فصوفي ثائر يهيب بمخاطبة أن يسارع إلى الخلاص، ولا تعنيه الوسائل بقدر ما تعنيه الغاية، ولذلك يشير إليه ينصحه بالرحيل فوراً عن هذا العالم، ولا ينتظر الأجل المضروب الذي يشير إليه ابن سينا قاصداً به الموت الطبيعي، وإنما يشرع في رحلة الترقي التي تقوم على فكرة الفناء بمعناها الصوفي"... انهض فإن هذه الدنيا ليست منزلك، ومنزل الهوس هذا ليس مكانك لماذا تمد فى عبث بساط الفرح في الرباط ذي المائة ألف عام؟ إذا لم ترد أن تحرق لباس البقاء فاخلع من جسمك

---

(1) الحديقة ص: ٣٤٧ب: ٧-٢ الكنز يركز إلى النفس والخراب إلى الجسم.

(2) حي بن يقظان نشرة احمد أمين ص: ٤٥.

البقاء مخيط الآدمي، وحرر نفسك من هذا القفص، بطئ المقامات... وإلا فاقطع النظر عن العالم العلوي والكواكب والأفلاك[1].

ونفس الفكرة نجدها تقريباً عند ابن سينا وسنائي فيما يتعلق بتحديد مواطن الشيخ والتعريف بأبيه الذي هو العقل الكلي، فعند الأول: "أما اسمي ونسبي فحي بن يقظان وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبرا، ووجهي إلى أبي، وهو حي وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها..." ومن الواضح أن التحديد بيت المقدس لم يفد شيئاً من التعرف فوق ما نجده لدي الثاني من عبارات مثل "أن من مكان فوق الجوهر والمكان"، "من مكان فوق متي وأبن من أبن لي أن أتحدث عنه؟ مدينة الله، مكان الروح، والروح ليس لها مكان".

وفكرة الاستجابة والقبول لنصيحة الشيخ توجد عند ابن سينا موجزة في قالب منطقي: "فلما وصف لي هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به، فلما استأنفت في امتحانهم طريق المعتبر صحح المختبر منهم الخبر عنهم، وأنا في مزاولتهم ومقاساتهم، فتارة لي اليد عليها وتارة لها على، والله المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة إلى حين الفرقة" وكذلك عن سنائي مع شئ من التجسم الذي يمهد به للشروع في الرحلة كما يقتضيه السباق في المنظومة: "ولما رأيته بطريق الذوق- أي تذوقت حديثه العذب- جعلت من مفرقي مهدا له، ومن ظهري براقاً ومن روحي وثاقاً- أي وصلت حقيقتي بحقيقة- وشرعنا معاً في السير، هو العين وأنا القدم".

ويمكن ان نصف الرحلة عند ابن سينا بأنها ساكنة، ولم ينقل السائح فيها قدما، وإنما عرضت عليه الأقاليم وهو في مكانه، فهي أشبه بالرؤيا التي تمر بالخيال الواعي على

(1) الحديقة ص: ٣٤٥ أبيات: ١٤-١٦.

طريقة التأمل، لذلك يجعل شرطها اكتساب المعرفة وتعلم الحكمة والمنطق، وهو ما عبر عنه بالاغتسال في عين ماء فوارة: "إذا هدى إليها السائح فتطهر بها وشرب من فراتها سرت في جوارحه منه مبتدعة يقوي بها قطع تلك المهامة، ولم يترسب في البحر المحيط ولم يكاده حبل قاف".

أما الرحلة عند سنائي فمتحركة، بمعني أنها رحلة للروح تطوي فيها المقامات والمنازل، وتتأملها بعين العقل والمعرفة، حتى تصل إلى ما فوق الأفلاك إلى ما دون الخالق الذي لا يمكن للعقل أن يحيط به، فشرط هذه الرحلة أيضاً العقل والمعرفة الذاتية القائمة على الكشف والإلهام، ومع ذلك فهي ليست تجربة صوفية بالمعني الكامل، لأنه ينقصها الرياضة والمجاهدة ومن ثم رأينا السائح الروحي رغم وصوله إلى أرقي المنازل، لا يسمح له بالبقاء فيها، لأن وصوله هذا لم يكن عن طريق التجربة وإنما كان عن طريق التأمل والخيال، ويترتب على ذلك القول بأن الرحلة كاملة على المستوي الصوفي، أي عند سنائي.

في حي بن يقظان بصور العالم على أنه عبارة عن الجماد والنبات والحيوان والإنسان ثم الملائكة، فهو يصف لإقليم العناصر التي تسبق الجميع على هذا النحو: "...رفع لك إقليم لا يعمره بشر، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر، وإنما بر رحب ويم غمر[1]، ورياح محبوسة، ونار مشبوبة".

وحين يصف إقليم الجماد يراعي ان يكون فيه ما سبق بالإضافة إلى "العقبان واللجين والجواهر الثمينة والوضعية، أجناسها وأنوعها، إلا أنه لا نبات فيه"، فإذا انتقل إلى إقليم النبات قال إنه مشحون بما خلا ذكره إلى ما فيه من أصناف النبات نجمة وشجرة

---

(1) اليم: البحر "المعجم الوجيز ص: ٦٨٧".

مثمرة وغير مثمرة محجبة ومبرزة، ولا نجد فيه من يضي ويضغن من الحيوان" وعن إقليم الحيوان وإقليم الإنسان: "وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره، إلى أنواع الحيوانات العجم سابحها وزواحفها ودارجها ومدومها، ومثولداتها، إلا انه لا أنيس فيه، وتخلص عنه إلى عالمكم هذا، وقد دللتم على ما يشتمله عياناً وسماعاً". ويصف بع ذلك بالتفصيل عالم المجردات والملائكة.

أما سنائي في سير العباد فلا يشير إلى الملائكة على إنها درجة مستقلة في درجات الكون، وإنما يرى العالم على هذا الترتيب: جماد نبات، حيوان، ثم إنسان، ويرى تبعاً للصوفية انه لا مخلوق أعلى من الإنسان، حيث توجد فيه جميع المراتب من الجماد إلى الملاك، ومن ثم فهو في غير حاجة ماسة إلى التعليم الخارجي، بما أنه بمفرده مظهر العالم بتمامة، ومجلي صنع الخالق، فهو يعرف كل شيء حين يعرف نفسه، وعلى ذلك فالإنسان في نظر ابن سينا الفيلسوف نوع، بمعني ان كل أفراد الإنسان متحدون من ناحية الإنسانية، وهو في نظر سنائي الصوفي جنس، بين أفراده من الفروق ما يوجد بين أنواع الجنس الواحد، فحقيقة الإنسان الإدراك والتعقل، فكل إنسان يزيد إدراكه فهو في الإنسانية زائد، وفي ضوء هذه الحقيقة نستطيع أن نفهم لماذا لم ير السائح الروحي في "سير العباد" فيما وراء الأفلاك في مرتبة القرب من الله سوي نماذج صوفية "إنسانية".

لو قارنا بين النصين من ناحية أخرى، وجدنا أن سنائي أغني بكثير من ابن سينا من حيث قوة الخيال وجرأته، وتعدد الصور والرموز ومع ذلك فابن سينا هو صاحب التشبيهات التي أصبحت مألوفة في كتابات الصوفية والأخلاقيين، من بعده، مثل تشبيه الغضب بالسبع، والشهوة بالبهيم، والقوة المتخيلة بالشيطان الذي طير ونعتقد أن هذه التشبيهات على قلتها فى آثار ابن سينا كانت في ذهن الغزالي-على سبيل المثال- حين شبه العقل بالفارس المتصيد والشهوة كفريسة والغضب ككلبه، فمتي كان

الفارس حاذقا وفرسه مروضا وكلبه معلما كان جديرا بالنجاح في مهمته، والفكرة نفسها توجد عند سنائي في الحديقة- حيث يقول: "...الكلب والحصان معك في المسكن، هذا عاض وذاك جموح، وفروض ذلك وعلم هذا، ثم تعال وتحدث عن الإنسان وهذا التصوير الحسي للرذائل هو عماد الحديث عن العناصر التي هي أصل لهذه الرذائل كما رأينا في "سير العباد" ولكي يقوي الإيحاء بصورة الرذيلة والتنفير منها- كثيرا ما لجأ سنائي إلى الخلط بين الرمز والمرموز إليه بإضافة أوصاف لا تطبق إلا على الأشخاص الرذيلة نفسها والأمثلة كثيرة على ذلك. ولنأخذ مثلا تصويره للحرص في إقليم التراب فهو يرمز له بحيوانات شرهة: ذئاب لا تكف عن الجري والدوران، حديدية البطن، صخرية الوجه، كلاب ملوثة المخالب من أثار الجيف، فئران تأكل صغارها كالقطط، وثعابين تأكل الثقل كالخنزير، ويرأسها جميعا خنزير ضخم قليل الفعل كثير الأكل لدرجة أن ما يلقيه خارج جسمه من فضلات يصلح طعاما للكلاب، ثم يضيف إنهم ينقشون في أنفسهم بأنفسهم صورة الشيطان ثم ينطقون في الصراخ خوفا منها و"إنهم من فرط عشقهم لصورة "لا" جعلوا من الصليب قبلة لهم، وأن رءوسهم مطروحة إلى الأمام كالذباب، بينما يمشون إلى الخلف كسرطان الماء، فقراء والخزانة مليئة بالدنانير، ولم يطعموا شيئا والمنزل ملئ بالجيف...الخ".

ومثل آخر هو الرمز للطمع بالقرود التي لها رءوس القطط وأذناب الكلاب ثم يستطرد إلى القول بأنها شبه النرجس كل رأس عين، وتشبه الصغار كل جسمها يد، وأنها تمد أقدامها إلى القبلة، وان نظراتها مثبتة على الوعد كأنها فص الخاتم، وأن جوها بلا ماء كالأرض زمن الجفاف.

وهذا الاستطراد عند سنائي ما يوقع القارئ في لبس وحيرة، ولابد من الافتراض بأنه كان مقصودا من الشاعر يومئ به إلى معاصريه، وقد كان دائم النقد لهم

والسخرية بهم، وربما ألح عليه خاطر التعرض لمساوئهم فكان يري أشخاصهم من خلال أكثر الأفكار تجريداً وأبعدها عن المجتمع والأشخاص، كما تدل على ذلك أمثلة كثيرة لا حصر لبها في كتابة "الحديقة" وهذا يذكرنا مع الفارق في الطريق والأسلوب، بالاهتمام الكبير الذي دانتي في منظومته لشئون معاصريه وأحوالهم والرمز عند سنائي يقوم غالباً على الخيال الذي يعيد صياغة المادة لخلقها في نام جديد، فحين يرمز مثلاً إلى القوي المتخيلة بسحرة في جزيرة خضراء لهم رأس التنين وذيل السمك وجسم الآدمي، ويجددون القديم، ويجملون القبيح، هذا يصنع المزبلة روضة، وذاك يقدم من الغراب تدرجاً مشيراً بذلك إلى ما تختله هذه القوي في النفس من أفكار على شكل صورة قوية متناقضة، وسريعة الزوال فأنه يعتمد في تكوين هذا الرمز على صورة متفرقة موجودة في الواقع، ويعيد صياغتها للإيحاء بالمعني المرموز على أساس المشابهة.

أما الرمز عند ابن سينا فيقوم غالباً على الوهم يستدعي إلى الذهن صوراً لا وجود لها في الواقع، فعن نفس الفكرة "القوي المتخيلة" نراه يرمز إليها بالشياطين التي تطير: "فإذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان، فإن للشيطان قرنين: قرن يطير وقرن يسير" ويقول عن هذه الشياطين إنها تتخذ جميع الأشكال، وكل منها يختص بصيغة نادرة، فمنها ينتمي في خلقه إلى خلقين أو ثلاثة أو أربعة، كإنسان يطير وأفعوان له رأس خنزير، ومنها ما هو جزء من خلق، مثل شخص هو نصف إنسان وشخص هو كف إنسان أو غير ذلك من الحيوان.

ففي هذا الرمز يبدو واضحاً اعتماد ابن سينا على تداعي صورة وهمية لا وجود لها في الواقع، وللإيحاء بالمعني المطلوب.

وفيما عدا بعض الرموز التي ترمز إلى أفكار فلسفية غامضة في حد ذاتها فكرة الهيولى والصورة- نعتبر رموز ابن سينا أقرب إلى الإدراك من رموز سنائي التي تستمد

مادتها من راث ديني وأدبي واسع، فالأفعي عند سنائي ترمز إلى الحسد اعتماداً- فيما نظن على ما روي من تنكر الشيطان في شكل أفعى ليتمكن من دخول الجنة وإغواء آدم، وحجرة زليخا ترمز إلى الشهوة، والفرسان والأشهب الأدهم اللذان يأكلان الفارس إلى الليل والنهار- ومنزل العظام إلى الدنيا، والشمع يرمز إلى الرباء... الخ.

ويرى الأستاذ احمد أمين أن بارة الشيخ الرئيس ابن سينا في حي بن يقظان مغلقة غامضة، وأن فيها شيئاً من العجمة وما يدل على انه كان يستقي معلوماته اللغوية من المعاجم لا من كتب الفلسفة بعض الأحيان نابيه ويبدو انه في هذا الرأي كان متأثراً بفكرته عن أسلوب العلماء غير العرب حين يكتبون بالعربية، فكثيراً ما تفوتهم الدلالات التي تكتسبها الكلمات نتيجة للاستعمال، مما يبعده ا عن المعنى المعجمي لها[1].

---

(1) نقل الدكتور محمد مندور عن الأستاذ أحمد أمين واقعة في هذا المعني مفادها أن المستشرق الإنجليزي الكبير مرجوليوث أرسل إلى مؤلف "فجر الإسلام" رداً على نسخة أهداها إليه من هذا الكتاب يثني على "خرارة علمه" على حد تعبير المستشرق، الذي رجع فيه إلى المعجم "الخرارة": النبع الصافي في أعلى الجبل" وما هو جدير بالذكر أن نفس الكلمة وردت فى استعمال مماثل عند ابن سينا في قوله: "ومما يفيدها الاغتسل في عين خرارة".

الخاتمة

وبعد..... فهذا البحث سيكون قد بلغ هدفه إذا نجح في:

١- إثارة الاهتمام لدور ابن سينا الروحي الذي يكاد يكون مجهولاً لدي البعض بجانب دوره كفيلسوف كبير.

٢- وإلقاء مزيد من الضوء على فكر هذا الصوفي الإسلامي الكبير "سنائي الغزنوي" بتقديم أحد أعماله -سير العباد إلى المعاد- التي ظلت إلى عهد قريب ملقاة في زوايا الإهمال.

٣- وأخيراً إضافة جديدة إلى قضية التلاقي بين الفلسفات الإسلامية والفلسفات العالمية والإسهام الإسلامي في تكوين الميراث الثقافي الخالد للإنسانية جمعاء.

ففيما يتعلق بالنقطة الأولى رأينا كيف ارتاد ابن سينا للفلسفة العربية والإسلامية بوجه عام آفاقا جديدة حيث ربط الخلق القصصي لأول مرة بالتربية والخلاق والفلسفة، وفتح باب المعاني الفلسفية للشعراء، أي لمن يتناولون هذه المعاني تناولاً شعرياً (تخيلياً) حتى ولو كان في أسلوب نثري، فليس تناوله لقصة "حي بن يقظان" إلا تناولاً شعرياً لأفكار ومعان فلسفية، حيث صاغها في قول "مخيل"، وإذا عرفنا أن "التخيل" عنده هو أساس العمل الشعري الذي يحول المادة الفكرية إلى شعر، وهذا الدور الرائد لابن سينا الذي بفضله أثريت الملحمة الصوفية التعليمية في الفلسفة الإسلامية (الفارسية) بتناولها موضوع السير إلى الهدف الأعلى، وبفضله فتحت آفاق جديدة لشعراء التصوف الإسلامي، جدير بأن يكون محور الدراسات تالية متأنية تبرز الصلة بين الفكر والفلسفة، وتبحث إلى أي مدى كانت المعرفة هدفاً من أهداف الفكر الإسلامي في هذه الفترة المضيئة من تاريخ الحضارة الإسلامية.

وفيما يتعلق بالنقطة الثانية رأينا كيف كن الشاعر المتصوف "سنائي الغزوني" امتداداً خصباً لابن سينه إذ تناول في شجاعة موضوعاً فلسفياً في جوهره، تناولا شعريا يقوم على الرمز والتخيل، ونجح في تنمية والسير به إلى نهايته، في قالب فلسفي نجح إلى حد كبير، ولقد كان دور سنائي في ميدان الشعر الصوفي مزدوجاً، فهو الذي أعطي لتصوف وسيلة التعبير لملائمة له، هو الشعر، فحفظه بذلك من أن- يجمد على مر الزمن، يتحول إلى تعاليم أخلاقية ودينية لا روح فيها، وفي الوقت نفسه منح الشعر لفارسي هذه النغمة الصوفية لمحببة التي ما تزال تلازمه حتى اليوم، فحفظه هو الآخر من الجذب والإفلاس.

ولقد تمكن سنائي بما يملكه من مقدرة هائلة على استعمال الرمز والتأويل أن يشيع روحا هائلة في هذه الأفكار المجردة، وأن يجعل جهود الروح في سعيها إلى اللحاق بمصدرها الرفيع، فوق هذا العالم الحافل بالشهوات قريبة لأذهاننا، مفهومة لعقولنا، برغم الإيجاز والوقار الشديدين اللذين يمتاز بهما أسلوب لصوفي الكبير.

وفيما يتعلق بالنقطة الثالثة رأينا كيف تلاقى الفكر في منظومتين مختلفتين حول فكرة الرحلة إلى العالم الغيبي في تكامل رائع جعل المنظومة الثانية تبدو في شكل التجربة الناضجة التي استفادت من كل ما سبقها من تراث وأفكار، وهذا يدل على أن تجربة الإنسان في كل طور من أطوار تاريخه لا تفني ولا تتبدد وأنها تصب في تجربة تالية، وهكذا يتابع دولاب التطور دوراته نحو حضارة إنسانية واحدة، وقديماً قال صوفية الإسلام أنفسهم: "إن الثناء دينا جة البقاء، وأن كل وجود جديد يحتاج إلى عدم، خذ الجديد ودع القديم، فإن تمارك هذا العالم أزيد منها من ذي قبل "هكذا يقول جلال الدين الرومي، ولئن كان استيعاب العرب لحكمة الأقدمين من شرقيين ويونانيين شيئاً مسلماً به لا يكاد يحتاج إلى الإشارة إليه، فإن فهم العرب لهذه الحكمة وإخضاعهم إياها ظهرت في

القرن الثاني عشر- أمر يحتاج إلى أكثر من مجرد الإشارة إليه والتأكيد عليه في كل مناسبة، فمن الثابت "أن القصص الإسلامي والأخيلة الشعرية، وفلسفة الغيبيات الإسلامية وجزاءه المذاهب الصوفية الإسلامية- قد تركت جميعاً آثارها ببلاد الغرب في القرون الوسطي، ولا شك أن أعظم رجال اللاهوت وأعظم الشعراء في القرون الوسطي الأوربية مدينون للإسلام بأكبر الفضل في ناحيتي الإلهام والمادة جميعاً"[1].

ولكن لم يعد يكفي أن نردد- من جانبنا على الأقل- هذه المسلمات، بما فيها تأثر علماء الغرب بالمصادر الإسلامية، وإنما يجب معايشة النصوص ومقارنتها للخروج بنتائج منها، ولو كانت غير مثيرة، ومن المؤكد أن الوسائل التي تحتاج إليها مثل هذه الدراسات الطموحة متعددة، ليس أهمها الأناة والتجرد عن التحيز، وعدم "تصديد" النتائج، ومع ذلك فأهمية هذه الدراسات تساوي كل جهد يبذل فيها، وهذا لبحث المقارن المحدد شكلاً، الواسع هدفاً وطموحاً يقدم- على قصور- فيه- مثلا لهذا النوع من الدراسات التي يعوزها البريق، وتحاول برغم ذلك أن تضيف بصدق شيئاً إلى ما قيل.

والله نسأل أن يوفقنا دائما إلى الصدق والصواب

---

(1) حضارة الإسلام جوستاف جريبنام ترجمة عبد العزيز توفيق ص: ٤٢٥ سلسلة آلاف كتاب طبعة القاهرة ١٩٥٦م.

المصادر والمراجع

١-القرآن الكريم (كتاب الله جل من أنزله).

٢-حي بن يقظان لإبن طفيل: إعداد د/ سمير سرحان، د/ محمد عناني مهرجان القراءة للجميع ١٩٩٩م.

٣-فلسفة إبن طفيل وقصة حي بن يقظان للإمام الراحل الدكتور عبد الحليم محمود دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة ٢٠٠٠م.

٤-حي بن يقظان "أربعة بحوث تراثية" د/ يوسف زيدان (سلسلة الفلسفة والعلم) الهيئة العامة لقصور الثقافة ١٩٩٧م.

٥-حي بن يقظان لإبن سينا وإبن طفيل والسشهروردي تحقيق د/ احمد أمين طبعة دار المعارف بمصر، ١٩٥٩م.

٦-الفلسفة الإسلامية بين التقليد والإبتكار د/ عبد الرحمن عميرة مطبعة عيسي البابي الحلبي بالقاهرة، ١٩٧٥م.

٧-لغفران أ.د/ عائشة عبد الرحمن دار المعارف بمصر ١٩٦١م.

٨-تاريخ الدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي بروان ترجمة إبراهيم أمين الشواربي طبعة القاهرة ١٩٥٤م.

٩-الكوميديا الإلهية دانتي ترجمة حسن عثمان (الجحيم) دار المعارف بالقاهرة ١٩٦٧م.

١٠-حضارة الإسلام جوستاف جرينباوم ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد سلسلة الألف كتاب القاهرة ١٩٥٦م.

١١-كتب غيرت وجه العالم روبرت. ب.دونز ترجمة أحمد صادق حمدي طبعة القاهرة (بدون تاريخ).

١٢-تفسير سورة الإسراء للمرحوم الدكتور عبد الله شحاته طبعة القاهرة سنة ١٩٧٤م.

١٣-مقدمة في نظرية الأدب عبد المنعم تلمية دار الثقافة بالقاهرة ١٩٧٣م.
١٤-سير العباد إلى المعاد سنائي الغزوني طبعة طهران ١٩٣٨، كابول ١٩٦٦، طهران ١٩٧٠.
١٥-حديقة الحديقة وشريعة الطريقة سنائي الغزوني طبعة طهران سنة ١٩٥١م.
١٦-على هامش الغفران د/ لويس عوض كتاب الهلال بالقاهرة "بدون تاريخ".
١٧-شعراء العجم جلد ينجم شلبى نعماني ترجمة داعي كيلاني طبعة طهران سنة ١٩٤٠م.
١٨-شخصيات قلقة في الإسلام بحوث ترجمها المرحوم الأستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوي لويس ماسينيون وهنري كورين القاهرة ١٩٤٦م.
١٩-أرزش ميراث صوفية عبد الحسين زرين كوب طبعة طهران ١٩٦٦م.
٢٠-باكا روان حله عبد الحسين زرين كوب طبعة طهران ١٩٦٥م.
٢١-إيران في عهد الساسانيين كريد ستنس ترجمة يحي الخشاب القاهرة سنة ١٩٥٧م.
٢٢-رسالة سير نفس فخر الدين لرازي، به تصحح ومقدمة مايل هروي الإمام فخر الدين الرازي طبعة كابول ١٩٦٦م.
٢٣-رسالة الخلود محمد إقبال ترجمة محمد السعيد جمال الدين مؤسسة سجل العرب بالقاهرة سنة ١٩٧٤م.
٢٤-بانذه كفنار درباره جدتن ازرجال أدب مجتبي مينوي طبعة طهران ١٩٦٨م.
٢٥-الأدب المقارن محمد غنيمي هلال مكتبة الأنجلو المصرية ط/ ثالثة القاهرة ١٩٦٢م.
٢٦-بانزره قصيدة ازحكيم ناصر خسرو قبادياني مهدي محقق طبعة طهران سنة ١٩٦٢م.
٢٧-اردافيراف نامة فيراز به تصحيح ومقدمة رحيم عفيفي طبعة مشد سنة ١٩٦٣م.
٢٨-أخبار العلماء بأخبار الحكماء للوزير جمال الدين القفطي مكتبة المتنبي بالقاهرة "بدون تاريخ".

٢٩-عيون النباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة المطبعة الوهبية سنة ١٨٨٣م.
٣٠-رسالة دكتوراه الدولة في الآداب "عن سنائي الغزونـي" مقدمـة للسـوربون د/ رجء عبد المنعم جبر يونيو ١٩٧٣م مكتبة كلية دار العلوم بالقاهرة.
٣١-تأملات في الفلسفة اليونانية د/ عبد الغفار حسين "مجموعة محاضرات ألقيـت علـى طلبة كلية أصول الدين بأسيوط للفرقة الثالثة عام ١٩٩٧م.
٣٢-اللمح لسراج الدين الطوسي تحقيق د/ عبد الحليم محمود طه عبد البـاقي سـرور دار الكتب الحديثة بالقاهرة ١٩٦٠م.
٣٣-شذرات الذهب ابن العماد الحنبلي مكتبة القدسي بالقاهرة ١٣٥٠هـ
٣٤-لمعجم الوجيز مجمع اللغة العربية بالقاهرة طبعـة خاصـة بـوزارة التربيـة والتعليـم المصرية سنة ١٩٩٥م.
٣٥-رسائل إخوان الصفا طبعة القاهرة ١٣٣٧هـ طبعة بيروت/ دار صادر ١٩٥٧م.
٣٦-أفلوطين عند العرب للمرحوم الدكتور عبد الرحمن بدوى النهضة العربية بالقـاهرة ط/ ثانية ١٩٩٦م.
٣٧-الملل والنحل الشهرستاني تحقيق محمد سيد كيلاني طبعة الحلبي سنة ١٩٦٧م.
٣٨-الملل والنحل هامش الفصل لأبن حزم دار الفكر العربي بالقاهرة ١٩٨٢م.
٣٩-طبقات الحنابلة لابن رجب الحنبلي تحقيق الشيخ محمد حـامد الفقـي مطبعـة السـنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٥٢م.
٤٠-المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد للعالم مجير الدين العليمي تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد مطبعة المدني بالقاهرة ط/ أولي سنة ١٩٦٣م.
٤١-أعلام للشيخ المرحوم الدكتور/ محمد محمد أبو شهبة، مركـز كتـب الشـرق الأوسـط/ دار الكتاب العربي بمصر ط/ أولي ١٩٦٣م.

٤٢-الإصابة في تمييز الصحابة ابن حجر العسقلاني مطبعة السعادة بمصر ط/ اولي سنة ١٣٢٨هـ

٤٣-أسد الغابة في معرفة الصحابة تحقيق محمد البنا وآخرين الجمعية التعاونية للطباعة والنشر ١٩٦٤م.

٤٤-سير أعلام النبلاء للحافظ شمس الدين الذهبي طبعة بيروت لبنان سنة ١٩٨٥م.

٤٥-البداية ولنهاية لأبن كثير دار الفكر لعربي بالقاهرة ١٩٨٠م.

٤٦-تهذيب تهذيب الكمال لمعرفة الرجال طبعة حيد آباد الدكن الهند سنة ١٣٢٥هـ

٤٧-التاريخ الكبير للبخاري طبعة بمطبعة جمعية دائرة معارف العثمانية بعاصمة الدول الآصفية- حيدر آباد الدكن الهند "بدون تاريخ".

٤٨-صفة الصفوة أبن الجوزي الناشر مكتبة التقوي ١٩٩٥م.

٤٩-الطبقات الكبري ابن سعد لجنة نشر الثقافة الإسلامية بمصر سنة ١٣٥٨هـ

٥٠-تهذيب تاريخ دمشق على بن عساكر الظاهرية بدمشق "بدون تاريخ".

٥١-تاريخ التراث العربي فؤاد سركين ترجمة د/ فهي أبو الفضل لهيئة لمصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر القاهرة ١٩٧١م.

٥٢-التصوف وفريد الدين العطار د/ عبد الوهاب عزام طبعة القاهرة ١٩٤٥م.

٥٣-الفرق بين الفرق البغدادي تحقيق محمد عثمان الخشت مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع بالقاهرة ١٩٨٨م.

٥٤-جوامع الكون والفساد لابن رشد تحقيق د/ أبو الوفا التفتازاني، سعيد زايد تصدير ومراجعة أ.د/ إبراهيم مدكور "المجلس الأعلى للثقافة" لهيئة لمصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م.

٥٥-المدخل في التصوف الإسلامي أ.د/ أبو الوفا التفتازاني دار الثقافة بالقاهرة ط/ أولي ١٩٧٤م.

٥٦-الرسالة القشيرية للإمم القشري تحقيق د/ عبد الحليم محمود د/ محمود بن الشريف دار الكتب الحديثة بالقاهرة طبعة ١٩٧٢م.

٥٧-إخوان الصفا د/ جبور عبد النور "مجموعة نوابغ الفكر العربي"، دار المعارف بمصر ١٩٨٣م.

٥٨-المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار تحقيق عمر السيد عزمي د/أحمد فؤاد الأهواني الدار المصرية للتأليف ولترجمة والنشر بالقاهرة "بدون تاريخ".

٥٩-تاريخ الفلسفة الإسلامية "مقدمة مجموعة في الحكمة الإلهية" لكوربان ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي طبعة بيروت ١٩٦٦م.

٦٠-نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام د/ النشار الجزء الأول دار المعارف بمصر ١٩٨٢م.

٦١-التعريفات الجرجاني طبعة بيروت الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة ط/ ١٩٨٥م.

٦٢-اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للفخر الرازي تحقيق طه عبد الرءوف سعد ومصطفي الهواري مكتبة الكليات الأزهرية بلقاهرة طبعة ١٣٩٨هـ — ١٩٧٨م.

٦٣-وفيات الأعيان خلكان تحقيق الشيخ محمد محيي الدين عبد الحميد عيسي البلبي الحلبي بالقاهرة سنة ١٩٤٨م.