



مجلة الفلسفة

العدد ٢٧ حزيران ٢٠٢٣

مجلة أكاديمية محكمة تصدر عن كلية الآداب في الجامعة المستنصرية

تعنى بنشر البحوث في مجالات الفلسفة المختلفة

وما له صلة بها في العلوم الإنسانية الأخرى

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL

COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

DOI: 10.35284 المعرف الدولي

ISSN: 1136-1992 الترقيم الدولي



الكيثونة والعالم الافتراضي السؤال عن معنى الوجود في عصر ما بعد الإنسان
تجليات الفلسفة والتصوف في لامية الشهرزوري
في طبيعة الفعل الأخلاقي لدى أرسطو
اللوكري وأراؤه الكلامية دراسة في الإلهيات
ميشيل فوكو إجرائية الإبيستيمي والنسخ المشوهة للخطاب
الفلسفة السياسية وأنظمة الحكم من منظور أرسطو ولوك ومونتسكيو
العلوم النظرية وأقسامها عند فلاسفة المشرق العربي
من أزمة الوعي الشقي إلى الاغتراب الديني المسيحي في فلسفة هيجل
مفهوم الهيمنة عند أنطونيو غرامشي

Ideology versus Philosophy

وزارة التعليم العالي
والبحث العلمي
الجامعة المستنصرية

مجلة الفلسفة

العدد ٢٧

حزيران ٢٠٢٣

Ministry of Higher Education
& Scientific Research
Mustansiriyah University



PHILOSOPHY Journal

No. 27 June 2023

AN ACADEMIC PEER-REVIEWED JOURNAL

COLLEGE OF ARTS - MUSTANSIRIYAH UNIVERSITY

CONCERNED WITH PUBLISHING RESEARCHES IN VARIOUS
FIELDS OF PHILOSOPHY AND WHAT IS RELATED TO IT IN
OTHER HUMAN SCIENCES

ISSN: 1136-1992

DOI: 10.35284

Being and the Virtual The Question of the Meaning of Being
in Post-Human Era

The Manifestations of Philosophy and Mysticism
in Al-Shahrazouri's Lamiat

On the Nature of Moral Act in Aristotle

Al-Lukari and His Theological Opinions

Michel Foucault The Epistemic Procedural and the Distorted
Versions of Discourse

Political Philosophy and Governance Systems from the Perspective
of Aristotle, John Locke and Montesquieu

Theoretical Sciences and Their Parts in East Arab Philosophers

From the Crisis of Miserable Consciousness to Christian Religious
Alienation in Hegel's philosophy

The Concept of Dominance in Antonio Gramsci

Ideology versus Philosophy

مجلة الفلسفة

مجلة علمية محكمة نصف سنوية تصدرها قسم الفلسفة

المجلة حاصلة على الترقيم الدولي ISSN:(1136-1992)

وعلى المعرف الدولي Doi تحت رقم prefix: 1035284

هيئة التحرير

-رئيس التحرير أ.د.حسون عليوي فندي السراي
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة
-مدير التحرير م.د.محمد محسن أبيش
الجامعة المستنصرية-كلية الآداب-قسم الفلسفة.

اعضاء هيئة التحرير

أ.د. مصطفى النشار (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)
أ.د. يمنى طريف الخولي (كلية الآداب / جامعة القاهرة – مصر)
أ.د. خوان ريفيرا بالومينو (سان ماركوس – بيرو)
أ.د. عفيف حيدر عثمان (الجامعة اللبنانية – لبنان)
أ.د. إحسان علي شريعتي (كلية الأديان / جامعة طهران – إيران)
أ.د. صلاح محمود عثمان (كلية الآداب / جامعة المنوفية – مصر)
أ.د. علي عبد الهادي المراهج (كلية الآداب - الجامعة المستنصرية - العراق)
أ.د. صلاح فليفل عايد الجابري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
أ.د. رحيم محمد سالم الساعدي (كلية الآداب / الجامعة المستنصرية - العراق)
أ.د. إحسان علي الحيدري (كلية الآداب / جامعة بغداد - العراق)
أ.د. زيد عباس الكبيسي (كلية الآداب / جامعة الكوفة - العراق)
البريد الإلكتروني

journalofphil@uomustansiriyah.edu.iq

ترقيم دولي ISSN:(1136-1992)

فهرست بدار الكتب والوثائق وإيداعها تحت رقم (٧٤٢) لسنة (٢٠٠٢)



العدد السابع والعشرون

حزيران

٢٠٢٣

مسؤول الدعم الفني

م.د. مؤيد جبار رسن

كلية الآداب -المستنصرية

الاشراف اللغوي

م.د.زينب معين احمد

كلية الآداب/المستنصرية

اخراج وتنضيد

م.م.أنثى محمد مجيد

مسؤول الموقع الالكتروني

م.د. أسماء جعفر فرج

نصميم وطباعة

مكتب الأنثى

للنشر والطباعة

الفلسفة

مجلة علمية محكمة يصدرها قسم الفلسفة

المحتويات

رئيس التحرير	كلمة العدد
أ.م.د. جواد كاظم عبهول ٢٦-١	محور الفلسفة اليونانية والإسلامية
أ.م.د. رياض سحيب روضان ٦٤-٢٧	تجليات الفلسفة والتصوف في لامية الشهرزوري
أ.م.د. سلام عبد الجليل حسين ٩٠-٦٥	اللوكري وآراؤه الكلامية : دراسة في الإلهيات
الباحث : علي حسن سلمان ١٠٢-٩١	في طبيعة الفعل الأخلاقي لدى أرسطو
أ.م.د. فوزي حامد الهيتي	العلوم النظرية وأقسامها عند فلاسفة المشرق العربي
	محور الفلسفة الحديثة والمعاصرة
	الكينونة والعالم الافتراضي
أ.م.د. كريم حسين الجاف ١٢٤-١٠٣	السؤال عن معنى الوجود في عصر ما بعد الإنسان
أ.م.د. حيدر ناظم محمد ١٤٠-١٢٥	ميشيل فوكو : إجرائية الإبستيمي والنسخ المشوهة للخطاب
	من أزمة الوعي الشقي والاعتراب الديني المسيحي
الباحثة : مروة عبد فهد ١٥٨-١٤١	في فلسفة هيجل
أ.م.د. قاسم جمعة راشد	
	محور الفلسفة السياسية
	الفلسفة السياسية وأنظمة الحكم من منظور
م.د. عدي حسن مزعل ١٨٤-١٥٩	أرسطو وجون لوك ومونتسكيو
الباحثة ميسم محمد هاشم	مفهوم الهيمنة عند أنطونيو غرامشي
أ.م.د. حيدر ناظم محمد ١٩٨-١٨٥	
	محور نصوص مترجمة
أ.م.د. فريدريك نيتشه ٢٠٢-١٩٩	حول مستقبل مؤسساتنا التعليمية
ترجمة : أ.د. حمادة أحمد علي	
حوار مع إدغار موران ٢٠٨-٢٠٣	يجب أن نتعلم الإبحار داخل محيط من اللاتقنيات
ترجمة : يوسف اسحيرة	

محور دراسات باللغة الانكليزية

Dr. Edmond Melhem

Ideology versus Philosophy

31-44

العدد
السابع والعشرون
حزيران
٢٠٢٣

عنوان المراسلة
العراق-بغداد-الجامعة
المستنصرية
كلية الآداب/قسم
الفلسفة
ص.ب: ١٤٠٢٢
تلفون: ٤١٦٨١١٩٨

journalofphil@
uomustansiriyah
edu.iq

تجليات الفلسفة والتصوف في لامية الشهرزوري أ.م.د. جواد كاظم عبهول^١

ملخص :

التعبير عن تلك الأفكار التي تمثلها تعبيراً حسيّاً اقتضاه أسلوب الشعر فاستحالت تلك الأفكار والحقائق المجردة إلى حقائق مُجَسَّمة محسوسة يدركها الحس ويهتز لها الوجدان وهذا سرُّ جمال قصيدته وأعجاب الدارسين بها .

وقد أوضحنا من خلال هذا البحث بأنَّ القصيدة قد احتوت على كثير من المعاني التي ظهرت في آثار ابن سينا حتى كأنَّ الشهرزوري قد رأى كثيراً مما علمه ابن سينا أو بالأحرى أخذ عن ابن سينا كل ما خيّل له إنه رآه ، ومثله وعبر عنه في قصيدته .

وهكذا فإنَّ بعض المعاني التي احتوت عليها لامية الشهرزوري قد اخذها من الشعراء السابقين ولا سيما المتصوفة منهم ، والبعض الآخر اخذه من الفلاسفة المسلمين ولا سيما ابن سينا في رسالة حي بن يقظان ورسالة الطير وبعض آثاره الرمزية الأخرى .

تعد لامية الشهرزوري من عيون الشعر الصوفي بل هي في رأي المهتمين بتراثنا الأدبي قصيدة القوائد الصوفية ، وقد كانت القصيدة انعكاساً للفكر الصوفي، والفلسفي الإسلاميين ، فالشاعر قد تمثل الفكر الصوفي ، والفلسفي في عصره ، ومن ثم جاءت قصيدته معبرة عن تجربته مع الموروث الصوفي والفلسفي ، وكانت رؤيته للطريق الصوفي وللعالم من خلال هذا الموروث ، فهو قد تمثل هذا الموروث وانفعل به وحلّق من خلاله واستطاع أن يعبر عن ذلك بقصيدة جميلة ، اعتمد فيها كثيراً على الإشارة والرمز .

ومن هنا يمكننا القول إنَّ الشاعر قد عوّل في تجربته كما يظهر في قصيدته هذه على تمثل الموروث الصوفي والفلسفي أكثر مما عوّل على معاناة السلوك الصوفي والمواجيد الصوفية ، وإنَّه قد تمكن من

وقد مثَّلت القصيدة في كثير من معانيها انعكاساً لبعض آثار ابن سينا الرمزية ، ولكننا لم نجد بين الباحثين الذين تناولوها من أشارَ إلى ذلك أو حاول الكشف عن معاني القصيدة وعلاقتها بتلك الآثار .

و لهذا حاولنا في هذا البحث دراسة هذه القصيدة وتوضيح المعاني الفلسفية، والصوفية التي احتوت عليها والإشارة إلى المصادر التي تأثر بها الشاعر في قصيدته، وقد تناولنا القصيدة من خلال كلامنا عن:

- التعريف بالقصيدة.

- نقد الدراسات السابقة.

- نار ليلي وموقف الشاعر وصحبه منها .

- الطريق الى نار ليلي ومقامات الواصلين .

ونأمل أنَّ نكون قد وُفقنا في الكشف عن ملامح القصيدة وتوضيح معانيها وخصائصها التي تميزت بها عن قصائد الشعر العربي الأخرى .

تعريف بالقصيدة :

تُعد لامية الشهرزوري من عيون الشعر الصوفي ، بل هي في رأي المهتمين بترائنا الأدبي قصيدة القصائد الصوفية ، ولعلَّ أجمل ما في قصيدته أنَّها تنسج على منوال غير مألوف في شعرنا العربي عامة وفي شعرنا

كلمات مفتاحية (لامية ، الشهرزوري ، الفلسفي ، الصوفي ، شعر) مقدمة :

اشتهر الشهرزوري (٤٦٥هـ-٥١١هـ) بلاميته التي حاكى فيها الشعر الصوفي ومطلعها :
لمعتْ نارُهم وقد عسعس اليه

لُ ومَلَّ الحادي وحار الدليلُ

فقد جاءت هذه القصيدة متفردة في أسلوبها ، وخصائص صياغتها عن قصائد الشعر العربي الأخرى ، واحتوت من المعاني الصوفية ، والفلسفية ما يندر أنَّ نجده في قصيدة أخرى ، بل إنَّها ظلت متميزة في أسلوبها وبنائها الفني حتى من قصائد شعراء الصوفية الذين جاؤوا بعد الشهرزوري ، ولهذا عُدَّت في رأي بعض الباحثين قصيدة القصائد الصوفية .

وعلى الرغم من أنَّ الكثيرين قد تكلموا عن هذه القصيدة فإنَّ أكثرهم قد اكتفى بأحاديث موجزة ، وإذا كان بعضهم قد خصها ببحث مطوَّل فإنه لم يوفِّق في الكشف عن المعاني الصوفية ، والفلسفية التي انطوت عليها القصيدة ، ولم يستطع أنَّ يكشف عن المصادر التي تمثلها الشاعر وأتَّكأ عليها في إنشاء قصيدته .

تقدموه كإخوان الصفا وابن سينا شكلاً ومضموناً ، وهذا ما سيتضح لنا كلما تقدمنا في البحث .

كذلك تأثر الشهرزوري بالشعر العربي فقد جاءت قصيدته شبيهة في ظاهرها بالقصائد الكثيرة التي اتخذت موضوعاتها من الرحلة بحثاً عن الحبيبة والتطلع إلى لقاءها ، وكل ما تختلف فيه لامية الشهرزوري عن هذه القصائد هو أنَّ الشهرزوري يعبر هنا عن رحلة روحية في حين إنَّ أصحاب تلك القصائد يعبرون عن رحلات مادية ، وهذا ما يميز قصيدة الشهرزوري من هذه القصائد ، ولو أنَّنا اتخذنا قصيدة الشهرزوري على ظاهرها واعتبرناها مجرد تعبير عن رحلة مادية قام بها الشاعر أو تطلع إليها لفقدتُ تميزها وتقدمت عليها فنيّاً الكثير من القصائد التي تشترك معها في الموضوع ، ولا يخفى تأثر الشهرزوري في لاميته بالتراث الصوفي شعراً ونثراً ، وهو قد عبر في قصيدته هذه كما يذكر الباحثون عن وجدانه الصوفي ، ووصف لنا رحلته في عالم الغيب طلباً للحقيقة ، ونجد فيها وصفاً للصوفية وأحوالهم وأشواقهم ووجدهم كما فيها حيرة وتيه مما نألفه في آثار الصوفية ، كذلك فيها التواءات

الصوفي خاصة ، لذلك فقد بقيتُ على الرغم من تعاقب القرون عليها فريدة الطابع والسمات ، بل لقد تركت تأثيراً قوياً عميقاً في الكثير من نماذج الشعر الصوفي بعدها. (شوشة، د.ت، صفحة ١٩٤)

تألف القصيدة من أربعة وأربعين بيتاً لا تلمسُ فيها غير الإجادة في الإطراد، والإجادة في الوصف، والإجادة في السبك ، وقد استعمل فيها الشاعر الأسلوب القصصي ، (الكنعاني، ١٩٨٥م، صفحة ٧٧) وبدأت في بعض مراحلها اشبه بالحوارية التي تصلح أن تكون مادة أولية لقصة نثرية لطيفة ، (العدواني، ١٩٧٦م، صفحة ٥٠٤) ، وقد جاءت شبيهة بالقصص الرمزية التي ظهرت عند الفلاسفة المسلمين مثل ابن سينا، والغزالي، والسهورودي ، فقد اتخذ كثير من قصصهم شكل الرحلة وأوضح مثال على ذلك قصة الطير عند كل من ابن سينا، والغزالي، ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا إنَّ كل القصص التي كتبها هؤلاء الفلاسفة مليئة بالكلام عن الرحلة وأكثر قصصهم هي تعبير عن رحلات روحية عاشوها أو تطلعوا إليها وعبروا عنها بهذا الأسلوب الرمزي الذي تميزوا به .

وقد تأثر الشهرزوري في لاميته بالقصص الرمزية عند الفلاسفة المسلمين الذين

في التعبير لا تخرج بها إلى حد الغموض واللبس ، (الكنعاني، ١٩٨٥م، صفحة ٧٧) ومن هنا فالقصيدة تصلح للمقارنة مع قصائد الشعراء المتصوفة الذين جاؤوا بعده كابن الفارض وابن عربي .

وقد قسم بعض الدارسين القصيدة الى قسمين يبدأ الأول منهما بالمطلع وينتهي بقول الشاعر : (العدواني، ١٩٧٦م، صفحة ٥٠٤ وما بعدها) .

جئتُ كي أصطلي فهل لي إلى نا

ركمُ هذه الغداة سبيل

ويبدأ القسم الثاني بقول الشاعر :
فأجابت شواهد الحال عنهم

كل حدٌ من دونها مفلولٌ

وينتهي بالبيت الأخير من القصيدة :
هذه حالنا وما وصل العد

مُ اليه وكلُّ حالٍ تحوّل

ويبدو لنا انه من الأوفق ان تُقسم الى ثلاثة أقسام :

يبدأ القسم الأول بالمطلع وينتهي بقول الشاعر :

ومعي صاحبٌ أتى يقتفي الآ

ثار والحبّ شأنه التطفيلُ

ويبدأ القسم الثاني بقول الشاعر :
وهي تعلو ونحن ندنوا إلى أن

حجزتُ دونها طولٌ محوّل

وينتهي بقوله :

جئتُ كي أصطلي فهل لي إلى نا

ركمُ هذه الغداة سبيلُ

ويبدأ القسم الثالث بقوله:
فأجابت شواهد الحال عنهم

كل حدٌ من دونها مفلولٌ

وينتهي بالبيت الأخير من القصيدة :
هذه حالنا وما وصل العد

مُ اليه وكلُّ حالٍ تحوّل

ولعلّ ما يجعلنا نأخذ بهذا التقسيم ، ونرجحه على التقسيم سالف الذكر ، هو أنّنا وجدنا القصيدة قد تحدثت عن الشاعر واصحابه وموقفهم من نار ليلي ، وعن الطريق إلى هذه النار ، وعن المراتب العليا القريبة من هذه النار التي تمثل الوصول أو ما يمكن أن يطمح إليه السالكون ، وسنتناول القصيدة في هذا البحث من خلال كلامنا عن هذه المراحل الثلاث .

نقد الدراسات السابقة :

عنها وإمّا استعارها من تجارب الآخرين

كما ذكرنا سابقا ، وأجاد التعبير عنها بسبب مثّله لها وتأثره بها ، ويكاد ينحصر ابداعه في أنّه مثّلها وتأثر بها وعبر عنها تعبيرا جميلاً، مؤثراً ، فكل ما في قصيدته يكاد يتطابق مع ما جاء في قصص ابن سينا وقصائد بعض الشعراء الذين سبقوه ولاسيما بعض قصائد الحلاج ، ولعلّه ما كان له أن يتمكن من نظم لاميته هذه لولا اطلاعه على آثار ابن سينا سائلة الذكر .

وقد وقع أكثر الدارسين الذين تعرضوا لمعاني القصيدة في أخطاء تؤكد لنا أنهم لم يفهموا القصيدة ، وأن معانيها ظلت مستغلقة دونهم ، فقد ذهب عمر فروخ إلى أنّ الشاعر يتحدث في القصيدة كلها بما فيها المقطع الثاني عن السالكين (فروخ، ١٩٨٩م، صفحة ٢٣٠ وما بعدها) في حين أنّ الشاعر يتحدث في المقطع الثاني عن عالم ما فوق فلك القمر بما فيه من أفلاك وأنفس فلكية وعقول مفارقة ، وإن كان يشير بلمحة إلى الكواكب والأفلاك ، ويطيل الكلام عن العقول المفارقة أو الفعالة ، كذلك روى عمر فروخ البيت الخامس والثلاثين من القصيدة بهذه الصيغة: (فروخ، ١٩٨٩م، صفحة ٢٣١)

ولعلّ السرّ في أعجاب الدارسين بالقصيدة هي إبهام معانيها ، وعدم قدرتهم على فكّ رموزها ، وذلك لعدم تعمق الكثيرين منهم في دراسة الفلسفة والتصوف الإسلاميين ، وبسبب عجلة البعض الآخر منهم وافتقارهم إلى التروّي ، ولذلك فهم عندما يقرأون هذه القصيدة تنقذ في انفسهم معانٍ ناشئة عن غموض القصيدة واستغلاق رموزها عليهم ، ويظنون أنّ القصيدة في كل ابياتها هي تعبير عن تجربة وجدانية عاشها الشاعر ، ولا يلتفتون إلى الجانب الذهني في القصيدة ، إذ هي في رأينا انعكاس للقصص الرمزية التي خلّفها ابن سينا ولا سيّما قصتي (حي بن يقظان) و(الطير) ، فالشاعر لم يحيّ التجربة التي نظم قصيدته عنها وإمّا استعارها من الصوفية السابقين عليه ومن رسائل ابن سينا الرمزية المشحونة بالتصوف والإشراق ، وإذا كانت القصيدة لم تسقط في التقرير والمباشرة واتسمت بسموّ الخيال وتدفق العاطفة فهذا لأنّ الشاعر انفعّل وجدانه بالتجارب التي أطلع عليها ، وعبر عنها بطريقة رمزية مؤثرة ، ومن هنا فهو لم يطلع مباشرة على الأشياء التي تحدث

قذفتهم إلى الرسول ، فكلُّ

دَمُهُ في طولها مَطْلُوْلٌ

ووجدنا كل المصادر أجمعت على ذكر
(الرسوم) وانفرد عمر فروخ وحده بذكر
(الرسول) .

وذهب عبد الوهاب العدواني إلى أنَّ الشاعر
يتحدث في المقطع الثاني من القصيدة عن
السالكين الذين هم في مراحل شتى من
المقامات الصوفية -وهذا أيضاً ما وجدناه
عند عمر فروخ- وإنَّهم في رأيه ليسوا من
الواصلين وإنَّ الشاعر قد اخبر عن هذا
بقوله :

فحططنا إلى منازل قومٍ

صرعْتهم قبل المذاق الشمولُ

وهذا في رأيه دليل على أنَّ هؤلاء
السالكين لم يذوقوا بعد خمرة النهاية التي
تعني عنده الوصول إلى التوحيد لأنهم كما
يصرِّح الشاعر قد صُرعوا قبل المذاق ،
(العدواني، ١٩٧٦م، صفحة ٤٩٥) وقد فات
العدواني أنَّ الشاعر يشير في هذا البيت إلى
كمال هؤلاء الموصوفين وصفاء جوهرهم
بحيث تكاد تخرج قواهم من القوة إلى
الفعل من تلقاء ذاتها شأن الزيت الذي
ذكره تعالى بقوله : « يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ
لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ » (النور، ٣٥) ، وهذا يعني
أنَّ الشاعر يشير إلى العقول الفعالة المفارقة

وفسره بقوله : «ردتهم إلى أن يقتدوا
برسول الله صلى الله عليه وسلم فيسيروا
على سنته» (فروخ، ١٩٨٩م، صفحة ٢٣١)
والضمير في (قذفتهم) كما قال الشاعر أو في
(ردتهم) كما في تعليق عمر فروخ يعود الى
السيول التي ذكرها الشاعر في البيت الذي
سبق البيت موضوع الكلام ، ولا يخفى
أنَّ البيت لا يستقيم المعنى على رواية
عمر فروخ لأنَّه إذا كانت السيول قذفت
السالكين إلى الرسول وردتهم إلى الإقتداء
بسنته فكيف اصبح دمهم في طولها مَطْلُوْلًا
؟ فكأنَّ العودة إلى سنته لم تجدهم في الخلاص
بل زادتهم سوءاً ، وهذا كله بسبب تعجُّل
عمر فروخ ، ولو إنَّه تروى قليلاً ، ورجع إلى
المصادر، لما واجهته المشاكل سالفة الذكر
، لأن كل المصادر تجمع على أنَّ البيت هو
كالآتي: (ابن خلكان، د.ت، صفحة ٥٠)

قذفتهم الى الرسوم ، فكلُّ

دَمُهُ في طولها مَطْلُوْلٌ

وقد تكون هناك مصادر صُحِّفت فيها
كلمة (الرسوم) إلى (الرسول) التي أخذ بها
عمر فروخ ولكنَّا لم نصادفُ مصدراً منها

وليس إلى السالكين كما توهم الباحث ، وهو قد وصفها بهذا الوصف ليشير إلى قدم تلك العقول وكمالها حيث إنَّها عند الفلاسفة قديمة بالذات حادثه بالزمان ، ولعلَّ ما يحتّم علينا أن نفهم إنَّ الشاعر يصف في هذا المقطع العقول الفعالة المفارقة وليس السالكين كما توهم جُلُّ الباحثين ، هو إنَّ سياق القصيدة يختل إذا تابعنا هؤلاء الباحثين وأخذنا بفهمهم فضلا عن إنَّه يوجد في هذا المقطع نفسه ما يرجح ما ذهبنا إليه ، فمن ذلك الإشارة التي أوضحنها في البيت سالف الذكر، ومن ذلك أيضاً قول الشاعر في هذا المقطع

: (ابن خلكان، د.ت، صفحة ٥٠)

فأشارت بالرحب دونك فاعقر

ها ، فما عندنا لضييفٍ رحيّل

من أئانا ألقى عصا السير عنه

قلْتُ من لي بها وأين السبيلُ

فهو يشير هنا إلى اختلاف هذا العالم عن عالم ما تحت فلك القمر أو عالم الكون والفساد ، ولذلك وصف ذلك العالم بالثبات والتمكين لأنه اسمى العوالم وأرقاها وليس قرى وراء عبادان كما قيل ، وكذلك مما يرجح ما ذهبنا إليه قوله : (ابن خلكان،

د.ت، صفحة ٥٠)

منهم من عفى ، ولم يبق للشك

وى ولا للدموع فيه مقيّل

ليس إلّا الأنفاس تخبر عنه

وهو عنها مبرأً معزولُ

فالشاعر يشير هنا إلى العقول الفعالة المفارقة وكونها فانية في الذات الإلهية وإنَّها وسائط الفيض إلى عالمنا ومن خلالها تشرق المعارف في قلوب العارفين ، وهو قد عبر عن فنائهم بقوله (منهم من عفى) ، وعبر عن الفيض الذي يأتي عبرهم بالأنفاس التي تخبر عنهم ، ولأنَّ هذه العقول مطابقة للملائكة بالمفهوم الديني أشار إلى ذلك بقوله: (ابن خلكان، د.ت، صفحة ٥٠)

ولكل رأيتُ منهم مقاماً

شرحه في الكتاب ممّا يطولُ

فهو في هذا البيت يقتبس قوله تعالى الذي يسوقه على لسان الملائكة : «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (الصافات ، ١٦٤) ، وهذا يؤكد لنا ما ذهبنا إليه من كون الشاعر قد أُلِّم في هذا المقطع بالكلام عن عالم ما فوق فلك القمر بعامّة ، وعالم العقول الفعالة بخاصّة .

وعلى الرغم من أهمية ما ذكرنا في
التدليل على ما ذهبنا إليه من كون
الشاعر يتحدث في الأبيات سالفه الذكر
عن العقول الفعالة المفارقة وليس عن
السالكين كما يبدو في الوهلة الأولى ، وهو
ما توهمه أكثر الدارسين ، فإنَّ الأهم في
تأكيد ما ذهبنا إليه فضلاً عما ذكرنا هو
أنَّ سياق القصيدة يختل إذا ما شاركنا
هؤلاء الدارسين فهمهم ، ذلك إننا نجد
الشاعر بعد أن يتحدث عن هؤلاء الذين
أجمع الدارسون على إنَّهم السالكون أو
أصحاب الطريق يخاطبهم بقوله : (ابن

خلكان، د.ت، صفحة ٥٠)
قلتُ أهل الهوى ، سلامٌ عليكم

لي فؤادٌ عنكم بكم مشغولٌ

وجفونٌ قد اقرحتها من الدم

ع حثيثاً إلى لقاكم سيولٌ

لم يزل حافزٌ من الشوق يحدو

في إليكم ، والحادثات تحولٌ

واعتذاري ذنبٌ ، فهل عند من يع

لمُ عذري في ترك عذري قبولٌ

جئتُ كي أصطلي ، فهل لي إلى نا

ركمُ هذه الغداة سبيلٌ ؟

فأجابت شواهد الحال عنهم

كلُّ حدٍّ من دونها مفلولٌ

لا تروقنك الرياض الأنيقا

ت فمّن دونها ربّي ودحوّل

كم أتاها قوم على غرّةٍ مند

ها وراموا أمراً فعزّ الوصول

وقفوا شاخصين حتى إذا ما

لاح للوصول غرّةٌ وحجول

وبدت راية الوفا بيد الوج

د ونادى أهل الحقائق جولوا

أين من كان يدعينا فهذا الـ

يوم فيه صنّغ الدعاوى يحول

حملوا حملة الفحول ولا يص

دع يوم اللقاء إلا الفحول

بذلوا أنفساً سخّت حين شحّت

بوصال واستصغّر المبذول

ثم غابوا من بعدما اقتحموها

بين أواجها وجاءت سيول

قذفتهم إلى الرسوم فكل

دَمُهُ في طولها مطلول

فهو هنا يتحدث على لسان حال هؤلاء الذين ناداهم بـ (أهل الهوى) وأجمع الباحثون على إنَّه رمز بهم إلى السالكين ، ونجد حالهم يشير إلى احوال سالكين آخرين ، وكيف أنَّ هؤلاء الموصوفين على لسان حال السابقين وقفوا شاخصين ، وكيف استجابوا لنداء الوجد ، وحملوا حملة الفحول وبذلوا انفسهم حتى غابوا بين الأمواج وقذفتهم السيول إلى الرسوم التي طُلَّ دمهم في طولها ، فإذا كان السابقون الذين نطقت احوالهم بوصف الآخرين هم السالكون فمن هؤلاء الآخرين الذين تحدث عنهم الشاعر في ابياته سالفة الذكر ووصفهم بأوصاف السالكين ؟ وما علاقة هؤلاء بالسابقين الذين نطقت احوالهم وأخبرتنا عنهم ؟ وكيف أحاط السابقون بأحوال الآخرين؟ ولماذا احوال السابقين هي التي نطقت ولم تنطق احوال هؤلاء باحوال السابقين؟ ولماذا لم يتجه الشاعر بكلامه إلى هؤلاء

واكتفى بالإصغاء إلى لسان الجماعة الأولى التي كشفت لنا بلسان حالها عن هؤلاء الآخرين ؟ كل هذا يؤكد لنا أنَّ الشاعر في المقطع الثاني من القصيدة كان يتحدث عن عالم ما فوق فلك القمر وأنَّ هؤلاء الذين ناداهم بـ (أهل الهوى) وتحدث عنهم ووصفهم بأوصاف السالكين ونطقت احوالهم بما نطقت به في ذلك الموضع من القصيدة أعني المقطع الثاني هم العقول الفعالة المفارقة وليس السالكين كما توهم أكثر الباحثين.

نار ليلي وموقف الشاعر وصحبه منها : يستهل الشهرزوري قصيدته متحدثاً عن ابتداء رحلته إلى الحقيقة المطلقة التي رمز إليها بليلى ، وقد خرج إليها ليلاً لعلَّه يهتدي إلى نارها، ومعه صبرة يؤنسونه وحدته ويبددون وحشته:(ابن خلكان، د.ت، صفحة ٤٩)

لمعت نارهم وقد عسس الليد

ل ، ومَلَّ الحادي وحر الدليلُ

فتأملتُها وفكري من البين

عليّ ، ولحظ عيني كليلُ

وفؤادي ذاك الفؤاد المعنّى

وغرامي ذاك الغرام الدخيلُ

ثمَّ قابلْتُها ، وقلتُ لصحيبي :

هذه النار نار ليلى ، فميلوا

فرموا نحوها لحاظاً صحيحاً

تِ فعدتُ خواسئاً وهي حوُلُ

ثمَّ مالوا الى الملام وقالوا

خُلْتُ ما قد رأيتُ أم تخيلُ

فتجنبْتُهم ، وملتُ إليها

والهوى مركبي وشوقي الزميلُ

ومعي صاحبٌ أتى يقتفي الآ

ثار والحبَّ شأنه التطفيلُ

ولعلَّ هذا المقطع هو أجمل ما في القصيدة ، بل عُدَّت الأبيات الأربعة الأولى في رأي بعضهم من الأبيات النفيسة التي قلما تجود الذائقة الصوفية بما يضارعها ، لأنها تعبر عن لوعة مكتومة سببها الغياب ، وتكشف عن الجهد المضني الذي تبذله

الروح من أجل البلوغ إلى السر أو اللباب ، وتؤكد على أنَّ الإنسان في أصله الرفيع ليس سوى الحنين وحده ، وأنَّ جذوره تكمن في هذه الأشواق التي عبرت عنها الأبيات سالفة الذكر (اليوسف، ٢٠١٧م، صفحة ١١٠)، ونجد الشاعر يذكر هنا النار التي التمعت عند عسوسة الليل والصحب الذين انكروا هذه النار ومفارقتها لهم وسيره إلى النار ، وانكار الصحب للنار على الرغم من التماع هذه النار ليلاً دليلاً على بعدها وكونها ناراً غير مادية ، وهو يؤكد هنا التعارض بين موقف الصوفية الذين ينطق الشاعر بلسانهم وبين عامة الناس الذين رمز لهم بالصحب الذين انكروا النار وزعموا أنَّ ما يراه مجرد تخيل ، وكأنَّه هنا يومئ إلى صفة الجنون التي إرتبطت بالمتصوفة ووردت في اخبارهم واحتشدت بها كتبهم ، وأفرد لها ابن عربي باباً في فتوحاته ، (ابن عربي، الفتوحات المكية، ١٩٩٢م، صفحة ج٤/

٨٧ وما بعدها) وهذا التقابل بين موقف الشاعر وصحبه يمتُّ بصلة لما ذكره ابن سينا من قبل في خاتمة رسالة الطير بقوله : « وكم من أخٍ قرع سمعه قصتي! فقال : أراك مسَّ عقلك مسّاً أو ألمَّ بك لم ، ولا والله ما طرَّت ولكن طار عقلك ، وما أقتنصت

ولكن أقتنص لبك » . (ابن سينا، ٢٠٠٦م،
صفحة ١٣٧) ، وستتضح آواصر القرى بين
لامية الشهرزوي وكتابات ابن سينا الرمزية
كلما أوغلنا في البحث .

ويبدو أن ليلي التي يذكرها الشاعر في
أبياته السالفة الذكر هي رمز للحقيقة
الكبرى ، وللذات الإلهية ، ولمعنى الوجود
وغايته ، وترمز النار إلى المعرفة الثابتة
والإشراق وتمزيق الحجاب ، وإلى الوحي
والتطهر والتجدد (خليل، ١٩٩٥م، صفحة

١٦٩) ، ولا يخفى أن الشاعر يشير هنا إلى
النار التي تجلت لموسى (ع) ، وقد جاء
ذكرها في قوله تعالى: « فَلَمَّا قَضَى مُوسَى
الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ
نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا لَعَلِّي
آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ
تَصْطَلُونَ (٢٩) فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ
الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ
أَنْ يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (٣٠)
» (القصص : ٢٩-٣٠) ، وهذا ما يؤكد
الشاعر في موضع لاحق من قصيدته بقوله
: (ابن خلكان، د.ت، صفحة ٥١)

نارنا هذه تضيء لمن يسـ

ري بليلى ، لكنها لا تنيل

منتهى الحظ ما تزود منها

اللحظ ، والمدركون ذاك قليل

جاءها من عرفت يبغى اقتباساً

وله البسط والمنى والسؤل

فتعالت عن المنال ، وعزّت

عن دُؤو إليه ، وهو رسول

وشعراء الصوفية وأهل الإشراق يذكرون
هذه النار في اشعارهم ، وقد عدها ابن
عربي حالة موسوية (ابن عربي، ترجمان
الأشواق، ١٩٦٦م، صفحة ٣٦، ٣٧) ، ومن ذلك
قول السهروردي المقتول : (السهروردي،
٢٠٠٥م، صفحة ٥٤)

ولاحت لنا نارٌ على البعد أضرمت

وجدنا عليها من نحب ومن نهوى

ونجد في أبيات الشهرزوري سالفه الذكر
تلميحاً إلى موسى (ع) حين طلب من ربه
الرؤية وأجابه بقوله تعالى : « لن تراني
» ، (الأعراف : الآية ١٤٣) ، ولعل طلب
موسى (ع) للرؤية كان مع بقائه على
مادته في جبلته ، ولهذا كان جوابه لن تراني

(البوريني و النابلسي، ٢٠٠٣م، صفحة ج١/ ٣٤٨)، ولعلَّ مراد الشهرزوري من تعالي النار عن المنال وكونها لا تنيل، إشارة إلى أنَّ السالك هو الذي يكوُّنها عندما يفنى عن ذاته بالموت الإرادي ويبقى بالله، ذلك إنَّه « لا حجاب مسدول ولا غطاء مضروب بين الله تعالى وبين خلقه، إلَّا شدة ظهوره وقصور بصائرنا عن إكتناه نوره، إذ المحيط الحقيقي لا يصير محدوداً مستوراً، فالحجاب مرجعه امر عدمي، هو قصور الإدراك ». (السبزواري، ١٣٧٥هـ، صفحة ٤٤)،

وقد عبر ابن سينا عن هذا المعنى في أكثر من موضع من مؤلفاته، وأخذه عنه ابن طفيل فقال: (عبهول، رمزية الإنسان في قصة حي بن يقظان لابن سينا، ٢٠٢١م، الصفحات ٤٨-٤٩)

فكان تجليها حجابَ جمالها

كشمس الضحى يعشى بها الطرف كلما

وما أحسن ما قال المتنبي: (المتنبي،

١٩٨٣م، صفحة ١٢٥)

أَمِنْ اَزْدِيَارِكِ فِي الدَجَى الرَقَبَاءُ

إِذْ حَيْثُ كُنْتَ مِنَ الظَّلَامِ ضِيَاءُ

فظهور الحبيبة وانكشافها التأمين قد حال دون زيارتها والمثول في حضرتها، ولو

إنَّها احتجبت أو انتقبت قليلاً فرمها أمكن التسلل إليها، ويبدو أنَّ المتنبي قد اقتنص هذا المعنى من كلام المتصوفة والعرفاء، وفيما يتعلق بموضوعنا فما دمنا في وجودنا الظلماني العنصري فلا سبيل لنا إلى الحقيقة المطلقة رغم ظهورها وانكشافها في ذاتها، ولابدَّ لنا لكي نخلص إليها من الإنسلاخ عن وجودنا الظلماني العنصري وفنائنا عنه، ولعلَّ هذا هو أحد المعاني التي يشير إليها قوله تعالى: « إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ » (الرعد: الآية ١١).

ومن هنا فقد اشتهر عن الصوفية قولهم: « وجودك ذنب لا يقاس به ذنب » (بحر العلوم، ١٤٢٦هـ، صفحة ١٢٢)، لأن هذا الوجود المحدود يحول بين السالك وبين الحقيقة العليا التي يتطلع إليها، ويصدَّه عنها، فيقع في الأوهام، ويرسف في القيود، وقد تزلَّ قَدَمُهُ، ويستسلم للحجب، وكما قال ابو مدين التلمساني: (نصر، ١٩٨٣م، صفحة ٣٥٩)

وأبدت لنا في كل شيء إشارة

وما احتجبت إلَّا بأنفسنا عنا

وكما قال الحلاج: (الحلاج، ١٩٨٤م،

بيني وبينك إنيّ ينازعني

فانزعُ بِإِنِّيكَ إِنِّيّ من البينِ

وقال أيضاً: (الحلاج، ١٩٨٤م، صفحة ١١٩)

بَدَا لَكَ سِرٌّ طَالَ عَنْكَ إِكْتِنَامُهُ

وَلَا حَ صَبَاحُ كُنْتُ أَنْتَ ظَلَامُهُ

وَأَنْتَ حِجَابُ الْقَلْبِ عَنْ سِرِّ غَيْبِهِ

وَلَوْلَاكَ لَمْ يَطْبَعِ عَلَيْهِ خِتَامُهُ

وَسُئِلَ عَارِفٌ بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ ؟ فَقَالَ :

بِوَارِدَاتٍ تَرْدُنِي مِنْ عِنْدِهِ ، وَلِلَّهِ دَرُّ الْقَائِلِ :

(السبزواري، ١٣٧٥هـ، صفحة ٣٠، ٣١)

إِذَا رَامَ عَاشِقُهَا نَظْرَةً

وَلَمْ يَسْتَطِعْهَا فَمِنْ لُطْفِهَا

أَعَارَتْهُ طَرْفًا رَأَاهَا بِهِ

فَكَانَ الْبَصِيرُ بِهَا طَرْفِهَا

في اشعارهم إلى موسى (ع) وطلبه للرؤية

، وقد اشار إليها ابن الفارض في أكثر من

موضع في ديوانه فمن ذلك قوله : (ابن

الفارض، د.ت، صفحة ١٦٧)

وَإِذَا سَأَلْتُكَ أَنْ أَرَاكَ حَقِيقَةً

فَاسْمَحْ وَلَا تَجْعَلْ جَوَابِي لَنْ تَرَى

وقال في التائية الكبرى : (ابن الفارض،

د.ت، صفحة ٤٧)

وَمُنِّي عَلَى سَمْعِي بَلَنْ إِنْ مَنَعْتَ أَنْ

أَرَاكَ فَمِنْ قَبْلِي لَغَيْرِي لَذْتُ

وقال في التائية الصغرى : (ابن الفارض،

د.ت، صفحة ٣٩)

أُرُومَ وَقَدْ طَالَ الْمَدَى مِنْكَ نَظْرَةً

وَكَمْ مِنْ دَمَاءٍ دُونَ مَرْمَايَ طُتَّتْ

وعلى الرغم من إشارة الشهرزوري في

أبياته سالفه الذكر إلى أَنَّ النار التي جاءت

في قصيدته هي النار التي تجلت للنبي

موسى (ع) فَإِنَّ هذا لا يمنعنا من أن نقارن

بين النار في هذه القصيدة وبين النار التي

جاء ذكرها في اسطورة الكهف التي وردت

في محاوراة الجمهورية لافلاطون ، والتي

تتلخص في أَنَّ هناك مجموعة من الناس

مقيدين بالسلاسل منذ ولادتهم ، وقد

ولعلَّ ما يؤكد هذا المعنى قوله تعالى

في الحديث القدسي : « لا يزال العبد يتقرب

إِلَيَّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنتُ

سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر

به ، ويده التي يبطش بها ، ورجله التي

يمشي عليها .. الخ » (عفيفي، د.ت، صفحة

١٩٣)

وتجدر الإشارة إلى أَنَّ الصوفية قد لَوَّحوا

الجمعي الزائف الذي يرزح تحت وطأة الوجود الواقعي المتشّبي المبذول الذي يقعد بالذات ويصدها عن عالمها الروحاني الرحب الذي لا يلائمها عالم غيره ، وبهذا يتضح لنا التقابل بين الذات المفردة التي ادركت الحقيقة وبين عقيدة العامة التي تقف عند حدود الظاهر دون أن تتعداه إلى المعاني الباطنة التي تمثل حقيقتها ، (بدر، ٢٠٠٧م، صفحة ١٤٨) ومن هنا كانت مأساة العلاج ومن بعده السهروردي الذي تنبأ بمقتله في إحدى قصائده بقوله :

(السهروردي، ٢٠٠٥م، صفحة ٥٨)
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم

وكذا دماء العاشقين تُباح

وقد عبر السهروردي عن غربة العارف في المجتمع في كثير من قصائده وحكاياته التي تتفق في مضمونها مع ما نجده في لامية الشهرزوري .

وإذا كان صُحْبُ الشاعر رمزاً إلى عامة الناس أو أصحابه الذين يلومونه على حياته الروحية وزهده في ملذات العالم الدنيوي وانصرافه عنها ، فإنهم في الوقت نفسه رمز إلى الحواس التي يزعجها انصراف النفس إلى العالم الروحاني لأن ذلك يعطلها

وُضعوا في كهف وأديررت وجوههم عن العالم الخارجي ، ولذلك فهم لا يعرفون شيئاً عن موجودات العالم الخارجي سوى اشباحها التي تنعكس على جدار في الكهف بسبب النار الموجودة في باب الكهف ، فلو انتبه احدهم إلى النار الموجودة في باب الكهف وعلم أن ما يرونه ليس سوى خيالات فإنّ موقف المحيطين به سيكون مطابقاً لموقف الشاعر من صحبه وموقفهم منه ، إذ إنهم أيضاً سينكرون عليه ذلك ويتهمونهم بالجنون (غالب، ١٩٨٢م، الصفحات ٤٤-٤٥) ، وقد لا تكون اسطورة الكهف معروفة في عصر الشاعر لكن هذا لا ينفي التطابق بين النار التي يذكرها الشاعر في قصيدته والنار المذكورة في كهف افلاطون ، كذلك نشهد تطابقاً بين صحب الشاعر وبين الناس المقيدين بالسلاسل في الكهف ، كذلك الشاعر في الموضع الذي ذكرناه من القصيدة مطابق للشخص الخارج من الكهف ، وإذا كان الناس المقيدون بالسلاسل رمزاً لعامة الناس في الدنيا ، وكان الشخص الخارج من الكهف رمزاً إلى الفيلسوف فإنّ الشاعر أو السارد الذي تساق على لسانه القصيدة هو رمز للمتصوف الذي استطاع أن ينطلق من قيد الضرورة وينفلت من الوعي

عن تحصيل لذاتها والإستمتاع بما يُلائمها ، وهذا يتأكد لنا إذا علمنا أنَّ الصوفي في صراع بين عالمي الحس والحدس ، وهو يسعى إلى الإنعتاق من أغلال الأنا وعالمها المحصور الذي تشكله الأعراف الاجتماعية ، وتلقي عليه حجابها الكثيف الذي يمنعه من الخروج من الذات والإمتداد بها نحو ما ليست إياه ، (سليطين، ٢٠١٣م، صفحة ٧٣) ، وهذا ما أكَّده ابن سينا في كثير من كتاباته ولا سيما آثاره الرمزية فمن ذلك قوله في قصيدته العينية عن الحمامة التي رَمَزَ بها إلى النفس : (ابن سينا ا، ديوان ابن سينا،

(١٩٦١م، صفحة ٣٣)

إذ عاقها الشرُّ الكثيف وصدَّها

قفصٌ عن الأوج الفسيح المربع

ويبدو أنَّ الشهرزوري قد رمز بصاحبه المتطفل الذي لم يفارقه ولم يتخلف عنه مع مجموعة الأصحاب الذين تجنبهم إلى المريد الذي يلازم شيخه ويقتفي اثره ، وهو أيضاً رمز مناسب إلى الفيلسوف الذي أبتلي بشغفه في البحث في مسائل لا تدركها حواسنا وعقولنا، ومع ذلك لم يستطع الكشف عن معمياتها باعتراف الفلاسفة الكبار أنفسهم ، فهذا ابن سينا يقول في

احدى رباعياته التي نظمها باللغة الفارسية : (ديناني، ٢٠٠١، صفحة ١٥)
بلغتُ من العلم درجةً
علمتُ معها أني جاهل
وقال واصفاً حيرة الفلاسفة : (ابن سينا ا، ديوان ابن سينا، ١٩٦١م، صفحة ١٣٥)
لقد طففتُ في تلك المعاهد كلها
وقلَّبتُ طرفي بين تلك المعالم
فلم أَرِ إلَّا واضعاً كفَّ حائرٍ
على ذقنٍ أو قارعاً سنَّ نادِمٍ

ولعلَّ هذا هو نفسه ما لمسهُ افلاطون من قبل ، وجعله يؤكد بأنَّ التفلسف مأساوي لأنه سيبقى متعلقاً بالأسطورة ولأن تفسير الفلسفة للعالم لا يسمح أبداً بأن يكون مستديراً استدارة الخاتم . (مكاوي، ١٩٨١م، صفحة ٣٦) ، و«كل أفكار الفلاسفة -كما يقول الأكوييني- لم تنجح في الكشف عن طبيعة بعوضة واحدة » (مكاوي، ١٩٨١م، صفحة ٣٣) ، وتأريخ الفلسفة يؤكد لنا أنَّ من طبيعة الفلسفة أنَّ تسعى في طلب الحكمة التي تظلَّ ممتنعة عليها ، ولا تملكها إلَّا عن طريق السعي والإشتياق إليها أي لا تملكها أبداً . (مكاوي، ١٩٨١م، الصفحات ٣٤-٣٥)

عن سياحته ، وكان أيضاً يسعى إلى تجنبهم ومواصله رحلته نحو الحق (ابن سينا ا، حي بن يقظان، ٢٠٠٦م، صفحة ١٠٥ وما بعدها) ، ونحن لا نستبعد أن يكون الشهرزوري قد أطلع على قصة حي بن يقظان لابن سينا ، أو أطلع على الأصول الهرمسية التي استقى منها ابن سينا قصته.

وإذا كان الشهرزوري في عروجه إلى نار ليلي قد اختار المساء، تماماً كما فعل قبله ابن سينا الذي نصح السالكين في رسالة الطير أن يكونوا «خفافيش لا تبرز نهاراً فخير الطيور خفافيشها» (ابن سينا ا، ٢٠٠٦م، صفحة ١٣٠) ، وكما فعل بعده السهروردي في رسالة حفيف اجنحة جبريل ، والغربة الغريبة ، ورسائله الرمزية الأخرى . فالحكيم في رأي هؤلاء الحكماء، يشبه الخفاش الذي لا يظهر نهاراً ، لأن البحث عن الأفكار الخبيثة في المعقولات المجردة يكون أجدى في المساء. فالخفاش يتحرك تارةً في النور وطوراً في الظلمة ، كذلك الحكيم في سعيه وراء الحقائق المستسرة يتنقل من المحسوس إلى المعقول، ولا يتم له ذلك إلا في المساء عندما يتوشح النور بالظلمة ويصفو الحس والذهن معاً (المعلوف، ١٩٦٩م، صفحة ٥٢)

كذلك أن صاحبه المتطفل فضلاً عن كونه رمزاً إلى الفيلسوف يمكن أن يكون رمزاً إلى العقل الذي يعد عند الصوفية آلة صالحة لتدبير المعاش والإستدلال بالبرهان على وجود الله سبحانه ، ولكنه عاجز عن ادراك الذات الإلهية وعن أن يكون وسيلة للسالك لتحقيق الوصول إلى الله والفناء فيه والبقاء به ، ومن ثم كان على العقل أن يخلي مكانه لملكة معرفية أخرى قادرة على اصطحاب الصوفي في معراجه إلى الحقيقة ، وهذه الملكة هي القلب الذي عن طريقه ينقلب النظر من الخارج إلى الداخل ، ويتم التحول من الموضوعي إلى الذاتي والإنفلات من حرفية الظاهر من أجل بناء المعنى الباطن ذلك لأن الصوفية لا تتنكر للظاهر من حيث هو كذلك ، بل تتنكر لحرفيته وعبارته والوقوف عند حده ، ومن ثم فهي تسعى إلى دمج هذا الظاهر في لحمه النسيج الداخلي الباطن للعملية الصوفية ككل . (الحداد، ٢٠٠٩م، صفحة ٢٥٨)

وتجدر الإشارة إلى أن المقطع سالف الذكر من لامية الشهرزوري وثيق الصلة بما جاء في قصة حي بن يقظان لابن سينا ، ففي هذه القصة أيضاً نجد السارد قد أبتلى بمجموعة من الرفقة السوء الذين يصدونه

، وما كان الشاعر ليلتفت إلى لمعان النار
لولا عسيسة الليل فضلاً عن أن النار التي
ذكرها هي كما اشرنا سابقاً حالة موسوية
ومن ثم يكون المساء هو الوقت المناسب
لتجليها والسير نحوها ، فالليل هو المزاج
الذي تسوده العاطفة والجانب العاطفي في
الروح ، وهو الأقدر على ادراك أسرار الوجود
ومعميات الحياة ، لأنه أقرب إلى ينبوع
الذي منه يستمد الوجود قواه ، في حين أن
النهار هو المزاج الذي يسيطر فيه العقل
النظري بأحكامه وقوانينه ويتعلق بالجانب
الآلي الواضح من الوجود (بدوي، ١٩٤٥م،
صفحة ٤٢) .

ولعل ما ذكرناه وثيق الصلة بمعراج
الرسول (ص) فضلاً عن صلته بشعر الحب
عند العرب إذ أن الرحلة إلى الحبيبة في
اشعارهم غالباً ما تكون ليلاً كما ان طيف
الحبيبة الذي يلم بالمحب عادة ما يأتيه
عند نومه اثناء الليل . (عبهول، الرمزية
في فلسفة السهروردي ، اطروحة دكتوراه ،
اشراف الاستاذ الدكتور نعمة محمد ابراهيم
، قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة
الكوفة ، ٢٠٠٥م، صفحة ١٤٠) ومن ذلك
قول الشاعر : (ابن ابي ربيعة، د.ت، صفحة
١٢٣)

وغاب قميرٌ كنتُ أرجو غيابه
وروحٌ رعيانٌ ونومٌ سـمـرٌ
فحيثُ إذ فاجتتها فتولَّهتُ
وكادت بمخفوض التحية تجهُرُ
وقول الآخر : (ابن الملوِّح، د.ت، صفحة
١٤٥)
نهارى نهار الناس ، حتى إذا بدا
لي الليل هزني إليك المضاجعُ
أقضي نهارى بالحديث ، وبالمنى
ويجمعني والهَمُّ بالليل جامعُ
بل اننا نجد ليلى ونارها من جهة
والشاعر وصحبه من جهة اخرى في يائية
مجنون ليلى المشهورة إذ يقول فيها : (ابن
الملوِّح، د.ت، صفحة ٢٢٦)
بتمدين لاحت نار ليلى ، وصحبتى
بذات الغضى تُزجي المطيَّ النواجي
فقال بصير القوم ألمحتُ كوكباً
بدا في سواد الليل فرداً يمانيا
فقلتُ له : بل نار ليلى توقَّدتُ
بعليا تسامى ضوءها ، فبدا ليا
وهذه المعاني تحفل بها دواوين الشعر

العربي وقد تأثر بها الصوفية والحكماء
فشاعت في نثرهم ونظمهم.

الطريق إلى نار ليلي و مقامات الواصلين :
ويواصل الشهرزوري من خلال تصويره
الشعري الفذ وخياله الصوفي المخلّق
الحديث عن مسيرة الحب والوجد متطلعاً
إلى حيث الحقيقة الكاملة واليقين المشرق
(شوشة، د.ت، صفحة ١٩٤) ، وقد عبر عن
حاله إزاء كل هذا بقوله : (ابن خلكان،

د.ت، الصفحات ٤٩-٥٠)

وهي تعلو ونحن ندنوا الى أن

حجرت دونها طول محوّل

فدنونا من الطول فحالت

زفراّت من دونها وعويلٌ

قلّت: من بالديار؟ قالت جريحٌ

وأسـيرٌ مكبّلٌ وقتيلٌ

ما الذي جئت تبغي؟ قلّت ضيفٌ

جاء يبغي القرى فأين النزول ؟

فأشارت بالرحب دونك فاعقرُ

ها فما عندنا لضيف رجيلٌ

من أتنا ألقى عصا السير عنه

قلّت من لي بها وأين السبيلُ ؟

فحططنا إلى منازل قوم

صرعهم قبل المذاق الشمولُ

ويبدو إنّه رمز هنا بالديار إلى عالم
ما فوق فلك القمر ، ورمز بالطلول
إلى الكواكب وأفلاكها ، ولعلّه أيضاً رمز
بالجريح إلى الكواكب نفسها ، ورمز بالأسير
المكبّل إلى الأنفس الفلكية لأنّها موكلة
بتدبير الكواكب ، ورمز بالقتيل إلى العقول
الفعالة لتجردها عن المادة تماماً وفنائها
واستغراقها في المبدأ الأول ، وهو قد رمز
الى الكوكب بالجريح ورمز إلى العقل الفعّال
بالقتيل لأن الكوكب ادنى مرتبة في العشق
من العقل وكما يقول ابن الفارض : (ابن

الفاضر، د.ت، صفحة ١٣٤)

وعشّ خالياً فالحب راحته عنّا

وأوله سقمٌ وآخره قتلٌ

فصار من المناسب أن يرمز للكوكب الذي
يمثل بداية العشق بلون من ألوان السقم
وهو الجراحة ، ويرمز إلى العقل الفعال
الذي يمثل النهاية في العشق بالقتيل ،
وهو إذ يستجيب للدعوة التي طالعه بها
سكان هذه الطلول فيلقي عصا السير
ويعقر ناقته معلناً الإقامة الدائمة عندهم
كما يظهر من الأبيات السالفة الذكر فإنه
يذكرنا بقول الحلاج : (الحلاج، ١٩٨٤م،

صفحة ٨٥)

ألا أبلغُ أحبائي بأني

ركبتُ البحر وانكسر السفينة

فَعَقَّرَ الناقَةَ عند الشهرزوري هو نفسه
انكسار السفينة عند الحلاج ، ورحلة
الشهرزوري وإن كانت في البر فهي لا
تختلف عن رحلة الحلاج الذي ركب البحر
فكلتاهما رحلتان روحيتان تعبران عن
ايغالهما في المقامات والأحوال، والمنازلات،
والمواجيد الإلهية . (عبهول، الأدب الرمزي في
فلسفة ابن سينا ، رسالة ماجستير ، اشراف
الأستاذ الدكتور ناجي التكريتي ، قسم
الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة بغداد ،
١٩٩٩م، صفحة ٢٩)

إلا أننا نجده يقول بعد ذلك : (ابن خلكان،

د.ت، صفحة ٥٠)

قلتُ أهل الهوى ، سلامٌ عليكم

لي فؤادُ عنكم بكم مشغولٌ

وجفونٌ قد اقرحتها من الدم

ع حثيثاً إلى لقاءكم سيوئُ

لم يزل حافزٌ من الشوق يحدو

في اليكم ، والحادثات تحولُ

واعذارِي ذنبٌ ، فهل عند من يع

لمُ عذري في ترك عذري قبولُ

جئتُ كي أصطلي ، فهل لي إلى نا

ركمُ هذه الغداة سبيلُ

وفي هذه الأبيات ايماءة إلى موقف الشاعر
بين التطلع الطامح إلى الغاية وبين الرضوخ
المستسلم للمعوقات (العدواني، ١٩٧٦م،
صفحة ٤٩٦) ، فهو على الرغم من فؤاده
المشغول بأهل الهوى وشوقه الذي يحدوه
إليهم وجفونه التي اقرحتها الدموع إلا أننا
نجدّه يعتذر ثم يعتذر عن العذر لأنه
يعلم أن العذر ذنب ، إذ أن العذر تأكيد
على إنّه لم يزل يحيا مستقلاً عن المحبوب
ولم يفن عن ذاته ، وكأنّه هنا فيما يتعق
بالإعتذار وكونه ذنباً يومئ إلى قول الحلاج

: (الحلاج، ١٩٨٤م، صفحة ٩٥)

إنّ إعتداري إليك جهلُ

وَعُظْمُ شَكِّ وَقَرْطُ عَيِّ

يا جُمْلَةَ الكُلِّ لَسْتُ غَيْرِي

فَمَا إعتداري إذاً إليّ

وهكذا فإنَّ الشاعر وإن كان قد افترق
عن صحبه الذين ذكرهم في مطلع قصيدته
لكنه لم يأتلف بعد بهؤلاء الصرعى الذين
حلَّ في ديارهم وناداهم بقوله «يا اهل
الهوى» ووصف احوالهم بقوله : (ابن
خلكان، د.ت، صفحة ٥٠)

درس الوجد منهم كل رسمٍ

فهو رسمٌ والقوم فيه حلولٌ

منهم من عفى ولم يبق للشك

وى ولا للدموع فيه مقيّل

ليس إلا الأنفاس تخبر عنه

وهو عنها مبرراً معزولٌ

ومن القوم من يشير إلى وجـ

د تبقي عليه منه القليلُ

ولكل رأيت منهم مقاماً

شرحه في الكتاب مما يطولُ

وهو يتحدث في هذه الأبيات عن العقول الفعّالة المفارقة ، وقد ذكر في البيت الأول منها أنّ الوجد قد تمكن منهم حتى امّحت من شدة اثره رسومهم ، واصبح وجدهم رسماً يحلّون فيه ليشير بذلك إلى أنّ الوجد قد انتظم امرهم واستولى عليهم واصبحت كل حركاتهم واحوالهم تعبيراً عن وجدهم واستغراقهم التام في العلة الأولى ، وفي الأبيات معان أخرى اشرنا إليها عند كلامنا عن نقد الدراسات السابقة .

وعلى الرغم من أنّ الشاعر قد بلغ هذه الدرجة العليا من الطريق الصوفي حتى أطلّ على العقول الفعالة ورأى درجاتهم

ومقاماتهم ، إلا أنّ بعض مواضع القصيدة تظهر لنا أنّ الشاعر مازال متهيّبا ولا يمتلك الجرأة على اقتحام المهالك وهذا ما عبر عنه الشهرزوري بقوله : (ابن خلكان، د.ت، صفحة ٥٠)

لا تروقنك الرياض الأنيقا

ت فمن دونها ربّي ودحوّل

كم أتاها قوم على غرة مند

ها وراموا أمراً فعزّ الوصولُ

فهو يصغي هنا إلى احوال تلك العقول وهي تحذره من أن يغتر ويلقي بيده للتهلكة ويعرّض نفسه للبلاء والفناء ، ذلك إنّ الطريق مليء بالحفر وبالأماكن الشاهقة التي يصعب تجاوزها ، ومن ثمّ فهو قد لا يكون أفضل حالاً من الكثيرين الذين غرتهم الرياض الأنيقات ولم ينتبهوا لمخاطر الطريق حتى إبادتهم سطوة الإبتلاءات ، فهو مازال ينظر إلى الحق ويتطلع إلى الوصول إليه ، ولكنه في الوقت نفسه ينظر إلى الصعوبات التي تصده عن ذلك ، وتحول بينه وبين ما يتطلع إليه ، وهذا لأنه لم يرغب عن نفسه ومازال ينظر إلى الوصول إلى الحق على أنّه درجة تبتهج النفس بالإرتقاء إليها ، فنفسه مازالت موجودة ووجودها هو الذي يعيقه

وكأنَّ المرء وهو في احواله هذه يتطوح
بين الأماكن المرتفعة والحفر العميقة حتى
تصمت أهواؤه ويفنى عنها ويتحقق شرط
الحب الذي ذكره السهروردي المقتول
بقوله: (البوريني و النابلسي، ٢٠٠٣م، صفحة

ج ٢ / ١٥٤)

الشرط بذل النفس أَوَّل وهلةٍ

لا تطمعن ببقائها الأشباح

ومن قبله قال الحلاج : (الحلاج، ١٩٨٤م،

صفحة ١٢٠)

للناس حَجٌّ ولي حَجٌّ إلى سكتي

تُهدى الأضاحي وأهدي مهجتي ودمي

وهذا ما أكده ابن الفارض بقوله الآتي وقد
ذكرناه سابقاً:

وعشَّ خالياً فالحب راحته عناً

وأوله سقمٌ وآخره قتلٌ

ولكن الموت الصوفي ليس إلا انشاقاً
مؤقتاً داخل الحياة لأبد منه من أجل
الإنفتاح على المطلق ، وهنا لابد من تمزيق
حجاب النفس ، وهو ما يقضي ، ضرورة
، بتمزيق حجاب العبارة وإتلاف قيدها
(سليطين، ٢٠١٣م، صفحة ٣٠) ، وهو ما عبر
عنه السهرزوري بقوله : (ابن خلكان، د.ت،
صفحة ٣ / ٥٠)

عن الوصول ، هذا يعني أنَّ الشاعر مازال
في حضرة الغير والسوى، ومن ثم كان عليه
أن يجاهد نفسه ويغريها بالوصول ، ويبين
لها أنَّ المعوقات مهما عظمت فلا بدَّ له
من تجاوزها والإنطلاق إلى ما يتطلع إليه
من الوصول إلى الحق ، هذه هي المعاني
التي تبدو لنا في الوهلة الأولى ولكن النظرة
المتعمقة تكشف لنا أنَّ الشاعر يريد أن
يقول إنَّ الحب وإن بدا لنا في ظاهره على
أنَّه منحة أو رياض انيقة تسلب اللب إلّا
انه في حقيقته منحة تعرّض للمرء وتزلزل
كيانه لأنَّه عبارة عن سلسلة من المجاهدات
التي تقوم على مخالفة هوى النفس وهو
من اصعب ما يواجهه المرء ، ولا يعادله إلّا
قتل النفس ، وكما قال ابن الفارض فيما
بعد في تائيته الصغرى : (ابن الفارض، د.ت،

صفحة ٣٦)

وكنتُ أرى أن التعشُّق منحةٌ

لقلبي فما كان إلّا لمحتني

وقد أعاده في تائيته الكبرى بقوله : (ابن
الفارص، د.ت، صفحة ٥٠)

وما حلَّ بي من منحةٍ فهو منحةٌ

وقد رمز السهرزوري إلى هذه المجاهدات
السالفة الذكر بالربّي التي تعني الأماكن
المرتفعة وبالذحول التي تعني الحُفَر ،

حين ترتطم بسقفها المستحيل ، تقود إلى
تدمير الذات ، وتضرب موعداً مع الموت ،
بل يغدو الموت مطلباً ملحاً ينشده الصوفي
ويتوق إليه (سليطين، ٢٠١٣م، صفحة ٨٤
، ٨٥) ، فهيهات للنفس الإنسانية أن تعانق
الحب الإلهي ، ما لم تحترق معه بنيران الألم
، ولعل هذا ما أراد كيركجارد أن يعبر عنه
حينما قال عبارته المشهورة : « انني لأهوى
الموجة التي تقذف بي الى اعماق الهاوية
، فإنّها لتقذف بي ايضا إلى ما وراء النجوم
! » (ابراهيم، د.ت، صفحة ١١٧) وهذا ما
أشار إليه الشهرزوري وهو يصف أحوال
السالكين قائلاً : (ابن خلكان، د.ت، صفحة
٥٠)

وقفوا شاخصين حتى إذا ما
لاح للوصل غرة وجول
وبدت راية الوفا بيد الوج
د ونادى أهل الحقائق جولوا
أين من كان يدعينا فهذا الـ
يوم فيه صبح الدعاوى يحول
حملوا حملة الفحول ولا يص
دع يوم اللقاء إلا الفحول
بدلوا أنفساً سخت حين شحت
بوصال واستصغر المبذول
ثم غابوا من بعدما اقتحموها
بين أمواجها وجاءت سيول
قذفتهم إلى الرسوم فكل
دمه في طولها مطلول

فهؤلاء الفانون في الحقيقة المطلقة الذين
سبق أن ذكرهم وناداهم بـ (أهل الهوى)
، ورمز بهم إلى العقول الفعالة المفارقة ،
لم يتكلموا ولكن احوالهم هي التي أخبرتنا
بأن (كل حد من دونها مفلول) ، وضمير
الهاء يعود على النار التي هي كما ذكرنا
سابقاً رمز إلى المعرفة الإلهية ، وما يقصده
الشاعر بهذا التعبير هو أنّ كل جهد ضائع
، عاجز عن الوصول بصاحبه إلى المعرفة
الإلهية ، وفي ما ذكره هنا عن أحوال هؤلاء
الفانين وكونها هي التي تجيب عنهم
إشارة إلى أنّ المعرفة التي يؤمها الصوفية
هي كما قال ابو سليمان الداراني اقرب الى
السكوت منها إلى الكلام (سليطين، ٢٠١٣م،
صفحة ٢٢) ، وهذا أيضاً معنى ما اشتهر
عن الصوفية من كونهم أرباب احوال لا
أرباب اقوال . (عفيفي، د.ت، صفحة ١٥)
وإذ يشعر الصوفي باستحالة تلك المعرفة
التي كان يرجوها فإنّه يظل محكوماً
بالإلتياح ومعاناة نقص التحقق ، ويظل
يعاين فراغه الخاص الذي لا سبيل إلى ردمه
إلا بالموت أو الفناء ، فإنّ التجربة الصوفية

، والفلسفي الإسلاميين ، وإنَّ الشاعر قد
تمثل الفكر الصوفي والفلسفي في عصره ،
ومن ثم جاءت قصيدته معبرة عن تجربته
مع الموروث الصوفي ، والفلسفي ، وكانت
رؤيته للطريق الصوفي وللعالم من خلال
هذا الموروث ، فهو قد تمثل هذا الموروث
وانفعل به وحلَّق من خلاله واستطاع أن
يعبر عن ذلك بقصيدة جميلة ، اعتَمَدَ
فيها كثيراً على الإشارة والرمز .

ومن هنا يمكننا القول أنَّ الشاعر قد
عوَّل في تجربته كما يظهر في قصيدته هذه
على تمثل الموروث الصوفي ، والفلسفي
كثير مما عوَّل على معاناة السلوك الصوفي
والمواجيد الصوفية ، وإنَّه قد تمكَّن من
التعبير عن تلك الأفكار التي تمثلها تعبيراً
حسياً اقتضاه أسلوب الشعر فاستحالت
تلك الأفكار والحقائق المجردة الى حقائق
مُجَسَّمة محسوسة يدركها الحس ويهتز لها
الوجدان هذا سر جمال قصيدته واعجاب
الدارسين بها .

ولعلَّنا لا نخطئ اذا قلنا ان لامية
الشهرزوري تعدَّ خير مثال يصدق عليه
ما تردد في كثير من المصادر عن لقاء
ابن سينا بإبي سعيد ابن ابي الخير وهو
احد الصوفية المعاصرين له ، وقول ابن

فهو يشير في هذه الأبيات إلى إنَّ العارفين
والراسخين في السلوك وقفوا متطلعين إلى
التجلى الإلهي ، حتى إذا اتضح الطريق
وبذلوا انفسهم من أجل الحق وفنوا عن
انفسهم وغابوا عنها وتحققوا بالحق ،
عادوا إلى الرسوم مرة اخرى ، وهو قصد
بالرسوم عالم الشهادة والموجودات المادية ،
ولا شك أنَّ العارف ينقلب من ذلك العالم
متحسراً متأسفاً على ما فاته منه ، والشاعر
قد وصف عالمنا الحسي بالرسوم ، وجعل
دم العارف مطلولاً في طولوله ، ليؤكد على
غربته في هذا العالم الضيق ، واعراضه عنه
، وخروجه على المعقول المجتمعي المستقر
، ومن ثم محاولة الإنعتاق من اغلال
الواقع ، وهدم الوعي الزائف ، وتجاوز عالم
الضرورة والمنفعة المباشرة ، وهو ما لا يتم
إلا بالتضحية بالذات المقيدة والوجود الأدنى
، (سليطين، ٢٠١٣م، صفحة ٧٩، ٨٠) وهو ما
عبَّرت عنه الأبيات سالفه الذكر .

خاتمة :

عرَّفنا في بحثنا هذا بلامية الشهرزوري
، وعرضنا للدراسات السابقة التي تناولت
القصيدة وناقشناها وأشرنا إلى الأخطاء
التي وقع بها الباحثون السابقون ، وبَّينا
بأنَّ القصيدة كانت انعكاساً للفكر الصوفي

سينا عنه إنَّه رأى كل ما علمته ، وقول ابي سعيد عن ابن سينا انه علم كل ما رأيته ، وإذا كان من الصعب علينا أن نعرف مدى التطابق بين ما علمه ابن سينا وبين ما رآه

ابو سعيد ابن ابي الخير من خلال الرجوع إلى آثار ابن سينا وآثار ابي سعيد بن ابي الخير ، فإنَّنا قد أوضحنا في هذا البحث بأنَّ لامية الشهرزوري قد احتوت على كثير

من المعاني التي ظهرت في آثار ابن سينا حتى كأنَّ الشهرزوري قد رأى كل ما علمه ابن سينا أو بالأحرى أخذ عن ابن سينا كل ما خيَّل له إنَّه رآه ، ومثله وعبر عنه في قصيدته .

وهكذا فإنَّ بعض المعاني التي احتوت عليها لامية الشهرزوري قد اخذها من الشعراء السابقين ولا سيما المتصوفة منهم ، والبعض الآخر اخذه من الفلاسفة المسلمين ولا سيما ابن سينا في رسالة حي بن يقظان ورسالة الطير وبعض آثاره الرمزية الأخرى .

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابراهيم ، زكريا (د.ت) ، مشكلة الحب ، القاهرة ، مكتبة مصر .

ابن ابي ربيعة ، عمر (د.ت) ، ديوان عمر بن ابي ربيعة ، بيروت ، دار صادر .

ابن الفارض ، عمر (د.ت) ، ديوان ابن الفارض ، بيروت ، دار صادر .

ابن سينا ، ابو علي الحسين بن عبدالله (١٩٦١م) ، ديوان ابن سينا ، تحقيق نور الدين عبد القادر ، والحكيم هنري جاهيه ، الجزائر ، مكتبة فراديس .

ابن سينا ، ابو علي الحسين بن عبدالله (٢٠٠٦م) ، حي بن يقظان ، ضمن قصص ابن سينا الرمزية ، تأليف ناصر محمد يحيى ضميرية (الصفحات ١٠٤-١٢٧) ، دمشق ، دار شهرزاد الشام .

ابن سينا ، ابو علي الحسين بن عبدالله (٢٠٠٦م) ، رسالة الطير ، ضمن قصص ابن سينا الرمزية ، تأليف ناصر محمد يحيى ضميرية (الصفحات ١٢٨-١٣٧) ، دمشق ، دار شهرزاد الشام .

ابن عربي ، محيي الدين (١٩٦٦م) ، ترجمان الأشواق. بيروت ، دار صادر .

ابن عربي ، محيي الدين (١٩٩٢) ، الفتوحات المكية (المجلد ٤) ، تحقيق عثمان يحيى ، القاهرة ، الهيئة المصرية للكتاب .

- ابن الملوّح ، قيس (د.ت) ، ديوان مجنون
ليلى ، تحقيق عبد الستار احمد فراج ،
القاهرة ، دار مصر للطباعة .
- بحر العلوم ، مهدي بن السيد مرتضى
الطباطبائي النجفي (١٤٢٦هـ) ، رسالة السير
والسلوك ، مشهد المقدّسة ، مؤسسة ترجمة
ونشر دورة علوم ومعارف الإسلام .
- بدوي ، عبد الرحمن (١٩٤٥م) ، الموت
والعبرية ، بيروت ، دار القلم .
- بدر ، عادل محمود (٢٠٠٧م) ، شرح لغة
موران ضمن الرسائل الصوفية ، تأليف
شهاب الدين السهروردي ، ترجمة وتعليق
عادل محمود بدر (الصفحات ١٤٣-١٧٦) ،
القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب .
- البوريني ، بدر الدين الحسن بن محمد ، و
النبلسي ، عبد الغني بن اسماعيل (٢٠٠٣م) ،
شرح ديوان ابن الفارض (المجلد ٢) ، بيروت
، دار الكتب العلمية .
- الحداد ، عباس يوسف (٢٠٠٩م) ، العذل
الديني والمعرفي في الشعر الصوفي ، اللاذقية
، دار الحوار للنشر والتوزيع .
- الحلاج ، الحسين بن منصور (١٩٨٤م)
، ديوان الحلاج ، جمع وتحقيق كامل
مصطفى الشيباني ، بغداد ، دار آفاق عربية .
- خليل ، خليل احمد (١٩٩٥م) ، معجم
الرموز ، بيروت ، دار الفكر اليوناني .
- ديناني ، غلام حسين (٢٠٠١م) ، مناجاة
الفيلسوف . بيروت: دار الهادي .
- السبزواري ، هادي (١٣٧٥هـ) ، شرح دعاء
الصباح ، طهران ، دانشگاه .
- سليطين ، وفيق (٢٠١٣م) ، الشعر والتصوف
، اللاذقية ، دار الحوار .
- السهروردي ، شهاب الدين يحيى بن حبش
(٢٠٠٥م) ، ديوان السهروردي المقتول ، جمع
وتحقيق كامل مصطفى الشيباني ، بغداد ،
المكتبة العصرية .
- شوشة ، فاروق (د.ت) ، لغتنا الجميلة ،
القاهرة ، مكتبة مدبولي .
- عبهول ، جواد كاظم (١٩٩٩م) ، الأدب
الرمزي في فلسفة ابن سينا ، رسالة ماجستير
، مخطوط ، اشراف الأستاذ الدكتور ناجي
التكريتي ، قسم الفلسفة ، كلية الآداب ،
جامعة بغداد .
- عبهول ، جواد كاظم (٢٠٠٥م) ، الرمزية
في فلسفة السهروردي ، اطروحة دكتوراه
، مخطوط ، اشراف الأستاذ الدكتور نعمة
محمد ابراهيم ، قسم الفلسفة ، كلية
الآداب ، جامعة الكوفة .
- عبهول ، جواد كاظم (كانون الأول ،
٢٠٢١م) ، رمزية الإنسان في قصة حي بن

يقظان لابن سينا، دراسات فلسفية (٤٨) ، الإسكندرية ، منشأة المعارف .
(الصفحات ٣٧-٥٦).
نصر ، عاطف جودة (١٩٨٣م) ، الرمز
العدواني ، عبدالوهاب (١ يناير ، ١٩٧٦م) ،
الشعري عند الصوفية ، بيروت ، دار الأندلس
لامية المرتضى الشهرزوري نص من شعر
للنشر والتوزيع .
العلماء والمتصوفة ، مجلة آداب الرافدين
اليوسف ، يوسف سامي (٢٠١٧م) ، القيمة
والمعيار مساهمة في نظرية الشعر ، دمشق
(٧) ، (الصفحات ٤٧٧-٥١٢).
عفيفي ، ابو العلا (د.ت) ، التصوف الثورة
الروحية في الإسلام ، بيروت ، دار الشعب .
غالب ، مصطفى (١٩٨٢م) ، افلاطون ،
بيروت ، دار ومكتبة الهلال .
فروخ ، عمر (١٩٨٩م) ، تاريخ الأدب العربي
(المجلد ٣) ، بيروت ، دار العلم للملايين .
الكنعاني ، نعمان ماهر (١٩٨٥م) ، شعراء
الواحدة ، بغداد ، مكتبة النقاء .
المتنبي ، ابو الطيب احمد بن الحسين
(١٩٨٣م) ، ديوان المتنبي . بيروت ، دار بيروت
للطباعة والنشر .
المعلوف ، أميل (١٩٦٩م) ، مقدمة عن
السهروردي وحياته ومؤلفاته وفلسفته
الإشراقية ، ضمن كتاب اللوحات
للسهروردي تأليف شهاب الدين يحيى بن
حبش السهروردي ، تحقيق اميل المعلوف
(الصفحات ١-٥٣) ، بيروت ، دار النهار للنشر .

مكاوي ، عبد الغفار (١٩٨١م) ، لم الفلسفة ،