

2
JUA 0472190

الجامعة الأردنية

كلية الدراسات العليا

٤
١٧ - ٦
١٩

حادثة الإسرائ والمصراع
وتجلياتها في النشر العربي

عميد كلية الدراسات العليا

جمال محمّد عودة مقابلة

بإشراف

الأستاذ الدكتور إبراهيم السعافين

قدّمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات درجة الدكتوراة في اللغة العربية وآدابها

بكلية الدراسات العليا في الجامعة الأردنية

آب - ١٩٩٦

نوقشت هذه الرسالة بتاريخ ٢٧ / ٨ / ١٩٩٦ وأجيزت

أعضاء لجنة المناقشة

مشرفاً

الأستاذ الدكتور إبراهيم السعافين

عضواً

الأستاذ الدكتور إحسان عباس

عضواً

الأستاذ الدكتور نصرت عبدالرحمن

عضواً

الأستاذ الدكتور عبدالجليل عبدالمهيدي

الإهداء

إلى جامعة آل البيت بالعلم والمعرفة تحارب الجهل
والظلام وتحول وجه الصحراء

إلى مها مبيضين، زميلة جادة في الجامعة
ورقيقة مخلصة في رحلة الحياة

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

إلى أستاذي الدكتور إبراهيم السعافين الذي أسبغ عليّ من معين نصحه وتوجيهه، فنبلت من علمه الغزير، ومن عميق نقده فكان لي نعم الرفيق والموجه منذ بداية بحثي حتى نهايته، مما جعل عطائي متواضعاً وضئيلاً أمام ذلك العطف الكبير الذي لقيته منه. وقد تمّنت مراراً لو استطعت تحقيق بعض أمله من هذه الرسالة التي جاءت دون ما قدّم لي من رعاية وحذب. فلأستاذي خالص الشكر والتقدير، ودعائي إلى الله أن يمّد في عمره ليبقى سنداً للعلم والبحث.

كما أتقدّم بالشكر العميق إلى الأساتذة الأفاضل الذين سيشاركون في مناقشة هذا البحث فيغنون به بفيض من علمهم الجم ونصحهم الرشيد.

وأخيراً أقدّم خالص تقديري وعظيم امتناني إلى جميع الذين ساهموا في إتمام هذا العمل وإخراجه إلى حيّز الوجود.

المحتويات

الصفحة

ب.....	قرار لجنة المناقشة
ج.....	الإهداء
د.....	شكر وتقدير
هـ.....	المحتويات
ط.....	الملخص باللغة العربية
١.....	المقدمة
٦.....	التحفييد: حادثة الإسراء والمعراج في القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة
	الفصل الأول: الإسراء والمعراج عند المفسرين والمحدثين والقصاص
١٦.....	وكتاب السير وكتاب الفضائل
١٧.....	الإسراء والمعراج عند المفسرين
	الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة في الإسراء والمعراج
٢٣.....	وأثرها في المحدثين والقصاص وكتاب السيرة وكتاب الفضائل
٤٧.....	الفصل الثاني: تجليات الإسراء والمعراج في نثر المتصوفة
٤٨.....	تجليات الإسراء والمعراج في نثر المتصوفة
٤٨.....	الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ):
٥١.....	أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١ هـ):
٥٧.....	النقري (ت ٣٥٤ هـ):
٦٠.....	القشيري (ت ٤٦٥ هـ):
٦٤.....	أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ):
٦٧.....	محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ):
٧٩.....	عبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥ هـ):
٨٢.....	المتصوفة ومعاريج أخرى:
٨٣.....	تجليات المعراج بين المتصوفة والفلاسفة:
٨٥.....	المعراج الصوفي بناؤه وأسلوبه الفني:
٨٨.....	الأسلوب الفني للمعراج الصوفي:

٩٥	الفصل الثالث: تجليات الإسراء والمعراج في النثر الشعبي
٩٧	ابن عباس وصلته بالإسراء والمعراج
١٠٠	الإسراء والمعراج للإمام عبد الله بن عباس، الكتيّب الشعبي
١١٠	هذا معراج النبي ﷺ لابن عباس
١١٢	معراج محمد، أو النسخة الأندلسية التي ترجمت إلى الإسبانية
١١٦	معراج نامہ أو نسخة هرات
١١٧	الإسراء والمعراج في سياق المولد النبوي
١١٩	البرزنجي (ت ١١٧٧هـ): قصّة المعراج
١٢٦	الإسراء والمعراج وألف ليلة وليلة
١٣٢	الفصل الرابع: تجليات الإسراء والمعراج في أدب الرسائل والمنامات
١٣٤	رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي (ت ٤٢٦هـ)
١٤٠	أوجه أخرى من التلاقي بين التوابع والزوابع والإسراء والمعراج
١٤٢	رسالة الملائكة لأبي العلاء المعري (ت ٤٤٩هـ)
١٤٨	رسالة الغفران لأبي العلاء المعري
١٥٨	المنام الكبير للوهرائي (ت ٥٧٥هـ)
١٧٤	الفصل الخامس: تجليات الإسراء والمعراج في النثر العربي الحديث
١٧٥	الإسراء والمعراج والقصّة القصيرة
١٨٤	الإسراء والمعراج والمسرحية
١٨٩	الإسراء والمعراج والرواية
١٩٣	مأساة واق الوق لمحمد محمود الزبيري
١٩٧	كتاب التجليات لجمال الغيطاني
٢٠٢	الخاتمة: السمات العامة لأدب المعراج
٢٠٥	المصادر والمراجع
٢١٤	الملخص باللغة الإنجليزية

ملخص الدراسة

حادثة الإسراء والمعراج وتجلياتها في النثر العربي

جمال محمّد عودة مقابلة

بإشراف

الأستاذ الدكتور إبراهيم السعافين

عُنيت هذه الدراسة بالكشف عن تجليات حادثة الإسراء والمعراج في النثر العربي قديماً وحديثاً.

وقد جاءت في تمهيد وخمسة فصول، على النحو التالي:

التمهيد: حادثة الإسراء والمعراج في القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، وقد قام الدارس فيه بوصف حادثة الإسراء والمعراج كما جاءت في القرآن الكريم في سورة الإسراء، وفي الأحاديث النبوية الصحيحة وذلك لاستخلاص أهم العناصر المكوّنة لتلك الرحلة.

الفصل الأول: الإسراء والمعراج عند المفسّرين والمحدّثين وكتاب السيرة النبوية، وبين الدارس فيه أنّ المفسّرين قد حاولوا تفسير آيات قرآنية مختلفة على أنّها في الإسراء والمعراج واعتمدوا في ذلك على أحاديث ضعيفة أو موضوعة، وكان من هؤلاء المفسّرين من ساعد على جعل تلك الحادثة قصّة مطوّلة، أمّا المحدّثون فقد عنوا بنقد الأحاديث الموضوعة والضعيفة في الإسراء والمعراج متناً وسنداً، وجاء القصّاص وكتاب السيرة النبوية وكتاب أدب الفضائل فضمّنوا تلك الأحاديث في كتبهم دون تمحيص لأنّهم - غالباً - يبحثون عن الخوارق، ويعجبون بالقصص.

الفصل الثاني: تجليات الإسراء والمعراج في نثر المتصوّفة، وعني فيه الدارس ببحث أثر الإسراء والمعراج في أعمال المتصوّفة مثل، «كتاب التوهم» للحارث المحاسبي، ومعراج أبي يزيد البسطامي، «المواقف» و «المخاطبات» للنفري، و«كتاب المعراج» للقسيري، «ومعارج القدس» و «مشكاة الأنوار» للغزالي، و

«الإسراء إلى المقام الأسرى» و «شجرة الكون» ومعاريج الفتوحات المكيّة لابن عربي، و «الإنسان الكامل» لعبد الكريم الجيلي، وبعض الأعمال الأخرى، وبعد ذلك بحث أهم خصائص هذه المعاريج من حيث البناء الفني والأسلوب اللغوي.

الفصل الثالث: تجليات الإسراء والمعراج في النثر الشعبي؛ وقام فيه الدارس بتحليل عدد من نماذج قصّة الإسراء والمعراج التي تناقلها الناس شفويّاً عبر العصور ثم استقرّت في كتب يمكن عدّها في باب النثر الشعبي ومنها: «الإسراء والمعراج» لعبد الله بن عباس في نسخ متعدّدة، ونسخة المعراج الأندلسيّة التي ترجمت إلى اللغات الأوروبيّة القديمة، وقصّة الإسراء والمعراج في سياق المولد النبوي، و «قصّة المعراج» للبرزنجي، وأخيراً تحليل أثر الإسراء والمعراج في قصص ألف ليلة وليلة.

الفصل الرابع: تجليات الإسراء والمعراج في أدب الرسائل والمسامات وفيه تمّ تحليل «رسالة التوابع والزوابع» لابن شهيد الأندلسي، و«رسالة الملائكة» و «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، و «المنام الكبير» للوهراني، حيث شكّلت هذه النماذج أهمّ تجليات الإسراء والمعراج في النثر القديم، وبعد ذلك وقفت الدارس على أهم الخصائص التي جمعت هذه الأعمال في صلتها بالإسراء والمعراج.

الفصل الخامس: تجليات الإسراء والمعراج في النثر العربي الحديث، وفيه عرض الدارس لنماذج بين قصة قصيرة ومسرحية ورواية، والقصص القصيرة كانت لعدد من المبدعين هم: أمال كمال وميرال الطحاوي وهاشم غرايبة وشكري عياد وعبد الحكيم قاسم وجمال الفيّطاني، أما النموذج المسرحي فقد كان لمحمد سيرجيّة وهو تحت عنوان «الغفران الجديد، أو حلم في عرفات» وأربعة نماذج روائية هي: «عمر يظهر في القدس» لنجيب الكيلاني، و «رحلة ابن فطومة» لنجيب محفوظ، و «مأساة واق الواق» لمحمد محمود الزبيري، و«كتاب التجليات» لجمال الفيّطاني، وأخيراً عرضت الخاتمة للمسماة العامّة لأدب المعراج.

مقدمة

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن تأثير حادثة الإسراء والمعراج في النثر العربي قديماً وحديثاً، وذلك لاعتقاد الدارس أن هذه الحادثة كان لها أثر كبير في قدح زناد الرؤى الخيالية عند الأدباء العرب في كثير من أعمالهم الأدبية، وعلى الأخص تلك الأعمال التي قامت في جواهرها على الرحلة الخيالية في حالة النوم أو حالة اليقظة، فالإبداع الأدبي، لا يأتي من العدم، بل لا بد له من أصل يمتح منه. ومهمة هذه الدراسة كشف النقاب عن طبيعة التأثير الذي كان للإسراء والمعراج في النثر العربي ومناقشة الأعمال الأدبية التي متحت من هذا النبع أو أشارت إليه، أو استخدمت بعضاً من جوانبه ليكون تقنية تراثية في الأدب الحديث.

وقد اقتصر ذلك على دراسة الأعمال الأدبية النثرية، قديماً وحديثاً دون الشعر الذي كتب في الإسراء والمعراج، فالدراسة تتناول الأعمال الأدبية النثرية التي كتبها المتصوفة، والأعمال الفنية القديمة مثل الرسائل والمنامات، وكذلك الحديثة مثل القصص القصيرة والمسرحيات والروايات، كما تلقي الضوء على الأدب الشعبي الذي تشكل فيما بعد في إطار قصصي مكتوب، حتى شكلت هذه الأعمال جميعها ما يمكن تسميته بتجليات الإسراء والمعراج في النثر، دلالة على تنوع التأثير واختلاف أشكاله.

وتأتي هذه الدراسة لتستند دراسات سابقة في بابها وتكملها ولتؤسس معاً لدراسة أدب المعراج، لأن الدراسات السابقة في هذا الموضوع تركّزت في مجالات تحقيق الأحاديث النبوية الواردة حول الإسراء والمعراج من الوجة الدينية، أو الاكتفاء، بإعادة تحقيق قصص الإسراء والمعراج الواردة عند القدماء أو نشر معراج ابن عباس وغيره من المعاريج دون دراسة أو تمحيص. فقد حقق كتاب «الآية الكبرى في شرح قصة الإسراء» للسيوطي مرّات عدّة، وأعيد نشر أحاديث الإسراء والمعراج بمناقشة ابن حجر العسقلاني وابن تيمية، وغيرهما، كما نشر محيي الدين الطعمي موسوعة الإسراء والمعراج وأسمائها «تطريز الديباج بحقائق

الإسراء والمعراج» فاشتملت على معراج ابن عباس، ومعراج نجم الدين الغيطي، السراج الوهاج في حقائق الإسراء والمعراج لأبي إسحاق النعماني، وكتاب المعراج للقشيري، والآية الكبرى في شرح قصّة الإسراء للسيوطي، ومعراج أبي يزيد البسطامي.

أما دراسة نذير العظمة «المعراج والرمز الصوفي» فقد اقتصرّت على بحث الرمز الصوفي للمعراج، وبقيت حبيسة هذا الإطار فلم تتوسّع في تقصّي أثر هذه الحادثة عند غير المتصوّفة، ويصدق هذا كذلك على المقدّمة التي صدرت بها سعاد الحكيم كتاب «الإسراء إلى المقام الأسرى» لابن عربي، فقد عرضت لمعراج الرسول ﷺ باقتضاب ثم تحوّلت إلى الحديث عن كتاب ابن عربي مشيرة إلى معراج أبي يزيد البسطامي دون تفصيل.

أما دراسة صلاح فضل «تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهيّة لدانتّي» فعرضت لبحث أثر المعراج في الأدب الإيطالي القديم، ممثلاً بالكوميديا الإلهيّة، ولم تعن بكشف أثر هذه الحادثة في الأدب العربي على مرّ العصور، إلّا ما جاء لماماً بغية تعميق موضوع دراسته الأصل.

وعنيت دراسة داود سلوم «أثر قصّة المعراج والثقافة الشرقيّة في ملحمة دانتي» بالذي عنيت به دراسة صلاح فضل، فلم تلتفت إلى النثر العربي في علاقته بالمعراج. وكذلك جاءت دراسة بديع محمد جمعة في كتابه «دراسات في الأدب المقارن» مشتملة على مناقشة مستوعبة لعملي الغزالي والعطار تحت عنوان «قصّة المعراج بين رسالة الطير للغزالي ومنطق الطير لفريد الدين العطار» فوضّحت أثر المعراج في النثر الفارسي، مع إشارة إلى تأثيراته في النثر العربي، وصلة ذلك بقصص نثرية فارسية أخرى.

وعلى الرغم من أهمية ما جاء في دراسة أحمد مختار العبّادي «أصداء المعراج في التراث الإنساني» إلّا أنّ الكاتب طوّف في تلك الدراسة المقتضبة على موضوعات كثيرة، فاختزل كثيراً منها ولم يوفّقها حقّاً.

لذلك كلّه فإنّ هذه الدراسة تحاول استشراف تجلّيات الإسراء والمعراج في النثر العربي قديماً وحديثاً ضمن خطة متكاملة أما منهجيّتها فتقوم على وصف حادثة الإسراء والمعراج كما وردت في القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة، ثم

مناقشة الحادثة عند المفسرين والمحدثين والقصاص وكتاب السيرة النبوية وكتاب الفضائل، للوقوف على بدايات التشكل القصصي لهذه الحادثة التي حظيت بزيادات غريبة وكثيرة حتى ربت الكتب المستقلة المصنفة فيها بعد القرن السادس الهجري على الخمسين كتاباً، ليس فيها تطابق بين كتاب وآخر.

فالزيادات على هذه الحادثة تهم الدارس في مجال التأثير في الأعمال الأدبية؛ لأن هذه الزيادات باتت تشكل تراثاً مخزوناً في وعي الإنسان المسلم بالرغم مما فيها من تناقضات، وقد بقيت تشحذ خيال كثير من الأدباء الذين يكون من أكبر همومهم التحليق في فضاءات الغيب بحثاً عن إجابات لأحوال عالمهم الراهن، وتصوّراً لعالمهم المستقبلي في الحياة الآخرة التي صوّرت كثيراً في هذه الحادثة، وما زيد عليها فيما بعد.

ولتحقيق الغاية المرجوة من هذه الدراسة فقد جاءت في تمهيد وخمسة فصول، ففي التمهيد وصفت حادثة الإسراء والمعراج كما جاءت في القرآن الكريم والأحاديث النبوية، ثم استخلصت أهم العناصر المكونة لتلك الرحلة.

وفي الفصل الأول «الإسراء والمعراج عند المفسرين والمحدثين والقصاص وكتاب السيرة وكتاب الفضائل» تمت مناقشة هذه الحادثة في كتب المفسرين من خلال آيات محدّدة قاموا بربطها بالحادثة استناداً إلى أحاديث ضعيفة أو موضوعية، واهتموا بسرد حادثة الإسراء والمعراج على شكل قصة متكاملة، ثم مناقشة الأحاديث الموضوعية والضعيفة التي تصدّى لها كثير من المحدثين وفنّدوها متناً وسنداً، وكذلك مناقشة كتاب السيرة الذين اهتموا -في الغالب- بالروايات الموضوعية حول الإسراء والمعراج لما فيها من طرافة فقبلوا بإيرادها في سياق سيرة الرسول ﷺ دون تمحيص.

أما الفصل الثاني «تجليات الإسراء والمعراج في نثر المتصوفة» فقد عني ببيان أثر حادثة الإسراء والمعراج في أعمال المتصوفة مثل «كتاب التوهم» للحارث المحاسبي، ومعراج أبي يزيد البسطامي و«المواقف» و«المخاطبات» للنفري و«كتاب المعراج» للقشيري و«مشكاة الأنوار» و«معارج القدس» للغزالي، والمعارج المتعددة لمحيي الدين بن عربي وعلى رأسها «الإسراء إلى المقام الأسرى» وعند عبد الكريم الجيلي وغيره من المتصوفة، وعني هذا الفصل ببيان أهم خصائص بناء المعراج الصوفي وأسلوبه الفتي.

وفي الفصل الثالث «تجليات الإسراء والمعراج في النثر الشعبي» قام الدارس بتحليل نماذج متعدّدة من قصّة المعراج تناقلها الناس شفويّاً ثم استقرّت في كتب يمكن أن تعدّ في باب النثر الشعبي، ومنها «الإسراء والمعراج» لابن عبّاس، في نسخ متعدّدة ونسخة المعراج الأندلسيّة التي ترجمت إلى اللغات الأوروبيّة القديمة، وقصّة الإسراء والمعراج في سياق المولد النبوي، وقصّة المعراج للبرزنجي، وأخيراً أثر الإسراء والمعراج في قصص ألف ليلة وليلة.

وفي الفصل الرابع «تجليات الإسراء والمعراج في أدب الرسائل والمنامات» تمّ تحليل «رسالة التوابع والزوابع» لابن شهيد الأندلسي، و «رسالة الملائكة» و «رسالة الغفران» لأبي العلاء المعري، و «المنام الكبير» للوهرائي، حيث شكّلت هذه النماذج أهمّ تجليات الإسراء والمعراج في النثر القديم في حدود أدب الرسائل والمنامات، وبعد التحليل أمكن معرفة أهمّ الخصائص التي جمعت هذه الأعمال في صلتها بالإسراء والمعراج.

أمّا الفصل الخامس «تجليات الإسراء والمعراج في النثر العربي الحديث» فعرضت فيه لنماذج مختارة من النثر الحديث تأثرت بالإسراء والمعراج، وتنوّعت بين قصة قصيرة ومسرحيّة ورواية، فقد أمكن لي أن أناقش ذلك في عدد من القصص القصيرة لكتاب معاصرين مثل أمال كمال وميرال الطحاوي وهاشم غرايبة وشكري عياد وعبد الحكيم قاسم وجمال الغيطاني، ونموذج مسرحي لمحمّد سيرجيّة تحت عنوان «الغفران الجديد أو حلم في عرفات» ونماذج من الروايات هي «عمر يظهر في القدس» لنجيب الكيلاني، و «رحلة ابن فطومة» لنجيب محفوظ و «مأساة واق الواق» لمحمّد محمود الزبيري، و «كتاب التجليات» لجمال الغيطاني، وقصدت أن يكون هذا الفصل مفتاحاً لدراسات في المستقبل حول هذا الموضوع، وجاءت الخاتمة لتصف بإيجاز السمات العامّة لأدب المعراج.

وبعد:

فإنّه توفّر لهذه الدراسة مشرف متابع، يحرص دوماً على إثارة التساؤلات الجوهريّة بهدف تعميق الدراسة وحفز صاحبها على العمل الدؤوب، فما يحمد في هذه الدراسة يدين في المقام الأوّل لتوجيهات الأستاذ المشرف، وما يذمّ فيها ما هو إلّا من الزلل الذي أصرّ صاحبها عليه.

ويبقى عطائي متواضعاً وضئيلاً أمام ذلك العطف الكبير الذي لقيته من
أستاذي ، وقد تمنّيت مرارا لو استطعت تحقيق بعض أمله في هذه الرسالة التي
جاءت دون ما قدّم لي من رعاية وحذب.

أمّا أعضاء لجنة المناقشة الأستاذ الدكتور إحسان عباس، والأستاذ الدكتور
نصرت عبدالرحمن، والأستاذ الدكتور عبدالجليل عبدالمهدي فأشكرهم الشكر
الجزيل على قبولهم الإسهام في مناقشة هذه الدراسة لتقويمها مما اعتورها من
خلل وقصور.

التشهير

جاءة الإبراء والمصراع في القرآن الكريم
والأحاديت الصحيحة

(التبوير)

حادثة الإسراء والمعراج في القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة

الإسراء في القرآن الكريم:

ثبتت حادثة الإسراء وحدها بنص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الصحيحة، فجاء الإجماع عند علماء المسلمين على اختلاف طوائفهم على صحة هذه الحادثة ووقوعها بالأدلة النقلية الثابتة.

والدليل القرآني على ذلك في الآية الأولى في سورة الإسراء أو سورة بني إسرائيل، ففيها يقول الله تعالى: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ»^(١).

جلي أن هذه الآية تثبت حدوث الإسراء صراحةً بتحديد وقت الإسراء بالرسول ﷺ وهو الليل، ومكان الإسراء، وهو من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى في بيت المقدس. أمّا المعراج فلا يصرّح بذكره في نص قرآني، لكن الأحاديث النبوية الصحيحة الواردة فيه لا تدع مجالاً للشك بآية حال.

الإسراء والمعراج في الأحاديث الصحيحة:

لقد وردت مجموعة من الأحاديث في تفصيل هذه الحادثة بشقيها الإسراء والمعراج، جاءت في صحيح البخاري وصحيح مسلم وكتب السنن الأخرى، فيها ثمانية أحاديث -على الأقل- لا يرقى إليها شك، اتفق متنها وتم التأكد من سلسلة رجال السند في كل واحد منها^(٢).

(١) سورة الإسراء، الآية (١).

(٢) عمرو عبد المنعم، الصحيح من قصّة الإسراء والمعراج، ط١، دار الصحابة للتراث، طنطا ١٤١٣هـ-١٩٩٣م، ص ١٤-٢٨.

من هذه الأحاديث الصحيحة ثلاثة تشتمل على ذكر الحادثة بتمامها فتشكل نواة القصة التي تناقلها الناس فيما بعد، والخلافات بين هذه الأحاديث طفيفة لكنها مجتمعة تساعد على رسم معالم الحادثة بشكل تفصيلي دقيق.

والحديث الرابع يختصر أحداث القصة لكنه يبين موقف الصحابي حذيفة بن اليمان (ت ٣٦هـ) من بعض التفصيلات الواردة في غيره من الأحاديث.

أما بقية الأحاديث الصحيحة فبعضها يتعلق بوصف الرسول ﷺ للأنبياء الذين رأهم مثل إبراهيم وموسى وعيسى، وذكر هيئة كل واحد منهم ومن يشبهه من الناس المعاصرين للرسول، وبعضها الآخر يهتم بإيراد الحوار الذي دار بين الرسول وأهل مكة، عندما أنكروا عليه ما قاله حول رحلته العجيبة تلك، فهذه الأحاديث الصحيحة مجتمعة تؤدي إلى تحديد أطراف القصة المروية عن الرسول قبل أن تمتد الأيدي إليها بالزيادة والتحريف.

ولا ضير في هذا التمهيد من إثبات عدد من هذه الأحاديث بنصها، ومن ثم استخلاص أهم ما فيها ضمن مجموعة من النقاط والعناصر المشكلة لأبعاد حادثة الإسراء والمعراج.

- رواية مسلم:

قال الإمام مسلم النيسابوري (ت ٢٦١هـ):

«حدثنا شيبان بن فروخ عن حماد بن سلمة عن ثابت البناني عن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: أتيت بالبراق وهو دابة أبيض طويل فوق الحمار ودون البغل، يضع حافره عند منتهى طرفه، قال: فركبته حتى أتيت بيت المقدس، فربطته بالحلقة التي يربط بها الأنبياء، ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين، ثم خرجت فجاءني جبريل -عليه السلام- بإناء من خمر وإناء من لبن فاخترت اللبن، فقال جبريل -عليه السلام-: اخترت الفطرة.

ثم عرج بنا إلى السماء فاستفتح جبريل. فقيل: من أنت؟

قال: جبريل، قيل: ومن معك؟ قال: محمد. قيل: وقد بعث إليه؟

قال: قد بعث إليه، ففتح لنا فإذا أنا بآدم، فرحب بي ودعا لي بخير.

ثم عُرِجَ بنا إلى السماء الثانية، فاستَفْتَحَ جبريلُ -عليه السلام- فقيل: مَنْ أَنْتَ؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمد. قيل: وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قال: قَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ، فَفُتِحَ لَنَا فَإِذَا أَنَا بِابْنِي الخالة عيسى بن مريم ويحيى بن زكريا- صلوات الله عليهما- فَرَحَّبَا بِي وَدَعَا لِي بِخَيْرٍ. ٤٧٢١٨٠

ثم عُرِجَ بنا إلى السماء الثالثة، فاستَفْتَحَ جبريلُ، فقيل من أَنْتَ؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمد ﷺ فقيل: وقد بعث إليه؟ قال: قَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ، فَفُتِحَ لَنَا فَإِذَا أَنَا بِيُوسُفَ ﷺ إِذَا هُوَ قَدْ أُعْطِيَ شَطْرَ الحُسْنِ، فَرَحَّبَ بِي وَدَعَا لِي بِخَيْرٍ.

ثم عُرِجَ بنا إلى السماء الرابعة، فاستَفْتَحَ جبريلُ -عليه السلام- قيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمد. قال: وقد بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قال: قَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ فَفُتِحَ لَنَا فَإِذَا أَنَا بِإِدْرِيسَ، فَرَحَّبَ وَدَعَا لِي بِخَيْرٍ. قال الله -عز وجل-: «وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا».

ثم عُرِجَ بنا إلى السماء الخامسة فاستَفْتَحَ جبريلُ، قيل: من هذا؟ فقال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال محمد. قيل: وقد بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قال: قد بُعِثَ إِلَيْهِ، فَفُتِحَ لَنَا فَإِذَا أَنَا بِهَارُونَ ﷺ فَرَحَّبَ وَدَعَا لِي بِخَيْرٍ.

ثم عُرِجَ بنا إلى السماء السادسة فاستَفْتَحَ جبريلُ -عليه السلام- قيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمد. قيل: وَقَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قال: قَدْ بُعِثَ إِلَيْهِ. فَفُتِحَ لَنَا فَإِذَا أَنَا بِمُوسَى ﷺ فَرَحَّبَ بِي وَدَعَا لِي بِخَيْرٍ.

ثم عُرِجَ بنا إلى السماء السابعة فاستَفْتَحَ جبريلُ. فقيل: من هذا؟ قال: جبريل. قيل: ومن معك؟ قال: محمد ﷺ. قيل: وقد بُعِثَ إِلَيْهِ؟ قال: قد بُعِثَ إِلَيْهِ. فَفُتِحَ لَنَا فَإِذَا أَنَا بِإِبْرَاهِيمَ ﷺ مسنداً ظهره إلى البيت المعمور، وإذا هو يدخله كل يوم سبعون ألفَ مَلَكٍ لا يعودون إليه، ثم ذهب بي إلى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى: فإذا وَرَثَتُهَا كَأَذَانِ الْفِيلَةِ، وإذا تَمَرُّهَا كَالْقِلَاقِلِ، قال: فَلَمَّا غَشِيَهَا مِنْ أَمْرِ اللَّهِ مَا غَشِيَ تَغَيَّرَتْ فَمَا أَحَدٌ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ يَسْتَطِيعُ أَنْ يَنْعَتَهَا مِنْ حُسْنِهَا. فَأَوْحَى

الله إليّ ما أوحى، ففرض عليّ خمسين صلاةً في كلّ يومٍ وليلةٍ، فنزلتُ إلى موسى عليه السلام فقال: ما فرض ربك على أمتك؟ قلتُ: خمسين صلاةً. قال: أرجع إلى ربك فاسأله التخفيف؛ فإن أمتك لا يطيقون ذلك، فإنني قد بلوت بني إسرائيل وخبرتهم. قال: فرجعتُ إلى ربي فقلتُ: يا رب خفف على أمتي فحطّ عني خمساً، فرجعتُ إلى موسى فقلتُ: حطّ عني خمساً، قال: إن أمتك لا يطيقون ذلك، فارجع إلى ربك فاسأله التخفيف. قال: فلم أزل أرجع بين ربي - تبارك وتعالى - وبين موسى -عليه السلام- حتى قال: يا محمد إنهن خمس صلوات كلّ يومٍ وليلةٍ، لكلّ صلاةٍ عشر فتلك خمسون صلاةً، ومن همّ بخسنةٍ فلم يعملها كتبت له حسنةً فإن عملها كتبت له عشرًا، ومن همّ بسنةٍ فلم يعملها لم يكتب شيئا فإن عملها كتبت سنة واحدة، قال: فنزلتُ حتى انتهيتُ إلى موسى عليه السلام فقلتُ: قد رجعتُ إلى ربي حتى استحيتُ منه^(١).

- رواية البخاري

قال الإمام محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٢٥٦هـ):

«حدثنا يحيى بن بكر قال: حدثنا الليث عن يونس عن ابن شهاب عن أنس بن مالك قال: كان أبو ذرٍّ يحدث أن رسول الله ﷺ قال: فرج عن سقف بيتي وأنا بمكة، فنزل جبريل ففرج صدري ثم غسله بماء زمزم، ثم جاء بطستٍ من ذهبٍ ممتلئٍ حكمةً وإيماناً فأنقذه في صدري ثم أطبقه.

ثم أخذ بيدي ففرج بي إلى السماء الدنيا، فلما جئتُ إلى السماء الدنيا قال جبريل لخازن السماء: أفتح. قال: من هذا؟ قال: جبريل. قال: هل معك أحد؟ قال: نعم، معي محمد ﷺ، فقال: أُرسل إليه؟ قال: نعم. فلما فتح علونا السماء الدنيا، فإذا رجلٌ قاعدٌ، على يمينه أسودٌ وعلى يساره أسودٌ، إذا نظرَ قبلَ يمينه ضحك، وإذا نظرَ قبلَ يساره بكى، فقال: مرحباً بالنبيِّ الصالح والابن الصالح.

(١) مسلم النيسابوري، الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، د. ت. كتاب الإيمان باب الإسراء وفرض الصلاة، مج ١ ج ١، ص ٩٩-١٠١.

قلت لجبريل: مَنْ هَذَا؟ قال: هذا آدم، وهذه الأُسُودَةُ التي عن يمينه
وشماله نِسْمُ بَنِيهِ، فأهلُ اليمينِ منهم أهلُ الجنةِ، والأُسُودَةُ التي
عن شماله أهلُ النارِ، فإذا نَظَرَ عن يمينه ضحك، وإذا نظر قبل
شماله بكى، حتى عُرِجَ بي إلى السماءِ الثانيةِ، فقال لخازِنِها: افتحْ.
فقال له خازِنُها مثلَ ما قال الأولُ فَفَتَحَ.

قال أنس: فَذَكَرَ أَنَّهُ وَجَدَ فِي السَّمَاوَاتِ آدَمَ وَإِدْرِيسَ وَمُوسَى
وَعِيسَى وَإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَلَمْ يُثَبِّثْ كَيْفَ مَنَازِلُهُمْ، غَيْرَ أَنَّهُ ذَكَرَ أَنَّهُ
وَجَدَ آدَمَ فِي السَّمَاءِ الدُّنْيَا، وَإِبْرَاهِيمَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ.

قال أنس: فَلَمَّا مَرَّ جَبْرِيلُ بِالنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِإِدْرِيسَ قَالَ: مَرْحَبًا
بِالنَّبِيِّ الصَّالِحِ وَالْأَخِ الصَّالِحِ. قُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: هَذَا إِبْدْرِيسُ ثُمَّ
مَرَرْتُ بِمُوسَى فَقَالَ: مَرْحَبًا بِالنَّبِيِّ الصَّالِحِ وَالْأَخِ الصَّالِحِ. قُلْتُ: مَنْ
هَذَا؟ قَالَ: هَذَا مُوسَى. ثُمَّ مَرَرْتُ بِعِيسَى فَقَالَ: مَرْحَبًا بِالْأَخِ الصَّالِحِ
وَالنَّبِيِّ الصَّالِحِ. قُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ: عِيسَى. ثُمَّ مَرَرْتُ بِإِبْرَاهِيمَ
فَقَالَ: مَرْحَبًا بِالنَّبِيِّ الصَّالِحِ وَالْإِبْنِ الصَّالِحِ. قُلْتُ: مَنْ هَذَا؟ قَالَ:
إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ.

قال ابنُ شهابٍ فَأَخْبَرَنِي ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ وَأَبَا حَبِ
الْأَنْصَارِيِّ كَانَا يَقُولَانِ: قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ خَرَجَ بِي حَتَّى ظَهَرَتْ
لِمُسْتَوَى أَسْمَعُ فِيهِ صَرِيْفَ الْأَقْلَامِ.

قال ابنُ حَزْمٍ وَأَنْسُ بْنُ مَالِكٍ: قَالَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ففَرَضَ اللَّهُ عَلَى
أُمَّتِي خَمْسِينَ صَلَاةً، فَرَجَعْتُ بِذَلِكَ حَتَّى مَرَرْتُ عَلَى مُوسَى فَقَالَ: مَا
فَرَضَ اللَّهُ لَكَ عَلَى أُمَّتِكَ؟ قُلْتُ: فَرَضَ خَمْسِينَ صَلَاةً، قَالَ: فَارْجِعْ
إِلَى رَبِّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ، فَرَاغْتُ فَوَضَعَ شَطْرَهَا، فَرَجَعْتُ
إِلَى مُوسَى قُلْتُ: وَضَعَ شَطْرَهَا، فَقَالَ: رَاجِعْ رَبِّكَ، فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا
تُطِيقُ، فَرَاغْتُ فَوَضَعَ شَطْرَهَا، فَرَجَعْتُ إِلَيْهِ فَقَالَ: ارْجِعْ إِلَى رَبِّكَ
فَإِنَّ أُمَّتَكَ لَا تُطِيقُ ذَلِكَ. فَرَاغْتُ فَقَالَ: هِيَ خَمْسٌ وَهِيَ خَمْسُونَ، لَا
يُبَدِّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ، فَرَجَعْتُ إِلَى مُوسَى فَقَالَ: رَاجِعْ رَبِّكَ، فَقُلْتُ:
اسْتَحْيَيْتَ مِنْ رَبِّي، ثُمَّ انْطَلَقَ بِي حَتَّى انْتَهَى بِي إِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى،

وَعَشِينَا أَلْوَانٌ لَا أُدْرِي مَا هِيَ، ثُمَّ أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ فَإِذَا فِيهَا حَبَابِلُ
اللُّؤْلُؤِ، وَإِذَا تَرَابُهَا الْمِسْكُ»^(١).

وفي حديث صحيح يرد في مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت ٢٤١هـ) عن زُرَّ بن
حُبَيْشٍ أَنَّهُ قَالَ:

« أَتَيْتُ عَلَى حَذِيفَةَ بْنِ الْيَمَانِ وَهُوَ يُحَدِّثُ عَنْ لَيْلَةِ أُسْرِي بِمَحَمَّدٍ ﷺ
وَهُوَ يَقُولُ: فَانْطَلَقْتُ -أَوْ انْطَلَقْنَا- فَلَقِينَا حَتَّى أَتَيْنَا عَلَى بَيْتِ
الْمُقَدَّسِ، فَلَمْ يَدْخُلَاهُ، قَالَ: قُلْتُ: بَلْ دَخَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لَيْلَتُنِي
وَصَلَّى فِيهِ. قَالَ: مَا اسْمُكَ يَا أَصْلَعُ، فَأَنْتِي أَعْرِفُ وَجْهَكَ وَلَا أُدْرِي مَا
اسْمُكَ؟ قَالَ: قُلْتُ: أَنَا زُرُّ بْنُ حُبَيْشٍ، قَالَ: فَمَا عَلِمَكَ بِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ
ﷺ صَلَّى فِيهِ لَيْلَتُنِي؟ قَالَ: قُلْتُ: الْقُرْآنُ يُخْبِرُنِي بِذَلِكَ، قَالَ: مَنْ
تَكَلَّمَ بِالْقُرْآنِ فَلَحَ، اقْرَأْ، قَالَ: فَقَرَأْتُ: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ
لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» قَالَ: فَلَمْ أَجِدْهُ صَلَّى فِيهِ، قَالَ: يَا أَصْلَعُ، هَلْ
تَجِدُ صَلَّى فِيهِ؟ قَالَ: قُلْتُ: لَا، قَالَ: وَاللَّهِ مَا صَلَّى فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
لَيْلَتُنِي، لَوْ صَلَّى فِيهِ لَكُتِبَ عَلَيْكُمْ صَلَاةٌ فِيهِ، كَمَا كُتِبَ عَلَيْكُمْ صَلَاةٌ
فِي الْبَيْتِ الْعَتِيقِ، وَاللَّهُ مَا زَايَلَا الْبِرَاقَ حَتَّى فُتِحَتْ لَهَا أَبْوَابُ
السَّمَاءِ، فَرَأَى الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَوَعَدَ الْآخِرَةَ أَجْمَعَ، ثُمَّ عَادَا عَوَّدَهُمَا عَلَى
بَدْنَيْهِمَا، قَالَ: ثُمَّ صَنَعْتَ حَتَّى زَايْتُ شَوَاجِدَهُ، قَالَ وَيُحَدِّثُونَ أَنَّهُ كَرَّبَطَهُ
لَيَفْرَ مِنْهُ، وَإِنَّمَا سَخَّرَهُ لَهُ عَالَمُ الْغَيْبِ وَالشَّيَادَةِ، قَالَ: قُلْتُ: أَبَا
عَبْدَاللَّهِ، أَيُّ دَابَّةٍ الْبِرَاقُ؟ قَالَ: دَابَّةٌ أَبْيَضُ طَوِيلٌ، هَكَذَا خَطُّهُ مَدَّ
الْبَصَرَ»^(٢).

فالمهم في هذا الحديث أَنَّ اجتهاد الصحابي يظهر فيه بوضوح على الرغم من
وجود نصوص عن الرسول تؤكد خلاف ذلك لذا اقتضى إثباته هنا بتمامه.

وأخيراً يمكن القول إنَّ مجموعة الأحاديث الصحيحة تحدّد معاً العناصر المهمة
التي وقعت في هذه الحادثة من الناحية الشكلية، وترسم ملامح البناء القصصي

(١) مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبُخَارِيُّ، صحيح البخاري، دار الكتب العلميّة، بيروت، د. ت. كتاب الصلاة
مج ١ ج ١، ص ٩١-٩٣.

(٢) أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، المسند، شرح و فهرسة حمزة أحمد الزين، ط ١، دار الحديث: القاهرة ١٤١٦هـ-
١٩٩٥م، ج ١٦، ص ٥٨، حديث رقم (٢٣١٧٨).

للإسراء والمعراج التي تجلّت مظاهره في أعمال نثرية عربية متباينة على مرّ العصور، ويمكن تحديد تلك العناصر على النحو التالي:

- ١- وجود رحلة ليلية، حدثت للرسول وهو بين النوم واليقظة في إحدى الليالي وهو في مكة.
- ٢- التمهيد لهذه الرحلة، والتهيئة الجسدية لها، بشقّ صدر الرسول واستخراج القلب وحشوه بالعلم والحكمة بعد الغسل ثم إعادته إلى موضعه استعداداً للرحلة.
- ٣- الانتقال من عالم الواقع العيانيّ المشاهد إلى عالم الغيب المحجوب عن البشر.
- ٤- اعتماد الرسول على الدليل المرافق له في الرحلة وهو جبريل.
- ٥- اعتماد الرسول والدليل معاً على مركب خاص للسفر به وهو البراق.
- ٦- اختراق الزمن الطبيعي بحصول الرحلة في وقت قصير جداً بالقياس إلى المسافات التي تمّ قطعها.
- ٧- اختراق الزمن التاريخي أو اختراق التسلسل التاريخي للزمن، باجتماع الرسول في المسجد الأقصى أو في السماوات بعدد من الأنبياء الذين عاشوا في أزمان متباعدة، فقد اجتمع بهم جميعاً في المسجد، وقابلهم في السماوات بترتيب مخصوص لا صلة له بزمان وجودهم السابق.
- ٨- اختراق المكان بتعطيل قوانين الحركة المعهودة فيه، فقد انتقل الرسول من مكان إلى آخر على الأرض يبعد عنه مسافات كبيرة، ثم انتقل من الأرض إلى السماء بل إلى السماوات السبع بوقت قصير جداً، ووصل إلى أكنة لم يسبق لمخلوق أن وصل إليها.
- ٩- الخروج من الأرض إلى السماء، والترقي في السماوات من الأولى إلى السابعة والاتصال بالملائكة والأنبياء في كلّ سماء بصورة متدرّجة، ثم ولوج عوالم أخرى في السماء السابعة أو بعدها.
- ١٠- رؤية الجنة والنار، فقد جاء في حديث حذيفة «فأبأ الجنة والنار، ووعّد الآخرة أجمع» وفي رواية البخاري قال عن الجنة: «فإذا فيها حبال اللؤلؤ، وإذا ترابها المسك» وجاء في إحدى روايات مسلم للحديث الأوّل صورة من صور العذاب هي «لما عرج بي مررت بقوم لهم أظفار من نحاس، يخيشون

وَجُوهَهُمْ وَصُدُّوهُمْ فَقُلْتُ مَنْ هَؤُلَاءِ يَا جَبْرِيلُ؟ قَالَ: هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ
لَحُومَ النَّاسِ، وَيَنْتَقِصُونَ مِنْ أَعْرَاضِهِمْ»

١١- رؤية البيت المعمور.

١٢- رؤية سدرة المنتهى.

١٣- رؤية جبريل على صورته.

١٤- سماع الرسول صريف الأقلام.

١٥- المثل بين يدي الله - عز وجل -، ومخاطبته وتكليف الأمة بالصلاة، ومراجعة
الرسول لله في ذلك.

١٦- العودة إلى الأرض وإخبار أهل مكة بما حدث في تلك الرحلة من رؤية المسجد
الأقصى وغيرها.

إن هذه العناصر أخذت من ظاهر النصوص، فهي وصفت البناء الشكلي
للإسراء والمعراج ولم يشر من خلالها لأي تفسير أو تأويل للأحداث بعامّة، وتمّ
استخلاصها بالنظر إلى أنّ الأحاديث تتكامل في بيان حادثة وقعت لمرة واحدة
وتوضيحها، فكل تعارض ظاهري بين النصوص يحلّ من باب التغليب لأحد الرايين
على الآخر بالاستناد إلى نصّ ثالث مثلاً.

ففي حديث حذيفة بن اليمان تدخل منه باجتهادين؛ أولهما أنّ الرسول
وجبريل لم ينزلا عن ظهر البراق ولم يصلّيا في المسجد الأقصى، وبني اجتباؤه
على أنّه لو صلّى الرسول في المسجد الأقصى لفرضت الصلاة على المسلمين فيه
كما فرض عليهم الحج، والآخر أنّ حذيفة بن اليمان يسخر من ربط البراق، معلّقاً
على ذلك بأنّ الله - عز وجل - قد سخره له، وما من حاجة لربطه كي لا يفرّ،
فالنصوص الصحيحة الواردة عن الرسول في ذلك والمخالفة لما ذهب إليه حذيفة
ترد اجتباؤه إذ لا اجتباؤه في معرض النص.

ولكن تبقى الإشارة في فعل حذيفة أنّ اتّجاهاً مبكراً كان عند المسلمين
للإجتباؤه في بعض تفصيلات حادثة الإسراء والمعراج، مما يدلّ على محاولات مبكرة
عندهم لإخضاع بعض ما فيها للعقل، وهي حادثة تستعصي على العقل.

ويبقى السؤال الأخطر في هذا السياق قائماً حول مدى إمكانية تحديد ماهية
حادثة الإسراء والمعراج وموقعها من الفكر الإسلامي، وتأتي أهمية هذا السؤال من

أنّ نصوص الأحاديث جميعها لم تضع سبباً ظاهراً لما حدث أصلاً، أي لم تكن في أقوال الرسول آية إشارة إلى الغاية التي من أجلها وقعت هذه الحادثة بتفصيلاتها الدقيقة مع الرسول. فلو روي أيّ سبب لهذه الحادثة لمساعد كثيراً على تحديدها في جانب معين، ولأسعف أيضاً في تعريفها والوقوف على حقيقتها.

لكن القرآن الكريم تكفل بذكر علة هامة جداً في هذا السياق عندما أشارت الآية -بعد بيان عظمة الله بالتسبيح له على ما فعل- بأن وقوع الحادثة إنما كان لِإِيرِيَّ اللَّهِ -جلّ ثناؤه- عبده بعضاً من آياته، فالآية تقول: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى، لِذَرِيَّتِهِ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ».

الفصل الأول

الإسراء والمعراج عند المفسرين
والمحدثين والقصص وكتاب السيرة وكتاب الفضائل

الفصل الأول

الإسراء والمعراج عند المفسرين والمحدثين والقصاصي وكتاب السيرة وكتاب الفضائل

الإسراء والمعراج عند المفسرين:

تتوزع بدايات التشكل القصصي لحادثة الإسراء والمعراج إلى عدد من الأحاديث الصحيحة التي وردت في كتب السنن ومنها الأحاديث التي وردت في التمهيد من هذا البحث، ثم تأتي بعدها مجموعة من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة أو غلطت في ذكر دقائق الإسراء والمعراج، ووسّعت من نطاق القصّ لغايات متعدّدة عند واضعيها، وقد يتمّ رصد هذه الغايات والوقوف على حقيقتها في هذا الفصل.

أمّا القرآن الكريم فقد وردت فيه بعض الآيات التي سهل تأويلها عند المفسرين لتتصل بهذه الحادثة، يتجدر مناقشتها قبل الاسترسال مع الأحاديث، ومن هذه الآيات:

قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا إِنَّ رَبَّكَ أَحَاطَ بِالنَّاسِ، وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ، وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ، وَنُخْرِفُهُمْ فَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا طُغْيَانًا كَبِيرًا﴾^(١)

فقد ذهب غير واحد من المفسرين إلى أنّ «الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ» يقصد بها ما رأى الرسول ﷺ ليلة المعراج، فابن عباس (ت ٦٨هـ) يقول فيبا: «في ليلة المعراج... بنية لأهل مكة»^(٢). ويقول الحسن البصري (ت ١١٠هـ): «هي رؤيا عين

(١) سورة الإسراء، الآية (٦٠).

(٢) أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز أبادي الشافعي، تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ط ١، دار الإشراف، بيروت، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م، ص ٨٨.

رأها ليلة أُسري به»^(١)، وقد تناقل المفسرون المتأخرون قول ابن عباس السابق ووسّعوا الكلام فيه^(٢).

وتأويل هذه الآية، عند المفسرين الآخرين بغير ذلك، لا يجعلها تدلّ دلالة ثابتة على أنها في الإسراء والمعراج، قال الطبري (ت. ٣١٠هـ) في الآية: «اختلف أهل التأويل في ذلك، فقال بعضهم: هي رؤيا عين، وهي ما رأى النبي ﷺ لما أُسري به من مكة إلى بيت المقدس، وقال آخرون: هي رؤيا منام: إنّما كان رسول الله ﷺ رأى في منامه قوماً يعلون منبره... وأولى الأقوال في ذلك بالصواب، قول من قال: عنى بها رؤيا رسول الله ﷺ ما رأى من الآيات والعبر في طريقه إلى بيت المقدس، وببيت المقدس ليلة أُسرى به ... لإجماع أهل الحجة من أهل التأويل على أنّ هذه الآية إنّما نزلت في ذلك»^(٣).

أمّا الآيات التي ترد في بداية سورة النجم وهي قوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ، مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ، وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ، إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ، عَلِمَهُ شَدِيدُ الْقُوَىٰ، ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَىٰ، وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ، ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ، فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ، فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ، مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ، أَفَتُمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ. وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ، عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَىٰ، عِنْدَهَا جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ، إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَىٰ، مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَفَىٰ، وَلَقَدْ رَأَىٰ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَىٰ﴾^(٤).

فقد ربطنا كثير من المفسرين بالإسراء والمعراج من غير شك منهم في ذلك: لأنّ ذكر سدرۃ المنتهى وجنّة المأوى جعل هذه الآيات تتّصل بما ورد في الحديث الصحيح الذي ترد فيه مشاهدات الرسول ﷺ في السماوات ليلة المعراج.

(١) - الحسن البصري، تفسير الحسن البصري، جمع وتوثيق ودراسة محمد عبد الرحيم، دار الحديث، القاهرة، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ٨٨.

(٢) - النسائي، تفسير النسائي، تحقيق صبري عبد الخالق الشافعي وسيد بن عباس الجيني، ط ١، مكتبة السنة، القاهرة، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، ج ١، ص ٦٥٧.

(٣) - محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرستاني، ط ١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م، ص ٤٣ - ٤٤. وينظر: فخر الدين الرازي، تفسير الفخر الرازي: المشتبه بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، تقديم خليل محيي الدين الميسر، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، ص ١٠٩ ج ١٩ ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

(٤) - سورة النجم، الآيات (١-١٨).

لكنّ المتقدّمين من المفسّرين لم يقولوا صراحة بوجود صلة بين هذه الآيات والإسراء والمعراج، فابن عباس والحسن البصري مثلاً سكّتا عن ذلك مع مراعاة أنّ تفسيرهما للقرآن كان موضعياً مختصراً. أمّا المتأخّرون فقد أفاضوا في شرح هذه الآيات على ضوء ما جاء في أحاديث الإسراء والمعراج، ومن أمثال هؤلاء: الطبري^(١)، والبغوي (ت ٥١٦هـ)^(٢)، والزمخشري (ت ٥٣٨هـ)^(٣)، والطبرسي (ت ٥٣٨هـ)^(٤)، والفخر الرازي (ت ٦٠٤هـ)^(٥)، والبيضاوي (ت ٦٩١هـ)^(٦)، وأبوحيان الأندلسي (ت ٧٥٤هـ)^(٧)، وابن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)^(٨)، فلم يشر أحد من هؤلاء المفسّرين إلى أنّ هذه الآيات قد تتحدّث عن غير ما وقع في الإسراء والمعراج، ولم يشكّوا في ذلك.

والطريف في الأمر أنّ بعض هؤلاء المفسّرين الذين ربطوا هذه الآيات بالإسراء والمعراج، هم أنفسهم يروون حادثة -ذكرها ابن عباس^(٩)- عن عتبة بن أبي لبب الذي كان على إحدى بنات الرسول ﷺ وجاء إليه مكذباً ما ورد في هذه السورة فقال: «لأتين محمداً فلاؤذنيته، فأتاه فقال: يا محمد هو كافر بالنجم إذا هوى، وبالنبي دنا فتدلّى، ثم تغلّ في وجه رسول الله ﷺ وردّ عليه ابنته وطلّقتها».

- (١) الطبري، تفسير الطبري، مج ٧، ص ١٤٢-١٤٦.
- (٢) الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي المسمّى معالم التنزيل، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ج ٤، ص ٢٢٣-٢٢٧.
- (٣) جاز الله محمود الزمخشري، الكشف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت د. ت، ج ٤، ص ٣٧-٣٨.
- (٤) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلّي والسيد فضل الله اليزدي الطباطبائي، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ج ٦، ص ٢٦٤-٢٦٦.
- (٥) الفخر الرازي، التفسير الكبير، مج ٨، ج ١٩، ص ٢٩٢-٢٩٦.
- (٦) البيضاوي، تفسير البيضاوي المسمّى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، مج ٢، ص ٤٣٨-٤٣٩.
- (٧) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج ١، ص ٩-١٤.
- (٨) ابن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م، ج ٤، ص ٢٤٧-٢٥٣.
- (٩) الفيروزآبادي الشافعي، تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، ص ٥٢٦.

لكن المتقدمين من المفسرين لم يقولوا صراحة بوجود صلة بين هذه الآيات والإسراء والمعراج، فابن عباس والحسن البصري مثلاً سكتا عن ذلك مع مراعاة أن تفسيرهما للقرآن كان موضعياً مختصراً. أما المتأخرون فقد أفاضوا في شرح هذه الآيات على ضوء ما جاء في أحاديث الإسراء والمعراج، ومن أمثال هؤلاء: الطبري^(١)، والبغوي (ت ٥١٦هـ)^(٢)، والزمخشري (ت ٥٣٨هـ)^(٣)، والطبرسي (ت ٥٣٨هـ)^(٤)، والفخر الرازي (ت ٦٠٤هـ)^(٥)، والبيضاوي (ت ٦٩١هـ)^(٦)، وأبوحيان الأندلسي (ت ٧٥٤هـ)^(٧)، وابن كثير القرشي (ت ٧٧٤هـ)^(٨) فلم يشر أحد من هؤلاء المفسرين إلى أن هذه الآيات قد تتحدث عن غير ما وقع في الإسراء والمعراج، ولم يشكوا في ذلك.

والطريف في الأمر أن بعض هؤلاء المفسرين الذين ربطوا هذه الآيات بالإسراء والمعراج، هم أنفسهم يروون حادثة ذكرها ابن عباس^(٩) - عن عتبة بن أبي لهب الذي كان على إحدى بنات الرسول ﷺ وجاء إليه مكذباً ما ورد في هذه السورة فقال: «لأتين محمداً فلأؤذينه، فأتاه فقال: يا محمد هو كافر بالجم إذا هوى، وبالنبي دنا فتدلى، ثم تفل في وجه رسول الله ﷺ ورد عليه ابنته وطلّقا».

(١) الطبري، تفسير الطبري، مج ٧، ص ١٤٢-١٤٦.

(٢) الحسين بن مسعود البغوي، تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ-١٩٩٣م، ج ٤، ص ٢٢٣-٢٢٧.

(٣) جاز الله محمود الزمخشري، الكشاف عن حقائق التنزيل وبيان التأويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت د. ت، ج ٤، ص ٣٧-٣٨.

(٤) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق السيد هاشم الرسولي المدائني والسيد فضل الله اليزدني الطباطبائي، دار المعرفة، بيروت، د. ت، ج ٦، ص ٢٦٤-٢٦٦.

(٥) الفخر الرازي، التفسير الكبير، مج ١٠، ج ١٩، ص ٢٩٢-٢٩٦.

(٦) البيضاوي، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م، مج ٢، ص ٤٣٨-٤٣٩.

(٧) أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ-١٩٩٢م، ج ١٠، ص ٩-١٤.

(٨) ابن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م، ج ٤، ص ٢٤٧-٢٥٣.

(٩) الفيروز أباي الشافعي، تنوير المقاس من تفسير ابن عباس، ص ٥٢٦.

ويبقى أمر هذه الآيات دون الإجماع، وإن رجّح بعض المُحدّثين أنّها تشير إلى المعراج استناداً إلى شيوع ذلك عند المفسّرين، فقد قال محمّد أبو شهبّة: «يرى بعض العلماء أنّ المعراج، وإن لم يثبت بالقرآن صراحة، ولكنّه أشير إليه في سورة النجم»^(١).

وتساءل فضل حسن عباس حول ذلك وأبدى حيرة واضحة ثم خلص إلى ترجيح نزول سورة النجم قبل المعراج لكنّه رأى تأخّر بعض آياتها لما بعد الحادثة، وهي قوله تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى...» وقال عن هذا القسم من الآيات «نزل متأخراً بعد حدوث الإسراء والمعراج ونزول السورة منجّمة من الأمور المسلّمة التي لا يختلف فيها إثنان»^(٢).

أمّا نذير العظمة فقد قطع بأنّ هذه الآيات لا صلة لها بالمعراج البتّة فقال: «جرت حادثة الإسراء والمعراج بعام أو عامين قبل البجّة (٦٢١-٦٢٢م) وسورة النجم هي من السور المكيّة المبكّرة التي وصفت نزول الوحي إلى الرسول، لا صعوده إلى وجه الباري، ولكنّ المتصوّفة كابن عربي، وبعض المفسّرين اختصّوها بالمعراج، وهو اجتهد لا يستند على دليل»^(٣).

صحيح ما ذكره العظمة من أنّ سورة النجم مكّيّة، فأغلب المفسّرين صرّحوا بذلك^(٤). أمّا تعليقه بأنّ عن اختصاصها بالإسراء والمعراج هم من المتصوّفة كابن عربي (ت ٦٢٨هـ) وبعض المفسّرين فهذا يحتاج إلى مراجعة؛ لأنّ ابن عربي متأخّر جدّاً إذا ما تيسر إلى المفسّرين الذين سبقوه بمثل هذا الرأي، فلعلّ الحواب في ذلك أنّ المفسّرين قد سبقوا المتصوّفة المتأخّرين في هذا الاختصاص.

(١) محمد أبو شهبّة، الإسراء والمعراج، مكتبة العلم، القاهرة، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص ٢٦.

(٢) فضل حسن عباس، المنهاج نفحات من الإسراء والمعراج، دار البشير، عمان ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص ٨١.

(٣) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي «قراءة ثانية للتراث»، ط ١، دار الباحث، بيروت ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص ١٧٧ حاشية رقم ٧٥.

(٤) قال ابن عبّاس «كلّما مكّيّة إلا الآية التي نزلت في عثمان وعبد الله بن سعد بن أبي السرح، فإنّها مدنيّة». انقباس من تفسير ابن عبّاس، ص ٥٢٦. وقال الطبرسي: «سورة النجم مكّيّة. غير آية منها نزلت بالمدينة» الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش الآية وعن الحسن قال هي مدنيّة «مجمع البيان في تفسير القرآن مج ٥، ج ١، ص ٢٥٩. ولا خلاف بين المفسّرين في ذلك.

ويبقى أمر هذه الآيات دون الإجماع، وإن رجَّح بعض المحدثين أنها تشير إلى المعراج استناداً إلى شيوع ذلك عند المفسرين، فقد قال محمد أبو شهبه: «يرى بعض العلماء أن المعراج، وإن لم يثبت بالقرآن صراحة، ولكنه أشير إليه في سورة النجم»^(١).

وتساءل فضل حسن عباس حول ذلك وأبدى حيرة واضحة ثم خلص إلى ترجيح نزول سورة النجم قبل المعراج لكنه رأى تأخر بعض آياتها لما بعد الحادثة، وهي قوله تعالى: «ولقد رآه نزلة أخرى...» وقال عن هذا القسم من الآيات «نزل متأخراً بعد حدوث الإسراء والمعراج ونزول السورة منجّمة من الأمور المسئلة التي لا يختلف فيها إثنان»^(٢).

أما نذير العظمة فقد قطع بأن هذه الآيات لا صلة لها بالمعراج البتة فقال: «جرت حادثة الإسراء والمعراج بعام أو عامين قبل الهجرة (٦٢١-٦٢٠م) وسورة النجم هي من السور المكية المبكرة التي وصفت نزول الوحي إلى الرسول، لا صعوده إلى وجه الباري، ولكن المتصوفة كابن عربي، وبعض المفسرين اختصوها بالمعراج، وهو اجتهد لا يستند على دليل»^(٣).

صحيح ما ذكره العظمة من أن سورة النجم مكية، فأغلب المفسرين صرحوا بذلك^(٤). أما تعليقه بأن من اختصوها بالإسراء والمعراج هم من المتصوفة كابن عربي (ت ٦٣٨هـ) وبعض المفسرين فهذا يحتاج إلى مراجعة؛ لأن ابن عربي متأخر جداً إذا ما قيس إلى المفسرين الذين سبقوه بمثل هذا الرأي، فلعل الصواب في ذلك أن المفسرين قد سبقوا المتصوفة المتأخرين في هذا الاختصاص.

(١) محمد أبو شهبه، الإسراء والمعراج، مكتبة العلم، القاهرة، ١٤١١هـ-١٩٩٠م، ص ٢٦.

(٢) فضل حسن عباس، المنهاج نفحات من الإسراء والمعراج، دار البشير، عمان ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م، ص ٨١.

(٣) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي «قراءة ثانية للتراث»، ط ١، دار الباحث، بيروت ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م، ص ١٧٧ حاشية رقم ٧٥.

(٤) قال ابن عباس «كلها مكية إلا الآية التي نزلت في عثمان وعبد الله بن سعد بن أبي السرح، فإنها مدنية» المقباس من تفسير ابن عباس، ص ٥٢٦. وقال الطبرسي: «سورة النجم مكية. غير آية منها نزلت بالمدينة» الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش الآية وعن الحسن قال هي مدنية» مجمع البيان في تفسير القرآن مج ٥، ج ١، ص ٢٥٩. ولا خلاف بين المفسرين في ذلك.

غير هذا الوجه أغرى غير واحد من المفسرين، ومن ثم أغرى آخرين تابعوهم فنسجوا حولها كثيراً من التأويلات المتصلة بالإسراء والمعراج، فانفتح النحر القرآني -حسب تأويلهم- على هذه الحادثة، كما انفتح على كثير مما في نفوسهم من نزعات القص، ونسج الروايات.

وجلي أن التثبت من صحة هذا التأويل أو ذاك ليس هدفاً في هذا السياق بالقدر الذي يتم فيه إثبات اتجاهات المفسرين حيال هذه الآيات وأشباهها، نظراً لما تحمل من إمكانات غنية للذهاب بالحادثة إلى مجالات من القص، وأفاق من الزيادة على ما ثبت من أمر الإسراء في القرآن، وما صح في الإسراء والمعراج من أحاديث نبوية.

الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية في الإسراء والمعراج وأثرها عند المحدثين والقصاص وكتاب السيرة وكتاب الفضائل

إذا كانت الأحاديث الصحيحة ترسم حدود القصة بعيداً عن الزيادة والتبويل، فهي لم تزل تحصل في طياتها تفصيلات دقيقة لمعجزة يقف أمامها العقل المسلم، ولا يسعه إلا التسليم ببناء؛ لأنها ثبتت لديه بالأدلة النقلية من قرآن وحديث صحيح. وحدث المعجزة لا يلزم بالضرورة قبول كل ما يرد من الأحاديث بخصوصها. إذ من الأحاديث ما هو ضعيف ومنها ما هو موضوع زيادة على الصحيح. ولكن قد يكون من السهل على الناس بعامة أن يصدقوا كثيراً مما يرد في الأحاديث عن المعجزة، لأنها عمل خارق يتم الإيمان به نقلاً وليس للعقل سيطرة عليه، أو مقدرة على استيعابه، ولذلك يصدق العوام كل ما يرد عن تلك المعجزة ويروى عنها دون تمحيص.

وقد يؤدي مثل هذا الإيمان إلى إذكاء روح القص، وإشباع نوازع النفوس نحو التبويل والإغراب باستغلال الخيال الجامع الذي يظهر باستمرار مقدرة فائقة على إعادة صياغة دقائق الحوادث الخارقة أو الخيالية وتفصيلاتها وإلباسها عدداً من الأثواب على مر العصور عند الشعوب.

إن عشرات الأحاديث غير الصحيحة التي رويت حول الإسراء والمعراج قد أوهم واضعوها الناس أنها منقولة عن رسول الله ﷺ، ولعل في عدد منها جثلاً تناقض الوقائع الصحيحة الثابتة التي حدثت ليلة الإسراء والمعراج، وغير قليل منها ظاهر البطالان من متنه المتداعي أو المتناقض، أما بقية تلك الأحاديث فالخلل

غير هذا الوجه أغرى غير واحد من المفسرين، ومن ثم أغرى آخرين تابعوهم فنسجوا حولها كثيراً من التأويلات المتصلة بالإسراء والمعراج، فانفتح النص القرآني -حسب تأويلهم- على هذه الحادثة، كما انفتح على كثير مما في نفوسهم من نزعات القص، ونسج الروايات.

وجلي أن التثبت من صحة هذا التأويل أو ذاك ليس هدفاً في هذا السياق بالقدر الذي يبتغى فيه إثبات اتجاهات المفسرين حيال هذه الآيات وأشباهها، نظراً لما تحمل من إمكانات غنية للذهاب بالحادثة إلى مجالات من القص، وأفاق من الزيادة على ما ثبت من أمر الإسراء في القرآن، وما صح في الإسراء والمعراج من أحاديث نبوية.

الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية في الإسراء والمعراج وأثرها عند المحدثين والقصائص وكتاب السيرة وكتاب الفضائل

إذا كانت الأحاديث الصحيحة ترسم حدود القصّة بعيداً عن الزيادة والتبويل، فبني لم تزل تحمل في طياتها تفصيلات دقيقة لمعجزة يقف أمامها العقل المسلم، ولا يسعه إلا التسليم بها؛ لأنها ثبتت لديه بالأدلة النقلية من قرآن وحديث صحيح. وحدث المعجزة لا يلزم بالضرورة قبول كل ما يرد من الأحاديث بخصوصها، إذ من الأحاديث ما هو ضعيف ومنها ما هو موضوع زيادة على الصحيح. ولكن قد يكون من السهل على الناس بعامة أن يصدقوا كثيراً مما يرد في الأحاديث عن المعجزة، لأنها عمل خارق يتم الإيمان به نقلاً وليس للعقل سيطرة عليه، أو مقدرة على استيعابه، ولذلك يصدق العوام كل ما يرد عن تلك المعجزة ويروى عنها دون تمحيص.

وقد يؤدي مثل هذا الإيمان إلى إذكاء روح القص، وإشباع نوازغ النفوس نحو التبويل والإغراب باستغلال الخيال الجامع الذي يظهر باستمرار مقدرة فائقة على إعادة صياغة دقائق الحوادث الخارقة أو الخيالية وتفصيلاتها وإلباسها عدداً من الأثواب على مر العصور عند الشعوب.

إن عشرات الأحاديث غير الصحيحة التي رويت حول الإسراء والمعراج قد أوهم واضعوها الناس أنها منقولة عن رسول الله ﷺ، ولعل في عدد منها جلاً تناقض الوقائع الصحيحة الثابتة التي حدثت ليلة الإسراء والمعراج، وغير قليل منها ظاهر البطلان من متنه المتداعي أو المتناقض، أما بقية تلك الأحاديث فالخلل

فيها أقل وضوحاً من حيث المتن، لكنّ المحقّقين يطعنون بصحّتها من جهة سلسلة الرواة، أو أحد رجال السند.

ويمكن العثور على هذه الأحاديث في كتب المحدثين القدماء، ولحفاظ الذين كانوا يعنون بمعرفة كلّ حديث منها متناً وسنداً وتحصيله بعناية، وفي كتب التفسير، حيث تناثرت في ثنايا تفسير السور والآيات، من غير تنبص عند غير قليل من المفسّرين الذين نقلوها على علّاتها، وفي كتب التاريخ و سيرة النبوية، فأوردها بعضهم لرفع مقام الرسول ﷺ مع عدم مراعاة صحة تلك الأحاديث أو مقدار تعارضها مع الأحاديث الصحيحة، وفي كتب الفضائل مثل فضائل بيت المقدس وفضائل مكة وغيرها.

وليس من السهل في هذا الفصل عرض مادة الإسراء والمعراج عند المحدثين والقصاص والمفسّرين وكتاب السيرة وكتاب الفضائل بعامّة، ولكنّنا قد ذكر مجموعة من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية التي تداولها هؤلاء ونطيل ما جاء فيها؛ لأنّها شكّلت البدايات القصصيّة للإسراء والمعراج، عند أوّل نفر من الكتاب الذين حافظوا على إيراد تفصيلات القصة، أو الذين أعطوها شكل القصة المتكاملة في كتاباتهم.

وتجدر الإشارة إلى أنّ أحد الباحثين المعاصرين قد قام بمهمة تصنيف ثلاثين حديثاً ونوّف في كتاب «الضعيف من قصّة الإسراء والمعراج» فذكر متنها ورتّبها بحسب الأسانيد، ونوّف على الخلل الذي يعتري كل حديث منها، ولعلّ من السهل معرفة أهمّ الأسباب التي كانت وراء وضع تلك الأحاديث.

فمنها ما وضع لدعم مواقف واضعها في اهتمامهم بشخصيّات الصحابة، وعلى الأخصّ الخلفاء الراشدين، كأن يوضع الحديث انتصاراً للسنة على الشيعة، أو انتصاراً للشيعة على السنة في مناهجهم السياسيّة، فقد ذكر الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣هـ) في «تاريخ بغداد» حديثاً يروى عن الرسول ﷺ نصّه «رأيت ليلة أُسري بي في العرش فريدة خضراء مكتوب فيها بنور أبيض: لا إله إلاّ الله محمّد رسول الله، أبو بكر الصديق، عمر الفاروق»^(١).

(١) عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصّة الإسراء والمعراج، ط١، دار الصحابة للتراث، طنطا ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الكتب العلميّة، بيروت د. ت. ج ١١، ص ٢٠٤. قال عمرو عبد المنعم إنّ «الحديث موضوع، والعهد فيه على عمرو بن إسماعيل بن مجالد، وهو كذاب، وقال ابن عديّ «يسرق الحديث» والسري بن عاصم مثله أو أوّس عنه. قال ابن عديّ «يسرق الحديث» وكذّبه ابن خراش «الضعيف من قصّة الإسراء والمعراج، ص ٤٧.

إنَّ اختصاص الحديث بذكر أبي بكر وعمر دون عليّ وعثمان يشير إلى أنَّ واضعه يريد أن يدعم به موقف أهل السنة من الخلافة، فذكر الخليفين الأوّل والثاني اللذين يطعن كثير من الشيعة في خلافتيهما ثم توقف، ويتأكد البعد السياسي في هذا الحديث حين توضع مجموعة من الأحاديث تسير على نسقه، لكنّها تختص بعلي بن أبي طالب، فعن الرسول ﷺ أنّه قال: «لَمَّا عُرِجَ بِي رَأَيْتُ عَلَى سَاقِرِ الْعَرْشِ مَكْتُوبًا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ، أَيْدَتُهُ بِعَلِيٍّ، نَصَرْتُهُ بِعَلِيٍّ»^(١)، وفي حديث آخر قال: «لَمَّا أُسْرِيَ بِي دَخَلْتُ الْجَنَّةَ فَنَازِلْنِي جَبْرِيلُ تَفَاحَةً، فَأَنْفَلَقْتُ نِصْفَيْنِ، فَخَرَجَتْ مِنْهَا حَوْرَاءٌ، فَقُلْتُ لَهَا: لِمَنْ أَنْتِ؟ فَقَالَتْ: لِعَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ»^(٢).

ففي هذين الحديثين رَدٌّ سياسي واضح على الحديث الأوّل، إذ فيهما انتصار لعليّ بن أبي طالب بتخصيص علاقته بالرسول ﷺ من خلال حادثة الإسراء والمعراج، وبما أنَّ المواقف السياسيّة أدّت إلى وضع هذه الأحاديث، وتمّ إغفال ذكر الخليفة الراشدي الثالث فلا ضير من وضع حديث أو أكثر لانضافه في السياق ذاته، لذا فقد أخرج الخطيب البغدادي حديثين يختصّان بعثمان أو لهما أنَّ الرسول ﷺ قال:

«لَمَّا أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ، فَصِرْتُ إِلَى السَّمَاءِ الرَّابِعَةِ سَقَطَ فِيَّ جَبْرِي تَفَاحَةً، فَأَخَذْتُهَا بِيَدِي، فَأَنْفَلَقَتْ، فَخَرَجَ مِنْهَا حَوْرَاءٌ تُقَبِّقُهُ، فَقُلْتُ لَهَا: تَكَلِّمِي لِمَنْ أَنْتِ؟ قَالَتْ: لِلْمَقْتُولِ شَهِيداً عُثْمَانَ»^(٣).

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ١١، ص ١٧٣. «حديث موضوع، والمتّهم به الحسين بن إبراهيم البابي، قال ابن عديّ والخطيب «مجهول» وقد عرّى الحافظ الذهبي في الميزان هذا الحديث إلى ابن عديّ، ثم قال «وهذا اختلاق» ونقل الحافظ ابن حجر في اللسان عن ابن عديّ قوله «هذا حديث باطل» «عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ١٤».

(٢) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٤، ص ٢٧٩. «حديث موضوع، فيه أحمد بن عيسى بن علي بن ماهان، أبو جعفر الرازي، قال أبو نعيم «صاحب غرائب، وحديث كثير» وقال السمعاني «تكلّموا في روايته» «عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٤٨».

(٣) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٢٩٧. قال الخطيب «هذا الحديث منكر بهذا الإسناد، وكل رجاله ثقات سوى محمد بن سليمان بن هشام، والحمل فيه عليه» وذكر عمرو عبد المنعم أنَّ الحديث موضوع لأنَّ «محمد بن سليمان بن هشام متفق على ضعفه، وقال عنه ابن عديّ يوصل الحديث ويسرقه واتّهمه الخطيب بالوضع والذهبي بالكذب» الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٣١.

والحديث الآخر أن الرسول ﷺ كذلك قال:

«لَمَّا عُرِجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ دَخَلْتُ جَنَّةَ عَدْنٍ، فَأُعْطِيتُ تَفَّاحَةً، فَلَمَّا وُضِعَتْ فِي يَدِي، انْفَلَقَتْ عَنْ حَوَاءٍ مَرَضِيَّةٍ، كَأَنَّ أَشْفَارَ عَيْنِهَا مَقَادِيمُ النَّسُورِ، فَقُلْتُ: لِمَنْ أَنْتِ؟ قَالَتْ: أَنَا لِلْخَلِيفَةِ الْمَقْتُولِ ظُلْمًا عِثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ»^(١).

فالطرافة في هذين الحديثين التوكيد على أن عثمان خليفة وأنه سيقتل ظلماً، وقد جاء الخبر بذلك مبكراً قبل قيام دولة الإسلام وقبل الهجرة، أي في حادثة الإسراء والمعراج.

لا شك في أن من أهم أسباب وضع هذه الأحاديث تسويغ المواقف السياسية للفرق الإسلامية، وذلك بتجديد الخلفاء الراشدين كلَّ منهم في حديث مستقل مقابل الآخرين عند اتباع تلك الفرق، ويمكن للمحقق أن يتأكد من بطلان متن هذا الحديث بالصياغة المتشابهة التي ترد في كل منها ونظيره، وينهج الأسلوب المحدد من الصياغة مع تغيير الاسم الوارد في كل حديث، تبعاً لرأي واضعه، أمّا السند فقد تولّى رجال علم الحديث الكشف عن ذلك في المظان، وقد ورد شيء من تخريجهم لهذه الأحاديث، وتجريحهم لبعض رجال السند فيها في الحواشي السابقة.

وربما لأسباب سياسية كذلك جاء في حديث آخر عن الرسول أنه قال: «لَمَّا كَانَتْ لَيْلَةُ أُسْرِي بِي إِلَى السَّمَاءِ، أُدْخِلْتُ الْجَنَّةَ، فَوَقِفْتُ عَلَى شَجَرَةٍ مِنْ أَشْجَارِ الْجَنَّةِ، لَمْ أَرَ فِي الْجَنَّةِ شَجَرَةً هِيَ أَحْسَنُ مِنْهَا حُسْنًا، وَلَا أَبْيَضُ مِنْهَا وَرَقَةً، وَلَا أَطْيَبُ مِنْهَا ثَمَرَةً، فَتَنَاوَلْتُ ثَمَرَةً مِنْ ثَمَرَاتِهَا، فَأَكَلْتُهَا، فَصَارَتْ نُطْفَةً فِي صُلْبِي، فَلَمَّا قَبِطْتُ إِلَى الْأَرْضِ وَقَعْتُ خَدِيجَةً فَحَمَلْتُ بِفَاطِمَةَ، فَإِذَا أَنَا اسْتَقْتُ إِلَى رَائِحَةِ الْجَنَّةِ، شَمَمْتُ رِيحَ فَاطِمَةَ»^(٢).

(١) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٩، ص ٤٦٤. «حديث موضوع، وأفة هذا الإسناد عبد الله بن سليمان الجارودي، قال الخطيب «حدث عن الليث بن سعد حديثاً منكراً» ثم روى له هذا الحديث من طريقين عنه، قال ابن عدي «ليس بذاك المعروف» عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٣٩.

(٢) عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٧٢، «قال ابن الجوزي «هذا حديث موضوع لا يشك المبتدئ في العلم في وضعه، فكيف بالمتبحر» وقال الذهبي «هذا الحديث موضوع مهتوك الحال».

فالانتصار لآل النبي وآل فاطمة ظاهر في نص هذا الحديث الذي يضيف هالة قدسية على فاطمة التي جاءت من ثمر الجنة، والتهاافت في هذا الحديث بين لأنّ حادثة الإسراء والمعراج إنّما وقعت بعد وفاة خديجة، فكيف أمكن لواضع الحديث أن يجعل وقوعها قبل مولد فاطمة؟! فهذا الحديث ظاهر البطلان متناً وسنداً. ويمكن كذلك إدراك البعد الخرافي أو الأسطوريّ فيه من تكون النطفة في صلب الرسول ﷺ من ثمرة بعينها، وقد سبق في أحاديث أخرى أن انفلقت التفاحة عن حوراء صفتها ونعتها كذا وكذا...

كما تتجلى الملامح الخرافية أو الأسطورية في أحاديث منها: أنّ الرسول ﷺ قال: «وَلَمَّا عُرِجَ بِي إِلَى السَّمَاءِ، بَكَتِ الْأَرْضُ مِنْ بَعْدِي، فَنبَتَ اللَّصْفُ^(١) مِنْ مَائِهَا، فَلَمَّا رَجَعْتُ قَطَرًا مِنْ عَرَقِي عَلَى الْأَرْضِ، فَنبَتَ وَرْدٌ أَحْمَرٌ، أَلَا مِنْ أَرَادَ أَنْ يَشْمَ رَائِحَتِي فَلْيَشْمِ الْوَرْدَ الْأَحْمَرَ»^(٢).

ومنها الحديث الذي أخرجه الترمذي (ت ٢٩٧هـ) وفيه «لَمَّا أُنْتَهَيْتُنَا إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ قَالَ جَبْرِيلُ بِإِصْبَعِهِ، فَخَرَقَ بِهَا الْحَجَرَ، وَشَدَّ بِهِ الْبَرَأَقَ»^(٣) ففي الحديثين تأكيد الفعل الخارق والأسطوريّ من خلال تعليل نبت الورد الأحمر دون غيره بعرق الرسول ﷺ ثم بخرق الصخرة بالإصبع، ولعلّ الحديث الأخير لا يثير من تلك الأبعاد الخارقة ما تثيره الأحاديث السابقة؛ لأنّ الفعل الخارق صدر عن أحد الملائكة وهو جبريل ولا غرابة في أن يأتي الملاك بفعل خارق لطبيعة الأشياء.

وقد تظهر في بعض الأحاديث الموضوعات ملامح لترسيخ مواقف عقديّة عند فرقة إسلاميّة محدّدة، فمن أجل تسويق رأي المشبّهة مثلاً يردّ نصّ أحد الأحاديث الموضوعات كما يلي: «انتهيتُ ليلة أُسْرِيَ بِي إِلَى السَّمَاءِ، فرأيتُ رَبِّي، ليسَ بيني وبينهُ حِجَابٌ بَارِزٌ، فرأيتُ كُلَّ شَيْءٍ مِنْهُ حَتَّى رَأَيْتُ تَاجاً مُخَوَّصاً»^(٤).

(١) اللصف: شجرة حشيشة تطبخ وتوضع في المرقّة فتعثر بها، ويصطبغ بعصارتها، واحدتها لصفّة ونصفّة. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت د. ت. ، (لصف).

(٢) عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ١٩، «قال ابن الجوزي «فيه مجاهيل» وقال الذهبي «هذا كذب بين»».

(٣) أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، ج ٥، رقم الحديث ٣١٢٢. قال الترمذي «هذا حديث غريب» وهو كذلك «حديث منكر» عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٢٠.

(٤) عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ١٥، «قال الذهبي في الميزان «أتى بطاعة لا تطاق» وراويّه هو القاسم بن إبراهيم الملقب، قال الدارقطني «كذاب» وقال الخطيب البغدادي «كان كذاباً أفكاً يضع الحديث»».

ولعل بعض تلك الأحاديث الموضوعية قد ربطت بين الإسلام والمسيحية بشكل أو آخر، فروي في أحدها مثلاً أنّ جبريل أمر الرسول ﷺ أن ينزل ويصلي ركعتين بالقرب من قبر إبراهيم، ثمّ مرّ به ببیت لحم وطلب منه أن يصلي ركعتين كذلك وقال له جبريل: «هنا وُلِدَ أخوك عيسى عليه السلام»^(١) والمفاجيء في نهاية هذا الحديث قول جبريل للرسول ﷺ «يا محمد من هنا عَرَجَ رَبُّكَ إلى السماء» إذ فيه إشارة إلى نزول الله إلى الأرض، ثم العروج إلى السماء، وهذا يتفق مع النصارى في بعض عقائدهم.

ومن طريف ما يرد في بعض الأحاديث الموضوعية أنّها تروّج لأسلوب مخصوص من التداوي مثل الحجامّة، فقد جاء في أحدها أنّ رسول الله ﷺ قال: «مَا مَرَرْتُ لَيْلَةً أُسْرِي بِي بَعْلًا مِنْ الْمَلَائِكَةِ إِلَّا كُلُّهُمْ يَقُولُ عَلَيْكَ بِالْحِجَامَةِ»^(٢) وفي رواية أخرى «يَا مُحَمَّدُ مَرَّ أُمَّتُكَ بِالْحِجَامَةِ»^(٣) وفي رواية كذلك «يَا مُحَمَّدُ مَرَّ أُمَّتُكَ بِالْحِجَامَةِ، فَإِنَّ خَيْرَ مَا تَدَاوَيْتُمْ بِهِ الْحِجَامَةُ وَالْكَسْتُ وَالشُّونِيزُ»^(٤) فواضع هذا الحديث، أو هذه الأحاديث يصرّ على أنّ الملائكة إنّما عنيت بالإهابة بالتداوي بالحجامّة^(٥) من فوق سبع سماوات، ولعل واضعه حجام كسدت سوقه، وربما كان يجيد كذلك المداواة بالكست^(٦) والشونيز^(٧) فروّج لهما أيضاً في الرواية الأخيرة لهذا الحديث.

(١) عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٦٩، «حديث موضوع، أنته بكر بن زياد الباغلي، قال ابن حبان «شيخ دجال يضع الحديث على الثقات، لا يحل ذكره في الكتب إلا على سبيل القدح فيه».

(٢) أحمد بن حنبل، المسند، ج ٣، ص ٤٠٨-٤١١، رقم الحديث ٣٢١٦.

(٣) الترمذي، الجامع الصحيح، تحقيق كمال يوسف الحوت، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، ج ٤، ص ٢٤٦ رقم الحديث ٢٠٥٣.

(٤) أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ناجية، السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، القاهرة، د.ت. ج ٢، ص ١١٥١، رقم الحديث ٣٤٧٧.

الروايات الثلاث لهذا الحديث لم يصح منها شيء، فالحديث منكر وغريب وضعيف جداً.
عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٢٩-٣٠.

(٥) الحجامّة: التداوي بمص الدم من العروق، اللسان (حجم).

(٦) الكست: الذي يتبخّر به، لغة في الكسط والقسط، وهو القسط البندي عقار معروف، اللسان (كست).

(٧) الشونيز: الحبة السوداء، اللسان (شنز).

ثم الأحاديث الموضوعية التي تستحق العناية في سياق هذا البحث، فهي تلك الأحاديث التي وسّعت نطاق حادثة الإسراء والمعراج لصياغتها في إطار قصة متكاملة، تطول تفصيلاتها دون سند صحيح، وتغري السامع بما فيها من غرابة وإدهاش مع افتقارها إلى الصحة في جوهر ما تروي من أحداث.

من هذه الأحاديث حديث يمعن في متابعة المشركين في مكة مشاهدات النبي ﷺ في صريق عودته بين بيت المقدس ومكة من أجل امتحان صدقه، وقد ثبت في الصحيح أن الله - عز وجل - جلّى له المسجد الأقصى وأخذ يصفه لهم، أمّا ما يروى عن مروره على قوافلهم وإبلهم التي كانت راجعة من الشام فهو من مبالغة المؤرخين. إذ يذكر الرسول ﷺ لهم أسماء الأماكن التي فيها الإبل وأسمااء الرعاة المرافقين لبياء، ويذكر أن ناقة حمراء كسرت من بين تلك الإبل، وأنه وجد قصعة من ماء فشرب ما فيها، ويسأل أهل مكة أولئك العائدين فيذكرون لهم تصديق ما قال الرسول ﷺ.

وفي نهاية هذا الحديث يرد الحوار التالي:

...فاسْتَقْبَلُوا الْإِبِلَ فَسَأَلُوا: هَلْ ضَلَّ لَكُمْ بَعِيرٌ؟ قَالُوا: نَعَمْ.
فَسَأَلُوا الْآخَرَ: هَلْ أَنْكَسَرَتْ لَكُمْ نَاقَةٌ حُمْرَاءُ؟ قَالُوا: نَعَمْ. قَالُوا: فَبَلَّ
كَتَبَتْ عِنْدَكُمْ قِصْعَةٌ؟ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: أَنَا وَاللَّهِ وَضَعْتُهَا فَمَا شَرَبَهَا أَحَدٌ،
وَلَا حَمَاقَتُوهَا فِي الْأَرْضِ، وَصَدَّقَهُ أَبُو بَكْرٍ وَأَمَنَ بِهِ، فَسُئِلَ يَوْمَئِذٍ
صَدِيقٌ^(١).

نفس التناقضات الصارخة في هذا الحديث أن يكون أبو بكر مسافراً في حدى تلك القوافل ليرى معجزة من معجزات الرسول كي يؤمن بصدق حادثة الإسراء والمعراج، كما ورد في الآثار ولكن الأخبار الصحيحة تدلّ على أنه كان في مكة صبيحة الإسراء والمعراج وقد أُخبر بما قال الرسول فصدقته على عاداته.

(١) عمرو بن المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٧٦. وقد رواه الطبراني في المعجم الكبير ٤٣٢/٢٤.

قال عمرو بن المنعم «حديث واه جداً، فيه عبد الأعلى بن أبي المساور، وهو متروك الحديث، وكتبه ابن معين في روايته عنه ورواه محمد بن إسحاق في «مغازيه»، كما في «تفسير القرآن العظيم»، لابن كثير من طريق محمد بن السائب الكلبي، عن أبي صالح - بإذن - عن أم حنن - به مختصراً، والكلبي متروك، وأبو صالح ضعيف».

وظاهر أنّ بناء الحديث متهاافت يحاول أن يلمّ طرفاً من الأخبار من هنا وهناك ويضعها في توليفة تبين صدق الرسول ﷺ ولو كان الأمر كما جاء في هذا الحديث لأسلم كلّ من كان في مكة من المشركين بسبب تلك الأخبار التي قيلت أمامهم بشأن قوافلهم - كما يريد واضعو الحديث -.

وتجدر الإشارة إلى أنّ البيهقي أورد في «دلائل النبوة» حديثين طويلين جداً - بالقياس إلى أحاديث الإسراء والمعراج الصحيحة - وضعاً حول الإسراء والمعراج، وتجلّت فيهما مظاهر القصّ والإسهاب بما يتنافى مع ما ورد في الأحاديث الصحيحة، وقد جاء فيهما وصف مسهب لتلك الرحلة.

ففي الأوّل منهما يرد ذكر داعيي اليهود والنصارى اللذين يحاولان إغواء الرسول ﷺ، والمرأة التي ترمز إلى الدنيا وقد حاولت إغواء الرسول كذلك. ثم يصف المعراج وهو الذي يراه المرء قبل موته، ويذكر أنّ صاحب السماء الدنيا ملك اسمه إسماعيل، ويرد في الحديث أنّ كلّ نبيّ يقابله الرسول ﷺ في إحدى السماوات يكون معه نفر من قومه، ويفصّل الحديث بذكر مشاهد النار وأصناف العذاب، ثم يعن في وصف سدرة المنتهى وأنهار الجنة وثمارها، ويقابل جارية لزيد بن حارثة، وفي الختام يطيل واضع الحديث في ذكر المشاهد التي رآها الرسول ﷺ في طريق عودته من إبل مكة، وأماكن وجودها، وبعض الأحداث التي وقعت لها، ويذكر أنّه مرّ على العقبة^(١).

هذا الحديث موضوع لا شكّ في ذلك، وما صحّ عن رسول الله ﷺ في ذكر الجنة والنار في أحاديث الإسراء والمعراج محدود جداً، ولكنّ أحاديث أخرى رويت عن الرسول ﷺ في تفصيل ذلك كانت في مناماته وليست في الإسراء والمعراج، وقد قال عمرو عبد المنعم «لا يستبعد أن يكون أبو هارون العبدى [راوي هذا

(١) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطي قلنجي، ط ١، دار الكتب العلمية، د. ت ج ٢، ص ٣٩-٣٩٦.

وذكره ابن كثير في تفسيره، ج ٢، ص ١١-١٢. وكذلك ذكره السيوطي في الآية الكبرى في شرح قصة الإسراء، تحقيق محي الدين مستو، ط ١، دار ابن كثير، دمشق ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، ص ٦٠. وقد ضعفه ابن كثير والسيوطي.

«وافته أبو هارون العبدى - عمارة بن جوين - وهو متهم الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٥٥.

[الحديث]، -وهو كذاب -قد سرق هذا المتن [حديث عن النبي أنه رأى في منامه بعض صور عذاب أهل النار] وزاد عليه أشياء، ورواه من حديث أبي سعيد الخدري^(١).

وفي الحديث الآخر الذي يورده البيهقي كذلك - وهو أطول من الحديث الأول - يبدو الإيغال في عنصر القصّ أوضح، إذ يميل واضعه إلى الموعظة بالتهويل منذ البداية فيجعل المشاهد المفزعة لصور العذاب بعد الخروج من مكّة مباشرة، فيمرّ الرسول وجبريل على قوم ترضع رؤوسهم بالصخر، وقوم على أدبارهم رقاع وعلى أقبالهم رقاع يأكلون الضريع والزقوم، وقوم بين أيديهم لحم نضيج وآخر نيء خبيث يأكلون الخبيث ويدعون النضيج، ومشاهد أخرى من العذاب، ثم يثنّي بذكر مشاهد من الجنّة، فيسمع صوت الجنّة تقول يا رب انتني بأهلي وبما وعدتني فقد كثر غرسي وحريري وسندسي. ثم يسمع صوت جهنم من جديد تقول قولاً يقابل قول الجنّة السابق، كل ذلك قبل الوصول إلى بيت المقدس، وعند الوصول هناك يلتقى أرواح الأنبياء تثنّي على ربّها - تبارك وتعالى - وهي أرواح إبراهيم وموسى وداود وسليمان وعيسى وكل واحد يثنّي على الله بنعمه التي أنعم عليه بها، ثم يرد عليهم الرسول ﷺ فيثنّي على ربه، ويأتيه جبريل بعد ذلك بالأواني الثلاث، ثم يصعد مع جبريل إلى السماء، ويذكر أحداثاً كثيرة ويجري حواراً بطولاً في السماء مع كل نبي في السماء التي يجده فيها، حتى يصل إلى سدرة المنتهى، ثم يبدأ الحوار مع الله فيطلب الرسول ﷺ من ربه أن يفضله على بقية الأنبياء وذلك عطفاً على ما أشنوا به على الله لنعمه عليهم، ويأتي التفضيل له من الله بست خصال:

«قَذَفَ فِي قُلُوبِ عَدُوِّي الرَّغْبَ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَأَحْلَتْ لِي الْغَنَائِمَ، وَلَمْ تَحُلْ لِأَحَدٍ قَبْلِي، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً، وَأُعْطِيتُ فَوَاتِيحَ الْكَلَامِ وَجَوَامِعَهُ، وَغُرِضْتُ عَلَيَّ أُمَّتِي فَلَمْ يَخَفْ عَلَيَّ التَّابِعُ وَالْمَتَّبِعُ مِنْهُمْ، وَرَأَيْتُهُمْ أَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَنْتَعِلُونَ الشَّعْرَ، وَرَأَيْتُهُمْ أَتَوْا عَلَى قَوْمٍ عَرَاضِ الْوُجُوهِ صِفَارِ الْأَعْيُنِ كَأَنَّمَا خُرِمَتْ أَعْيُنُهُمْ بِالْخَيْطِ فَلَمْ يَخَفْ عَلَيَّ مَا هُمْ لاقُونَ مِنْ بَعْدِي»^(٢).

(١) عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٥٧.

(٢) البيهقي، دلائل النبوة، ج ٢، ص ٤٠٣.

قال الذهبي (ت ٧٤٨هـ) في «تاريخ الإسلام» عن هذا الحديث «تفرّد به أبو جعفر الرازي، وليس هو بالقوي، والحديث منكر يشبه كلام القصّاص»^(١) وقال في «الميزان»: «فيه ألفاظ منكّرة جداً»^(٢)، ويظهر اضطراب الحديث بتناوب الضمائر فيه بسبب طوله، إذ مرة يروى الحديث عن الرسول ﷺ بلسان الغائب، ثم يتحوّل السرد فيه على لسان الرسول ذاته، ولعل الروح القصصيّة في هذا الحديث الطويل قد أدّت إلى هذا التنويع السردى.

وليس بعيداً أن تكون الإشارة إلى القوم الذين ينتعلون الشعر، واختصار الأُمّة عليهم مرتبطة بأحد الأقوام ممن غزوا الدولة الإسلاميّة، وقت وضع هذا الحديث، ومثله كذلك انتصار الأُمّة على القوم عراض الوجوه وصفار الأعين، وقد يكون المقصود به هم الترك أو المغول. فالهدف من وضع الحديث هو حتّ المسلمين على قتالهم، إضافة إلى الإشارة إلى صدق النبوءة في كلام المصطفى بدحرهم -كما يرى واضع الحديث-.

إنّ الأحاديث الموضوعة في الإسراء والمعراج كثيرة، وقد تبين من الإشارة إلى بعضها أنّها وضعت لأسباب متعدّدة ويمكن الوقوف على تلك الأسباب والدوافع حيث ذكرت في كتب علم الحديث، وجاءت في كتاب «السنة النبويّة وعلومها»^(٣) تحت أبواب: التعصّب السياسي، والتعصّب العنصري والزندقة والقصّاصين والخلافات الفقهيّة، والكلاميّة والجهل بالدين مع الرغبة في الخير. وأكثر هذه الأبواب تنطبق على الأحاديث الموضوعة في حادثة الإسراء والمعراج.

وقول الذهبي بأنّ «الحديث منكر يشبه كلام القصّاص»^(٤) مهمّ في سياق هذا البحث ذلك أنّ القصّاص «هم الذين برعوا في استمالة قلوب العامّة بالمبالغات والخيالات والمناكير والغرائب والأكاذيب»^(٥)، وقد وجدوا في الإسراء والمعراج

(١) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط ٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م، السيرة النبويّة، ص ٢٧٧.

(٢) الذهبي، ميزان الاعتدال، ج ٣١، ص ٢٢، نقلاً عن عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٦٨.

(٣) أحمد عمر هاشم، السنة النبويّة وعلومها، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٩٨٥م، ص ٧٩-٩٠.

(٤) الذهبي، تاريخ الإسلام، السيرة النبويّة، ص ٢٧٧.

(٥) أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج دراسة موضوعيّة، ط ١، الدار المصريّة اللبنانيّة، بيروت، ١٤١١هـ-١٩٩١م، ص ٢١.

مدخلاً لزياداتهم وسخر ابن قتيبة (ت ٢٧٦هـ) من مبالغاتهم تلك فقال:

«كَرِوايتهم في عجيذة الحوراء أنها ميل في ميل، وفيمن قرأ سورة
كذا وكذا، ومن فعل كذا وكذا أسكن من الجنة سبعين ألف قصر، في
كل قصر سبعون ألف مقصورة، في كل مقصورة سبعون ألف مهاد،
على كل مهاد سبعون ألف كذا»^(١).

وهذا ما وقع في الأحاديث التي وضعت حول الإسراء والمعراج، وأدت أخيراً
إلى وجود قصص مطوّلة في هذا المجال مثل القصة المنسوبة إلى ابن عباس.

وتشبّهت الوضعاء بإيراد سند لهذه الأحاديث من الرواة، ووصل ذلك بأسماء
أعلام الصحابة بنم عن إصرار أولئك الوضعاء على تأكيد صدق ما في متن هذا
الحديث أو ذاك، وإن كان المتن متناقضاً أو متداعياً. وقد أدّى اختراع السند
المحبوك إلى التزام عدد من المحدثين والحفاظ بإيراد تلك الأحاديث في ثنايا كتبهم
وإن أشاروا إلى ما يعتورها من خلل متناً وسنداً.

وهكذا يتبين أن المحدثين والحفاظ والمفسرين وكتاب السيرة يساعدون هم
أنفسهم على تناقل الأحاديث الضعيفة والموضوعة وهم يعلمون ضعفها أو وضعها،
ويجبرون على إثباتها في كتبهم بسندها أو بغير السند، وقد يشيرون إلى خللها
وبطلانها لكنهم يؤكدون عدم قدرتهم على تجاهل تلك المادة التي تتداولها العامة
حول هذه القصة أو تلك من القصص الواردة عن الرسول ﷺ.

فابن إسحاق (ت ١٥١هـ)^(٢) على تقدّمه التاريخي بين كتاب السيرة، وعلى
قلّة ما ذكر من أحاديث متعلّقة بحادثة الإسراء والمعراج، فإنّ الأحاديث الضعيفة
والموضوعة قد وجدت إلى كتابه سبيلاً، فهو أوّل من أورد:

(١) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث في الرد على أعداء أهل الحديث، عالم الكتب، بيروت د.ت، ص ٩.

(٢) «كتب ابن إسحاق كتابين: «كتاب المبتدأ وقصص الأنبياء» و«كتاب المغازي» وفقد، فجاء ابن هشام وجمع منهما ما أمكنه جمعه في السيرة المعروفة بسيرة ابن هشام. والكتاب مليء بالأحاديث المروية عن الثقات لكنّ شروط الضبط والتحقيق والجرح والتعديل لم تكن استقرت إذ ذاك فدخل فيه بعض الأحاديث الضعيفة والموضوعة.» الإسراء والمعراج دراسة موضوعية، ص ١٥، حاشية (١).

«أنّ عائشة زوج النبي ﷺ كانت تقول: ما فُقدَ جَسَدُ رسول الله ﷺ، ولكن الله أسرى بروحه ... وأنّ معاوية بن أبي سفيان كان إذا سئل عن مسرى رسول الله ﷺ قال: كانت رؤيا من الله تعالى صادقة»^(١).

وفي الحديثين ما يناقض إجماع العلماء على الإسراء والمعراج بالروح والجسد معاً ويقتضيه لا مناماً. فعائشة وقت الإسراء والمعراج كانت صغيرة جداً، ولم تكن تحت رسول الله، فإن روت الحديث نقلاً عن غيرها فذلك يرد بالحديث الصحيح الذي يناقضه، وقد قال محمد بن يوسف الصالحي الشامي (ت ٩٤٢هـ) في «سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد»:

«وأما ما يعزى لعائشة - رضي الله عنها - فلم يرد بسند يصلح للحجة، بل في سنده انقطاع وراو مجهول كما تقدّم. وقال أبو الخطاب بن دحية في (التنوير) إنّ حديث موضوع عليها، وقال في معراجة الصغير: قال إمام الشافعية القاضي أبو العباس بن سريج: هذا حديث لا يصح، وإنّما وضع رداً للحديث الصحيح»^(٢).

أما معاوية بن أبي سفيان الذي يعزى إليه الحديث الآخر، فقد كان مشركاً وقت الإسراء والمعراج، وقال الصالحي الشامي بحق راوي الحديث واسمه يعقوب ابن عتبة بن المغيرة بن الأخنس «ويعقوب وإن كان ثقة إلا أنّه لم يدرك معاوية فالحجّة منقطعة»^(٣) وقد توفي يعقوب هذا سنة ١٢٨ هـ ومعاوية سنة ٦٠ هـ^(٤).

فهذان الحديثان - عند المحققين - موضوعان على عائشة ومعاوية وليسا صحيحين ولكن إيراد ابن إسحاق لهما ومن ثم ابن هشام، ومن جاء بعدهما شكّل قضية من القضايا الكبرى في مناقشة الإسراء والمعراج، فصار المشهور أنّ

(١) ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ط ١، دار الخير، بيروت ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م، مج ١، ج ٢، ص ٣١ - ٣٢.

(٢) محمد بن يوسف الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، ج ٣، ص ٧.

(٣) الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد، ج ٣، ص ٦٩.

(٤) أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج، دراسة موضوعية، ص ١٥٢.

الناس في ذلك فريقان: الأول يقول بالإسراء والمعراج بالروح والجسد معاً، والآخر يقول بالروح دون الجسد^(١).

ولعلّ تضخم هذه القضية ينمّ عن نزعة عقلية عند كثير من المسلمين الذين يميلون إلى التقليل من شأن الجانب الغيبي الذي يصعب استيعابه في بعض الأحداث ويمكن القول إنّ وجد منذ البداية محاولات متعدّدة لعقلنة هذه الحادثة أو تلك، ومنها التمسك بفحوى هذين الحديثين على ضعفهما ومناقضتهما للصحيح. ومنها كذلك موقف حذيفة بن اليمان في حديث زرّ بن حبیش إذ نفى صلاة الرسول ﷺ في المسجد الأقصى هو وجبريل، كما نفى ربط البراق بالصخرة باجتهاد عقليّ منه مع ثبوت الأمرين بالنقل الصحيح^(٢).

ورداً على حديث عائشة المذكور وضع حديث في وقت مبكر ذكره ابن سعد (ت ٢٣٠هـ) في «الطبقات الكبرى» نقلاً عن شيخه الواقدي (ت ٢٠٧هـ) يقول فيه: «فقد النبي ﷺ في تلك الليلة، فتفرقت بنو عبد المطلب يطلبونه ويلتمسونه وخرج العباس بن عبد المطلب حتى بلغ ذا طوى، فجعل يصرخ: يا محمّد، يا محمّد، فأجابه رسول الله ﷺ: لبيك، قال: يا بن أخي، عنيت قومك منذ الليلة، فأين كنت؟ قال: أتيت من بيت المقدس. قال: في ليلتك؟ قال: نعم، قال: هل أصابك إلّا خير؟ قال: ما أصابني إلّا خير»^(٣) فهذا الحديث وضع خصيصاً للردّ على حديثي عائشة ومعاوية الواردين في سيرة ابن إسحاق، لإثبات فقد جسد الرسول النبي نفاذ حديث عائشة وأوحى به حديث معاوية، فابن سعد روى الحديث عن الواقدي «وهو متروك وقد كذّبه غير واحد من أهل العلم»^(٤).

وقد استفحل أمر الزيادات والوضع على الرسول في الإسراء والمعراج في العصور اللاحقة فأظهر البيهقي في «دلائل النبوة» موقفاً متحرّجاً من كثرة الرويات في ذلك، وخلط بين الصحيح والموضوع وأشار إلى قلقه من الموضوع

(١) ينظر التحقيق الخفافي لهذه المسألة عبر العصور المتعاقبة عند سعيد محمّد حسن، في كتابه «حقائق الإسراء والمعراج» مؤسسة روز اليوسف، القاهرة ١٩٧٦م، ص ٦٦-١٢٠. وكذلك أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج، دراسة موضوعية، ص ١٤٩-١٩٩.

(٢) أحمد بن حنبل، المسند، ج ١٦، ص ٥٨، حديث رقم ٢٣١٧٨.

(٣) ابن سعد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت، د. ت. ج ١، ص ٢١٤.

(٤) عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٢٣.

والضعيف ما أمكنته الإشارة لكّته توقّف في آخر المطاف عن استكمال سرد الأحاديث وقال: «وقد روي في المعراج أحاديث أخرى، منها حديث أبي حذيفة إسحاق ابن بشر ... عن ابن عباس وإسحاق بن بشر متروك لا يفرح بما ينفرد به، ومنها حديث إسماعيل بن موسى القواريري عن عمر بن سعد المصري وذلك حديث راويه مجهول وإسناده منقطع»^(١)، وذكر رجالاً من سلسلة رواة هذا الحديث وقال إن بعضهم يزيد في الحديث على بعض، وهو عن ابن عباس، وتبيّن أنّه يبدأ بقولهم قالوا «كان رسول الله ﷺ في بيت أم هانئ راقداً، وقد صلى العشاء» ثم قال البيهقي «قال أبو عبدالله قال لنا الشيخ، وذكر الحديث فكتب المتن من نسخة مسموعة منه، فذكر حديثاً طويلاً يذكر فيه عدد الروح والملائكة وغير ذلك مما لا ينكر شيء منها في قدرة الله تعالى إن صحّت الرواية»^(٢)، وقد يكون في رواية الحديث عن ابن عباس وأنّ بدايته يذكر فيها بيت أم هانئ، وأنّه طويل جداً فيه عدد الروح والملائكة، ما يؤكّد أنّه واحدة من صور المعراج المنسوب إلى ابن عباس المتداول هذه الأيام، ومن طريف ما يذكر البيهقي إشارة إلى برم القدماء بالزيادات في قصص الإسراء والمعراج ومحاولتهم معرفة الصحيح منها من غير الصحيح، أنّ أحدهم قال:

«رأيت في النوم رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله! رجل من أمّتك يقال له سفيان الثوري لا بأس به؟ فقال النبي ﷺ: لا بأس به، حدثنا عن أبي هارون عن أبي سعيد الخدري، عنك ليلة أسري بك: أنّك قلت: «رأيت في السماء فحدثته بالحديث، فقال لي نعم، فقلت له يا رسول الله إنّ ناساً من أمّتك يحدثون عنك في المسرى عجائب، فقال لي: ذاك حديث القصّاص»^(٣).

(١) البيهقي، دلائل النبوة، ج ٢، ص ٤٠٤.

(٢) البيهقي، دلائل النبوة، ج ٢، ص ٤٠٥، وذكر القشيري شيئاً قريباً من ذلك في معراج عبد الكريم القشيري، كتاب المعراج، ضمن كتاب موسوعة الإسراء والمعراج، المسماة تطريز الديباج بحقائق الإسراء والمعراج، محيي الدين الطعمي، ط ١، دار ومكتبة البلال، بيروت ١٩٩٤م، ص ١٣٤.

(٣) البيهقي، دلائل النبوة، ج ٢، ص ٤٠٦.

والطريف في الأمر أنّ الحديث الذي يرويه سفيان الثوري عن أبي هارون عن أبي سعيد ليس من الأحاديث الصحيحة، وإنّما هو أحد الأحاديث الطويلة الموضوعة والشك فيه لوجود أبي هارون العبدى. ولعلّ العجائب التي يشكو منها صاحب المنام، والتي نعتها الرسول ﷺ بأنّها من حديث القصّاص تشبه معراج ابن عبّاس وغيره من القصص الموضوعة ظاهرة البطلان، وقد كانت كثيرة في القرون الأولى فكيف بها في القرون المتأخّرة؟!

ويكاد ينطبق أمر إيراد الأحاديث الضعيفة والموضوعة على معظم الكتاب في العصور المتعاقبة على اختلافها، فالمفسّرون في الغالب يغربون بذكر القصص غير الصحيحة عند تفسيرهم لآية الإسراء أو آيات سورة النجم، ولا يكاد ينجو من ذلك مفسّر منهم على ما بينهم من تفاوت في الاسترسال في ذكر الأحاديث أو عدمه.

إنّ هود بن محمّد البوّاري -من علماء القرن الثالث الهجري- صاحب «تفسير كتاب الله العزيز» وهو من أقدم كتب التفسير، يعتمد إلى الأحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة في قصّة المعراج ويضعها معاً في تفسيره لآية الإسراء، ويغرب بكلامه في ذلك حتى إنّهُ لينفرد برواية يصعب الحصول عليها عند أحد غيره يقول فيه: «وذكروا أنّ رسول الله ﷺ قال: مَرَرْتُ لَيْلَةً أُسْرِي بِي عَلَى سَرِيرٍ وَعَلَيْهِ مَلَكٌ قَائِمٌ بِيَدِهِ حَرْبَةٌ فَقُلْتُ: مَنْ هَذَا يَا جَبْرِيلُ؟ فَقَالَ: إِنَّ نَبِيًّا أُسْرِيَ بِهِ قَبْلَكَ فَمَرَّ عَلَى هَذَا وَهُوَ قَاعِدٌ، فَظَنُّ أَنَّهُ رَبِّي، فَاهْوَى لَهُ سَاجِدًا فَأَقَامَهُ اللَّهُ مِنْذُ يَوْمَئِذٍ لِيَعْلَمَ أَنَّهُ عَبْدٌ»^(١).

فهو يشير صراحة إلى معراج نبيّ سابق على الرسول، ويذكر البوّاري كذلك الأحاديث الموضوعة عن حوار الرسول مع أهل مكّة بعد عودته، ولا يشير إلى مدى صحّتها أو ضعفها بل يذكرها مستشهداً بها بأنّها مما تفسّر به آية الإسراء.

فإذا كان هذا شأن بعض المتقدّمين من المفسّرين فلا غرابة في أن يذكر المتأخّرون الأعاجيب الكثيرة حول الإسراء والمعراج، وابن كثير خير مثال على المفسّرين المتأخّرين الذين أفاضوا في ذكر الروايات المتعلّقة بالإسراء والمعراج

(١) هود بن محمّد البوّاري، تفسير الكتاب العزيز، تحقيق الحاج بن سعيد شريفى، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٠م، ج ٢، ص ٤٠٦. وقد قال المحقّق في الحاشية «لم أجد هذا الحديث فيما بين يديّ من مصادر الحديث والتاريخ والتفسير».

حتى كانت المادة المذكورة في تفسيره لآية الإسراء تصلح لأن توضع في كتاب مستقل^(١)، ذكر فيها الأحاديث الصحيحة والضعيفة والموضوعة ونبه على نكارة بعضها وغرابة ما فيها من أخبار، وبوّب مادة الإسراء والمعراج، وبحث القضايا الواردة في ذلك، مع تحقيق مستوعب للروايات، فأشعر القارئ باهتمام خاص بالحادثة ولم أطرافها ولعله بذلك يعطي صورة واضحة عن تزايد اهتمام أهل زمانه ببحث هذه المسألة، وتعلّقهم بكثرة الأخبار الغريبة الواردة فيها، ودوره هو في محاولة ضبط ما يقال فيها.

وكان علاء الدين بن محمد بن إبراهيم البغدادي (ت ٧٤١هـ) المعروف بالخازن قد فعل قريباً مما فعل ابن كثير في تفسيره «لباب التأويل في معاني التنزيل». فوضع مادة تفسير آية الإسراء في فصول؛ منها فصل في ذكر حديث المعراج وما يتعلق به من الأحكام وما قال العلماء فيه، وفصل في شرح بعض ألفاظ حديث المعراج، وآخر في ذكر الآيات التي ظهرت بعد المعراج الدالة على صدق الرسول وهكذا^(٢).

أمّا كتب السيرة فقد أغرب أصحابها منذ البداية فذكروا الأحاديث الموضوعة إلى جانب الأحاديث الصحيحة، وقد كان ذلك في سيرة ابن هشام وفي القسم الخاص بالسيرة النبوية في الطبقات الكبرى لابن سعد، وعند البيهقي في دلائل النبوة، وسبق مناقشة ذلك.

وفي العصور المتأخرة توسّع كتاب السيرة في ذكر الأحاديث الغريبة وبدأت المادة المخصّصة لذكر حادثة الإسراء والمعراج في كتبهم تتضمّن بشكل ملحوظ، ففي «عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير» لابن سيّد الناس (ت ٧٣٤هـ) تتخذ الأحاديث الواردة شكل القصة القائمة على الحبكة من حيث المعلومات الواردة فيها ومن حيث طريقة السرد، فكاتب السيرة يعيد صياغة الحديث مع زيادات تحسينية قد يكون لها سند من الأحاديث، وقد لا يكون، وهنا تبدأ الأحاديث الموضوعة بأخذ مكانة خاصّة فتتقدّم على الصحيحة لأنها توفر عنصر الإدهاش^(٣).

(١) تفسير القرآن العظيم، ج ٢، ص ٢-٣٤.

(٢) الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت، د. ت، ج ٢، ص ١٤٤-١٥٢.

(٣) ابن سيّد الناس، عيون الأثر في فنون المغازي والشمائل والسير، تحقيق محمد العيد الخطراوي ومحبي الدين مستو، ط ١، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٣هـ-١٩٩٢م، ج ١، ص ٢٤١-٢٥٦.

ويظهر أنَّ محدثاً محققاً من المهتمين بالنظر في الأحاديث الصحيحة مثل ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ) لم ينج في « زاد المعاد في هدي خير العباد » من الوقوع تحت تأثير بعض الأحاديث الموضوعة فقال « وأخبرهم عن غيرهم في مسراه ورجوعه، وأخبرهم عن وقت قدومها، وأخبرهم عن البعير الذي يقدمها، وكان الأمر كما قال »^(١).

أيضاً لم ينج السيوطي (ت ٩١١هـ) من ذلك فأقدم في كتابه « كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب المعروف بالخصائص الكبرى » على ذكر جميع الأحاديث الواردة في الإسراء والمعراج صحيحها وضعيفها وموضوعها فسردها سرداً مع سندها دون تعليق يذكر عليها، وكأنه يقبل بها جميعاً، وهي أحاديث كثيرة جداً^(٢).

وكان قد كتب السيوطي « الآية الكبرى في شرح قصّة الإسراء » نحا فيه منحنى المدققين من الحفاظ، لكنه صحّح عدداً من الأحاديث ردها غيره وتبين أنها موضوعة، وقد ناقش جملة المسائل المتعلقة بالإسراء والمعراج، بعد تقصّي الأحاديث التي صحّحها هو^(٣).

وكذلك فعل كتاب الفضائل كما فعل غيرهم من كتاب السيرة، وجعلهم انتصارهم لمكة أو لبيت المقدس يوردون الأحاديث الضعيفة والموضوعة على علائها، ودون تمحيص؛ لأنها تعلي من شأن هذه المدينة أو تلك، وتبرز فضائلها، وتبين عن مكانتها عند المسلمين.

ففي « فضائل بيت المقدس » ذكر مستفيض لمكانة هذه المدينة بأثر حادثة الإسراء والمعراج، اعتماداً على الأحاديث الضعيفة والموضوعة، حيث الصخرة تتكلم، وعندها يوضع المعراج إلى السماء مرقاة من ذهب وورقة من فضة وغير ذلك من التهويل^(٤).

(١) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، ج ٣، ص ٣٩.

(٢) السيوطي، كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب «الخصائص الكبرى»، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، ج ١، ص ٢٥٢ - ٢٩٩.

(٣) السيوطي، الآية الكبرى في شرح قصّة الإسراء، تحقيق محيي الدين مستو، ط ١، دار ابن كثير، دمشق، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

(٤) أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى الكناسي، كتاب فيه فضائل بيت المقدس، مخطوط رقم ١٢١، المجموعات الخاصة، مكتبة الجامعة الأردنية، الأوراق ١٤ - ٢٠.

وأيضاً ترد قصة المعراج كاملة في كتاب «فضائل بيت المقدس والخليل والشام» وهي مستوحاة من جميع الأحاديث الضعيفة والموضوعة دون إشارة من المؤلف إلى الشك فيها، ويذكر المؤلف المكان الذي عرج منه الرسول وهو قبة المعراج في المسجد الأقصى، حيث يقول: «ولم يختلف إثنان أنه صلى الله عليه وسلم عرج به من عند القبة التي يقال لها قبة المعراج، وأن الدعاء مستجاب لأن من الصخرة استوى الله تعالى إلى السماء، ومن عند هذه القبة عرج بالنبى (ص) فهو موضع منازل»^(١).

وبما أنه ليس من مهمات هذا البحث التتبع التاريخي للإسراء والمعراج في كتب السيرة أو غيرها من الكتب، فيمكن الوقوف على كتابات مختارة تشير قضايا لها دلالاتها الخاصة في سياق البحث، فأحمد بن محمد القسطلاني (ت ٩٢٣هـ) يثبت مادة مستوعبة في مناقشة الإسراء والمعراج في كتابه «المواهب اللدنية بالمنح المحمدية» يعارض بين الأقوال والروايات في كل مسألة على حدة ويرجح رأياً خاصاً منها في نهاية كل مسألة. وقد أوضح القسطلاني أنه اعتنى بجمع ما كتب حول الإسراء والمعراج قبله، لذا ذكر أنه لم يتيسر له الوقوف على كتاب الخافظ عبد الغني المقدسي (ت ٦٠٠هـ) الذي جمع أحاديث الإسراء في جزئين كما قال الذهبي. ولم يقف كذلك على كتاب أبي إسحاق النعماني (ت ٨١٩هـ) «السراج الوهاج في حقائق الإسراء والمعراج» مقابل ذلك أشاء القسطلاني بما أورده ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢هـ) في «فتح الباري في شرح صحيح البخاري» من مناقشات لهذا الموضوع، وبكتاب «الشفاء بتعريف حقوق المصطفى» للقاضي عياض (ت ٥٤٤هـ) إذ خصص المؤلف ستة فصول في الباب الثالث منه للإسراء والمعراج^(٢)، ثم هو ينقل عن أبي الخطاب بن دحية (ت ٦٢٢هـ) بعض الأقوال من كتابه «التنوير في مولد السراج المنير» وعن كثير من العلماء الآخرين أقوالاً عديدة، وأهم ما يشير إليه القسطلاني هو وجود كتب كثيرة مؤلفة في موضوع الإسراء والمعراج تستوعب القضايا المطروحة حول هذه الرحلة من جوانب متعددة،

(١) أبو المعالي المشرف بن المرجى بن إبراهيم المقدسي، مجموع الكفيس فيه فضائل بيت المقدس والخليل عليه الصلاة والسلام وفضائل الشام وغير ذلك، مخطوط رقم ٤٥٤٢، المجموعات الخاصة، مكتبة الجامعة الأردنية، ورقة ١١٨.

(٢) أحمد بن محمد القسطلاني، المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت، د. ت، ج ٢، ص ١٧-١٨.

حتى أصبح كاتب السيرة منساقاً وراء تلك المناقشات والآراء المبتوثة في تلك الكتب، فلا بد له أن يضع لنفسه موقفاً خاصاً به حيالها، ولعل موقفه كان يتشكل من معتقده أولاً بهذه الحادثة وإيمانه الخاص بها، وأخيراً من مدى تنامي تطورات هذه الحادثة في المجتمع الذي يعيش فيه، ولعل قصة الإسراء والمعراج التي تشكلت لاحقاً أصبحت مادة شعبية لا مجال لكتاب السيرة من تلافى ما يرد فيها، ومن الاسترسال في الحديث عنها قدر استطاعتهم.

وتتضح صورة ذلك جلية عند محمد بن يوسف الصالحي الشامي صاحب كتاب «سبل الهدى والرشاد في هدي خير العباد» الذي قال:

«قد كنت أفردت كتاباً حافلاً في هذا الباب [معراج الرسول]

سببته «الآيات البينات في معراج أهل الأرض والسموات» ثم

ظفرت بأشياء لم يتيسر الوقوف عليها إذ ذاك، فجمعت كتاباً آخر

سببته «الفضل الفائق في معراج خير الخلائق» فاجتمع فيه فوائد

ونفائس لا توجد مجموعة إلا فيه، فرأيت أن أذكر هنا خلاصته»^(١).

فجاءت خلاصته تلك في مئة وثمانين صفحة من كتاب «سبل الهدى والرشاد». ففي القرن العاشر تكون العناية بالإسراء والمعراج قد تنامت بشكل ملحوظ حتى يؤلف هذا الرجل ثلاثة كتب في ذلك، وقد استقصى عشرات الأقوال في دقائق الإسراء والمعراج، ثم ذكر القصة ملخصة، مستخدماً أسلوب السرد في تلخيصه ذاك بعد أن قال:

«اعلم رحماني الله وإياك أن في حديث كل من الصحابة السابق

ذكرهم في الباب السابع ما ليس في الآخر، فاستخرت الله تعالى

وأدخلت حديث بعضهم في بعض ورتبت القصة على نسق واحد،

لتكون أحلى في الأذان الواعيات، وليعم النفع بها في جميع

الحالات»^(٢).

إن هذا الرجل يحسّ بصعوبة الجمع بين الروايات، فيستخير الله في إدخال حديث بعضه في بعض، ثم يرتب القصة لتكون أحلى في الأذان الواعيات، أي كأنه

(١) الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد، ج ٣، ص ٣.

(٢) الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد، ج ٣، ص ٨٩.

يقف في وجه الاتجاه القصصي الجارف في هذه الحادثة فيثبت الأقوال بعد التأكد منها بأسلوبه لتكون بديلاً عن القص الذي جعل من الإسراء والمعراج قصة تهويلية وعجائبية، لذلك هو يتفادى ذكر هذه الجوانب أملاً في التصدي لذاك التهويل والإغراب، ولكن ما مدى نجاحه في أن يضع بديلاً لما يتداوله الناس في عصره؟

وتجدر الإشارة إلى أنّ القصة عنده قد بلغت خمس عشرة صفحة ختمها بشعر لمجبول ثم بشعر للبوصيري. وقد ضمن القصة شيئاً غير يسير من الأحاديث الضعيفة والموضوعة^(١). وهذه القصة التي صاغها الصالحي هنا هي التي أخذها عنه نجم الدين الغيطي (ت ٩٨١هـ) وجعلها تحت عنوان «الابتهاج بالكلام على الإسراء والمعراج المعروف بقصة المعراج الكبرى» وقد حظيت قصة المعراج الكبرى هذه بعناية خاصة عند المتأخرين، فشرحها النبتيتي (ت ١٠٦٥هـ) في كتاب «السراج المنير في شرح معراج البشير النذير للغيطي»، وكتب العجلوني (ت ١١٤٨هـ) كذلك كتاب «الفتح المبين على معراج الشيخ نجم الدين الغيطي» وأيضاً كتب الدردير (ت ١٢٠١هـ) «حاشية على قصة المعراج للغيطي»^(٢).

وهكذا تداخلت الكتابات في الإسراء والمعراج عند الحفاظ والمحدثين والمفسرين وكتاب السيرة والقضاة والمتصوفة فشكّلت مادة ضخمة من المواد التي كتبت في موضوع واحد، فامتدت أحياناً لتتجاوز مجرد تفسير آية قرآنية، أو مناقشة صحة حديث أو ضعفه، أو إثبات نبوة الرسول ﷺ أو مناقشة تخية اعتقادية ما، تجاوزت ذلك كله، وأصبحت قصة ممتدة، لها صياغات كثيرة، وتهدف إلى غايات متنوعة بحسب رأي واضعها.

ويمكن القول بعد ذلك كلّ إن حادثة الإسراء والمعراج شكّلت بالنسبة للمسلمين بعمامة نصاً مفتوحاً لم يفلح -وقد لا يفلح أبداً- يمكن لهم من خلاله أن ينفثوا على عوالم متعددة ومتباينة كلّ التباين ولعلّ ذلك يعود في المقام الأوّل إلى انشعاب الآراء في تصوّر العلة وراء الإسراء والمعراج أصلاً.

(١) الصالحي الشامي، سبل الهدى والرشاد، ج ٣، ص ٨٠-٩٥.

(٢) محمد دروي، مائة كتاب عن الإسراء والمعراج، مجلة الزهراء، جامعة آل البيت، المرق، مج ٢، ٦٤، رمضان ١٤١٥هـ - شباط ١٩٩٥م، ص ٦٤-٦٩.

فالعلة الوحيدة التي توضح في النص القرآني هي «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» أما البحث الإنساني عن علة الإسراء والمعراج فقد ذهب مذاهب شتى، حتى شاع عند الباحثين أن الحكمة من الإسراء والمعراج هي التسرية عن الرسول والترفيه عنه كذلك بعد ما أصابه من غم بسبب وفاة زوجه خديجة وعمّه أبي طالب، وأوّل من أطلق تسمية عام الحزن كما يقرّر سعيد محمد حسن هو المقرئ في القرن التاسع الهجري في كتابه «إمتاع الأسماع»^(١)، وعنه نقل المتأخرون هذا الربط بين الإسراء والمعراج وعام الحزن، وقد رأى غير واحد من الباحثين المحدثين في ذلك تبسيطاً لتصوّر دواعي هذه الرحلة المعجزة، فقال أبو المجد حرك:

«إنّ حكمة الإسراء والمعراج كحادثة خطيرة، بل من أخطر الحوادث التي تعرّض لها الرسول ﷺ طوال حياته، لا بدّ أن تكون أهم وأخطر من مجرد التسلية والترفيه والسلوان، ولا مانع من أن يكون السلوان قد اتّفق عرضاً مع دواعي الرحلة، كانعكاس ثانوي إلى جانب الحكمة الأساسية من المعجزة، تلك الحكمة التي يجب أن تصبح مثاراً للاجتهاد عند المفكرين المسلمين، ولا بدّ وأن ينطلق البحث عنها من الآيتين الكريمتين اللتين تشيران إليها، وهما قوله تعالى: «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» و «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى»^(٢).

وقد اهتمّ ببحث الحكمة من حادثة الإسراء والمعراج عدد غير قليل من الباحثين المعاصرين، وتباينت آراؤهم حول ذلك، وليس هذا مكان بحث هذه الآراء، على الرغم من أنها تشكّل عنصراً مهماً في انفتاح نصّ الإسراء والمعراج على سياقات متعدّدة، ويمكن مراجعة ذلك في كتاب «الإسراء والمعراج دراسة موضوعية»^(٣) وفي المظان ذاتها.

أما القدماء فكانت لبعضهم اجتهادات -وهي قليلة بالقياس إلى ما كتب حول الإسراء والمعراج بعامة- فالفخر الرازي يقول في تفسيره محاولاً الوقوف على الحكمة من هذه الرحلة:

(١) سعيد محمد حسن حقائق الإسراء والمعراج، ص. ١٧-١٧١. وكذلك: أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج، دراسة موضوعية، ص. ٢١٦-٢٢٣.

(٢) أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج، دراسة موضوعية، ص. ٢٢٣.

(٣) أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج، دراسة موضوعية، ص. ١٩٩-٢٣٥.

فالعلة الوحيدة التي توضح في النص القرآني هي «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» أمّا البحث الإنساني عن علة الإسراء والمعراج فقد ذهب مذاهب شتى، حتّى شاع عند الباحثين أنّ الحكمة من الإسراء والمعراج هي التسرية عن الرسول والترفيه عنه كذلك بعد ما أصابه من غم بسبب وفاة زوجه خديجة وعمّه أبي طالب، وأوّل من أطلق تسمية عام الحزن كما يقرّر سعيد محمّد حسن هو المقرّيزي في القرن التاسع الهجري في كتابه «إمتاع الأسماع»^(١)، وعنه نقل المتأخرون هذا الربط بين الإسراء والمعراج وعام الحزن، وقد رأى غير واحد من الباحثين المحدثين في ذلك تبسيطاً لتصور دواعي هذه الرحلة المعجزة، فقال أبو المجد حرك:

«إنّ حكمة الإسراء والمعراج كحادثة خطيرة، بل من أخطر الحوادث التي تعرّض لها الرسول ﷺ طوال حياته، لا بدّ أن تكون أهمّ وأخطر من مجرد التسلية والترفيه والسلوان، ولا مانع من أن يكون السلوان قد اتفق عرضاً مع دواعي الرحلة، كانعكاس ثانوي إلى جانب الحكمة الأساسية من المعجزة، تلك الحكمة التي يجب أن تصبح مثاراً للاجتناب عند المفكرين المسلمين، ولا بدّ وأن ينطلق البحث عنها من الآيتين الكريمتين اللتين تشيران إليها، وهما قوله تعالى: «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» و «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى»^(٢)».

وقد اهتمّ ببحث الحكمة من حادثة الإسراء والمعراج عدد غير قليل من الباحثين المعاصرين، وتباينت آراؤهم حول ذلك، وليس هذا مكان بحث هذه الآراء، على الرغم من أنّها تشكّل عنصراً مهماً في انفتاح نصّ الإسراء والمعراج على سياقات متعدّدة، ويمكن مراجعة ذلك في كتاب «الإسراء والمعراج دراسة موضوعية»^(٣) وفي المظان ذاتها.

أمّا القدماء فكانت لبعضهم اجتهادات -وهي قليلة بالقياس إلى ما كتب حول الإسراء والمعراج بعامة- فالفخر الرازي يقول في تفسيره محاولاً الوقوف على الحكمة من هذه الرحلة:

(١) سعيد محمّد حسن حقائق الإسراء والمعراج، ص ١٧-١٧١. وكذلك: أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج، دراسة موضوعية، ص ٢١٦-٢٢٣.

(٢) أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج، دراسة موضوعية، ص ٢٢٣.

(٣) أبو المجد حرك، الإسراء والمعراج، دراسة موضوعية، ص ١٩٩-٢٣٥.

« لا يبعد أنّه إذا صعد إلى الفلك وشاهد أحوال السموات والكرسي والعرش صارت مشاهدة أحوال هذا العالم وأهواله حقيرة في عينيه فتحصل له زيادة قوّة في القلب، باعتبارها يكون شروعه في الدعوة إلى الله تعالى أكمل، وقلة التفاته إلى أعداء الله تعالى أقوى، يتبين ذلك أنّ من عاين قدرة الله تعالى في هذا الباب لا يكون حاله في قوّة النفس وثبات القلب على احتمال المكاره في الجهاد وغيره إلاّ أضعاف ما يكون عليه حال من لم يعاين، واعلم أنّ قوله: «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا» كالدلالة على أنّ فائدة ذلك الإسراء مختصة به وعائدة إليه على سبيل التعيين»^(١).

وأورد أبو إسحاق النعناعي في بعض الكتب حول الحكمة من الإسراء والمعراج فقال تحت فصل «من لطائف المعراج»:

«قال أبو سعيد الخراز: أمر محمّد ﷺ بالدعاء بقوله: «رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا» وكان قد أوتي من العلوم بالوسائط والسفراء، فلما جرى على لسانه هذا استجيب له ذلك من غير ثمن ولا طلب، بل لإظهار فضله فعرج به إلى المحلّ الأدنى، والمقام الأرفع، حيث انقطعت عنه علوم الخلق أجمع وصار في مقام الدنوّ يُخَاطَبُ وَيُخَاطَبُ من غير واسطة بل كفاحاً، وأيد في ذلك المقام بالثبات، وأكرم بزيادة العلم الذي لم يعلمه أحد من الخلق، وذلك المقام أشبه شيء عندي بالمقام المحمود لأنّه سرّ بينه وبين حبيبه لم يطلع عليه أحد»^(٢).

«وسئل أبو بكر بن طاهر: لمّ عرج بالنبي ﷺ يوم سائر الأنبياء؟ فقال: لأحوال؛ أحدها: أنّه كان صاحب الشفاعة، فيوسّط قبلها، لئلاّ يحصل له حشمة البديهة كما وقع لغيره من الأنبياء ولأنّه كان صاحب المقام المحمود، فأراد الحق أن يزيل عنه قبل ذلك المقام مقام الانقباض، ليتمكّن في المقام المحمود، فأهله قبل المشهد

(١) الفخر الرازي، تفسير الفخر الرازي، مع ١٠، ج ١٩، ص ١٥٤.

(٢) محيي الدين الطعمي، موسوعة الإسراء والمعراج، المسماه تطريز الديباج بحقائق الإسراء والمعراج، ط ١، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٩٤م، ص ٧٩.

الأعلى للمشاهدة والكلام، ثم رفعه إلى مقام لا مقام وراء مقامه،
ليكون مشاهداً لكلّ فيتفرّغ في الشهد الأعلى للشفاعة
والتمكّن»^(١).

إنّ الأقوال السابقة تشكّل محاولات لتعليل وقوع الإسراء والمعراج على
الكيفية التي أتت بها الأخبار، بألفاظ صريحة وتعليلات ظاهرة، وربما يمكن
العثور على آراء أخرى كثيرة تشبّوها، ولكنّ التعليل الأهمّ لحادثة الإسراء والمعراج
في الثقافة العربية بعامة - كما يبدو لي - هو ذلك الكمّ الهائل من الكتابات
المتباينة على اختلاف الآراء والمواقف والأفكار والمذاهب التي تناولت هذه الحادثة،
ورسمت باستمرار حدود معالمها، التي لم تقف يوماً عند حد معين، ولعلها ستبقى
دائماً تتجاوز الحدود الأولى التي ثبتت في القرآن والسنة الصحيحة، متناغمة
في ذلك مع نزوع النفوس للتعبير عن أشواقها نحو الاتصال بالطلق عند كلّ
مسلم حسب اجتياده وزاوية رؤيته للحياة الواقعية التي يعيشها، ولما يفكر فيه
من مستقبل له في ضمير الغيب، ولعلّ التجليات المتباينة للإسراء والمعراج في
النثر العربي على اختلافاتها وتشعباتها تمثل بصدق ذلك النزوع نحو إعادة
صياغة تلك الحادثة، أو إعادة تفسيرها باستمرار، أو الإفادة من اختراقاتها
العجيبة للمألوف، بالبدء في عالم الشهادة للوصول إلى عالم الغيب.

ويستشفّ من التفسيرات المتعدّدة للإسراء والمعراج، أو من حكمة تعليل هذه
الحادثة عند المسلمين - على اختلاف اتجاهاتهم - أنّها لرفع مقام الرسول فوق
المرسل السابقين، وأنّها تمهيد للموقف يوم القيامة، وأنّها رحلة إلى المستقبل، إلى
الجنة والنار، ولما فيهما من صور النعيم أو العذاب، وأنّها سياحة في عالم الأفلاك
أو في عالم الغيب، أي هي محاولة لتفسير العالم - في أحد جوانبها - في الفكر
الغيبّي الإسلامي، كلّ هذه الأفكار والآراء تشكّل محاولة للتعرف على الإسراء
والمعراج.

وقد كان من ثمرات ذلك في الثقافة العربيّة بعامة أن أصبح لكلّ إنسان
معراجه الخاص به، وكلّ معراج يعيشه صاحبه ذوقاً أو يكتبه إبداعاً، لذا فإنّ ما
كتب حول معراج الرسول في النثر العربي هو معراج للرسول بالقدر الذي يمثل
فيه معراج كاتبه، ومثل ذلك وقوف الناس أمام معراج مثل معراج ابن عباس أو
غيره من المعاريج، فهو وقوف أمام دهشة تصوّرهم للمعراج كما كان، ودهشة

تصوّرهم للمعراج الذي سيكون لهم، وقليلون هم الذين يقفون أمام هذا المعراج- أو غيره- متسائلين وناقدين لما فيه من الناحية الواقعيّة. ففي الأعماق دائماً محاولة للوثوب إلى عالم الغيب وإن لم يكن ذلك الوثوب مشفوعاً بأيّ منطق.

وهكذا يكون انفتاح المعراج، وعدم اكتماله، فكل التجليات التي سترد لاحقاً تعد محاولات لإعادة كتابة المعراج الأوّل، وهي في الوقت ذاته محاولات لربط الواقع المعيش بمعراج مستقبليّ، فكل المعاريج التالية هي إجابة على حكمة المعراج الأوّل.

الفصل الثاني

تجليات الإبراء والمخارج في نشر المتصوفة

(الفصل الثاني)

تجليات الإسراء والمعراج في نشر المتصوفة

يتم في هذا الفصل رصد عدد من المعاريح الصوفية تبدأ من القرن الثالث وتنتهي مع نهاية القرن الثامن، وذلك بعرض نماذج لهذه المعاريح حسب التسلسل التاريخي لمؤلفيها مع محاولة تحليل أهم ما فيها من إضافات إلى القصة الأصل، واختلافاتها عنها، أملا في الوصول إلى موقف للصوفية من قصة الإسراء والمعراج ضمن بناء يمكن إطلاق تسمية «المعراج الصوفي» علماً عليه.

ولا بد من التأكيد على أنها نماذج فحسب، ولا تعني بحال من الأحوال أنها تشكل دراسة مستوعبة ومفصلة للمعراج الصوفي. فلعل مثل هذا الأمر يحتاج إلى دراسة مستقلة أو دراسات متعددة نظراً لكثرة المعاريح الموجودة عند المتصوفة.

وبعد العرض لهذه النماذج يمكن استخلاص مجموعة من السمات الفنية لها تشكل البناء العام للمعراج في بنائه الصوفي، وفي انحرافه عن بناء المعراج النبوي، ثم الوقوف على أهم السمات الأسلوبية واللغوية لهذا المعراج الجديد الذي جاء على اختلاف صياغاته تجلياً أو تجليات لقصة الإسراء والمعراج.

الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ):

للحارث المحاسبي كتاب أسماه «كتاب التوهم»^(١)، يقوم على استجماع فكرة الخيال أو التخيل أو التوهم كما يرى المؤلف، لتصوّر حالة الإنسان عند النزوع قبل الموت، ثم الدخول في سكرات الموت وشدائده ومشاهدة ملك الموت وما يبشّر به من ثواب أو عقاب، ثم يصوّر جلوس الميت لسؤال الملكين، وانفراج القبر عن

(١) الحارث المحاسبي، آداب النفوس ويلييه كتاب التوهم، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، د.ت. ص ١٤٧-٢٠٥.

الفصل الثاني

تجليات الإسراء والمعراج في نثر المتصوفة

يتمّ في هذا الفصل رصد عدد من المعاريج الصوفيّة تبدأ من القرن الثالث وتنتهي مع نهاية القرن الثامن، وذلك بعرض نماذج لهذه المعاريج حسب التسلسل التاريخي لؤلّفها مع محاولة تحليل أهم ما فيها من إضافات إلى القصّة الأصل، واختلافاتها عنّها، أملا في الوصول إلى موقف للصوفيّة من قصّة الإسراء والمعراج ضمن بناء يمكن إطلاق تسمية «المعراج الصوفي» علماً عليه.

ولا بدّ من التأكيد على أنّها نماذج فحسب، ولا تعني بحال من الأحوال أنّها تشكّل دراسة مستوعبة ومفصّلة للمعراج الصوفي. فلعلّ مثل هذا الأمر يحتاج إلى دراسة مستقلة أو دراسات متعدّدة نظراً لكثرة المعاريج الموجودة عند المتصوّفة.

وبعد العرض لهذه النماذج يمكن استخلاص مجموعة من السمات الفنيّة لها تشكّل البناء العام للمعراج في بناء الصوفي. وفي انحرافه عن بناء المعراج النبوي، ثم الوقوف على أهم السمات الأسلوبية واللغوية لهذا المعراج الجديد الذي جاء على اختلاف صيغاته تجلياً أو تجليات لقصّة الإسراء والمعراج.

الحارث المحاسبي (ت ٢٤٣ هـ):

للحارث المحاسبي كتاب أسماه «كتاب التوهم»^(١)، يقوم على استجماع فكرة الخيال أو التخيل أو التوهم كما يرى المؤلّف، لتصوّر حالة الإنسان عند النزاع قبل الموت، ثم الدخول في سكرات الموت وشدائده ومشاهدة ملك الموت وما يبشّر به من ثواب أو عقاب، ثم يصوّر جلوس الميت لسؤال الملكين، وانفراج القبر عن

(١) الحارث المحاسبي، آداب النفوس ويليّه كتاب التوهم، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، د. ت. ص ١٤٧-٢٠٥.

الجنة أو النار، ويتحوّل بعد ذلك لوصف الحشر، والنداء للعرض على الله عزّ وجلّ-
وانشقاق السماء، واجتماع حرّ الشمس وفيضان العرق، وانشغال كلّ فرد بنفسه،
مع الفرار من الأهل الذين كانوا يؤنسونه في الدنيا.

ويصوّر الحاسبيّ في توهّمه ذلك وقوف الخلائق للحشر وانتظار الشفاعة من
الأنبياء، ثمّ من الرسول محمّد ﷺ وكلّ ذلك والناس في رعب يرتعدون من شدة
الموقف، ومن ثمّ مرورهم على الصراط، ووقوعهم في عذاب جهنّم، واستغاثة الناس
حيث لا مغيث. ويصف مقابل ذلك أهل الجنة وما أعدّ الله لهم على أن يكون
المتوقّم من أهل الجنة، وما سيجد هناك من ثمار وأرايح طيبة، ومن نساء وغلمان
وخدم، وغيرها من الملذّات الحسيّة وأخيراً وصول أهل الجنة إلى رفع الحجاب
ومشاهدة الحقّ بكماله على صفوته، واكتمال الرضا من الله عليهم، ومنهم على نعم
الله، وأخيراً يختم الحاسبيّ كتابه بطلب الرضا من الله بالعمل الصالح لنيل
الثواب.

إنّ أهمّ الملامح التي تصل كتاب التوهّم بالإسراء والمعراج مشاهدة الملائكة،
سواء ملاك الموت أو الذين يأتون إلى القبر وخزنة الجنة وخزنة النار، وملائكة كل
سما، يقول الحاسبيّ:

«فبيننا ملائكة السماء الدنيا على حافتيها إذ انحدروا محشورين
إلى الأرض للعرض والحساب... فتوهمهم وقد تسربلوا بأجنحتهم
ونكسوا رؤوسهم في عظم خلقهم بالذل والمسكنة والخشوع لربهم،
ثمّ كلّ شيء على ذلك وكذلك إلى السماء السابعة، كل أهل سما
مضعفين بالعدد، وعظم الأجسام»^(١)

ففي الإسراء والمعراج ثبت عن النبيّ مشاهدة جبريل ومعه جماعة من
الملائكة، سواء في الأرض أو في السماوات، وحالة التوهّم التي يريدها الحاسبيّ
تقوم على مشاهدة الملائكة كذلك. ولا يشك في أنّ الحاسبيّ يعرف الملائكة من
مصادر أخرى مثل القرآن والأحاديث النبوية المتعدّدة، وكذا يعرف السماوات
السبع والأرضين السبع، من تلك المصادر، إلّا أنّ اشتراك المصدرين معاً يؤيد جانباً
من تأثّر بالإسراء والمعراج في مثل هذا النصّ.

(١) الحاسبيّ، كتاب التوهّم، ص ١٥٧، ١٥٨.

وتوكيداً لما سبق فإنّ المحاسبيّ يتوهمّ المثول أمام العرش والكلام مع الله في حالة غضب الله على العبد^(١)، وفي حالة سروره منه، ففي الحالة الثانية يقول: «فتوهمّ نفسك بين يدي الله - عزّ وجلّ - وقد بدا لك منه الرضا، وطار قلبك فرحاً، وابيضّ وجهك ...»^(٢). فإذا كانت الآثار تحدّثت عن هذا الموقف في الحياة الآخرة فإنّ المعراج قد جعله حدثاً منصرماً، ولا ضير في أن يكون المحاسبيّ قبس ذلك من موقف الرسول مع الله في تلك الليلة، ولعلّ هذا الأمر يتأكّد بصورة جليّة عندما يسوق المؤلّف مشيّد التحضير لرؤية أهل الجنّة ربهم بإقبال الملائكة عليهم، يقدّرون لهم النجائب التي خلقت من الياقوت فيقول:

«توهمّ حسن تلك النجائب وحسن صورها، نجائب من ياقوت الجنّة
في حمرة وصفائه وإشراق نوره...

ستركب بعضها إلى ربك منطلقاً في الزائرين له... فتوهم حين
رفعوا أيمان أرجلهم إلى ركب الياقوت والزمرد والدرّ، فتوهم حسن
أقدامهم ونعيمها»^(٣).

وهكذا يجعل المحاسبيّ سبيل الوصول إلى الله على ظهير نجيبة من الدر والياقوت، ولعلّ وجود البراق مركباً للرسول في تلك الليلة هو الذي جعل المحاسبيّ يتوهم أنّ الوصول إلى الله يكون بركوب الدابة، وليس في القرآن الكريم والأحاديث الأخرى ما يشير إلى أنّ رؤية الله - يوم القيامة - مرتبطة بامتطاء النجائب، من هنا يتضح أثر المعراج جلياً في كتاب التوهم، وغني عن الذكر أنّ من أهمّ الرؤى التي توسّعت في المعراج وزيد عليها الكثير هي رؤية الجنّة والنار، وقد آفاض المحاسبيّ في ذكر هذه الصور ومحاولة توهم دقائقها في كتابه.

فهذا الكتاب يهتمّ بجانب من أدب المعراج من خلال التصوير الدقيق للحشر والجنّة والنار، وقد مرّ ذكر الجنّة والنار في الإسراء والمعراج عرضاً، أمّا هنا فإنّ الوعظ عند المحاسبيّ ألزمه الإغراق والتفصيل في الوصف، فهو وإن فصلّ الحديث في موقف الرعب والنار فإنّ جمال التصوير والبراعة فيه تكاملت في الجنّة أولاً

(١) المحاسبي، كتاب التوهم، ص ١٦٦.

(٢) المحاسبي، كتاب التوهم، ص ١٧.

(٣) المحاسبي، كتاب التوهم، ص ١٩٣.

وفي نعيم الوصول إلى رؤية الله أخيراً، فاستأثرت بالقسم الأكبر من الكتاب وجاءت هي خاتمته، وكانت إفادة المحاسبي من المعراج أن بعض صورته استرجاعية أي سبق أن تمت في الدنيا من خلال معراج الرسول، ولم تكن مجرد أوصاف مستقبلية وردت في القرآن الكريم أو الأحاديث عن الجنة والنار ورؤية الله.

أبو يزيد البسطامي (ت ٢٦١هـ):

لعلّ أبا يزيد البسطامي من أوائل المتصوّفة الذين تمثّلوا الإسراء والمعراج في الشطح الصوفي، والشطح «كلام يترجمه اللسان عن وجد يفيض عن معدنه، مقرون بالدعوى»^(١) وهو «عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوة وهاج بشدّة غليانه وغلبيته»^(٢)، كما عرفه السراج (ت ٣٧٨هـ) في كتاب «اللمع في التصوّف».

أما الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) فقال عن الشطح في «التعريفات»: «عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى، تصدر من أهل المعرفة باضطراب واضطراب، وهو زلات المحقّقين، فإنّه دعوى حقّ يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي، بطريق يشعر بالنباهة»^(٣).

وخلص عبد الرحمن بدوي إلى أنّ الشطح «تعبير عما تشعر به النفس حينما تصبح لأوّل مرّة في حضرة الألوهيّة، فتدرك أنّ الله هي وهي هو. ويقوم على عتبة الاتحاد، ويأتي نتيجة وجد عنيف لا يستطيع صاحبه كتمانها، فينطلق بالإفصاح عنه لسانه»^(٤).

والتعريف بظاهرة الشطح في هذا السياق مهمّ لأنّه يتّصل بفكرة العروج عند الصوفيّة بعامّة، وبالذات في وقوف الصوفيّ بين يدي ربّه، أو اتّحاده به، أو حلوله فيه، وكانما هم بذلك يركّزون في جانب محدّد من المعراج هو الوصول إلى الخطاب الكفاحي بين الرسول وربّ العزّة.

(١) أبو نصر عبد الله بن السراج الطوسي، اللمع في التصوّف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد، ١٩٦٠م، ص ٤٢٢.

(٢) السراج، اللمع في التصوّف، ص ٤٥٣.

(٣) الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ط ١، دار الكتب العلميّة، بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ١٢٧.

(٤) عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفيّة، ط ٢، وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٨م، ص ١.

وهناك عدد من شطحات أبي يزيد البسطامي تشكّل معراجاً مقتضباً ضمن استخدام رمزيّ له، ويتوّج ذلك بمعراج مناميّ له يبيّن فيه تصوّره الرمزيّ للمعراج النبويّ ولمعراجه هو، فمن إشاراته إلى المعراج في شطحاته قوله «عرج بروحي فخرقت الملكوت فما مررت بروح نبيّ إلّا سلّمت عليه وأقرأتبا السلام، غير روح محمّد ﷺ فإنّه كان حول روحه ألف حجاب من نور كادت أن تخرق عند أوّل لمحة»^(١)، فالبسطامي يحاكي معراج الرسول جزئياً، وفي الوقت ذاته يؤكّد علوّ مقامه على سائر الأنبياء الذين مرّ بهم.

وفي موقف آخر يقول:

«رفعت مرّة حتّى أقمت بين يديه، فقال لي: يا أبا يزيد! إنّ خلقي يريدون أن يروك. قال أبو يزيد: يا عزيزي! إنّني لا أحب أن أراهم، فإن أحببت ذلك متّي فإنّي لا أقدر أن أخالفك؛ فزيّني بوحدانيّتك حتّى إذا رأياني خلّقت قالوا: رأيّناك، فتكون أنت ذاك ولا أكون أنا هناك، قال أبو يزيد: ففعل ذلك، فاقامني وزيّني ورفعني ثم قال: اخرج إلى خلقي! فخطوت من عنده خطوة إلى الخلق. فلمّا كان الخطوة الثانية غشي عليّ فنادى: ردّوا حبيبي فإنّه لا يصبر عني»^(٢).

فالبسطامي لا يبيّن كيف يكون الرفع هل هو بوساطة أم بغير وساطة، كما أنّه يميل إلى المعراج النبويّ من خلال المحاورة الكفاحيّة^(٣)، لكنّه يشير إلى أنّ غايته شهود الحق والمكوث عنده، فلم يكن باستطاعته أن يعود من معراجه، في الوقت الذي استطاع فيه الرسول العودة من معراجه.

وقد يحدث لشخصيّة البسطامي تحوّل عن طبيعتها المعهودة في معراجه، فيتحوّل إلى الطير ليستطيع متابعة المعراج ضمن مفهومه الرمزيّ له، فيقول:

(١) السبلجي (ت ٤٧٦ هـ)، النور من كلمات أبي طيفور، نص في مناقب أبي يزيد البسطامي وشطحاته، تحقيق عبد الرحمن بدوي، ضمن كتاب شطحات الصوفيّة، ص ١١١-١١٢.

(٢) السبلجي، النور من كلمات أبي طيفور، ص ١٤٩.

(٣) المكافحة تعني: مصادفة الوجه بالوجه مفاجأة، المكافح بنفسه، وفلان يكافح الأمور إذا باشرها بنفسه. وقد درج المتصوّفة على استخدام هذا الاصطلاح من حديث نبويّ «وفي حديث جابر: إنّ الله كلّّم أباك كفاحاً» أي مواجهة ليس بينهما حجاب ولا رسول، «اللسان (كنج).

«لما صرت إلى وحدانيته - وكان أول لحظة إلى التوحيد- أقبلت أسير بالفهم فيه عشر سنين، حتى كلّ فهمي، فصرت طيراً جسسه من الأحديّة، وجناحه من الديموميّة، فلم أزل أطيّر في هواء الكيفيّة عشر سنين، طيران ما بين العرش إلى الثرى ثمانمئة ألف ألف مرّة، فلم أزل حتّى جاوزت الدّيموميّة. قال: ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن العارف، وغيبوبة العارف عن الخلق»^(١).

فما من شك في أنّ هذا الشطح يرتكز على جوهر المعراج الأوّل من حيث ذكر العرش والمسافة بينه وبين الثرى، فلا يبقى البسطامي في شطحه على الأرض لكنّه يتصوّر معراجاً متكاملأ يناجي فيه ربّه، متحدّثاً عن كيفيّة الوصول إليه من خلال الطيران بجناحين، ويؤكد أنّ سر الطيران يكمن في فهم حقيقة التوحيد وحقيقة الديموميّة.

ثم يفضي معراج أبي يزيد إلى معراج آخر يحدث لامرأة تسير على نهج، فإذا كان أبو يزيد يستهدي بمعراج الرسول فإن هذه المرأة تستهدي بأبي يزيد في معراجها فقد:

«كانت بخراسان امرأة من بعض نساء الملوك، فزهدت وتبتلت وأخذت في طريق أبي يزيد وكانت والهة به وبذكره، وكانت عابدة فقيل لها: أخبري عن كرامة الله إياك! فقالت: كنت لهجة بإشارات أبي يزيد، فسألت ربّي - عزّ وجلّ - أن يريني في الغيب، فبينما أنا أسأله إذ أسرى بي ذات ليلة في المساء - تعريج الهامات - حتّى جاوزت الهواء السابع، فصرت إلى العرش، فنوديت: أقبلي أقبلي فتناهيت إلى العرش وطرت إلى الحجب، ثم نوديت: ادن مني، فخرقت الحجب وأتيت إلى مكان بانث عني شهادتي، ورأيت الحقّ صرفاً في فعله، ناظراً إلى ملكه فقلت لمن كان معي: أين أبو يزيد؟ فقال: أبو يزيد أمامك. قال: فجعل لي جناحين أطيّر بهما يصحبني شاهد الغناء منّي بإظهار الحقّ في حتّى مضى بي به، لا بي حتّى

بلغ في التوحيد بلا إشارة في غيرها، وهو التوحيد الذي لا ينبيء عن صنعة موجودة بشاهد الاصطلامه ببا، ثم تذكر قصته حتى تقول: فأشرفت بعد ذلك على بسط ذاتية الحق، فقل لي: أين تريدان وهذا أبو يزيد؟ فأسرى بي روضة خضراء ببايين فيها قضيب من ياقوت أبيض عليه مكتوب: لا إله إلا الله، أبو يزيد صفى الله، ثم تقول وتقول من صفة ما رأته وتجاوزت عنها، حتى تذكر قصة ثم تقول: قلت هذا أبو يزيد، فقال: هذا مكان أبي يزيد وأبو يزيد يطلب نفسه فلا يجدها»^(١).

إنَّ الإسراء هنا ومن ثم المعراج الإلهامي هدفه الوصول إلى أبي يزيد، ومع ذلك فلا بدَّ من قطع السماوات السبع، والوصول إلى العرش، ثم الطيران إلى الحجب، ثم اختراق تلك الحجب من أجل الدنو، ثم الاختراق للوصول إلى الحق حيث رآته المرأة «صرفاً في فعله، ناظراً إلى ملكه» ويلتبس الحق عندها بأبي يزيد لذلك تبدأ رحلتها هي بصحبة شاهد الغناء، لتفعل كما فعل أبو يزيد، فتطير بالجنّاحين اللذين جعلهما لها أبو يزيد، فتبلغ التوحيد، وكأنتها بذلك تسير في نهج أبي يزيد في معراج السابق، وأغرب ما في معراجها بعد ذلك أنّها وجدت قضيباً من ياقوت أبيض مكتوب عليه: لا إله إلا الله، أبو يزيد صفى الله، وهذا يذكر بتلك الأحاديث الكثيرة الموضوعة حول الخلفاء الراشدين وذكر أسمائهم في المعراج.

فهذه المرأة في معراجها تحيل إلى معراج الرسول، وفي الوقت ذاته تنتهج طريقة أبي يزيد في معراجها، مشكّلة بذلك قصة معراجية أطول - كما يرد في هذه الرواية - لكنّها لم تثبت بتمامها. وتبقى رموز قصة المعراج الأولى هي المسيطرة على أجواء هذا المعراج، والمعاريح الأخرى لأبي يزيد، وعلى الأخص تلك التي حدثت في نهايات رحلة المعراج بعد السماء السابعة.

أمّا النصّ اليّام لأبي يزيد في هذا السياق فهو المعراج المنسوب إليه وفيه قصّة متكاملة تحاكي معراج الرسول، ولكنّ الرمز فيها يتصل بمفهوم التصوّف لوحدة الشهود وأداب السلوك لبلوغ تلك الحالة.

(١) السبّاجي، النور من كلمات أبي طيفور، ص ١٥٧-١٥٨.

وأصل القصة عنده أنّها رؤيا مناميّة يعرج فيها قاصداً إلى الله طلباً للمواصلة من أجل الإقامة معه إلى الأبد، ويكون ذلك بحمل أبي يزيد على جناح طير أخضر يطير به من السماء الدنيا إلى السماء التي تليها، حيث يلتقي هناك بصفوف الملائكة المتحرّقة أقدامهم في النجوم، يسبحون الله بكرة وعشياً، فيدعه الطير بينهم ويمضي، أمّا أبو يزيد فيأخذ بالتسبيح معهم ويحمد الله بلسانهم، ثمّ يُلمّهم كلمات يقولها ليستغني عن هؤلاء الملائكة الذين يقولون عنه هذا آدمي لا نوريّ، فيعرض عليه أحد الملائكة ملك تلك السماء، إلّا أنّه لا يلتفت إلى ذلك لاعتقاده أنّ الله يجرّبه بهذا ويمتحنه، لذا يرى كأنّه عرج به إلى السماء الثانية، فتأتيه الملائكة أفواجا ينظرون إليه كما ينظر أهل المدينة إلى أمير يدخلها، ويأتيه رأسهم واسمه لاويذ يكون دليله في تلك السماء، فيريه ما فيها من ملائكة، وما تكلّ الألسن عن نعته من النعم، لكنّ أبا يزيد يرى أولئك الملائكة مع الخيرات في هذه السماء كالبعوضة في جنب همّة، ويُخبر أنّ مراده غير ما يعرض عليه، فيقول أبو يزيد: «فلنّما علم الله تعالى منّي صدق الإرادة في القصد إليه، وتجريدي عمن سواه، فإذا أنا بملك قد مدّ يده فجذبني ثمّ رأيت كأنّي عرجت إلى السماء الثالثة»^(١)، وهناك يشاهد شيئاً شبيهاً بما شاهد في السماء الثانية، غير أنّه يشاهد ملكاً من الملائكة له أربعة أوجه:

«وجه يلي السماء وهو يبكي لا تسكن دموعه أصلاً، ووجه يلي الأرض ينادي: يا عباد الله اعلموا يوم الفراغ يوم الأخذ والحساب، ووجه يلي يمينه إلى الملائكة يسبح بلسانه، ووجه يلي يساره يبعث جنوده في أقطار السماوات يسبحون الله تعالى فيها»^(٢).

ويصفه بأكثر من ذلك، لكنّ هذا الملك يصير كالبعوضة في جنب همّة أبي يزيد، فيُرفع إلى السماء الرابعة بالطريقة السابقة ذاتها، فيستقبله ملك يقال له نياثيل، ويرى في هذه السماء أكثر مما رأى في سابقاتها، وهكذا حتّى يرتفع إلى السماء السابعة حيث يجد فيها:

(١) أبو القاسم العارف، معراج أبي يزيد البسطامي قدّس الله سرّه، ضمن كتاب موسوعة الإسراء والمعراج، المسماة تطريز الديباج بحقائق الإسراء والمعراج، محيي الدين الطعمي، ص ٢٢٥.

(٢) أبو القاسم العارف، معراج أبي يزيد البسطامي، ص ٢٢٥.

«مئة ألف صفّ من الملائكة استقبلني، كلّ صفّ مثل الثقلين ألف ألف مرّة، مع كلّ ملك لواء من نور، تحت كلّ لواء ألف ألف ملك، طول كلّ ملك مسيرة خمسمئة عام، وكان على مقدّمهم ملك اسمه بريائيل»^(١).

وعلى الرغم من أنّ أبا يزيد ينادى أنّه قد وصل المنتهى إلّا أنّه لا يلتفت، فلذلك يصيّر الله طيراً فيطير في الملكوت، ويجول في الجبروت، ويقطع مملكة بعد مملكة، وحجباً بعد حجب، حتّى يصل الكرسي، ولا يكتفي بذلك فيواصل الطيران والتجوال وقطع الحجب حتّى يصل إلى البحر الأعظم الذي عليه عرش الرحمن، وهناك يرى ما خلق الله من العرش إلى الثرى من ملائكة وخلق، أي يعاين جميع المخلوقات لكنّه لا يلتفت إليها إجلالاً لحرمة الله، وتصميماً على الوصول إليه، فعندها يناديه المولى عزّ وجلّ:

«إليّ إليّ، وقال: يا صغّي ادن منّي، واشرف على مشرفات بهائي، وميادين ضيائي، واجلس على بساط قدسي، حتّى ترى لطائف صنعي في أنائي.. فكنت أذوب عند ذلك كما يذوب الرصاص ... وقرّبني حتّى صرت أقرب منه من الروح إلى الجسد، ثم استقبلني روح كلّ نبي، ... ثم استقبلتني روح محمّد ﷺ ثم سلّم عليّ فقال: يا أبا يزيد: مرحباً وأهلاً وسهلاً، فقد فضّلك الله على كثير من خلقه تفضيلاً، إذا رجعت إلى الأرض أقرئ أمّتي منّي السلام، وانصحبهم ما استطعت، وأدعهم إلى الله عزّ وجلّ، ثمّ لم أزل مثل ذلك حتّى صرت كما كان من حيث لم يكن التكوين، وبقي الحق بلا كون ولا بين ولا أين، ولا حيث ولا كيف، جلّ جلاله وتقدّست أسماؤه»^(٢).

أبو يزيد يعرج في رؤياه المناميّة هو ذاته، ولكنّه يؤكّد في النهاية أنّ معراجه يأتي دون معراج الرسول، بالإشارة إلى روحه، وإلى الوظيفة التي يطلب منه الرسول القيام بها، فهو بذلك لا يتجاوز شخصيّة صاحب المعراج الأوّل. ومن تفصيلاته الدقيقة أنّه يصف الملائكة بإسهاب، ويسمّي بعضهم بأسماء لم تردّ عند

(١) أبو القاسم العارف، معراج أبي يزيد البسطامي، ص ٢٢٧.

(٢) أبو القاسم العارف، معراج أبي يزيد البسطامي، ص ٢٢٨-٢٢٩.

الرسول، وفي تحديده للهدف من المعراج بأنه الوصول إلى الله، يؤكّد باستمرار مسوِّغ التجاوز من سماء إلى السماء التي تليها، مع محاولة امتحان الله له للتثبت من همّته في القصد، ومثل هذا لم يصرّح به في معراج الرسول، ولكن يكون في تحديد البسطامي له بوضوح إشارة إلى محاولة تفسير معراج الرسول بأنّ الهدف منه الوصول إلى الحقّ، والاطّلاع على علوم ليس بمقدور أحد أن يطلع عليها، من هنا يتجلّل المعراج الصوفي عند أبي يزيد بالرمز، وينحصر في تحديد الإمكانيات اللامتناهية التي يصبح فيها العارج لحظة وصوله إلى مشاهدة الحق، فالمعراج هنا معرفي رمزيّ، وعلى الرغم من أنّ الغاية منه كانت في البداية الإقامة مع الله إلى الأبد إلا أنّ وصيّة الرسول لأبي يزيد بأن ينصح الأُمَّة تشير إلى تغيّر في الحالة، فالصوفيّ في وجدّه لا يتصوّر أن يعود إلى الأرض إذا اتّحد بالله أو وصل إلى مخاطبته، ولكنّه إذا أراد العودة استهدى بصاحب المعراج الكامل، وهو محمّد الذي استطاع الرجوع إلى الأرض بعد ذلك الموقف، من أجل التبليغ، وهو بهذا يكون أكمل من الصوفيّ الذي يستحكم به الوجد.

وهكذا يصوّر البسطامي رحلته تلك وتبقى متّصلة في أجزائها المختلفة بالإسراء والمعراج إلا أنّ المعراج خاصّة بما فيه من حديث الملائ الأعلى هو الذي يستأثر باهتمامه بشكل خاصّ.

النّفري (ت ٣٥٤هـ):

للنّفري كتابان هما «المواقف»^(١) و«المخاطبات»^(٢) جوهرهما يقوم على اللقاء الحواريّ بين العبد وربّه، ففي كتاب «المواقف» تشيع عبارة «أوقفني» في مفتتح الموقف ثمّ «قال لي» وذلك على امتداد إثنتين وسبعين موقفاً، منها «موقف التّيه» و«موقف العظمة» و«موقف العزّ» و«موقف الكبرياء» و«موقف أنت معني الكون» و«موقف البحر» وهكذا، وفي «موقف الحجاب» يقول النّفري:

«أوقفني في الحجاب فرأيتّه قد احتجب عن طائفة بنفسه، واحتجب عن طائفة بخلقه، وقال لي ما بقي حجاب فرأيت العيون كلّها تنظر

(١) محمد بن عبد الجبار بن الحسن النّفري، المواقف، تقديم حمزة عبّود (نشرة عن الطبعة الأولى ١٩٣٤م التي حقّقها آرثر يوحنا آربري) دار العلم الجديد، بيروت، د.ت.

(٢) النّفري، المخاطبات، تقديم حمزة عبّود، دار العلم الجديد، بيروت، د.ت.

إلى وجهه شاخصة فتراه في كل شيء احتجب به، وإذا أطرقت رأته فيها»^(١).

فهذه المواقف عند النفري تشعر باللقاء بين الله والعبد بصورة مباشرة، أي يكون الخطاب مواجهة بلا وساطة، ولعل ذلك ظاهر في جميع المواقف التي اشتمل عليها هذا الكتاب، ضمن نسق واحد، فمن هنا تأتي الصلة بينه وبين المعراج الذي صور اللقاء المباشر بين الله والرسول، ولم تعد تلك الصورة من صور اللقاء غريبة أو مستهجنة.

ويدخل ضمن تلك المواقف ذكر مقتضب للقبر والملائكة^(٢) والنار والجنة^(٣) ورضوان ومالك^(٤)، مما يوحي بالتأثر بجو المعراج، ويبرز ذلك واضحاً في «موقف بيته المعمور» حيث يقول:

«أوقفني في بيته المعمور فرأيتَه وملائكته ومن فيه يصلّون له،
ورأيتَه وحده ولا بيت، مواصلاً في صلاته على الدوام، ورأيتهم لا
يواصلون، يحيط بصلواتهم علماً ولا يحيطون، وقال لي أسررت
حكومة بيتي في كلّ بيت، فحكمت بها لبيتتي على كلّ بيت»^(٥).

فإذا كان الرسول رأى إبراهيم الخليل يستند في المعراج إلى البيت المعمور وتدخل الملائكة إليه وتصلّي فيه، فإن النفري يرى شيئاً قريباً من ذلك، ثم يصعد إلى ربّه ويرى أنّه «وحده ولا بيت» أي لا يحد في ذلك البيت وإن كان بيته.

ويشير النفري ذاته إلى لقاء الله من خلال كتابيه معاً بالإشارة إلى الصيغة المستخدمة في كلّ منهما، فيقول: «وقال لي أذنت لك في أصحابك بأوقفني، وأذنت لك في أصحابك بياعبد، ولم أذن لك أن تكشف عني، ولا بأن تحدّث بحديث كيف تراني»^(٦)، فإذا كان كتاب المواقف يبني على صيغة «أوقفني في ...» وقال لي «فإنّ

(١) النفري، المواقف، ص ٤٧.

(٢) النفري، المواقف، ص ٢٢.

(٣) النفري، المواقف، ص ٢١.

(٤) النفري، المواقف، ص ٤٨.

(٥) النفري، المواقف، ص ٣.

(٦) النفري، المواقف، ص ٦٢.

حسب خطابات تأتي صيفته الأساسية «يا عبد» مؤكدة الخطاب الإلهي للكاتب من شرط العبودية، وفي هذا إحالة واضحة على أن الإسراء بالرسول كان بحسب عبد «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ».

ففي الخطابات الست والخمسين التي اشتمل عليها هذا الكتاب تسيطر عبارة «يا عبد...» سيطرة تامة مفتوحة كل جملة. فمن ذلك قوله:

يا عبد اجعلني صاحب سرّك أكن صاحب علانيتك، اجعلني صاحب وحدتك أكن صاحب جمعك، اجعلني صاحب خلوتك أكن صاحب ملائك .. وانظر إلى الدنيا كيف تقف وأين تقف، وانظر إلى الآخرة كيف تقف وأين تقف، وانظر إلى داري كيف تقف وأين تقف ...»^(١).

وفي مخاطبة أخرى يظهر الحوار بارزاً من طرفيه، فيقول:

يا عبد إذا أردت أن تدعوني فاستفتح بابي، إلهي كيف استفتح بابك وإني أسأؤك عليه، وإني صفتك أسأؤك، وإني فوت العقول والأوهام صفتك، يا عبد إذا أردت أن تدعوني قرأت الحمد سبعا، وصليت على النبي ﷺ عشراً، فإن رأيت الباب قد فتح وهو أن تقف في مقامك منّي وهو مقام رؤيتي، وهو مقام طرح النفس و طرح ما بدا فإن لم تغب الرؤية عنك فادعني، وسلني وإن غاب عنك المقام فلا تدعني من وراء الحجاب إلا بكشف الحجاب، ذلك فرض تعرفني على من رأني»^(٢).

فالكاتب هنا يلجّ على تكامل الحوار بينه وبين الله، ويشير بوضوح إلى رؤية الله، وهذا يؤكد حضور المعراج في الخطابات بشكل جلي، لأن الرؤية إنما حدثت في هذه الدنيا لمحمد، ومن ثمّ قبسها الصوفي النفري من معراجه، ثم هو صنع معراجاً خاصاً به فقال كذلك:

«يا عبد، قل ربّي عرج بي إليه، وقال لي ارتفع الى العرش، فارتفعت فلم أر فوقه إلا العلم، ورأيت كلّ شيء لجة، وقال للجة انحصري، فرأيت العرش، وأفنى العرش فرأيت العلم فوق وتحت

(١) النفري، الخطابات، ص ٢٦.

(٢) النفري، الخطابات، ص ٦٦.

ورفع العلم فارتفع فوق وتحت وبقي عالم، ومد العلم ونصب العرش وأعاد اللجة، وقال لي اكتب العلم وردني إلى العرش فرأيت العلم فوقى واللجة تحتي، وقال لي ابرز إلى كل شيء فسله عني تعلم العلم النافع، فسألت العلم، فقال: أبداني علماً فحجبني بالبداء، فأنا عن إبدائه لا أفنى، وضمنني كل شيء إلا هو، فاكتبني تعلم كل شيء، واطلع في ترى كل شيء، فلك أظهرني وله أظهرك، فأنا سائلك عنه ولا درك لك بالسؤال، هو الفوت الذي لا استطاع أقرب حجبه من القرب الإبداء، وفيه الثبت وأبعدها منه الثبت وفيه الغيبة، وأدارني حول العرش فرأيت العلم الذي فوقه هو العلم الذي كان تحته، وكتبت العلم فعلمت كل شيء، واطلعت فيه فرأيت كل شيء، وقال لي أنت من العلماء، فعلم ولا تتعلم^(١).

إن هذا المعراج الذي يترقى فيه النفري يشكّل محاكاة صوفيّة لمعراج الرسول مع تفسير خاصّ به لجوهر المعراج، فإذا كان الرسول صمت عن ذكر ما دار بينه وبين الله من حوار باستثناء فرض الصلاة، فإنّ الصوفيّ هنا يجد في المعراج فرصة لفهم الكون من خلال الاطلاع على العلم من مصدره الأوّل، لذلك وجد العلم فوق العرش، وبعد تبخّره فيه وجد أنّ العلم الذي فوق العرش هو العلم الذي كان تحته، فكتبه وعلم كل شيء، واطلع كل شيء، ونال شهادة مباشرة من ربّه أنّه من العلماء وله أن يعلم ولا يتعلم بعدها.

فهذا تصوّر للمعراج يشكّل تفسيراً لمعراج الرسول الأوّل، وفي الوقت ذاته يشكّل تجربة خاصّة بالصوفيّ، يتّصل من خلالها بالمطلق على مثال سابق من حيث الشكل، وعلى غير مثال سابق من حيث الرؤيا والمضمون.

القشيريّ (ت ٥٤٦هـ):

إنّ كتاب «المعراج»^(٢) لأبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيريّ يعدّ واحداً من أهمّ الكتب التي ألّفت في المعراج في القرن الخامس الهجري، لأنّه جاء أشبه

(١) النفري، المخاطبات، ص ٦٠.

(٢) أبو القاسم القشيريّ، كتاب المعراج، ضمن موسوعة المعراج، محيي الدين الطبعي، ص ١١٥-١٨٨.

بموسوعة اشتملت على مراجعة ما كتب حول المعراج حتى زمن تأليفه، فقد بدأ القشيري كتابه بذكر مذاهب الناس حول الإسراء والمعراج؛ بين منكر له أصلاً، أو ناظر إليه على أنه رؤيا منامية ليس بالروح والجسد، أو مؤمن به على أصل ما جاءت به الأحاديث الصحيحة، أو مطلق لسانه في المناكير التي زادها البعض تقوُّلاً على الدين، ثم عرّف المعراج لغة وردّ على المنكرين، بعد ذلك أفرد باباً لذكر «الأخبار الواردة في المعراج» فنهّج في بدايته نهج الحفاظ والمحدثين فثبتت الأحاديث الصحيحة، مع الإشارة إلى ما بينها من خلاقات، ثم عقّب بعبارة «قال الأستاذ الإمام -رضي الله عنه- [يقصد شيخه أبا عليّ الدقاق]: هذه الأخبار مذكورة في الصحاح، وقد روي في المعراج أخبار آخر»^(١)، فذكر بعد ذلك روايتين للإسراء والمعراج عن زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ عن جدّه عليّ بن أبي طالب، لعلّهما تمثّلان التوجّه الشيعي في تلك الحادثة، في الرواية الأولى ذكر لتعليم جبريل الأذان لرسول الله، وذكر للحجب، وبيان مقام الرسول الذي شرف فيه على بقية الأنبياء والمرسلين، وفي الرواية الأخرى مشاهدات لصور العذاب وصور الجنة مع تفصيلات للمنازل في الجنة، لم تؤلف في روايات أهل السنة للإسراء والمعراج، مع تفصيل لخطاب الرسول وربّه.

بعد ذلك يتحوّل القشيريّ لرواية الأخبار الغريبة والمنكرة في الإسراء والمعراج، وفي الخبر الأوّل يقول: «وقد ورد حديث المعراج عن سلميّان الأعنشر، وعطاء بن السائب بعضهم يزيد في الحديث على بعض عن عليّ بن أبي طالب وعن محمّد بن إسحاق بن يسار عمّن حدّثه عن ابن عباس»^(٢) وذكر طرفاً من الحديث وبدايته أن الرسول يكون راقداً في بيت أمّ هانئ، وعند مقارنة هذه البداية بالرواية المتداولة بين الناس على أنّها معراج ابن عباس يظهر أنّها ذاتها مع ما فيها من موضوعات ومنكرات، لذا يعلّق القشيريّ قائلاً «وفي هذا الحديث عجائب من أعداد الملائكة وأسمائهم وصفاتهم وكيف يتناثر الدرّ والياقوت ممّن سبّحوا منهم ... تركنا تفصيلها حذر الإطالة واكتفاء بذكر البعض» فيورد بعض تلك الأخبار ويغصّل في ذكر الجنة والنار وأسماء الملائكة والسموات، فالسماء الدنيا اسمها الرقيع وفيها يشاهد النار وخازنها مالكا، وفيها كذلك يشاهد آدم، والثانية اسمها تيتا وهي نحاس واسم خازنها رفائيل، وفيها عيسى ويحيى، والثالثة من

(١) القشيري، كتاب المعراج، ص ١٢٨.

(٢) القشيري، كتاب المعراج، ص ١٢٢.

فضّة واسمها زيلون، واسم خازنها كوكب ياليل، وفيها يوسف بن يعقوب، والرابعة من ذهب صفراء، اسمها الماعون، واسم خازنها مؤمن ياليل، فيها إدريس، وفيها لمريم بنت عمران سبعون قصراً من لؤلؤ، ولأمّ موسى سبعون قصراً من زمرد أخضر، ولآسية بنت مزاحم امرأة فرعون سبعون قصراً من ياقوت أحمر، ولفاطمة بنت محمّد سبعون قصراً من مرجانة حمراء مكلّلة باللؤلؤ. والسماء الخامسة ياقوت أحمر، اسمها شقحين، واسم خازنها شطغط ياليل، وفيها هارون بن عمران، والسادسة زمردة خضراء، اسمها غزريون، واسم خازنها روعن ياليل، فيها موسى بن عمران. والسابعة من نور اسمها مرشمعوا واسم خازنها نور ياليل، وفوقها البحر المسجور، وفيها البيت المعمور وإبراهيم جالس على بابه، وفي هذه السماء يتم وصف البحار والعرش «وليس في العرش مكان إلّا وفيه تمثال وجه ممّا خلق الله من كلّ خلقه يسبحه»^(١) والكرسي والملائكة العظام في تلك السماء وأعدادهم وأوصافهم، ثم يرى الرسول بعد ذلك الجنّة بتفصيل دقيق لدرجاتها وبيوتها ومنازلها، ثمّ سدرة المنتهى، ثم يذكر عودة الرسول إلى مكّة وحديثه مع أهلها وارتداد من ارتد وتصديق أبي بكر قوله.

فمع إطالة الوصف، وتقرير القشيري في البداية، بأن بعضهم يزيد في الحديث على بعض، إلّا أنّه لم يورد عبارات توحى بشكّه في تلك الأخبار، فأورد كثيراً منها على طولها وغرابتها. ولعلّه كان يميل إلى تصديق ما أورد، ويؤكد ذلك أنّه قال بعد أن أنهى رواية ابن عباس تلك:

«وقد روي حديث المعراج عن أبي حذيفة إسحاق بن بشر القرشي البخاريّ بأسانيد تكلموا فيها، وزيادات لم يقبلها أهل هذه الصنعة الذين هم أئمة المحدثين، فإنّ أبا حذيفة لا يحتجّ بحديثه، فذكرنا بعض ما في روايته من الزيادات مما لم يبلغ حدّ المناكير»^(٢).

فذكر أشياء أغرب وأعجب ممّا جاء في رواية ابن عباس، منها الحجب وغلظها وأعدادها، ومخاطبة الله رسوله مع تفصيل ذلك الخطاب وما دار فيه، وقال: «ثم أفضى إليّ أموراً بعد هذا لم يؤذن لي أن أخبركم بها»^(٣) ثم ذكر الرفرف الأخضر

(١) القشيري، كتاب المعراج، ص ١٣٧.

(٢) القشيري، كتاب المعراج، ص ١٤٢.

(٣) القشيري، كتاب المعراج، ص ١٤٥.

وطيران الرسول عليه، وسماع أصوات الملائكة الكروبيين، ثم قال القشيري: «ووصف أشياء كثيرة تركنا ذكرها خشية التطويل»^(١)، فالسبب عنده ليس إنكارها، إنما هو خشية التطويل، ولعلّه أنس لذكر ما في هذه الرواية لاشتمالها على ذكر الحجب الكثيرة والرفرف الأخضر، لأن المتصوّفة يفيدون كثيراً من دلالات ذلك في منازلهم ومقاماتهم، ويحلو لهم تأويل ذلك بما يتناسب وفلسفة بعضهم الإشرافية.

واستكمالاً لبحث المعراج يفرد القشيري باباً آخر لذكر «الأسئلة في المعراج» يتطرّق فيها لذكر ما صحّ من أمر المعراج من حيث العقيدة، ووقت العروج، والفائدة منه، وغيرها من الأسئلة مع استفاضة في الإجابة عليها.

ثم يعقد باباً «في ذكر الخصائص التي خصّ بها نبينا في ليلة المعراج» يناقش فيه جملة من المسائل على امتداد الفصول الكثيرة في هذا الباب، تؤكّد جميعها أنّ الرسول محمّداً هو أفضل الأنبياء والرسل، وأنّه مقدّم عليهم جميعاً، كل ذلك بدلالة الإسراء والمعراج والإشارات الواردة فيه، حيث يتمّ تأويلها عند القشيري مستهدياً في ذلك بآراء أستاذه أبي عليّ الدقاق.

وتتجلى الأبعاد الصوفيّة في باب «ذكر لطائف المعراج»، والباب الذي يليه «في ذكر ما قال شيوخ المتصوّفة في ذلك»، إذ في هذين البابين تظهر إشارات الدقاق والجنيّد (ت ٢٩٧هـ) والحلاج (ت ٣٠٩هـ) والخزّان (ت ٢٥٨هـ) والواسطي (ت ٤٠١هـ) وجعفر الصادق (ت ١٤٨هـ) وغيرهم، وجميع إشاراتهم تتّجه لاستخلاص الأبعاد الرمزيّة من تلك الحادثة، ولترسيخ علوّ المكانة التي حلّ بها الرسول بعد هذه الحادثة، وأنّ الصوفيّ في النهاية لا بدّ له من أن يطمح لإنجاز معجازه الخاص على هدى المعراج الأوّل، مع مناقشات أخرى حول ذلك.

ويختم الكتاب بباب «تفسير قوله: «وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ» وذلك لأنّ القشيري وغيره من المتصوّفة يفسّرون هذه الآيات ويؤوّلونها بحادثة الإسراء والمعراج، متأكّدين من ذلك تمام التأكيد، وقد قال القشيري في الختام: «فهذا طرف من الكلام في هذه الآيات من سورة النجم، وذكرناها لتعلّقها بالمعراج، وبها ينتهي الكلام في المعراج»^(٢).

(١) القشيري، كتاب المعراج، ص ١٤٦.

(٢) القشيري، كتاب المعراج، ص ١٨٨.

ففي هذا المعراج مراجعة لكتابات كثيرة امتدّت على طول أربعة قرون ونصف تلت تلك الحادثة، وقد أورد القشيري الأخبار الصحيحة على نهج المحدثين الحفاظ، كما نقل فصولاً مطوّلة عن الصورة التي ألت إليها الروايات الشعبيّة للإسراء والمعراج في عصره، ممثلة بحديث ابن عباس وحديث إسحاق بن بشر القرشي، فبيّن رأيه في بعض ما جاء فيها، وهو أحد شيوخ الصوفيّة، ثم نقل أقوالاً للمتصوّفة في الإسراء والمعراج، وبذا يكون قد ربط بين الروايات الشعبيّة والتأويل الصوفيّ لكثير ممّا جاء فيها منذ فترة مبكّرة، وأكّد الموقف الصوفيّ من ربط آيات سورة النجم بهذه الحادثة، لذلك كلّ مثل معراجه محاولة مستوعبة تستحق دراسة تفصيليّة منفردة.

أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ):

يتجلّى أثر حادثة الإسراء والمعراج بوضوح في رسالة الطير لأبي حامد الغزالي^(١) ففي هذه الرسالة تجتمع الطيور للبحث عن ملك، وتتّفق أخيراً على أنّ العنقاء هي الملك، فتصمّ على السفر إلى هذا الملك على الرغم من أخطار الطريق وأهواله، فتهلك غالبية الطيور في الطريق، وتصل القلّة القليلة منها إلى الحضرة، وهناك تبدأ الطيور بالتنعم بتلك الحضرة وتصاب بالدهشة والحيرة لما تجد من عناية الملك. وتحدّثه عن الطير التي هلكت في الطريق، فتسمع منه أنّها قضت شهيدة لأنّها هلكت في سبيل الوصول إليه، ولكنّ فرح الطيور التي وصلت يكون أشدّ لأنّها حظيت بالمثل أمام الحضرة.

وقد تأثّر الغزالي في رسالته هذه برسالة الطير لابن سينا^(٢)، إذ التشابه بينهما كبير إلا أنّ ابن سينا جعل الطيور ترجع بعد وصولها إلى الحضرة.

كما أنّ أثر رسالة الغزالي كان واضحاً في كتاب «منطق الطير» لفريد الدين العطار، وقد بيّن ذلك بديع جمعة في دراسة مستفيضة للعملين^(٣).

(١) أبو حامد الغزالي، رسالة الطير، ضمن كتاب: الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي، القاهرة، ١٩٣٤م، ص ١٤٧-١٥١.

(٢) ابن سينا، رسالة الطير، رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا، ج ٢، تصحيح ميكائيل بن يحيى الميرني، مطبعة بريل، ليدن، ١٨٩١م، ص ٤٢-٤٨.

(٣) بديع محمد جمعة، دراسات في الأدب المقارن، ط ١، دار النهضة العربيّة بيروت، ١٩٧٨م، ص ١٤٦-١٥٠.

وتبقى هذه القصص جميعاً رمزية تمثل الرحلة إلى الله في هيئة طير أو طيور ترمز إلى الإنسان وتنوب عنه، ولعلّ صعوبة انتقال شبح الإنسان إلى العالم الآخر جعل من السهل تحوّلَه إلى طير، لتكون الطير رمزاً مناسباً لقطع تلك الرحلة، وهكذا يكون الصوفي أو الفيلسوف قد أخذ من المعراج بعده الرمزيّ حسب وصاغه في قالب فنّيّ جديد.

ويتوسّل أبو حامد الغزالي في كتابه «معارج القدس في مدارج معرفة النفس»^(١) بفكرة المعراج النبويّ ليجعل منها أداة لعرض نظريته الصوفيّة المعرفيّة للنفس، ففي هذا الكتاب يقوم الغزالي بتحليل طبيعة النفس فيثبت فيه وجودها، ثم يبيّن أنّها جوهر، وأنّ هذا الجوهر ليس له مقدار ولا كميّة، وأنّ القوى الحيوانيّة تؤثر في تلك النفس، ثم يعرض للقوى المدركة، والقوى الخاصّة بالنفس الإنسانيّة، ومراتب العقل من الكتاب الإلهي، وتظاهر العقل والشرع، وحقيقة الإدراك، ومنشأ الفضائل والردائل، وأمّهات الفضائل، ومثال القلب بالإضافة إلى العلوم، والنفس وحاجتها إلى البدن وحدوث الأرواح البشريّة وبقاء النفس، ثم إثبات العقل، وقاعدة في النبوة والرسالة، والسعادة والشقاوة بعد المفارقة، وحقيقة اللقاء والرؤية، ومعرفة الباري جلّ جلاله، وأخيراً القول في معرفة ترتيب أفعال الله، ويختم الكتاب بالقصيدة البائيّة والقصيدة التائيّة.

فالكتاب يبدأ بالنفس وينتهي بالله، معطياً خلال تلك الرحلة نظريّة متكاملة للوجود، وقد تكامل هذا عند الغزالي، وعند كثير من المتصوّفة والفلاسفة المسلمين، ولعلّ الغزالي هنا قد جمع بين الاتجاهين. وأهمّ ما في هذا الكتاب أنّ مؤلّفه في المقدّمة يصرّح بأنّ طريقة التوصل إلى هذه المعارف يشكّل معراجاً يسير على هدى المعراج النبويّ، فهو وإن اقتصر في الالتقاء مع هذا المعراج على فكرة الصعود والترقيّ، إلّا أنّه أشار بوضوح إلى أثر معراج الرسول فقال: «ونحن نخرج في هذا الكتاب من مدارج معرفة النفس إلى معرفة الحقّ جلّ جلاله»^(٢). وربط الفيض المعرفيّ في فلسفة المتصوّفة بالمعراج بأنّ أولى البصائر منهم :

(١) أبو حامد الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الميناء، بغداد ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

(٢) الغزالي، معارج القدس، ص ١٣.

«كلّما سنج لهم شيء في مسارح النظر ومجاري الفكر عاجوا منه إلى جناب القدس، حتّى يتّصلوا بمن هو شديد القوى، ذو مرة فاستوى، لم تغيّره الأحوال، بل علومه وكمالاته حاصلة بالفعل، وهو بالأفق الأعلى، وإذا سنج لهم هذا العروج فلا يزالون في دنوّ وقرب حتّى يبلغوا الغاية القصوى، فيفيض عليهم حقائق العلوم، وأسرار المعارف، وغرائب الآيات في ملكوت الأرض والسموات، فإذا بلغوا هذا المنتهى فهو السدرة المنتهى، فلا يلتفتون إلى شيء من عالم الزور»^(١)

ثم يؤكّد الغزالي أنّ القرآن الكريم عبّر عن ذلك بالآيات الواردة في سورة النجم، وبهذا أيضاً اتصل عنده سبيل المعرفة للنفس، ثم العروج لمعرفة الله بالمعراج الحمّدي.

وكذلك الأمر عند الغزالي في كتابه «مشكاة الأنوار في توحيد الجبار»^(٢) الذي كثرت فيه الإشارات إلى أهنية المعراج وسبيل وصول إلى الله، فالكتاب يختصّ بتفسير آية «اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ»^(٣) وهو كذلك يشكّل معراجاً معرفياً يصوّر الإشراقات التي تحصل في النفس متوازية مع مراتب مختلفة من العرفان؛ أي المعرفة القائمة على التجربة والذوق، فالعارف يتدرّج في سلّم متصاعده في معارج متعدّدة فيها هتك للحجب ومشاهدات وكشوف وتحليلات للوصول إلى رؤية النور الأعظم.

فبنك معراج أوّل لكلّ إنسان «وكلّ ما ارتفع عن الحس نسياناً، وهذا هو المعراج الأوّل لكلّ سالك ابتداءً سفرد إلى قرب الحضرة الربوبية»^(٤) ثم هناك معراج لتوحيد العوام، ومعراج لتوحيد الخواص، ثم معراج للأنبياء:

(١) الغزالي، معارج القدس، ص ١٢-١٣.

(٢) أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، تحقيق سميع دغيم، ط ١، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤م.

(٣) سورة النور آية (٣٥).

(٤) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ٥٣.

«فإذن «لا إله إلا الله» توحيد العوام، «ولا هو إلا ما هو» توحيد الخواص؛ لأنّ هذا أتمّ وأخصّ وأشمل وأحقّ وأدقّ وأدخل لصاحبه في الفردانيّة المحضة والوحدانيّة الصرفة، ومنتهى معراج الخلائق مملكة الفردانيّة»^(١).

ثم هو يربط بين معراج الأنبياء والوصول إلى المعرفة الغيبية فيقول «والأنبياء إذا بلغ معراجهم إلى عالم الملكوت فقد بلغوا المبلغ الأقصى، وأشرفوا منه إلى السفلى، ونظروا من فوق إلى تحت، واطّلعوا أيضاً على قلوب العباد، وأشرفوا على جملة من علوم الغيب، إذ من كان في عالم الملكوت كان عند الله تعالى «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ» أي من عنده تنزل أسباب الموجودات في عالم الشهادة، وعالم الشهادة أثر من آثار ذلك العالم»^(٢).

فالمعراج عند الغزالي سلوك، وهتك حجب ودخول في أنوار، ثم وصول إلى الحضرة الإلهيّة، ومكاشفة بهدف اكتساب علوم الغيب بالنسبة للأنبياء والاطّلاع على الخلق، فهذه الرحلة المعراجيّة محاكاة لمعراج النبي، ودرس عمليّ للسالك، وفي الوقت ذاته وصول إلى معرفة لا يمكن تحصيلها بالنظر العقليّ المجرد عن المجاهدة.

ولعلّ الغزالي لم يحفل كثيراً بوسائل العروج، وقصرها على الحديث في أمر الحجب والنور؛ لأنّه عني كثيراً بشرح حقيقة النفس وإشراقاتها الداخليّة، وارتبط عنده مفهوم النور في الآية القرآنيّة الخاصّة بالمشكاة بنور الحق الذي يفيض على الذات أو النفس في حالة تجلّيها، وقد رأى أنّ الإنسان في حقيقته عالم مواز للعالم تماماً، قاله «أنعم على آدم فأعطاه صورة مختصرة جامعة لجميع أصناف ما في العالم، حتّى كأنّه كلّ ما في العالم، أو هو نسخة من العالم مختصرة»^(٣) فالرحلة المعراجيّة تكون في الذات لا خارجها.

محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ):

إنّ محيي الدين بن عربي من أكثر المتصوّفة الذين اهتمّوا بقصّة الإسراء والمعراج في كتاباتهم، فقد تعدّدت المعاريج في كتاباته الكثيرة، وتعدّدت طرق صياغتها عنده باعتبار السياق الذي تأتي من خلاله.

(١) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ٦٣.

(٢) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ٥٣.

(٣) الغزالي، مشكاة الأنوار، ص ٧٥.

فمن معاريجه معراج معنويّ يورده في «الفتوحات المكيّة»^(١) بعد أن يلخّص قصّة الإسراء والمعراج الواردة عن الرسول فيحاكيها بطريقة مقتضبة لا تكاد تزيد كثيراً على قصة المعراج المعبودة، فيقول في البداية: «فلما أراد الله أن يسري بي ليريني من آياته في أسمائه من أسمائي، وهو حظّ ميراثنا من الإسراء، أزالني عن مكاني، وعرج بي على براق إمكاني، فزجّ بي في أركاني، فلم أر أرضي تصحبني...»^(٢) وبذلك يبيّن أنّه يسري به ليرى من آيات الله كما رأى النبيّ، وذلك لأنّه من الورثة، ومعلوم أنّ هذا المعراج معنويّ بتصريح ابن عربي الذي يرى أنّ المعراج النبويّ هو المعراج الوحيد الذي كان بالجسد والروح ولكن معراج الأولياء والصالحين يكون فقط بالروح:

«ولبذا زاد رسول الله ﷺ بإسراء الجسم، واختراق السموات والافلاك حسّاً، وقطع مسافات حقيقية محسوسة، وذلك كله لورثته معنى لا حسّاً من السموات فما فوقها ... فمعارج الأولياء معارج أرواح ورؤية قلوب وصور برزخيات»^(٣).

ويكون ذلك للأولياء بحسب إمكانياتهم واستعداداتهم النفسيّة لتقبّله، ويصل ابن عربي في هذا المعراج إلى كلّ سماء ويلتقي بالأنبياء بحسب ترتيب وجودهم في معراج الرسول إلّا أنّه يطيل الحديث مع كلّ منهم، متوقّلاً في رمز خاصّ بذلك النبيّ، مع إدراج آيات خاصّة بهذا النبيّ أو ذاك في القرآن الكريم، ثمّ يحلّ بعد ذلك مباشرة إلى سدرّة المنتهى، مختتماً معراجه ببلوغه البشريّ بأنّه:

«مجنّيّ المقام، من ورثة جمعيّة محمّد... آخر مرسل وآخر من إليه القرآن تنزّل... فحصلت في هذا الإسراء معاني الأسماء كلّها، فرأيتها ترجع إلى مستى واحد وعين واحدة، فكان ذلك المسمى مشهودي، وتلك العين وجودي، فما كانت رحلتي إلّا في ودالتي إلّا عليّ»^(٤).

(١) محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، مكتبة الثقافة الدينيّة، القاهرة، د. ت. ج ٣، ص ٣٤٥-٣٥٠.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ٣٤٥.

(٣) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ٣٤٣.

(٤) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ٣٥٠.

وهكذا لا يوغل ابن عربي في هذا المعراج، أو الإسراء كما يسمّيه، ولكن يؤكد فيه أنّ معجازه وكلّ معراج له سيأتي إنّما هو دون معراج النبي، بل مراده الوصول إلى شيء من وراثة النبي، على أنّ أهمّ ما في المعراج عنده الوصول إلى الكشف بأنّ الرحلة هي في النهاية مثول وحضرة بين يدي ربّ العزة، وليس غريباً أن تكون نتيجة الإسراء والمعراج في النهاية الوصول إلى معرفة الذات حق المعرفة، وذلك حينما تغنى في الله فتتحقّق بأجلى صورة لها، وهكذا كانت رحلته فيه ذاته، ودلالاتها عليه هو، كما صرّح في الختام.

وفي إشارة أخرى جليّة إلى المعراج، يقوم ابن عربي بصياغة معراج آخر، لكنّه متصل بالرموز القرآنيّة المستوحاة من سورة النجم أكثر من التزامه فيه بالسموات والأنبياء والملائكة فيها، وذلك انسجماً مع سياق الكتاب الذي يرد فيه ذلك المعراج، ففي «شجرة الكون»^(١) الذي بني على محاولة إعادة بناء الكون بطريقة صوفيّة، تلتقط مفردات الترتيب الجديد من آيات قرآنيّة متناثرة، تقتبس بأسلوب صوفيّ، تجعل الرسول مركز الكون، من أجله خلق الكون، لأنّه أسمى صورة للإنسان، وفيه تجلّى بديع صنع الله بالتمام، يأتي معجازه تتويجاً لتلك الصياغة، وأهم ثمرة في تلك الشجرة، فالرسول صاحب المقامات الأربع: مقام الوجود في الدنيا «يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ قُمْ فَأَنذِرْ»^(٢)، والمقام المحمود في الآخرة «عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَّخْمُوداً»^(٣)، ومقام الخلود في الجنّة «الَّذِي أَخْلَأْنَا لَلْعَالَمِ مِنْ قُدْرِهِ»^(٤)، والمقام المشهود، مقام قاب قوسين أو أدنى لرؤية المعبود «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^(٥)، فالرسول كما يراه ابن عربي خلقه الله من ضدين: جسماني وروحاني، فجعل جسمانيّته وبشريّته لملاقاة البشر، وجعل له قوّة روحانيّة يقابل بها عالم الروحانيين، أي جعل له وصفاً ربّانيّاً وسراً إلهيّاً^(٦). ولذلك كان المعراج أسمى صورة من صور تحقّق الرسول، لأنّه مجلى تحقّق المقام الرابع الذي هو «مقام

(١) ابن عربي، شجرة الكون، تحقيق رياض العبد الله، ط ١، المركز العربي للكتاب، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

(٢) سورة المدثر، الآيتان (١، ٢).

(٣) سورة الإسراء، الآية (٧٩).

(٤) سورة فاطر، الآية (٣٥).

(٥) سورة النجم، الآيتان (٨-٩).

(٦) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٨٧-٨٨.

رؤية المعبود جلّ وعلا وهو مقام قاب قوسين أو أدنى، وذلك أنّه لما كان ثمرة شجرة الكون، ودرّة صدفه الوجود وسرّه، ومعنى كلمة «كن»، ولم تكن الشجرة مرادة لذاتها، وإنما كانت مرادة لثمرتها، فهي محمية محروسة لاجتناء ثمرتها، واستجلاء زهرتها»^(١).

ففي نهاية هذا الكتاب، وبعد إيراد القول السابق، يبدأ المعراج عند ابن عربي بمجيء جبريل إلى الرسول ليصعد به إلى ذلك المقام، فيدور بينهما حديث طويل حول تلك الرحلة، فيسأل الرسول جبريل:

«يا جبريل إلى أين؟ فقال: يا محمّد ارتفع الآن من البين فأني لا أعرف في هذه النبوة أني، لكنّي رسول القدم، أرسلت إليك من جملة الخدم «وَمَا نَنْزِلُ إِلَّا بِأَمْرِ مِنْ رَبِّكَ» قال: يا جبريل فما الذي مراد مني؟ قال: أنت مراد الإرادة مقصود المشيئة، فالكل مراد لأجلك...»^(٢)

وبعد أن يفهم الرسول المقصود من تلك الرحلة يقول الآن طاب قلبي، ها أنا ذاهب إلى ربّي، فيقرّب له جبريل البراق، إلّا أنّ الرسول يقول ما لي بهذا، فيقول له جبريل مركب العشاق، فيقول الرسول:

«أنا مركبي شوقي، وزادي توقي، ودليلي أنا لا أصل إلّا به، ولا يدلّني عليه إلّا هو، وكيف يطيق حيوان ضعيف أن يحمل من يحمل أثقال محبّته، ورواسي معرفته، وأسرار أمانته التي عجزت عن حملها السموات والأرض...»^(٣).

ويطول هذا الحديث ويستمرّ معبراً عن موقف للرسول من طريقة الانتقال في تلك الرحلة، لكنّه ينظر إليها بطريقة تختلف عمّا حدثت عليه في الواقع، وكان ابن عربي يستبطن تلك الرحلة، ويحاول إعادة صياغتها من جديد، بحسب فهمه العميق لمركزيّة محمد من البناء المعرفي لهذا الكون، ويتجلّى ذلك بوضوح عندما يتحوّل الحديث بين جبريل ومحمّد بسؤال العرش والاستبداء برأيه، فينطلق

(١) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٨٩.

(٢) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩٠.

(٣) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩١.

العرش بالكلام مفصلاً عن حقيقة ضعفه أمام عظمة الخالق، وعن أنه ليس أكثر من مخلوق:

«وما أنا إلا مخلوق من حرفين، وبالأمس كنت لا أثر ولا عين... وهو سبقني بالاستواء، وقهرني بالاستيلاء... ثم إنني أخبرك بقصتي، وأبث إليك شكوى غصتي، أقسم بعلي عزته وقوي قدرته، لقد خلقني، وفي بحار أحديته غرقني، وفي بيدا أبعديته حيرني، تارة يطلع من مطالع أبعديته فينعشني، وتارة يدنيني من مواقف قربه فيؤنسني، وتارة يحتجب بحجاب عزته فيوحشني، وتارة يناجيني بمناجاة لطفه فيطربني، وتارة يواصلني بكاسات حبه فيسكرني، وكلما استعذبت من عريضة سكري، قال لسان أحديته: «لَنْ تَرَانِي» فذبت من هيئته فرقا، وتمزقت من محبته قلقاً، وصعقت عن تجلي عظمته، كما خر موسى صعقا، فلما أفقت من سكرة وجدي به، قيل لي: أيها العاشق هذا جمال قد صنّاه، وحسن قد حجبناه، فلا ينظره إلا حبيب قد اصطفيناه، ويتيم قد ربّيناه، فإذا سمعت «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ» فقف على طريق عروجه إلينا وقُدومه علينا، لعلك ترى من يرانا، وتفوز بمشاهدة من ينظر سوانا»^(١).

وعندما يسمع جبريل هذا الكلام من العرش، يعظم شأن محمّد، فيكون خادماً بين يديه، ويقدم إليه مركبه الأوّل وهو البراق إلى بيت المقدس، ثم المركب الثاني وهو المعراج إلى السماء الدنيا، ثم الثالث وهو أجنحة الملائكة من سماء إلى سماء، ثم الرابع وهو جناح جبريل إلى سدرة المنتهى، وهنا يتخلّف جبريل حيث ينتهي مقامه، فيودّع الرسول قائلاً له أذكّرني عند ربك، ثم يزجّ به فيخرق سبعين ألف حجاب من نور فيتلقاه المركب الخامس وهو الرفرف من نور أخضر الذي ينتهي به إلى العرش، فيعود العرش إلى مخاطبة الرسول بصورة بيانية مشحونة بأي القرآن ومحملة بالرموز:

«فتمسك العرش بأذياله، وناداه بلسان حاله، وقال: إلى متى تشرب من صفاء وقتك أمنا من معتكره، تارة يتشوّق إليك حبيبك

(١) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩٣-٩٤.

وينزل إلى السماء الدنيا، وتارة يطوّف بك على ندمان حضرته،
ويحملك على رفرف رافته «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ» وتارة
يشبهك جمال صمدانيته «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى»، وتارة يطلعك
على سرائر ملكوتيته «فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ»، وتارة يدليك
من حضرة قربه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ»^(١).

وبعد أن ينتهي العرش من حديثه، يطلب من الرسول أن يشهد له بالبراءة
من النار عند ربّه مما نسب إليه من أهل الغرور الذين ظنوا أن العرش يسع من لا
حدّ له. فينحّيه الرسول من طريقه، حتّى لا يشوّش عليه خلوته «فما أعارده-صلى
الله عليه وسلم- طرفاً ولا قسراً من مسطور ما أوحى إليه حرفاً» «مَا زَاغَ
الْبَصَرُ»^(٢)، ثمّ قدّم له المركب السادس وهو التأييد، فنودي من فوقه ها أنت وربّك
«قال: فبقيت متحيراً لا أعرف ما أقول ولا أدري ما أفعل... فصرت بذلك أعلم من
جميع الأنبياء والرسل فجرى على لساني التحيّات المباركات...»^(٣) ويصل بعدها
إلى نداء آخر «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى» وأورد ابن عربي خطاباً بين محمّد وربّه، يشتمل على
رموز كثيرة، ويشفّ عن موقف المتصوّف من المعراج بعامة، ومركزيّة محمّد
بخاصّة، وختم ذلك بقوله تعالى «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» ثمّ عقّب
فقال: «فلما كلّمه شفاهاً، وشاهده كفاحاً، فقال: يا حبيبي يا محمّد، لا بدّ لهذا الأمر
من سرٍّ لا يذاع، وزمن لا يتنازع»، فأوحى إلى عبده ما أوحى «فكان سرٌّ من سرّ في
سرٍّ»^(٤).

ففي هذا المعراج الكثير من الرموز الصوفيّة، ولكن إذا وضع أمام معراج
النبيّ فإن الفرق بينهما يكون في توقّف الرسول طويلاً قبل الرحيل مع جبريل
للاستفهام عن حقيقة الرحلة، ثمّ هناك حديث مع العرش بشكل لافت لم يرد في
أيّة رواية من روايات المعراج، أو عند المتصوّفة السابقين على ابن عربي، كما أنّه
هنا أمّغل ذكر السماوات ومن فيها من الملائكة والأنبياء، وجعل جلّ اهتمامه مركزاً
في عدد المراكب التي توسّطت لنقل الرسول إلى رؤية ربّه، فلم يكن التوقّف في

(١) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩٥-٩٦.

(٢) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩٧.

(٣) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩٧.

(٤) ابن عربي، شجرة الكون، ص ١٠١.

السموات وأردأ في هذا المعراج، أمّا التفصيل الدقيق فحدث في المثل بين يدي الله، وفي تخصيص محمّد بالمقام الأسمى الذي فاق فيه جميع الأنبياء والرسل والمخلوقات بعامة. وهكذا تأكّد من هذا المعراج أنّ الرسول هو ثمرة شجرة الكون، كما أراد ابن عربي في كتابه.

وفي معراج آخر لابن عربي تتغيّر طريقة الصياغة لأنّ الهدف منه بيان الفرق بين عروج صاحب النظر الفلسفي، وعروج التابع المقلّد للنبي^(١). فيتركّز اهتمام ابن عربي في توضيح أهمية الاقتداء بالرسول في معراجه لبلوغ المعرفة التامة؛ وذلك لأنّ النظر الفلسفي المجرد أو العروج في مدارج الأفلاك بعيداً عن وجود التابع المحمّدي أو الوارث النبويّ الذي يأخذ بيد السالك إلى الحقيقة العلوية، لا يؤدّي إلّا إلى درجة محدودة من المعرفة تتضاءل أمام تلك المعرفة التي تتوّج بالمثل بين يدي الله والانس بحضرته.

ففي هذا المعراج سلوك لإثنين؛ الأوّل هو التابع المحمّدي، والآخر هو الفيلسوف صاحب النظر، يعرجان إلى السماء الدنيا فيصّل الأوّل إلى آدم بينما يصل صاحبه إلى روحانيّة القمر، فيتعلّم التابع المحمّديّ من آدم ما تيسّر له من الأساء وغيرها ما يؤهله للصعود إلى السماء الثانية، وفي الوقت ذاته يتعلّم صاحب النظر مثل ذلك ولكن بمشقة وتعب لأنّه لم يكن له دليل في تعلّمه.

ثم يعرجان إلى السماء الثانية، فينزل التابع عند عيسى ويحيى، وينزل صاحب النظر عند الكاتب في منزل «عطارد»، لكنّ الكاتب عندها يصبح في خدمة عيسى ويحيى لنزول التابع ضيفاً عليهما، وهكذا يتعلّم التابع منهما، ويوشك على الصعود إلى الثانية، في حين يتأخّر صاحب النظر لتأخّر الكاتب عليه، وهكذا يستمرّ الأمر بصعود التابع إلى السماء الثالثة حيث يوسف، وصاحب النظر إلى «كوكب الزهرة»، ثم السماء الرابعة حيث إدريس، ويقابلها «كوكب الشمس»، ثم الخامسة حيث هارون، ويقابلها الأحمر «المريخ»، ثم السادسة حيث موسى، ويقابلها البرجيس خادم موسى، ولعلّه «المشتري»، ثم السابعة حيث إبراهيم، ويقابلها «كيوان». فيكون ارتحال التابع المحمّديّ على رفرف العناية، أمّا صاحب النظر فتحل على براق الفكر^(٢).

ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ٢٧٢-٢٨٤.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ٢٧٧.

وعند هذا الحد ينتهي الأمر بالنسبة لصاحب الفكر، بحيث لا يتجاوز السناء السابعة، أمّا التابع المحمّديّ فيرتقي إلى سدرة المنتهى، ثم يدخل في منازل السائرين ومقاماتهم، ويصل الجنّة الدهماء، والمستوى الأزهى، والمكانة الزلّفي، والكرسي، والنور الأعظم، أي حضرة الأحوال، والرحمة العامة «العرش»، وبعد هذا كلّ يعرج معراجاً ثانياً، فيجد فيه اللوح المحفوظ، والقلم الأعلى، وعالم اليمين، وأسماء التنزيه، وفي ذلك كلّ يعاين ما قصر عنه صاحب النظر، وينعم بهذه المشاهدات بفضل الوراثة المحمّدية، لكنّ ابن عربي لا يغفل أن صاحب النظر امتدت إليه رقيقة على غير معراج التابع، فظهرت له في فلك المكوكب، وفقدتها في الجنّة، «ثم ظهرت له في فلك البروج، ثمّ فقدتها أيضاً في الكرسي وفي العرش، ثمّ ظهر له في مرتبة المقادير وفي الجوهر المظلم، ثمّ فقدته في الطبيعة»^(١) مما يوحي بأنّ ابن عربي لا ينقص من قيمة النظر الفلسفي، لكنّه يؤكّد صفاء المعرفة ونقاءها عندما تكون من خلال الوارث المحمّديّ أو التابع المحمّديّ، وعندما تكون كذلك مختصة بمعرفة العوالم العلوية. وقد أكّد في ختام المعراج مبايعة الإيمان بأنّ سلّم صاحب النظر أمره للتابع المحمّديّ، وبدأ بداية جديدة «فراى في اللوحة الواحدة، وهو في مكانه بذلك النور، جميع ما رآه مع التابع في معراجه الأوّل، ولم يقف بل ترقى مرقى التابع حتّى بلغ العماء، والغاية القصوى»^(٢).

إنّ هذا المعراج معرفيّ لتوضيح حقيقة عند المتصوّف، وإقامة برهان كما يراه هو، لذلك لم يحفل فيه بوسيلة النقل، فاكتفى بذكر الرفرف وبراق الفكر، كما أنّ السماوات كانت ماثلة لتدلّ على المنازل التي يمكن عبورها، واجتمع ابن عربي بذكر الأنبياء للوقوف على أهميّة علم كلّ منهم للمعراج، وهو التابع المحمّديّ. وابن عربي لم يفصل في لقاء الله والحديث معه لأنّ الهدف من هذا المعراج توضيح طريق الوصول إليه، وعدد المنازل المفضية إليه، فالغاية المعرفيّة أو التعليميّة هي التي سيطرت على بناء هذا المعراج، لذا ذكر المنازل الفلكيّة التي تقابل كلّ سماء حسب قول الفلاسفة أو أهل التنجيم والأفلاك في زمنه. ولم يكن العرش والكرسي والجنّة عنده أكثر من منزلة، يسير السالك منها إلى ما يليها، دون مكث أو تطويل.

(١) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ٢٨٣.

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ٢٨٣.

ولابن عربي معاريج وإسراءات كثيرة متناثرة، جمع عدداً منها محمود محمود غراب في كتابه «الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي»^(١). ولكن يبقى كتابه الأهم في هذا الباب هو كتاب «الإسراء إلى المقام الأسرى»^(٢)، أو كتاب المعراج، وقد أُلّف قبل المعاريج السابقة لكنّه صوّر بوضوح مركزيّة فكرة الإسراء والمعراج في نثر ابن عربي، وفي صلب بنیان نظريّته المعرفيّة الصوفيّة، ومهمّة هذا البحث إبراز تنويعات التأثير بالإسراء والمعراج عند المتصوّفة والناثرين أو عند واحد منهم- مثل ابن عربي- وظف تلك القصّة وحاكاها بأساليب متعدّدة.

فكتاب ابن عربي هذا صيغ على شكل رحلة مناميّة إلى السماوات العلى، ثم إلى الملأ الأعلى، وراوي هذه الرحلة هو السالك ابن عربي ذاته. وقد أمكن لسعاد الحكيم محقّقة الكتاب أن تجعله في مقدّمة وخمسة أقسام.

وضّح ابن عربي في المقدّمة طبيعة هذا المعراج فقال:

«وهذا معراج أرواح الوارثين سنّة النبيين والمرسلين، وهو معراج أرواح لا أشباح، وإسراء أسرار لا أسوار، ورؤية جنان لا عيان، وسلوك معرفة ذوق وتحقيق لا سلوك مسافة طريق إلى سماوات معنّى لا مغنّى، ووصفت الأمر بمنثور ومنظوم، وأودعته بين مرموز ومفهوم، مسجع الألفاظ، ليسهل على الحفاظ»^(٣).

ومن هنا يتأكّد أن ابن عربي يحاكي معراج الرسول معنوياً، ويغدو أمر المعراج طريقاً يستكلم الصوفيّ ليتذوّق جانباً من إرث النبوة، وقد جعله نشراً ونظماً وهنا افترق هذا المعراج عن معاريج الصوفيّة الأخرى لما غني فيه من شعر. أمّا القسم الأول فاشتمل على ستة أبواب هي: باب سفر القلب وباب عين اليقين وباب صفة الروح الكلّي وباب الحقيقة وباب العقل والأهبة للإسراء وأخيراً

(١) محمود محمود غراب، الخيال عالم البرزخ والمثال ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م ص ٧٤-١٧٢.

(٢) محيي الدين بن عربي، الإسراء إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج، تحقيق سعاد الحكيم، ٨٥، دندرة للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

(٣) ابن عربي، الإسراء إلى المقام الأسرى، ص ٥٣-٥٤.

باب النفس المطمئنة والبحر المسجور، وهذه الأبواب تدور على تحضير السالك بدنياً وعملياً وعقائدياً بمساعدة رسول التوفيق، ويبدو في هذا المعراج أن التحضير يستغرق أكثر من شق صدر الرسول في رواية المعراج النبوي، وذلك لأن السالك أقل تحملاً لذلك من النبي، كما أن السالك هو الذي يطلب المعراج في حين تم معراج النبي بغير طلب منه.

وفي القسم الثاني يصل السالك إلى السماوات السبع، حتى يلتقي في الأولى سر روحانية أبيه آدم فيأخذ من علومه، ويرتقي إلى الثانية حيث سماء الأرواح، وهناك يتم تعيين السالك ولياً مرسوم من روح الأرواح عيسى الذي هو ختم الولاية المحمدية، وفي الثالثة التي هي سماء الجمال ومعدن الجلال يعرف السالك بمقام يوسف أمين الأمناء وجمال النبأ. وفي سماء الاعتلاء أي الرابعة يلتقي سر روحانية إدريس سيد الأولياء، وفي الخامسة المسماة سماء الشرطة يلتقي سر روحانية من ساد الأنام ولم تظهر سيادته وهو هارون، وفي السماء السادسة سماء الكلام يرى السالك سر روحانية موسى، ويفيده بنصائح حول حقيقة معراجه، وأخيراً في السابعة يرى السالك سر روحانية الخليل إبراهيم يدور بالبيت المعمور في غلائل النور.

وفي القسم الثالث يصل السالك إلى سدرة المنتهى: «فقلت له: ما هذا النور والنبأ، قال: سدرة المنتهى، ثم تلا الرسول الكريم: «وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ... فغشاها من نور الله ما غشى، ووقف هنا وما مشى، ثم قال: فلا يستطيع أحد أن ينعتها، وإذا كان هذا فكيف يصف أحد حقيقتها، نجدد أن يوقف عندما وقف صلى الله عليه وسلم، وينظر في الترقى منها على الرفرف حيث الملائكة الأشرف، فإذا النداء من الأعلى: من لك بالرفارف العلا، وبينك وبينها الكرسي الكريم، الذي يفرق فيه كل أمر حكيم»^(١).

وهكذا يشتمل هذا القسم على الوصول إلى سدرة المنتهى ثم الكرسي ثم الرفارف العلى، ولعل أعمق محاورة في الكتاب بعامة تتم في الباب الخاص بالكرسي، حيث يتكثف الرمز، ويحشد ابن عربي جميع تجارب الأنبياء من خلال الآيات القرآنية في هذا الباب، ثم يعقب بقصيدة على النمط ذاته، فيظهر جمال التعبير، وعمق التصوير، واستيعاب التجارب السابقة، بشكل منقطع النظير.

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٠٩-١١٠.

ويكون ذلك عندما يلتقي السالك بقطب الشريعة في حضرة الكرسي غيبداً حوار العلم والتعليم بمخاطبات رمزية مكثفة:

«ثم قال لي: أين تريد؟ فهممت أن أقول: أريد أن لا أريد، فلما لم يكن مقامي، لم يسعه كلامي، فجذبني إليه، ودرّته بين يديه، فقلت له: أريد مدينة الرسول، صاحب الجمل والفصول. قال: وما تريد بمدينة أثرها قد درس، ونورها قد طمس، قلت: لست للترابية أشير، ولكن لبدرها المنير، وعنصر مائها النмир»^(١).

ثم يقول في موطن تال:

«أخرق السفينة تلج المدينة، اجعل في السفينة «مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ» ولا تعرج على من قال: «سَأُوي إِلَيَّ جَبَلٌ يَعْصِمُنِي» من الحين. هما سفينتان لهما في الوجود معنيان الواحدة سلامتها في الفتق، والأخرى نجاتها في الرق. ليس في الملك إلا واحد، فإياك أن تخرق سفينة الشاهد، أخل السفينة من الزوجين، فقد قال «لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ...»^(٢).

وهكذا يستمرّ الكلام في حضرة الكرسي بهذه الأبعاد الرمزية، مع إعادة تشكيل الكون من جديد بأسلوب صياغة للآيات القرآنية، لا ينتمي الى ترتيب الآيات في مواضعها، بقدر ما يقوم على الربط الصوفيّ بينها بصياغة لغوية تقوم على السجع.

وقد قالت سعاد الحكيم عن وصايا قطب الشريعة للسالك في هذه الحضرة «نجد هذه الوصايا تتداخل وتتعارض تتكامل... جدلية لم يصلها هيجل. لأنه لم يبلغ آفاق النظر الصوفيّ الذي يعرف الله عز وجلّ بجمعه للأضداد»^(٣).

أما الرفارف العلّية بعد الكرسي فإن ابن عربي يفرد لها قصيدة من أطول القصائد التي تضمّنها الكتاب وقد جاءت في ثلاثة وثلاثين بيتاً.

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١١١-١١٢.

(٢) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١١٥-١١٦.

(٣) سعاد الحكيم، مقدّمة كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ٣٨.

وفي القسم الرابع تبدأ المناجاة وهي مناجاة «قَاب قَوْسَيْنِ»، ومناجاة «أَو أدنى»، ومناجاة «اللوح المحفوظ»، ومناجاة «الرياح وصلصلة الجرس»، فالمثل في حضرة «أوحى» حيث فيها مناجاة «الإذن» ومناجاة «التشريف والتنزيه» ومناجاة «التقديس» ومناجاة «المنّة» ومناجاة «التعليم» ومناجاة «أسرار مبادئ السور» ومناجاة «جوامع الكلم، مناجاة السمسة» ومناجاة «الدرّة البيضاء». وفي مناجاة «قَاب قَوْسَيْنِ» يجرد ابن عربي قصيدة تشتمل على معراج كامل ثم يثني بالنثر بوصف ما حدث له من قبل، فيختصر تلك الرحلة في السماوات ثم السدرة والكروسي والرفارف حتى يصل إلى قَاب قَوْسَيْنِ، فيكون هذا المعراج استذكاري في موقف حضرة ومناجاة قَاب قَوْسَيْنِ، لأنّ هذا هو أوّل الفناء.

وفي مناجاة «أَو أدنى» يتمثل ابن عربي تجربة الغزالي في كتاب «جواهر القرآن» ويذكر ذلك صراحة «أناجيك بلسان الترجمان بأوضاحه وغوره، كمناجاتي للإمام أبي حامد في جواهره ودرره، وكنت قد برزته في زمانه»^(١). ولا يقل مستوى الرمز والإبداع النثري في أيّة مناجاة عمّا كان في بعض أحوال حضرة الكروسي.

وأخيراً القسم الخامس الذي يشتمل على الإشارات وهي «إشارات أنفاس النور» و«الإشارات الأدميّة» و«الإشارات الموسويّة» و«الإشارات العيسويّة» و«الإشارات الإبراهيميّة» و«الإشارات اليوسفيّة» و«الإشارات المحمديّة»^(٢). فهذه الإشارات أشبه بامتحان للسالك في مقامات الأنبياء، ودلالات كل نبي على مقامه الخاص به، وقد جعل الترتيب فيها على غير ما يرد في المعراج، ولكن حافظ على ختم ذلك بالإشارات المحمديّة توكيداً على أنّ محمداً هو الإنسان الكامل ومعراجُه هو قبلة كل عارِج.

وبهذا ختم ابن عربي معراجَه الذي تمّ التركيز فيه على الحوار الذي يجري في الملأ الأعلى، ولم يشتمل على ذكر للجنة والنار، بل كان هدف السالك الوصول إلى مقام الرؤية أو الفناء في الله، لأنّ هذا الفناء هو التحقق الأمثل للذات.

وقد يكون ابن عربي في معراجِه هذا -وفي كل معراجٍ آخر- يركّز جُلّ اهتمامه على محاكاة المعراج الأوّل، مع اليقين بعدم قدرته على مجاراته للاختلاف النوعي: لأن معراج النبيّ ليس كمثله معراج، لاشتماله على الجسد إلى جانب

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٣٨-١٣٩.

(٢) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٨٥-٢٠٥.

الروح. لكن الوارث المحمدي بسلوكه في المقامات، وتدرّجه في الأحوال، قد يصل إلى الحضرة، ويتمكّن من بعض ما فيها بهدي التابع المرشد. لذلك اشتمل معراجه الأخير على الولي وقطب الشريعة والمقامات بشكل منظم ودقيق، وبهذا يبقى المعراج عند ابن عربي نظرية معرفية علمية وكذلك عملية، أي تقوم على التطبيق العملي لمدارج السالك، ويستهدي في ذلك بمعراج المعرفة الأول الذي تمثل في القرآن الكريم بمقام العبودية الحقّة الذي انطبق على الرسول ﷺ.

عبد الكريم الجيلي (ت ٨٠٥هـ):

يمكن القول إنّ ابن عربي قد أرسى قاعدة فجعل المعراج ركناً رئيساً في التكوين المعرفي للصوفي، لذلك فقد أصبح المتصوّفة بعده يستخدمون رمز المعراج في موضوعات كثيرة، معتقدين أنّ لكل إنسان معراجه الخاص الذي يحاكي فيه معراج النبي، وهذا المعراج هو معراج معنوي رمزي لا معراج جسدي كمعراج الرسول.

وفي رسالة «الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب» يستلهم عبد الكريم بن إبراهيم الجيلي أسلوب ابن عربي في كتابه «الإسفار من نتائج الأسفار» الذي «جمع فيه واستوعب جميع الأسفار العلوية والسفلية، وذكر فيه سفر الأنبياء، عليهم السلام، وسفر الملائكة وسفر الأسماء وسفر العوالم العلوية والسفلية، ولم يترك شيئاً إلا ذكره»^(١).

فقال الجيلي موضحاً للسالك طريقة السفر إلى الله بالسفر إلى الذات التي ينطوي فيها العالم الأكبر «فيستحضر لطيفته القلبية وهو عرش الرحمن، ولطيفته الإنسانية وهو كرسيه الكريم، لأنّ الأمر في عرشه مجمل، وفي كرسيه مفصل الأمر، وسدرة المنتهى هي جميع صورته من لطيفة وكثيفة وعوالمه كلّها. فيستحضر أرض بدنه...»^(٢). ثم يقيم موازنة بين بناء الإنسان الجسدي والروحي وبناء الكون بعامة، فالسماء الدنيا هي الحس، وزينت بالنجوم مثل العينين، وسماء الخيال وسماء الفكر فيعدد سبعة. ثم يقابل الكواكب السيّارة بالحواس

(١) عبد الكريم الجيلي، الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب، تحقيق بدوي طه علام، دار الرسالة، القاهرة ١٩٨٢م، ص ٧-٨.

(٢) عبد الكريم الجيلي، الإسفار الغريب، ص ٩.

وملكات الإنسان. مؤكّداً في ذلك كلّهُ أن الإنسان هو عالم قائم بذاته. والموازنة الأخرى التي يعقدها الجيلي تقوم على محاولة توهم معراج خاصّ يتمّ من خلال طقوس الطهارة، والدخول في الصلاة، فالوضوء أشبه بالتحضير للرحلة، ومن ثمّ الدخول في الصلاة بدءاً للمعراج:

«ثم تقرأ فاتحة الكتاب بلسان تلك الحضرة فتفتح لك السماء الدنيا، فتبصر ما أودع الله فيها من الأسرار، ثم تركع فترفع إلى السماء الثانية»^(١) وهكذا حتى تنتهي الركعة الأولى فيكون قد انتهى من السماء السابعة، فيخلص إلى البيت المعمور فيبدأ بقراءة الفاتحة وهناك تبدأ الحقائق المعنوية، ففي ركوع الثانية يصل إلى سدرة المنتهى فالعرش فالمستوى الرحماني فالرفرف فحضرة البقاء وفيها عالم الأمر «فتسمع منك إليك، بلسان تلك الحضرة «التحيات لله» لأنك مستهلك فانّ وهو وصفك والبقاء لله...»^(٢)

فيصبح هذا المعراج سلوكياً لا يشتمل على معارف كثيرة، لكنّه يشتمل على محاولة ربط الصلاة بحقيقة المعراج الأول، مع الالتفات إلى أنّ فرض الصلاة إنّما كان في المعراج، فيشير الجيلي إلى ذلك، مكرّراً الإشارة إلى ابن عربي في نهاية هذا المعراج^(٣). مؤكّداً أنّ المعراج دخول في الذات، واستبطان لها، لأنّها نموذج الكون.

أمّا كتاب «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» لعبد الكريم الجيلي فيصبح في حقيقته معراجاً مفتوحاً يتوّج أعمال الصوفيين السابقين التي جعلت محمّداً مركزاً للكون، وأصل اصطلاح الإنسان الكامل عند المتصوّفة، وكما بلورده الجيلي في هذا الكتاب، هو الرسول محمّد الذي جسّد أفضل صورة بشريّة خلقها الله روحاً وجسداً.

(١) عبد الكريم الجيلي، الإسفار الغريب، ص ١١-١٢.

(٢) عبد الكريم الجيلي، الإسفار الغريب، ص ١٢.

(٣) عبد الكريم الجيلي، الإسفار الغريب، ص ١٣.

نفى الباب الستين من كتاب الجيلي «الإنسان الكامل» يقول عن الرسول

محتد:

«فبو الإنسان الكامل، والباقون من الأنبياء والأولياء والكمل-
صلوات الله عليهم- ملحقون به، لحوق الكامل بالأكمل، ومنتسبون
إليه، انتساب الفاضل إلى الأفضل، ولكن مطلق لفظ الإنسان الكامل
حيث وقع في مؤلفاتي إنما أريد به محمداً ﷺ تأديباً بمقامه الأعلى
ومحلّه الأكمل الأسنى»^(١).

وأهم لحظة اقتنص منها الصوفيّة مكانة الرسول التي أحلّوه فيها، هي لحظة
تزيح الإسراء والمعراج بمشاهدة الرسول ربّه وخطابه له وتكليفه بالصلاة هو
وانته. وبهذا شكّل المعراج عند الصوفيّة هذه المركزية، وأخذوا ينهلون من معينه،
ويستنون كثيراً بمحاكاته، يقول الجيلي: «وهو الذي وجدناه في معراجنا... لأنّ
معراجنا ليس كمعراج، فنأخذ من حديثه مفهوم ما أعطانا الكشف»^(٢) وقد أقرّ
بن عربي بمثل هذا من قبل.

وكما سبق القول فإنّ كتاب «الإنسان الكامل» يأخذ على عاتقه ترسيخ
مركزية الرسول من خلال المعراج، لذا جاءت معظم أبوابه مشكّلة مرحلة من
معراج المعراج، فمن هذه الأبواب «فاتحة الكتاب» و«السطور وكتاب مسطور»
و«رغرف الأعلى» و«السريّر والتاج» و«القدمين والنعلين» و«العرش»
و«كرسي» و«القلم الأعلى» و«اللوح المحفوظ» و«سدرّة المنتهى» و«روح
القدس» وللوصول أخيراً إلى «العقل الأول» و«الوهم» و«الفكر» و«الخيال»
و«صورة المحمديّة»، ويتوّج ذلك بـ «الإنسان الكامل» ثمّ أشراف الصائفة
والعبادات والأرض وتصور الجيلي لها جميعاً. فالكتاب نظريّة متكاملة في
توجّه لعبد الكريم الجيلي وللصوفيّة، وهو كذلك تتويج لمحمّد بأنّه أهمّ موجود فيه
جسّ صورة لخلق الله وأتمّ صورة استحققت مشاهدة الله، وقد تمّ ذلك بمحاكاة تامّة
معراج على امتداد فصول الكتاب لتوكيد الدور المعرفي للمعراج^(٣) الأول معراج

عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط٤، دار الفكر، بيروت
١٣٩٥هـ-١٩٧٥، ج٢، ص٧٢.

عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج٢، ص١٢.

عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ج٢، ص٣٨-٣٩.

«لُغْرِيَّةٌ مِنْ آيَاتِنَا» كما كان، وكما تصوّره الصوفيّ الجيلي، بتأثير من ابن عربي وسابقيه.

المتصوّفة ومعاريج أخرى:

إذا كان المعراج قد غدا ركناً هاماً في نظرية البنيان المعرفي الصوفيّ فليس من السهل رصد جميع المواطن التي تمّ فيها التأثير بالمعراج عند المتصوّفة عبر العصور، لذا يمكن الإشارة إلى استخدامات عامّة للمعراج ألغت عند الصوفيّة لظاهر الكلمة، فاشتملت عليها عناوين كتبهم، مع إشارة إلى مفهوم راسخ للمعراج في كتاباتهم.

نقد وجد المتصوّفة في لفظة المعراج حركة الترقّي ليس في السماء حسب، ولكن في المعرفة كذلك، فحملوا هذا اللفظ معنى عقلياً، فالتدرج عندهم أصبح في التطبّر النفسي وفي العلوم أيضاً، فبالإضافة إلى كتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس» للغزالي، هناك كتاب «معراج السالكين» الذي يبيّن فيه أنّ الناصقين بكلمة الشهادة هم على سبع فرق، وأنّ كلّ عقيدة فاسدة هي حجاب وظلمة، وأنّ العالم كلّّه هو السّلم إلى معرفة الباري سبحانه^(١).

واستخدام أحمد بن عجيبة (ت ١٢٢٤هـ) لفظ المعراج ليصوّر فكرته القائلة بأنّ الكلمة الواحدة، أو الكلمة الصوفيّة على التخصيص، يعرج معناها مع مقامات السالكين، فبهاك معنى يفهمه العامّة، ومعنى يرقى إليه الخاصّة ومعنى لا يناله إلّا خاصّة الخاصّة، وذلك في كتابه «معراج التشوّف إلى حقائق التّصوّف»^(٢) وهو معجم لسفردات الصوفيّة.

وهناك كتابات أخرى تتّصل بالمعراج من طرف أو آخر، مثل كتاب «الإسفار من نتائج الأسفار»^(٣) لابن عربي، و«أصوات أجنحة جبرائيل»^(٤) للسروردي،

(١) الغزالي، معراج السالكين، مكتبة الجندي، سلسلة القصص العوالي، القاهرة، د. ت.

(٢) أحمد بن عجيبة، معراج التشوّف إلى حقائق التّصوّف، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٩٣٧م.

(٣) سعد الحكيم، مقدّمة كتاب الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ٢٨-٢٩.

(٤) السروردي، أصوات أجنحة جبرائيل، ترجمة باول كراوس، المجلّة الآسيويّة، عدد يوليو/سبتمبر سنة ١٩٣٥م ص ٨٢-٨١، وقد نشر عبد الرحمن بدوي شرح الرسالة في كتابه «شخصيات قلقة في الإسلام» ط ٢، سينا للنشر، القاهرة ١٩٩٥م. ص ٢١١-٢٤.

و«منطق الطير»^(١) لفريد الدين العطار، وهذان الأخيران كتباً باللغة الفارسية وهما يتخذان من المعراج رمزا أساسياً، فهذه الكتب جميعاً تتّصل بالإسراء والمعراج، ولا بدّ من دراسة ذلك النثر الإسلامي، أي النثر الذي كتب بلغة غير عربيّة؛ مثل الفارسيّة والتركيّة والأورديّة، وكان متأثراً بالإسراء والمعراج.

تجليات المعراج بين المتصوّفة والفلاسفة:

اتّضح من الأعمال التي تمّ عرضها أنّ المتصوّفة استخدموا المعراج بطريقتين في كتاباتهم، فمرة هم يحاكون قصّة المعراج بمعراج شخصيّ، ومرة أخرى يجعلون فكرة المعراج، رمزياً ولغوياً، أداة للوصول إلى المعرفة، وصياغة نظريّة الوجود، أو تصوّر الكون.

ولعلّ المتصوّفة في طريقتهم الثانية، التي تعاملوا بها مع المعراج، يلتقون مع فكرة الفلاسفة المسلمين في تحديد الغاية من المعرفة، التي جعلوها في نهاية المطاف الاتّصال بالله، وإن سمّوه بأسماء استقوها من مصطلحات الفلاسفة اليونانيين بعد ترجمتها.

ولتوضيح هذه الأفكار يمكن القول مرّة أخرى إنّ كتاب «معارج القدس في مدارج معرفة النفس» للغزالي، هو رحلة معرفيّة، تبدأ بمعرفة النفس، وتنتهي إلى معرفة الله. بمعراج في حدود اللغة والفكرة الزمزيّة العامّة القاشقة على التدرّج والترقي في الكشف المعرفيّ، ولعلّ هذا الأمر قد تجلّى بشكل واضح في كتابات الإشراق بعامة.

والفلسفة الإشراقية جمعت بين المتصوّفة وبعض الفلاسفة المسلمين الذين لم يقبلوا فكرة قيام المعرفة على تجريد الصور، كما يقرّر المشاؤون، وجعلوا المعرفة تقوم على الحدس الذي يربط الذات العارفة بالجواهر النورانيّة، وهي العلم الحضوريّ الاتّصاليّ الشهوديّ، فعندما ترفع الحجب يحصل للنفس إشراق حضوري^(٢).

(١) فريد الدين العطار، منطق الطير، دراسة وتحقيق محمد بدیع جمعة، دار الأندلس، بيروت ١٩٧٩م.

(٢) محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شباب الدين السهروردي، دار الطبعة العرب، بيروت ١٩٦٩م، ص ٧٥.

فالإشراقيون متصوفة وفلاسفة يهتمون بفكرة المعراج؛ لأنها تتصل بالمعرفة التي تتم بعد مجاهدة وسعي، لتتوج بالاتصال بالله ورؤيته، وهو مصدر النور الأعظم، فهم وإن كانوا من الناحية الفلسفية يعدّون من أتباع الأفلاطونية الحديثة إلا أن المؤثرات الإسلامية فيهم- كالمعراج- تبدو جلية، وقد كان الهدف من المعرفة عند الفارابي مثلاً الاتصال بالعقل الفعّال، فافسح فلسفياً مجالاً للمنام بوصفه واحداً من طرق المعرفة، وابن سينا على الرغم من أنه من كبار أتباع الفلسفة الأرسطية إلا أنه ينزع إلى تلطيفها بالأفلاطونية الحديثة، وتقوم المعرفة عنده على اتصال النفس بالعالم العقلي^(١). لذلك كتب قصّة رمزية تحمل اسم «حي بن يقظان» تسرد رحلة الإنسان إلى المعارف الخالصة بصحبة ورفقه حواسه، وما له من أهواء وغرائز وشهوات ونوازع، وحي بن يقظان فيها هو شيخ وقور اكتسب تجارب عظيمة فرمز به ابن سينا إلى العقل الفعّال أو النفس الملكية المتكاملة. أيضاً قصّة أخرى هي «سلامان وأبسال»، ولعلّها تختلف عن قصّة «حي بن يقظان» لابن طفيل وإن اتّصلت معها من حيث استخدام الأسماء^(٢).

وأهمّ ما في قصّة ابن سينا الأولى أنّها أثّرت في ابن طفيل الذي صاغ على منوالها معراجاً معرفياً في قصّته الشبيهة بالاسم ذاته، وكذلك كتب شيخ الإشراق السهروردي المقتول قصّة تحت العنوان ذاته.

وكذلك رسالة الطير لابن سينا تمثّل رحلة معراجية، يطير فيها ابن سينا مع طيور أخرى تحاول التخلّص من الصيادين الذين يريدون الإيقاع بها، فتعبّر هذه الطيور ثمانية جبال، بهدف الوصول إلى الملك الذي يخلّصها من الشباك، وقد حظيت هذه الطيور أخيراً بمقابلة الملك، وتخلّصت من الشباك، وعادت أدراجها.

ويعلّق بديع جمعة على هذه الرسالة قائلاً:

«ويعني ابن سينا بالجبال المقامات التي يجب على السالك أن يقطعها، وقد اعتبرها ثمانية، في حين يعتبر معظم الصوفيّة المقامات سبعة، ويلاحظ أنّ ابن سينا عاد وعادت الطير بعد أن تحرّرت من الشباك، وكأنّ غرض الطير كان يتمثّل في الحظوة

(١) سعاد الحكيم مقدمة كتاب الإسراء، ص ١٧، وإبراهيم إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة، دار النهضة العربية، القاهرة ١٩٧٧م.

(٢) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ط ٢، دار الآفاق الجديدة بيروت ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م، ص ٢١-٢٢.

بالمشاهدة والتحرّر من الشباك، وما تمثّله من علائق الدنيا وصعابها، بينما هدف الصوفيّ من هذه الرحلات المعراجيّة، يتمثّل في أبعد من المشاهدة، فهم يبغون الفناء في الحضرة، ثمّ الحظوة بالبقاء بعد الفناء، وذلك في مادّة جديدة غير أجسادهم الفانية^(١).

إنّ هذه القصص وغيرها من كتابات الفلاسفة المتصوّفين أو المتصوّفين الفلاسفة تلتقي بشكل أو بآخر بقصّة الإسراء والمعراج الأولى، ولكن تجرّدها من كثير من عناصرها، مبقية على فكرة المعرفة والصعود والترقي، وأخيراً الاتصال بالله. ونظراً لصعوبة حصر التأثير في هذه القصص بالمعراج وحده، ونظراً لتعدد مصادر الإشراق بعامة، وبين فلسفة يونانية، وحكمة فارسيّة، ومصادر إسلامية، تمّ تحاشي التعامل مع نصوص الفلاسفة تلك على أنّها تجلّيات مباشرة للإسراء والمعراج، وتمّ الاقتصار على نثر المتصوّفة الذين أشاروا باستمرار إلى مركزيّة الرسول، وقصد محاكاة المعراج النبوي في قصصهم التي ظهر فيها التأثير بالمعراج جلياً واضحاً.

المعراج الصوفيّ بناؤه وأسلوبه الفنّي:

إنّ النماذج التي تمّ عرضها، وتحليل بعض أجزائها، تشكّل بمجملها تجلّيات الإسراء والمعراج في النثر الصوفيّ، وعلى ما بينها من تقارب وتشابه إلا أنّه ليس سهلاً أن تستنبط منها جميعاً خصائص فنّيّة، مثل البناء القصصي، أو الأسلوب اللغوي، ولكن على الرغم من ذلك يمكن القيام برصد أبرز السمات البنائية واللغوية فيها لتشكّل ما يمكن تسميته بأدب المعراج الصوفيّ.

إذا استثنى معراج القشيري منها -وهو الذي جاء تجميعياً، يلمّ روايات متعددة للمعراج، ويوازن بينها، ثمّ يثني بذكر فصول موضوعات تقرب بين أهل الظاهر من محدّثين والمفسّرين وكتاب السيرة، وأهل الباطن من المتصوّفة في هذا الباب- فإنّ أوّل سمة في المعراج الصوفي هي أنّه معراج يحكي قصّة المعراج النبويّ، فيحافظ على البناء القائم على التحضير للرحلة، ثمّ وجود الدليل، والمركب، ثمّ الصعود إلى السماء، وتجاوزها إلى سدرّة المنتهى. والعراج في كلّ ذلك هو الصوفيّ ذاته، وليس الرسول محمد. ومن هنا أصبح المعراج الصوفيّ عملاً نثرياً فنّياً موازياً لمعراج الرسول، وليس حاشية عليه حسب.

(١) بدیع محمد جمعة، دراسات في الأدب المقارن، ص ٩٦-٩٧.

والمحافظة على البناء العام لقصة الإسراء والمعراج عند المتصوفة في أعمالهم يعود إلى المكانة العالية التي تحتلها شخصية الرسول في البناء المعرفي الصوفي، فهو عندهم مركز الكون بعد الخالق، وتتجلى مركزيته تلك في أوضح صورها في قصة الإسراء والمعراج، التي تسامت فيها شخصيته حتى وصلت إلى درجة لا يبلغها بشر، فشاهد الحق مشاهدة عيانية، تبقى دائماً هي الغاية التي يصبو إليها كل صوفي سالك في بداية الطريق، أو قطب قطع فيه أشواطاً بعيدة.

وإذا تمّ النظر إلى المعاريح المتعددة على أنها نماذج تطوّرت فنياً، فيمكن القول إنّ الإرهاصات الأولى في كتاب التوهم تقف في منطقة متوسطة بين الكتابة الوعظية التي تهدف إلى الترغيب والترهيب، والكتابة الصوفية التي تصوغ معراجاً موازياً للمعراج النبوي، إلا أنّ المحاسبيّ يستغل فكرة الخيال، أو التوهم، استغلالاً فنياً تجاوز فيه طرائق القصص والوعاظ في الهجوم على موضوعاتهم دون بناء محكم كالذي فعله هو، كما أنّه اتّصل بالصوفية عندما جعل الغاية القصوى من الجنة الوصول إلى رؤية الحقّ تعالى.

وبسبب النزعة الوعظية عنده، حفل كثيراً بالحديث عن الجنة والنار، انسجماً مع الفكرة الأصل التي نذر كتابه لها. إلا أنّ المتصوفة الذين جاؤوا بعده لم يولوا رؤية الجنة والنار أيّ اهتمام يذكر، فانصبّ جهدهم على تحقيق المتعة المطلقة بمشاهدة الله تعالى، ولعلّ هذه هي السمة البنائية الثانية للمعراج الصوفي، فقد تجاهل المتصوفة الإشارة إلى الجنة والنار الواردة في الأحاديث النبوية، كما أنّهم لم يلقوا بالاً إلى تلك الزيادات الكثيرة على المعراج في هذا الباب، كلّ ذلك تؤكد على فكرة الوصول إلى الله والمثول بين يديه من أجل الفناء فيه.

أمّا السمة البنائية الثالثة في معراجهم، فهي الإصرار على تسمية السماوات السبع ووصفها، وتسمية الملائكة في كلّ سماء، ضمن بنية توهم بعرفة حقّة بتلك العوالم التي لم يتسنّ لأحد من البشر الوقوف على علم يقينيّ بها، وهذا واضح في معراج البسطامي والقشيري وابن عربي والجيلي، وربما زاد بعضهم فربط السماوات بالأفلاك، إمعاناً في ربط رحلة المعراج بنظرية معرفية خاصّة بالوجود بصورة عامّة^(١).

(١) نصوص معاريح كل من البسطامي والقشيري وابن عربي. وكذلك باب التراث والتقويم الصوفي من كتاب نذير العظمة «المعراج والرمز الصوفي» ص ٦٥-٧٦.

والسمة الرابعة للمعراج الصوفيّ التوغلّ في مناطق وتسميات بعد السماء السابعة، استنبطت من آيات قرآنيّة، لكنّها لم ترد في الروايات الصحيحة للمعراج النبويّ، فمن ذلك الحديث عن العرش والكرسي واللوح المحفوظ واللوح الأعلى وقاب قوسين وأوحى وغيرها، وقد ظهر ذلك بوضوح عند ابن عربي والجيلي. وما من شكّ في أنّ هذا يمثل المقامات والأحوال عند المتصوّفة الذين يمدّون دائماً للوصول إلى الملأ الأعلى، ومخاطبة الله من خلال منازل معيّنة يقطعها السالك، وتتوّجّ هذه المقامات بالفناء في المحبوب.

ولعلّ السمة الخامسة وهي الخاصة بالرّفرف الأخضر والحجب والنور^(١) تعدّ أكثر دلالة على تلك الأحوال والمقامات، إذ يهتمّ المتصوّف كثيراً في معراجه بتلك الزيادات التي وضعت على المعراج النبويّ، من رّفرف أخضر، وحجب سبعين، أو سبعين ألفاً، يقطعها السالك بل يخترقها بالنور الذي يحصله في مجاهداته، بهدف الوصول إلى النور الأعظم، من هنا توسّعت قصّة المعراج الصوفيّة كثيراً في القسم الخاص بوصف تلك الحجب وأنواعها وأثارها على السالك، وسبل اختراقها بالصبر والمجاهدة.

وسوف تكون هناك أصداء للحجب والنور في تجلّيات الإسراء والمعراج في الأدب الشعبي الذي تناقله الناس في معراج ابن عباس وغيره، وهنا يمكن القول إنّ المتصوّفة قد وجدوا الإشارات الأولى إلى الحجب والنور في بعض الأحاديث الموضوعية فتعلّقوا بها وزادوا عليها، وربما وضعها بعضهم بتأثير من الفلسفة الإشرافيّة والديانات الفارسيّة القديمة، ومن ثمّ أثر المتصوّفة في العوام الذين حفلوا بذكر هذه الجوانب فيما بعد.

أمّا السمة الأخيرة وهي التي تعدّ الغاية القصوى من المعراج الصوفيّ فهي الوصول إلى رؤية الله والتنعّم بمشاهدته، فقد حوّر المتصوّفة الهدف من معراج الرسول الذي صرّح فيه بأنّه «لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا»، إلى اعتبار الغاية الأخيرة لكلّ معراج صوفي هي الفناء في الحضرة الإلهيّة. وهذا استدعى أن تطول المحاورّة الكفاحيّة، والخطاب بين العارج وخالفه، حتّى كتبت فيها صفحات من النثر تعدّ من أهمّ الجوانب التي أثرى فيها المعراج النبويّ النثر الصوفيّ المعرفيّ، ومن ثمّ

(١) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفيّ، الباب الرابع، النور والحجاب بين التصوّف والفولكلور، ص ٨١-٩٦.

النثر الفني العربي بإطلاق، فالفضل في كتابة هذه الصفحات من مخاطبة بين المخلوق والخالق يعود إلى تأثير معراج الرسول الذي ولّدها فكانت من نتائجه الهامة.

وقد تجلّى هذا بوضوح في كتابات النفري وابن عربي، بطريقة لعلّها تعد متفرّدة إلى الآن في النثر العربي بعامّة، وقد تكون مثل هذه الحادثة هي التي أوحّت إلى التوحيدي بكتابة تلك الصفحات من «الإشارات الإلهيّة»^(١) على النسيج ذاته متأثراً بالأحاديث النبويّة، ثم بالنفري، ومؤثراً فيما بعد في نثر المتصوّفة من أمثال ابن عربي والغزالي والجيلي.

على أنّ من السمات الأخرى للمعراج الصوفي اتّسامه بالربط الرمزي بين الصعود والترقي، ومنازل السالكين من المتصوّفة ومقاماتهم وكذلك الشكوك على الجانب المعرفي في المعراج على صعيد معرفة العالم أو الوجود، وصياغته من خلال رحلة معراجية، أو تصوّر رحلة المعرفة بشكل معراجي، يبدأ من الذات وينتهي إلى الله، أو الحصول على العلم الغيبي لحظة المثل في مقام الحضرة الإلهيّة. لأنّ عنده علم الغيب، واللوح المحفوظ.

وهكذا جاء بناء المعراج الصوفي ممثلاً لمعراج المعرفة، بطريقة موحية موهلة في الرمز، معتمدة على معطيات المعراج النبوي، غير واقفة عند حدوده، بفضل تلك الفلسفة العقلية الذوقية التي جعلت الصوفي يمتلك الجرأة الكافية لقطع رحلة المعراج مرّة أخرى، لتحقيق ذاته من خلالها أو لإفنائها في خالقها.

الأسلوب الفنّي للمعراج الصوفي:

إنّ البناء العام الذي رصدت سماته في الصفحات السابقة يستتبع أسلوباً فنّياً خاصاً يقوم عليه المعراج الصوفي، فالأسلوب بوصفه أداة فنّية لا بدّ أن ينسجم مع الغرض العام الذي تمّ تحقيقه من خلال البناء الفنّي. وعلى الرغم من التجانس الظاهري بين المعاريح المتعدّدة عند المتصوّفة إلّا أنّه لا يمكن القول إنّ السمات الأسلوبية متطابقة فيها جميعاً.

(١) أبو حيان التوحيدي، الإشارات الإلهيّة، ط٢ بيروت، دار الثقافة، ١٩٨٢م.

ففي كتاب التوهم للمحاسبي تتجلى صور الجنة والنار، حسية ماثلة أمام العين، كأنها تنظر إليها، والمؤلف لا يستقي ذلك من المعراج وحده، لكنه يغيد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المتعددة التي فصلت القول في وصف أهل الجنة، وما يرفلون به من نعيم، وأهل النار، وما يلاقون من عذاب.

فالأسلوب وصفي حسّي يسترجع تلك الصور ويجمعها ضمن ذاكرة نشطة لا تبدع بمقدار ما تجتمع من الصور، وبما أنّ الغاية هي الترغيب والترهيب فقد تجنّب المحاسبي أية غرابة في الألفاظ ليبقى على صلة بالمسلم في ثقافته البسيطة، فجاء الوضوح في كلّ جملة مع جلاء الصورة وجمالها في النعيم، وقبحها في الجحيم.

من صور النعيم قوله «فتوهم حسن الأبواب وحسن النور وحسن عرصة القبة بحسن فرشها وحسن السرير وحسن قواشمه وارتفاعه وحسن الفرش فوقه والمرافق فوق فرشه...»^(١). وهكذا يستمرّ الوصف ضمن خطة دقيقة محكمة تبيّن إلى مجرد التصوير، وتمثيل الأمر للعيان، دون تعقيد في الصور الفنية، أو رمز أبعد من ذلك الوصف الذي يؤتي ثماره لحظة تمثله الأولي. وهذا ينطبق أيضاً على صور الجحيم بمثل انطباقه على صور الجنة، فيقول في إحدى فقرات وصف الجحيم «فتوهم نفسك وقد طال فيها مكثك وألحّ العذاب، فبلغت غاية الكرب، واشتد بك العطش، فذكرت الشراب في الدنيا، ففزعت إلى الجحيم، فتناولت الإناء من يد الخازن الموكل بعذابك، فلما أخذته نشأت كَفَك من تحته، وتفسّخت لحرارته، وميّج حريقه، ثم قربته إلى فيك فشوى وجهك، ثم تجرّعته فسلخ حلقك»^(٢). ويذهب إلى أبعد من ذلك تدقيقاً وتفصيلاً، وكلّ ذلك من شأنه أن يرقّق قلب المتوهم خوفاً وطمعاً، وهكذا يتحقّق للمحاسبي من أسلوبه الفنيّ هذا الغاية التي يرجوها من كتابه، وقد غلب- من حيث التوسّع والطول- وصف النعيم على وصف الجحيم استمالة للقلوب نحو الترغيب أكثر من الترهب.

أمّا البسطامي فالمعراج عنده امتداد للشطح، فهو مختصر ينمّ عن بوح أكثر من الإصرار على إحكام البناء الفنيّ أو الأسلوب، لذلك يأتي المعراج عنده

(١) المحاسبي، كتاب التوهم، ص ١٨٦.

(٢) المحاسبي، كتاب التوهم، ص ١٧٥.

مختصراً مقتضباً محققاً لفكرته في العروج إلى الله، لذا لم يوغل كثيراً في مصطلح التصوّف لتقدّمه التاريخي، حيث المصطلح لم يحدّد بعد ولم يتوسّع، كما أنّ الرعونة في الشطح تحول دون التصميم الأسلوبى المحكم للغة المعراج، فهو يريد الوصول إلى الله للمكوث في ظل عرشه إلى الأبد، فيصل إلى ذلك ضمن محاكاة مباشرة، يمر خلالها بالسماء الأولى حتى السابعة، وأخيراً يصل إلى الخالق فيفضي الموقف إلى خطاب مكشوف واضح، وإن حمل بكثير من مفردات التصوّف «فلما علم الله سبحانه وتعالى منّي صدق الإرادة في القصد إليه فنادى: إليّ إليّ. وقال: يا صفّي أدن منّي، واشرف على مشرفات بهائي، وميادين ضيائي، وأجلس على بساط قدسي، حتّى ترى لطائف صنعي في أنائي، أنت ضيفي وحبيبي، وخيرتي من خلقي...»^(١). وهكذا يكون الأسلوب منسجماً مع الغاية من المعراج ولا ترقى اللغة إلى مستوى لغة المحاسبي من حيث دقة الوصف، كما تقصّر عن لغة النّفري وابن عربي والجيلي الذين حملوا المعراج من الرّؤى الفنّية والأساليب البيانية ما لم يظهر عند البسطامي.

ومع النّفري يختلف الأمر كلّ الاختلاف، إذ تغيب الملامح التفصيليّة للمعراج، وتتوقّف الرحلة في لحظة تكثيف الخطاب الوجيه أو الكفاحي، إلّا أنّ الرؤية الإبداعية هي التي تحكم ذلك الحوار من خلال وجد مستحكم يضبطه المتصوّف، فلا يخرج شطحياً بل يصبح التحكم بعناصر الرؤية خير ما يمثل ذلك الخطاب، فتظهر ملامح نسقيّة في أسلوب الصياغة تعتمد التكرار مع التحول، ففي كثير من المواقف والمخاطبات تسود جمل بأعيانها، إلّا أنّها تتحرّك في مجملها باتجاه التكثيف وعندما تحقّقه يأتي التحول مثيراً ومدهشاً.

فبالرغم من ثبات صيغ الخطاب الافتتاحيّة «يا عبد...» و«أوقفني في..» وقال لي «فإنّ هذه العبارة أو تلك لا تصبح ممّلة بكثرة التّريد، لأنّ الجملة التالية غالباً ما تحمل مفاجأة ما.

«وقال لي: إذا وقفت عندي رأيت ما ينزل وما يعرج، وجاءك الحرف وما فيه، فخطبك كلّ شيء بلسانه، وترجم لك كلّ بيان ببيانه، ودعاك كلّ شيء إلى نفسه، وطلبك كلّ جنس إلى جنسه، وقال لي:

(١) البسطامي، معراج البسطامي، ص ٢٢٨.

الدليل من جنس الحجاب، والحجاب من جنس العقاب. وقال لي: من كان دليله من جنس حجابيه احتجب عن حقيقة ما دلّ عليه، وقال لي: أنا حجاب عارفي وأنا دليل عارفي تعرّفت فعرفتني وعرف أنني تعرّفت، واحتجبت فعرفتني وعرف أنني احتجبت، وقال لي: من لم يكن جاذبه الله لم يصل إلى الله»^(١).

إنّ اللغة تتحوّل من الوظيفة الإشاريّة إلى الوظيفة الإبداعيّة، فتحيل إلى مضمونها، في محاولة للخروج من المأزق الوجداني الوجودي بصورة وهميّة من خلال اللغة، وهذا ظاهر في التناقضات الجدليّة التي تحيل عليها اللغة «تعرّفت فعرفتني... واحتجبت فعرفتني... أنا حجاب عارفي وأنا دليل عارفي». ولذلك اتّصفت هذه اللغة الصوفيّة بقدرتها الفائقة على تجاوز الظاهر إلى الباطن فأمكن بسهولة ويسر جمع المتضادات أو التناقضات في تركيب لغوي يبدو منسجماً تماماً.

وإذا كانت المواقف للنفري تنم عن التناقض الحاد الناجم عن الحيرة والدهشة أمام الوجد بعظمة الخالق، ونقل قوله على لسان العبد، فإن أمر المخاطبات يختلف فتزول وساطة العبد وتصبح العبارة مباشرة «يا عبد»، فالإفصاح الإلهي المباشر يسوده التوجيه فتقل صور التناقض إلّا أنّها لا تختفي: «يا عبد إنّ عبدي الذي هو عبدي هو اللقي الملقى بين يدي، يا عبد عبدي الذي هو عبدي هو الغضبان لي على نفسه لا يرضى. يا عبد إنّ عبدي الذي هو عبدي هو المستقر في ذكري فلا ينسى، يا عبد إذا جاءت ترجمتي فانقطع بيا عن ملكي وملكوتي ثم إذا بدت ترجمتي فانقطع عنّي إليّ، تصير التراجم والحروف آلة من آلات معرفتك، ومركباً من مراكب نطقك. يا عبد أقبل عليّ لا من طريق ولا من علم تقبل عليّ وأقبل عليك...»^(٢)

(١) النفري، المواقف، ص ٥٢.

(٢) النفري، المخاطبات، ص ٣٥.

وهكذا يغدو الأسلوب عند النفري مبنياً في الكتابين معاً على التردد والتكرار لعبارات مخصوصة، وظيفتها الأسلوبية المحافظة على حضور العبد أمام الله، وحضور الله أمام العبد، في تذكر الخطاب الكفاحي في كل جملة، والوظيفة الأسلوبية الأخرى لهذا التكرار هي فصل معاني الجمل المكثفة والمشحونة بطاقة وجدية عالية ومعرفة جدلية في سياقات قصيرة، ليسهل استيعابها في تلك الجمل المشحونة التي تحتاج إلى شرح مستفيض، أو تذوقها كما هي دون إفساد لها بالشرح والتحليل.

ولعلّ المعراج الصوفي الذي يتوجّ المعاريج الصوفية جميعها هو كتاب «الإسرا إلى المقام الأسرى» لابن عربي الذي اكتمل فيه البناء والأسلوب على صورة مخصوصة يمكن أن تجعل منه ذروة التطور للمعراج الصوفي، وقد سبق ذكر أهم فصوله ومحتوياته، أمّا خصائص الأسلوب فيه، فأهمّها جعل البناء اللغوي نموذجاً لبناء معرفي يستنبط من خلال المعراج الأوّل، فهو مبني على صياغة جديدة للمعراج النبويّ توازيه وتعارضه وتكامله باستخدام المخزون القرآني عند ابن عربي الذي يدخل في المعراج إشارات متعدّدة من آيات مكّية ومدنية، أي هو يحاول بناء الكون من المعراج، وقد فعل ذلك في «شجرة الكون» التي جاء المعراج تنويجاً لها، وإلى جانب الآيات القرآنية يقوم ابن عربي بصياغة أبيات شعرية وقصائد في كلّ فصل أو باب تشكّل تنويعاً في البناء الأسلوبي، وهكذا يغدو السجع، وإعادة نشر عبارات من الآيات القرآنية خلال السياق، ثم تصوير المعنى بالشعر، واحدة من أهم خصائص بناء الأسلوب في معراج ابن عربي. ولعلّه بذلك فتح القصة على القرآن بطريقة رمزية عالية وأفضى إلى صياغات شعرية لها هدف - بتقريره - إلى جعل معراجه يتلى منشوراً ومنظوماً من قبل السالكين من الصوفية، كما أنّه جعل من بعض آيات سورة النجم عناوين للفصول، وفي الوقت ذاته مؤشّرات إلى مقامات محدّدة. فمن فصول الكتاب «مناجاة قاب قوسين» و«مناجاة أو أدنى» و«مناجاة أوحى» وغيرها كثير.

يقول ابن عربي في «الرفارف العلى»:

«قال السالك: ثم أنشأني نشأة أخرى، وتلى: «ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَى»، فسوّيت جناح اللطائف، وامتطيت متون الرفارف، وطرت في جوّ المعارف، وإذا هي ثلثمائة رفر، تدعى: بالملأ الأعلى الأشرف؛

فَعَايَنْتُ مِنْ عِلْمِ الْغُيُوبِ عَجَاباً تُصَانُ عَنِ التَّذْكَارِ فِي رَأْيٍ مَنْ وَعَى
فَمِنْ صَادِمَاتِ قَوْقَ غُصْنِ أَرَاكَةِ يَهْجُنَ بَلَابِيلَ الشَّجِيِّ إِذَا خَلَا
وَمِنْ نَيَّزَاتِ سَائِلَاتِ ذَوَاتِهَا أفيضوا عَلَيْنَا النُّورَ مِنْ فُرْصَةِ الْمَهَا
وَمِنْ نَقَرِ أَوْتَارٍ بِأَيْدِي كَوَاعِبِ عَذَابِ الثَّنَائَا طَاهِرَاتٍ مِنَ الْخَنَا^(١)

ويكمل ذلك في قصيدة طويلة في ثلاثة وثلاثين بيتاً.

وكذلك يقول في مناجاة «قاب قوسين»:

«قال السالك: فنزل إليّ الملك بالسلّم الأسنى، فرقيت إلى المستوى الأعلى، فلما أنزلني «قاب قوسين» قال: لا تطلب أثراً بعد عين، ثم تكفّن في جناحيه، ونكص على عقبيه. قال السالك: فلما بقيت نوديت: سلّم يردّ عليك، وسل ما شئت يوهب إليك، فسلمت بما يجب، وجثيت على الركب، فسمعت كلاماً منّي، لا داخلاً في ولا خارجاً عني، وهو يقول:

لِلَّهِ دَرُ عِصَابَةٍ سَارَتْ بِهِمْ نُجِبُ الْفَنَاءِ بِخُضْرَةِ الرَّحْمَنِ
قَطَعُوا زَمَانَهُمْ بِذِكْرِ حَبِيبِهِمْ وَتَحَقَّقُوا بِسَرَائِرِ الْقُرْآنِ
وَرِثُوا النَّبِيَّ الْهَاشِمِيَّ الْمُصْطَفَى مِنْ أَشْرَفِ الْأَعْرَابِ مِنْ عَدْنَانِ
رَكِبُوا بُرَاقَ الْحَبِّ فِي حَرَمِ الْمَنَى وَسَرَوْا لِقَدْسِ النُّورِ وَالْبُرْهَانِ
وَقَفُّوا عَلَى حَجَرِ الصِّفَا فَاتَّاهُمْ لَبِنُ الْهَيْدَى مِنْ مَنَزِلِ الْقُرْآنِ
قَرَعُوا سَمَاءَ جُؤْمِهِمْ فَتَفَتَحَتْ أَبْوَابُهَا فَبَدَتْ لَبِنُ عَيْنَانِ

الأبيات...»^(٢)

وتستمر هذه القصيدة مشكّلة معراجاً شعرياً كاملاً، تبدو فيه معارضة المعراج الشعري للمعراج النثري، وتقاطعه معه في آن واحد، ثم الإشارات إلى الأفلاك والأنبياء في الأبيات اللاحقة، وظهرت قبل ذلك الإشارة إلى الحج. وهكذا يصبح المعراج - كما مرّ - صياغة جديدة للقصة الأولى، وصياغة جديدة للوجود،

(١) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٢٨.

(٢) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١٢٤.

ونظرية صوفية في المعرفة، فلا غضاضة عند ابن عربي فإن يخاطب العرش^(١) والكرسي^(٢) في معراج هذا أو غيره خطاباً طويلاً مضافاً الحياة على هذه الموجودات التي ما هي إلا تجليات لله حسب فلسفته.

وأخيراً يمكن القول إن الأسلوب جاء مزاجاً بين النثر والشعر، ففي النثر تجلّى السجع القريب من سجع ابن دريد في أحاديثه، والمتصل ببعض ملامح سجع الكهان، لكنه غلب نمطاً مغايراً من نثر الآيات القرآنية، بمقدرة واضحة على وضع الآية في مكانها المناسب من تلك الجمل النثرية. ولذلك انفتح نص قصة المعراج عند ابن عربي على فنون أدبية عدة دلت على مقدرة خاصة عنده، لعله استمدّها من القصة الأصل التي رأى من خلالها أنّ شخصية الرسول ﷺ مركز الكون. وهي مركز النظرية المعرفية عند الصوفية.

(١) ابن عربي، شجرة الكون، ص ٩٣-٩٧ حيث يتحدث جبريل والرسول مع العرش حديثاً طويلاً يجعل منه مخلوقاً عارفاً وعالمًا.

(٢) ابن عربي، الإسرا إلى المقام الأسرى، ص ١١١-١٢٨، حيث يغدو الكرسي من أهم الموجودات في المعراج ولعل النثر الذي جاء في الفصل الخاص به من أهم ما في الكتاب من الناحية الفنية.

الفصل الثالث

تجليات الإسراء والمعراج في النثر الشعبي

الفصل الثالث

تجليات الإسراء والمعراج في النثر الشعبي

إنّ هذا البحث يعنى بدراسة النثر دون الشعر، ومصطلح النثر الشعبي في هذا السياق يحدّد في أنماط معيّنة من الكتابة النثرية التي أعيد من خلالها صياغة حادثة الإسراء والمعراج بأسلوب قصصي.

ويستمدّ هذا الأسلوب شعبيّته من أمور عدّة، إذا تحقق أحدها قد يغني عن البقية، من هذه الأمور؛ أن توجد في القصة إشارة أو قرينة تفيد بأنّ هذه القصة قد أُلقيت في محفل ما، أو أمام جمهور معيّن. أو أن تحتوي القصة على جملة من الأحداث الغريبة والعجيبة الدالّة على الخيال الشعبي أكثر من دلالتها على كاتب محدّد ينتمي إلى جماعة دينيّة أو فكريّة معيّنة. أو أن تختفي شخصية المؤلف، فلا تنسب القصة إلى أحد بعينه، أو أن تتعدّد شخصيات المؤلّفين لها بتعاقب أشخاص عدّة من أزمان متعاقبة يشاركون في تأليفها أو إعادة صياغتها، فعندما يثبت انتماء القصة إلى عدّة عصور من خلال متنبا الذي يؤكّد ذلك، فإنّ وجود مؤلّف واحد لها يغدو أمراً مستحيلاً، وبهذا ينطبق عليها مفهوم النثر الشعبي.

إذا كان وجود واحد من الأمور السابقة في القصة يثبت شعبيّتها، فسوف يغضى ذلك إلى اعتماد عدد كبير من القصص في هذا الباب، فمن هذه القصص تلك الأحاديث الموضوعة - مجهولة القائل على وجه التعيين - والمطوّلة المنسوبة إلى الرسول ﷺ، وقد أشير إلى عدد منها في الفصل الأوّل. ومنها المعراج أو المعاريج المنسوبة إلى ابن عباس. ومنها القصص المختصرة للإسراء والمعراج المذكورة في سياق قصص المولد النبوي الشعبيّة. ومنها القصة التي صاغها الصالح الشامي في كتابه «سبل الهدى والرشاد»، ونقلها عنه نجم الدين الغيطي. ومنها قصة المعراج للبرزنجي. وأخيراً منها تلك القصص التي استوحت فكرة الإسراء والمعراج وتأثّرت بها بشكل ظاهر من قصص ألف ليلة وليلة.

والنهج في هذا الفصل يقوم على رصد نماذج من هذه القصص جميعاً، ثم تحليل عناصرها المضمونيّة للوقوف على مصادر تشكّلها، وبعد ذلك استخلاص أهم الخصائص الفنيّة والأسلوبية المشكّلة لها.

ابن عباس وصلته بالإسراء والمعراج:

يتّصل ابن عباس بالإسراء والمعراج برواية حديث صحيح لا يتجاوز بضعة أسطر يورده البخاري^(١) ومسلم^(٢) من طريق قتاده. فابن عباس يروي أن رسول الله ﷺ رأى موسى وعيسى ومالكاً خازن النار والدجال. وفي رواية أخرى^(٣) ترد في مسند أحمد بن حنبل يرد قول الرسول حين كذّبه أبو جهل، وكيف سألته أهل مكة أن يصف لهم المسجد في بيت المقدس فجلاه الله له دون دار عقاب أو عقيل، فوصفه لهم وهو ينظر إليه.

بعد ذلك رأى كثير من واضعي أحاديث الإسراء والمعراج أن يسندوها إلى ابن عباس، ومنها أن الرسول ﷺ شم رائحة طيبة في طريق الإسراء، فسأل جبريل عنها فأخبره أنها ريح ماشطة ابنة فرعون، وجاء هذا الخبر في سياق قصة^(٤). وكذلك الأحاديث الأخرى التي تؤكد أهميّة الحجامة، وتوصية الملائكة النبي ﷺ بالاستطياب بها^(٥). وقد ناقشها المحدثون وأشاروا إلى ضعفها ورجحوا أنها موضوعة.

وزاد اتّصال ابن عباس بالإسراء والمعراج عندما ذهب هو وأنس بن مالك وأبو هريرة إلى إثبات رؤية النبي ربه، فقد قال ابن عباس إن ذلك كان في ليلة الإسراء، ويستدلّ بقوله تعالى: «وَلَقَدْ رَأَاهُ نَزَّلَةً أُخْرَى»^(٦) وقوله: «وَلَقَدْ رَأَاهُ بِالْأُفُقِ

^(١) البخاري، صحيح البخاري، ج ٢، ص ٢٤٤.

^(٢) مسلم، صحيح مسلم، مج ١، ج ١، ص ١٠٥.

^(٣) أحمد بن حنبل، المسند، ج ٢، ص ٢٥١، حديث رقم (٢٨٢٠).

^(٤) أحمد بن حنبل، المسند، ج ٣، ص ٢٥٢، حديث رقم (٢٨٢٢).

^(٥) أحمد بن حنبل، المسند، ج ٣، ص ٤١١-٤٠٨، حديث رقم (٢٣١٦).

^(٦) عسرو غير المتعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٢٩.

سورة نجم الآية (١٢).

أَلْبَيْنَ»^(١). وقد ورد عن ابن عباس عن رسول الله أَنَّهُ قَالَ: «رَأَيْتُ رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ»^(٢).

في أغلب الظن أن هذه البدايات لرواية أحاديث الإسراء والمعراج عند ابن عباس، وصلة القربى التي تجمعهم برسول الله، مع شيوع القول عنه بأنه حبر هذه الأمة، كل ذلك قد جعله الرجل المفضل لأن تلصق به هذه الرواية الشعبية لقصة الإسراء والمعراج التي بدأت منذ القرون الإسلامية الأولى، واستمرت حتى الآن.

فقد جمع الومعاظ والقصاصون بين أحاديث ابن عباس الصحيحة والموضوعة عليه، وأضافوا إليها حديثاً وضع على لسان أم هانئ زوج الرسول ﷺ أخرجه الطبراني في «المعجم الكبير»، ورواه محمد بن إسحاق في مغازيه، وذكره ابن كثير في تفسيره^(٣)، فصاغوها جميعاً في سياق قصصي، وتناقلها الناس بعدهم وأول إشارة واضحة إلى اكتمال عناصر القص في تلك الرواية، وقلق بعض العلماء مما تأتي على ذكره، ترد عند البيهقي في «دلائل النبوة» حيث ذكر سلسلة سند تتصل بعلي بن أبي طالب وبعبد الله بن عباس، ومن طريق آخر عن محمد بن إسحاق بن يسار عن حدثه عن ابن عباس وآخرين أنهم قالوا:

«كان رسول الله ﷺ في بيت أم هانئ راقداً، وقد صلى

العشاء الآخرة، قال أبو عبد الله قال لنا هذا الشيخ، وذكر الحديث، فكتبت المتن من نسخة مسموعة منه، فذكر حديثاً طويلاً يذكر فيه عدد الروح والملائكة وغير ذلك مما لم يُنكر شيء منها في قدرة الله تعالى إن صحت الرواية»^(٤).

فالبیهقي يسند الحديث إلى ابن عباس، والحديث متصل كذلك بأم هانئ، وهو حديث طويل، وفيه عجائب تجعل البيهقي يستدرك بقوله «إن صحت الرواية» لشكّه بصدق ما في المتن بسبب عجائبه. وهذا الافتتاح للحديث هو ذاته افتتاح النسخة الشعبية المتداولة إلى اليوم.

(١) سورة التكويد، الآية (٢٣).

(٢) عمرو عبد المنعم، الصحيح من قصة الإسراء والمعراج، ص ٦٤. والحافظ الدارقطني رؤية الله عز وجل، دراسة وتحقيق مبروك إسماعيل مبروك، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٩١م، ص ١٧٦.

(٣) عمرو عبد المنعم، الضعيف من قصة الإسراء والمعراج، ص ٧٥-٧٦.

(٤) البيهقي، دلائل النبوة، ص ٤٠٥.

وعاد البيهقي فأورد بعد ذلك حادثه على لسان جابر بن أبي حكيم الذي قال:

«ورأيت في النوم رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول! رجل من أمتك يقال له سفيان الثوري، لا بأس به؟ فقال النبي ﷺ لا بأس به، حدثنا عن أبي هارون [العبدى]، عن أبي سعيد الخدري عنك ليلة أسري بك: أنك قلت: «رأيت في السماء» فحدثته بالحديث، فقال لي نعم، فقلت له يا رسول الله إن ناساً من أمتك يحدثون عنك في المسرى بعجائب، فقال لي: ذاك حديث القصاص»^(١).

وقد سبقت الإشارة في الفصل الأول إلى أن حديث سفيان الثوري المذكور كذلك موضوع، أما الشاهد هنا فهو أن البيهقي والعلماء في القرن الخامس الهجري قد وجدوا بناءً قصصياً مكتملاً في قصة الإسراء والمعراج المنسوبة إلى ابن عباس، ووجدوا أن تأثيرها استحكم في نفوس الناس، فحاول بعض العلماء التخفيف من هذا التأثير ولو بقبول أحاديث موضوعه أقل غرابة في متنها منها. لكنهم كما يبدو لم يستطيعوا ذلك، فتغلّبت هذه القصة الشعبية وما زالت تروى.

وقد رأى القشيري أن يقبس مقاطع طويلة منها في معراجه، ولم ينكرها بل رضى كلّ الرضى بذلك الذكر العجيب للحجب والسموات ووصفها ووصف الملائكة فيها، وأمسك عن إكمال الرواية خشية الإطالة حسب، ولم يرفض أي شيء من متنها، كما أنه لم يعن بالحديث عن السند ظناً منه بصدق الرواية، وعدم حاجتها إلى مثل هذا التثبت، إلا أنه وضعها مع الأخبار الأخرى الواردة في الإسراء والمعراج، أي ليست مما ورد في الصحيحين^(٢).

ثم تناقل الناس هذه الرواية بكتابتها تارة، أو بإلقائها في جمع من الناس طورا، فتعددت صياغاتها، وكثرت رواياتها. وكان من آثار ذلك أن حاول غير واحد من العلماء إعادة كتابة حادثة الإسراء والمعراج بقصة أقل غرابة في محتواها من هذه القصة، لتكون بديلة عنها. ولعل ما فعله الصالحى الشامي في كتابه «سبل

(١) البيهقي، دلائل النبوة، ص ٤٠٥.

(٢) القشيري، كتاب المعراج، ص ١٢٤.

الهدى والرشاد في سيرة خير العباد»^(١) يعدّ من هذا القبيل، إذ أمل أن يقلّل الناس من تداول قصّة ابن عبّاس التي طغت على الأخبار الصحيحة. وهكذا أخذت جماعة تتناقل رواية ابن عبّاس، وجماعة مقابلة تتناقل قصّة الشامي، فقد قبل نجم الدين الفيطي قصّة الأخير، واختصرها وشرحها بعده من شرحها، وأعاد صياغتها عدد من اللاحقين، لكن ذلك لم يمنع الناس من الإقبال على رواية ابن عبّاس الموضوع، وإعادة صياغتها حتّى أصبحت هي الغالبة عند العامة حتّى عصرنا الحاضر.

وفي هذا السياق، لا بأس بعرض روايتين لها هما الرواية المشهورة المتداولة في الكتيّب الشعبي^(٢)، والرواية الأخرى التي حقّقها نذير العظمة في كتابه «المعراج والرمز الصوفي»^(٣).

الإسراء والمعراج للإمام عبد الله بن عبّاس، الكتيّب الشعبي:

تبدأ هذه القصّة بمقدّمة تشتمل على الشهادتين والبسملة والتحميد والصلاة على الرسول وإثبات آية الإسراء، أي الآية الأولى من سورة الإسراء. ثم برواية حديث عن ابن عبّاس يصبح المتحدث فيه هو الرسول، الذي يورد النص بتمامه على طول الصفحات في ذلك الكتيّب المتداول.

لكن تطرأ على هذا النسق تغييرات كثيرة، فتصبح الرواية موزّعة على عدد من الساردين، الأوّل هو الرسول ﷺ، والثاني هو ابن عبّاس، والأخير هو المؤلف الحقيقي الذي يتدخّل أحياناً بشكل سافر ومفاجيء. وعلى الرغم من ذلك تحافظ هذه القصّة على وحدتها من حيث هي قصّة شعبية محبوبكة.

وتحتفل هذه القصّة بذكر الغرائب والعجائب الدالة على المستويات الشعبية لوضعيها على امتداد العصور. فهي وإن حافظت في بنائها على شكل القصّة النواردة في الحديث الصحيح إلا أنّها شكّلت وعاء قديماً لإضافات جديدة تعكس باستمرار طبيعة المشكلات الاجتماعية المتأخّرة، أي تلك المشكلات الطارئة في زمن

(١) الصالح الشامي، سبل الهدى والرشاد، ج ٢، ص ٨٠-٩٥.

(٢) ابن عبّاس، قصّة الإسراء والمعراج.

(٣) ابن عبّاس، هذا معراج النبي (ص)، تحقيق نذير العظمة، ضمن كتاب «المعراج والرمز الصوفي» الباب السادس ص ١٢١-١٢٨.

وضع أجزاء من هذه القصة. ثم محاولة عرضها ضمن نسق من الترهيب المفزع، وذلك بالتحذير من مجموعة من الآثام والفواحش التي يبدو أنها أقلقّت أولئك النفر من واضعي القصة في زمنهم.

إذن تتفاوت مستويات السرد، ومستويات الصياغة اللغوية في هذه القصة بما يثبت كتابتها في عصور متعاقبة وبأيدٍ متعدّدة، وينمو جزء فيها مقابل ضمور جزء آخر من أجل إشباع فكرة يهدف إليها الكاتب، ويطمح إلى بلورة تصوّر ما عنها. وقد يكون ذلك أيضاً بهدف إعطاء تصوّر محدّد عن طبيعة الرحلة الأصل، أو بهدف محاولة تفسير ظاهرة ما.

فهذه القصة تحفل بمحاولات متعدّدة يكون الهدف منها الإجابة الخرافية أو الأسطورية على كثير من الظواهر الكونية المقلقة والمخيرة. فتبدو رحلة الرسول ﷺ هذه في اعتقاد واضعيها محاولة لتفسير العالم، أو الظواهر الوجودية في هذا الكون. وكذلك لتفسير الظواهر الطبيعية التي لم يتمّ التوصل إلى فهم أبعادها في حدود المعرفة العلمية لذلك العصر، أو البيئة المحيطة بأولئك النفر من واضعي القصة. وهذه الرحلة المعرفية- بنظر أصحابها- تهدف إلى استكشاف طبيعة المستقبل أي عالم الجنة والنار، وما سيكون فيهما من صور النعيم أو العذاب، مع الاهتمام الأكبر بالعذاب من خلال الترهيب.

وحتى تتضح الخصائص السابقة بصورة جلية يجدر التعامل مع نصّ القصة، ففي البداية ترد عبارة «عن النبي ﷺ قال: كنت في بيت أم هانئ...» ويستمرّ السرد بتحديد ليلة الإثنين في السابع والعشرين من رجب سنة ثمان من البعثة، ووجود فاطمة الزهراء، وطرق الباب، وخروج فاطمة لترى من بالباب، وعودتها، «وقالت يا أبت بالباب شخص قد هالني وأفزعني، ما رأيت مثله أصلاً، قال لي أريد محمّداً، قال فخرج النبي ﷺ فلما رآه فإذا به جبريل- عليه السلام-»^(١) إن تحديد اليوم والشهر والسنة يرد على لسان الرسول ﷺ، وهذا ما لم يحدث، والأهمّ في هذا السياق تحوّل صيغة السرد من «كنت» إلى «قال فخرج النبي» فهنا يبدأ تداخل الأصوات، ولا يمكن تحديد القائل على وجه الدقّة، أهو الرسول ذاته؟ فإذا

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، طبعة جديدة، أشرف عليها محمود خضر الكيلاني، ١٤٠٤هـ-

كان هو القائل، فلم هذا التغيّر في الإسناد من «كنت» إلى «قال»؟ وإذا كان القائل ابن عباس فتمام الكلام لا يؤكّد ذلك.

كذلك سيأتي في صفحات تالية [عندما يكون الرسول ﷺ في السماء الخامسة ويشاهد ملك الموت] صوت الراوي-المجهول- واضحا يقول «قال المؤلف، رحمه الله تعالى: اللهم إنّنا نسألك بحقّ العظيم، وبحقّ اسمك الكريم، أن لا ترينا وجهه [وجه مالك خازن النار] بقدرتك وحولك يا ذا الجلال والإكرام، قال النبي ﷺ قلت يا أخي يا جبريل...»^(١) وهكذا لا يعرف من هو الذي أتى بعبارة قال المؤلف، ولا يعرف من هو هذا المؤلف، وإن صرّح في البداية بأنّ القصة مروية على لسان الرسول بوساطة ابن عباس.

فالراوي أو المؤلف في هذا النصّ مجهول، ولعلّه مؤلف شعبيّ وقاصّ يجيز لنفسه أن يتنقل بسهولة في الإسناد، بسبب مثوله أمام جمهور، فالموقف الشفهيّ يستدعي مثل هذه العبارات لتوكيد الصدق، أو لإسعاد الراوي بلفت انتباه المستمعين، فهذا التباين في طبيعة السرد، وتغيّر شخصيات الساردين، يوضّح انتقال القصة في مراحل متعدّدة من الشفاهية إلى الكتابة.

وتبقى القصة منتمية إلى سياق الحكاية الشفوية المسرودة على الملاء حتى بعد إفراغها في نمط كتابي لحفظها، وستحافظ كذلك على ملامح شفوية شعبية في كثير من صياغاتها اللغوية، وستبقى مشتملة على عدد من الأخطاء الكتابية الدالة على مستوى أولئك النفر الذين حولوها من القصة المحكية إلى القصة المكتوبة.

من ذلك مثلا قوله «هؤلاء النساء اللاتي كانوا يشربون الأدوية حتى يقتلن أولادهن خوفا من مطعمهم ومشربهم وتربيتهم، ألم يعلمن أن الله يطعمهم ويسقيهم»^(٢) فالخلط بين صيغة التذكير والتأنيث في «اللاتي كانوا» يشير إلى احتمال ورود ذلك على لسان المتحدث، أو تدنّي مستوى معرفة الكاتب بقواعد اللغة، أو إلفه للصيغ العامة.

أمّا تفاوت المستويات اللغوية فيتضح في ورود الجمل المسجوعة على لسان البراق الذي قال «قل لصاحب الوجه الأنور، والجبين الأزهر، والخذ الأحمر، والحوض والكوثر، والشفاعة الكبرى في المحشر، أن يدخلني في شفاعته حتّى

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ١٦.

(٢) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٢٤.

أمكّنه من ظهري، ويطأ على نحري، فيزداد بذلك فخري، ويكون في القيامة ذخري»^(١). ويختفي السجع من القصّة تماماً، ولا يظهر ثانية في أي جزء من أجزاء القصّة. وبما أنّ الدابة لا تتحدّث، وبما أنّه لم يرد في أي خبر صحيح أنّ البراق تحدّث مع الرسول أو مع جبريل، فلا بدّ أن يكون هذا الكلام قد وضع في مرحلة متأخّرة، لعلّ السجع كان شائعاً فيها، أو أنّ واضعه أراد أن يبرز اختلاف أسلوب لغة الحيوان عن لغة الإنسان، فجعل هذه الجمل على لسان البراق فريدة في أسلوبها المتمثل بنمط السجع المختلف عن سائر أجزاء القصّة.

وقد تشي العبارات أحياناً بمفارقة واضحة بين محتواها وحقيقة صاحبها فموسى يقول عند لقاء محمّد «يزعم بنو إسرائيل أنّي أكرم الخلق على الله، وهذا أكرم منّي على ربّه، هذا النبيّ القرشيّ الهاشميّ العربيّ المكيّ الأبطحيّ، هذا الحبيب الكريم العظيم، هذا محمّد الأمين بن عبد الله بن عبد المطلب»^(٢). فلعلّ هذه الألقاب للرسول احتفل بها الناس في مراحل متأخّرة قد لا ترقى إلى ما قبل القرن الرابع الهجري.

فالأمثلة على تفاوت المستويات اللغويّة في صياغة هذه القصّة واضحة، لا حاجة للإطالة بالاستشهاد بها، ويمكن توكيد حقيقتين كذلك؛ أولاًها تداخل الأصوات في صياغة النصّ وتعدّد شخصيات السرد. والأخرى انتماء القصّة إلى عدّة عصور لا إلى عصر واحد، أي تصبح من نتاج عدد من القصّاص لا من نتاج قاصّ واحد، وإن احتفظت ظاهرياً بانسجامها القصصيّ، واكتمالها على الصعيد الفنّي.

أمّا الأبعاد الغرائبيّة والعجائبيّة في هذه القصّة فكثيرة، وتكاد تتركّز في وصف البراق، ووصف ملك الموت بصورة مرعبة، ووصف صور العذاب في النار، ووصف الحجب وعددها وطبيعتها وأسمائها، علاوة على تسمية السماوات، وتحديد المادّة المكوّنة لكل واحدة منها مثل النحاس والحديد والذهب وغير ذلك.

إنّ البراق:

«دابة لا تشبه الدواب فوق الحمار ودون البغل، له وجه كوجه ابن آدم، وجسده كجسد الفرس، وهو دابة خير من الدنيا وما فيها،

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٥.

(٢) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٢٤.

عرفها من اللؤلؤ الرطب، منسوج بقضبان الياقوت يلمع بالنور،
وأذناها من الزمرد الأخضر، وعيناها مثل كوكب دري يوقد، لها
شعاع كشعاع الشمس شهباء بقاء محجلة»^(١).

وفوق ذلك هو حيوان يتكلم لغة مسجوعة، فيغدو البراق حيوانا ومفارقا
للحيوان في الوقت ذاته، ولعل هذه الصفة العامة للبراق موجودة في الحديث
النبيي الصحيح، لكن الإيغال في الوصف من زيادات الخيال الشعبي الذي يحاول
السير في هذا الاتجاه الخارق حتى نهايته تعبيرا عن توق نحو اللامألوف.

والنار التي يراها الرسول وهو في السماء الخامسة، تكون في الأرض
السابعة السفلى مظلمة مرعبة ممزوجة بغضب الله فيرى فيها:

«سبعين ألف بحر من غسالىن»^(٢)، وسبعين ألف بحر من
غساق، وسبعين ألف بحر من رصاص مذوب، على ساحل كل بحر
ألف مدينة من نار، في كل مدينة ألف قصر من نار، في كل قصر
سبعون ألف تابوت من نار، في كل تابوت سبعون ألف صندوق من
نار، في كل صندوق سبعون ألف صنف من العذاب...»^(٣).

بعد ذلك يرى صور عذاب النساء وهي كثيرة، ثم صور عذاب الرجال،
بتفصيل طبيعة العذاب وأصل الذنب الذي اقترفته المعذبة أو المعذب. وهي صور
مرعبة دون شك، وقد تكون بعض مفرداتها مقتبسة من القرآن الكريم، إلا أنبا
جمعت بصورة مخصوصة لتؤكد أن أكثر أهل النار من النساء، وأن هؤلاء النساء
يعذبن في مسائل اجتماعية وأخلاقية، من هنا يتبين أن المجتمع إذ ذاك - وقت
وضع هذه الرواية - كان يعاني من هذه المسائل الاجتماعية والأخلاقية.

إن مشاهد العذاب لأصناف من النساء أو الرجال بأعيانهم من جهة الذنب
المقترف تبلغ في هذه القصة أربعة وعشرين مشهدا، المشاهد الأحد عشر الأولى
مخصصة للنساء، تبدأ باللواتي يتزين لغير أزواجهن، فبن يبكين بحزن وينادين
فلا يجبن، ويتضرعن فلا يرحمن، ثم اللواتي يستخفن بالأزواج فيكون «عليهن

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٤.

(٢) غسالىن: لعله يقصد غسلىن: وهو ما يسيل من جلود أهل النار كالقيح وغيره. اللسان (غسل).

(٣) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ١٧.

سراويل من قطران، وفي أعناقهم السلاسل والأغلال»^(١)، وهكذا حتى ينتهي إلى مشاهد تعذيب القوادات والنمّامات والمحرّشات على جيرانهن، وغيرها من الصور الاجتماعية.

بعد ذلك تكون مشاهد تعذيب الرجال دون النساء، فلا تعدو مشهدين؛ الأول بسبب اللواط، والآخر بسبب الفتنة، ثم مشاهد مشتركة للرجال والنساء، مثل الذين يكتزون الذهب والفضّة، أو الذين يستكبرون على الناس، أو الهمازين اللّمازين الغمازين، أو الذين يأكلون أموال اليتامى أو الربا، أو الذين يلقون العداوة بين الناس. ثم تعود للظهور مشاهد عذاب النساء دون الرجال مرّة أخرى، ومنهن اللواتي يشربن الدواء ليقتلن ما في بطونهن، والمغنيات والنوّاحات بالكراء، واللواتي يصبغن شعورهنّ وأجسادهنّ فيغيرن خلق الله.

إنّ العجيب والغريب في هذه المشاهد تلك البشاعة الممضّة لصور التعذيب، فهي تدل على محاولة تلذّذ بقمع النساء خاصّة، وصرفين عن أفعال مخصوصة، يمتقنها الرجل ولا يحب للمرأة أن تتّصف بها، فهي أفعال تؤثّر في سلطة الرجل، وقد لا تكون منافية تماماً للتعاليم الدينيّة، أي مقياس النهي عنها يستند إلى مصلحة الرجل أكثر من التحاكم إلى النصّ الديني.

فاستخفاف النساء بالأزواج قد يكون له ما يسوّغه، لكنّ الرجل لا يقبل به لأنّ احترام الزوج واجب مهما كان الأمر. وكذلك اللواتي يصبغن شعورهنّ وأجسادهنّ لسن ممن يقترفن عملاً عظيماً، إلّا أنّه يشير إلى تراجع سلطة الرجل أمام تحرّر المرأة في ظل مجتمع لا يسمح لها بمثل هذا الخروج. ويقابل هذا التعذيب الشديد للنساء والنبي لهنّ عن كثير من الأفعال، قلّة في مشاهد تعذيب الرجال حتى لا تخذش صورة الرجل اجتماعياً، إلّا بذكر بعض الأفعال المشينة، وهي قليلة على قبحها، وسوء محتواها، فالذي تشير إليه هذه المشاهد بمجفوعها أن الرجل أفضل من المرأة اجتماعياً وأخلاقياً، ومن ثم قبولاً عند الله، لذلك كثرت مشاهد تعذيب النساء، وقلّت مشاهد تعذيب الرجال. ولعلّ في هذا إشارة واضحة إلى طبيعة العلاقة بين الرجل والمرأة عند واضعي هذه القصة، ومن ثم عند المجتمع الذي ينتمون إليه.

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ١٨.

أما دقة الوصف لكلّ سماء وما فيها، وللحجب وطبيعتها وأسمائها، فتأتي غرابته من مفارقتة للأحاديث الصحيحة التي ما أتت على شيء منه، ولعلّ هذا الإغراق في التفصيل يتّصل بإضافات المتصوّفة على القصّة الأصل. ففكرة الحجب مثلاً نمت في ظلّ التصورات الصوفيّة للعالم، أو للعلاقة بين الخالق والمخلوق. وأسماء تلك الحجب تتّصل اتّصلاً وثيقاً بمصطلحات التصوّف. فمن هذه الحجب مثلاً:

«حجاب الدخان، ومنه إلى حجاب الظلمة، ومنه إلى حجاب النور، ومنه إلى حجاب الملك، ومنه إلى حجاب العز، ومنه إلى حجاب الوجدانيّة، ومنه إلى حجاب الصمدانيّة، ومنه إلى حجاب البقاء، ومنه إلى حجاب العليّ، ومنه إلى حجاب الكيرى، ومنه إلى حجاب الحضرة الإليّة، حتّى وصلت إلى حجاب الفردانيّة...»^(١).

فالمؤثّرات الصوفيّة ظاهرة في هذه القصّة، وقد يكون المتصوّف أنفسهم هم الذين روجوا لفكرة قراءة الإسراء والمعراج في مجالسهم، وأعطوها الصبغة الشعبيّة فما زال كثير من المتصوّفة إلى اليوم يحتفظون بمثل هذه الحلقات للذكر والتلاوة ويولونها العناية الكبيرة في الموعظة والتدرّب على الاتّصال بالله.

ولعلّ تسمية السماوات بغير أرقامها الترتيبية تنتمي أيضاً إلى صياغات القصّة عند المتصوّفة، فالتشيريّ أورد أسماء السماوات تلك، وابن عربي ربط بين كلّ سماء وما يقابنها من الأفلاك في تصوّر المنازل العلوية. ويمكن القول إنّ الايثار في وصف العناصر العلوية للكون في القصّة الشعبيّة للمعراج يتّصل بما كان عند القدماء من محاولات فهم طبيعة الكون، وذلك من خلال بعض علوم الفلك والتنجيم. وزاد الأمر غرابة عندما جاء في القصّة الشعبيّة أسماء أنبياء لم يذكروا من قبل في تلك السماوات، وقد جاءت أسماؤهم لاكتمال عناصر بناء العالم العلويّ.

فالأسماء الأولى من دخان وأسمها الرفيعة، مليئة بالملائكة، وخازنها ملك اسمه إسماعيل، ولا نبيّ فيها، والثانية من حديد اسمها الماعون، فيها ملائكة كثيرون والنجبان، يحيى وعيسى، والثالثة من نحاس اسمها المزيّنة، فيها ملائكة

(١) ابن عبّاس، الإسراء والمعراج، ص ٢٠.

معهم ألوية خضر، وفيها كذلك الأنبياء داود وسليمان ويوسف، والرابعة من فضة بيضاء اسمها الزاهرة، فيها ملائكة بينهم ملك عظيم جالس على كرسي من نور هو عزرائيل ملك الموت، والنبيان إدريس وإبراهيم الخليل. والخامسة من الذهب الأحمر وأسمها المنيرة، منها يشاهد الرسول النار التي تكون في الأرض السابعة السفلى، ولا يجد فيها أحداً من الأنبياء. والسادسة من ياقوتة خضراء اسمها الخالصة، فيها ملك نصفه ثلج ونصفه الآخر نار، وفيها النبي موسى، والسابعة من درة بيضاء أسمها العجيبة وهي العالية، ويقول الرسول ﷺ «لم أسمع فيها صرير الأقاليم»^(١) وفيها آدم أبو البشر.

إن هذه الأسماء والأوصاف للعالم العلوي لا تتسق في جميع النسخ الشعبية المنسوبة إلى ابن عباس أو إلى غيره، فالروايات جميعها في تغيير وحركة باستمرار، ولعل ذلك يعود في المقام الأول إلى عدم وثوق القصاص بصحة المعلومات، أو نسيان كثير منها بسبب النقل الشفوي للرواية، وبسبب موقف الإلقاء أمام الجمهور، والاعتماد على الذاكرة.

ومن الصور الطريفة بخصوص وصف الملائكة، وجود ملك عظيم الخلقة «راكب على فرس من نور، وعليه حلة من نور، وهو موكل بسبعين ألف ملك، مسومين بأنواع الحلي والخلل، بيد كل واحد منهم حربة من نور، وهم جند الله تعالى...»^(٢) و«ملك نصفه من ثلج ونصفه من نار، فلا النار تذيب الثلج، ولا الثلج يطفىء النار، له ألف رأس في كل رأس ألف وجه، في كل وجه ألف ثم، في كل ثم أنف لسان، يسبح الله تعالى بألف لغة لا يشبه بعضها بعضاً...»^(٣). فالخيال الشعبي يشكّل صور العالم الآخر من مفردات الواقع، لكنّه يجعلها مغايرة في النجاة لأشياء الواقع، فالملك عظيم الخلقة لا يمكن له أن يركب فرساً من خيول الأرض، لذا تغدو فرسه مفارقة لأفراس الأرض. أمّا الملك الآخر فهو من ثلج ونار لكنّ هذا الثلج لا يطفىء النار ولا النار تذيبه، وهكذا يتوقّر عنصر الغرابة في الأشياء وإن وافق أسمها موجودات العالم الأرضي.

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٢٤-٢٥. لعله يقصد سمعت فيها صرير الأقاليم.

(٢) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٨.

(٣) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٩.

وقد يكون في هذه الخيالات جميعها محاولة جاهدة من عامة الناس أو متصوّفتهم أو وعّاظهم لرسم صورة للعالم الآخر، ولتفسير مظاهر العالم الأرضي من خلالها. لذا يمكن القول إنّ الإسراء والمعراج رحلة كشف معرفيّة، تأتي بخبر السماء وطبيعة تكوينها، ووصف من فيها، ثم هي رحلة لتفسير بعض مظاهر الوجود.

فعندما يسأل الرسول ﷺ عزرائيل عن كيفية قيامه بنزع أرواح البشر، لا بدّ للملاك من أن يفصّل في ذلك، إن جوابه في الحقيقة هو محاولة لتفسير ظاهرة الموت عند واضع القصة، وكذلك سؤال الرسول ﷺ ميكائيل: «ما الرعد؟ وما البرق؟ قال: يا حبيب الله البرق إذا حملت السحاب الماء أرسل الله إليه ملكا يسوقه حيث يشاء، فيقع له زمجرة وقعقة فيضربه بسوطه، فيخرج منه النور وهو البرق»^(١) فهذا التفسير الخرافي أو الأسطوري ينمّ عن حيرة الإنسان أمام بعض الظواهر الطبيعيّة، وقد تبدّى للخيال الشعبي أن يضع هذا التفسير بالاستناد إلى حادثة الإسراء والمعراج.

وبتوضّح هذا الهدف بصورة جليّة من الأسئلة التي سأل بها الرسول ﷺ الملاك ميكائيل، فقال له الملك:

«يا حبيب الله ما الذي رأيت من العجائب حتى تسألني عن هؤلاء الملائكة في هذا المكان، قلت: لربي الحمد والشكر، فإنّي يا أخي يا ميكائيل أحبّ إذا رجعت إلى الأرض أن لا يسألني أحد عن أخبار السماوات إلّا أخبرته عن قدرة الله تعالى»^(٢).

فالهدف من الرحلة -كما يبدو من هذه القصة- هو الإجابة عن كثير من الأسئلة عن طبيعة السماء وما فيها، وعن بعض الظواهر الطبيعيّة^(٣)، وبذا يتّضح لماذا اهتمّ واضعو هذه القصة بالإيغال في وصف العالم الآخر.

ولم تخل قصة الإسراء والمعراج من عنصر الإدهاش، وتصوير روح الاندفاع عند المرتحل وهو الرسول ﷺ، وذلك بأن تتخلّل أجزاء القصة بعض عناصر التشويق لتساعد على خلق حبكة فنيّة تؤثر في نفوس القراء والمستمعين.

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٢٨.

(٢) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٢٧-٢٨.

(٣) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٧.

ففي وصف فاطمة للشخص الذي طرق الباب تشويق لمعرفة من هو هذا الطارق العجيب الذي هالها وأفزعها، وفي اضطراب البراق كما تضطرب السمكة في الشبكة كذلك تشويق، إذ يسكنه جبريل موضحاً له من هذا الذي سيركبه، ثم في كلامه المسجوع الذي يخاطب به الرسول ليكون شفيعه يوم القيامة، والمفاجأة تكون أنّ هذا الحيوان تارة أعجم لا يعلم شيئاً وطوراً يتكلم طالباً الشفاعة.

وفي المحاولات الثلاث لإيقاف الرسول ﷺ في رحلته على أيدي داعي النصرانية وداعي اليهود، والمرأة الجميلة التي ترمز إلى الدنيا بزينتها، إشارة واضحة إلى أنّ الرحلة لم تتم إلا بعد صعوبات عدّة تجاوزها الراحل بتصميم كبير ومجاهدة. ولم يتلفت إلى المعوقات التي اعترضته في الطريق.

ومن أوضح صور التشويق والمفاجأة ما يكون من الرسول ﷺ قبل مشاهدة النار حيث يقول:

«ورأيت باباً عليه سطران مكتوبان يزهران ويلمعان لا إله إلا الله محمد رسول الله ﷺ، فلما قرأتها سقط القفل، وانفتح الباب، فنظرت فيه مشرق من السماء الخامسة إلى تخوم الأرض السابعة السفلى وإذا بجبهنم»^(١).

فهذه الطريقة لفتح الباب تورث في النفس حالة غريبة من تصور قدرة الله تعالى، وبيان أهمية شخصية محمد ﷺ، وطبيعة تحقق الأشياء في ذلك العالم العلوي بطريقة مغايرة للعالم الأرضي.

وبما أنّ الأمر يتم في ظلال الإسراء والمعراج، وبما أنّه مسند إلى هذه الرحلة الخارقة، فلا يبقى أمام الخيال إلا أن يشكّل من تلك الصور الغريبة والمدهشة عالماً جديداً مغرقاً في مفارقتة للواقع، لأنّه ينتمي إلى تلك الرحلة العجيبة ابتداءً.

لذا أمكن خلق مفاجآت أخرى بعد عودة الرسول ﷺ حين وصف للناس بيت المقدس، فوصف لهم الإبل، والقوافل العائدة إليهم من الشام، وما حدث لها قياساً إلى ذلك الوصف الذي ثبت في الصحيح من الأخبار. فالحدث الخارق ذاته يكون هو الذي ولد هذه الصور الخارقة كذلك في خيالات الناس، فأمكن لهم أن يزيدوا على الأصل ما يريدون قديماً وحديثاً.

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٨٦.

وحرصاً على النهاية السعيدة للرحلة فقد ختم واضعو هذه القصة روايتهم بصورة مناقضة تماماً لما كانت عليه في الواقع، فقد غم الرسول عندما سألهم المشركون عن وصف بيت المقدس حتى جلاّه الله له، فوصفه لهم ولم يصدقّه إلا أبو بكر الصديق، وقد ارتدّ بعض ضعاف القلوب ممن كانوا قد أسلموا حديثاً. أمّا ختام القصة الشعبية فهو:

« لما سمع المسلمون ذلك [أي خوارق الإسراء والمعراج] فرحوا فرحاً شديداً وضجّوا بالتبليغ والتكبير، وخرج رسول الله ﷺ والمسلمون حوله، وهو بينهم كالقمر، وهم حوله كالنجوم وأسلم في ذلك اليوم أربعة آلاف رجل... »^(١).

وأخذ بعد ذلك يحدث أصحابه بما رأى من آيات ربّه في السماوات والعرش من العجائب وما رآه في الجنان من النعيم الدائم.

فلعلّ هذه النهاية تؤكد طبيعة الواقع الذي قيلت فيه القصة، حيث هو واقع انتصار المسلمين واستمتاعهم بالحديث عن نبيّهم، وما كان له من قصص ومعجزات ساعدت على اكتمال أمر الإسلام وقوّة المسلمين، أو هو واقع مترد يحاول القصّاص فيه إنفاذ الهمم بالتذكير بأمجاد المسلمين ورسولهم، وليس في هذين الواقعين ما يشعر بضرورة العودة إلى الأخبار الواردة في الإسراء والمعراج بدقّة؛ لأنّ المحفل الشعبي غالباً لا يعنيه ذلك الأمر كثيراً.

هذا معراج النبي ﷺ لابن عباس:

أمّا هذه القصة التي حقّقها نذير العظمة، فهي تشبه في كثير من التفاصيل الرواية الشعبية المتداولة بين الناس، إلا أنّ هذه النسخة تبدأ بمقدمة طويلة يغلب عليها السجع، ويحاول كاتبها مناقشة وقت المعراج فيورد أخباراً متضاربة في ذلك ليخلص أخيراً إلى تحديد يوم السابع والعشرين من رجب قبل الهجرة بسنتين. ثم بعد ذلك يسند القصة إلى ابن عباس، لكنّ الخلافات بين القصّتين تضيق أحياناً وتتسع أحياناً أخرى، مع الحفاظ على الشكل العام لها.

ومن تلك الاختلافات مثلاً أن يسأل ابن عباس رسول الله عن الثياب التي كان يرتديها وقت الخروج قبل الرحلة^(٢)، أو أن يقول عن البراق إنّّه طار بين

(١) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٤٦.

(٢) ابن عباس، هذا معراج النبي، نذير العظمة، ص ١٢٨.

السما والارض^(١) وهناك زيارات بعد ذلك لا تقع في النسخة المشهورة تجوال.
القصة أضخم من سابقتها. وربما وصلت إلى ما يقرب من ضعفي القصة الأولى ١٠٠٠
حيث مادتها.

وقد يتخلل هذه القصة الشعر في مواطن عدة، على حين لا يرد شيء منه في
الأولى، وهناك اختلافات يسيرة في وصف السماوات ومن فيها، أما الأخطاء
اللغوية والتناقضات الأسلوبية في هذه فهي أكثر من السابقة بكثير، وتزيد
الإشارات الدالة على إلقاء القصة محفلياً، إذ يتكرر الدعاء «اللهم إنا نسألك أن
تهون علينا وعلى الحاضرين سكرات الموت وما قبل الموت وما بعد الموت إنك على
كل شيء قدير»^(٢) وأمثال هذا الدعاء في أكثر من موطن.

وتتشابه مشاهد التعذيب بين القصتين كثيراً، ولكن يزيد في الثانية الحديث
على عذاب الفقير وما فيه من الأهوال، ويحتل الحديث في الحجب حيزاً أكبر كذلك
في القصة الثانية مما يدل على تغلغل الأثر الصوفي فيها بوضوح.

ومن تناقضات هذه القصة أن الرسول يعود إلى منزل خديجة، فيجدها نائمة،
فتحس بمجيئه، فيحدثها بما كان. ولا ذكر لأهل مكة وقريش إلا ما يتخوف منه
الرسول ﷺ حين يقول لجبريل سوف يكذبونني فيقول له جبريل «إن لم يصدقك
قريش وأبو جهل يصدقك أبو بكر الصديق رضي الله عنه»^(٣). وبهذا تنتهي القصة
باختلاف بين عن نهاية تلك، وتجدر الإشارة إلى أهمية وجود دراسة ترصد
الصياغات المتعددة للرواية المنسوبة إلى ابن عباس، للوقوف على حقيقة
تطوراتها عبر العصور ودلالات ذلك التطور. وقد قام نذير العظمة باستعراض
كثير من جوانب الاختلاف بين الروایتين، الأولى التي حققها والأخرى المتداولة
التي تم عرضها، وخلص إلى جملة ملاحظات في كتابه^(٤). وقد وجد أن النسخة
التي حققها تحفل بأشياء كثيرة مختلفة عن النسخة المتداولة، ولكننا تعد أقرب
إلى النسخة الأندلسية التي ترجمت إلى اللغات الأوروبية منذ زمن بعيد^(٥).

(١) ابن عباس، هذا معراج النبي، نذير العظمة، ص ١٢٩.

(٢) ابن عباس، هذا معراج النبي، نذير العظمة، ص ١٤٠.

(٣) ابن عباس، هذا معراج النبي، نذير العظمة، ص ١٦٦.

(٤) ابن عباس، هذا معراج النبي، نذير العظمة، ص ١٦-٢٣.

(٥) ابن عباس، هذا معراج النبي، نذير العظمة، ص ١٢٤.

معراج محمّد، أو النسخة الأندلسية التي ترجمت إلى الإسبانية:

عندما كتب المستشرق الإسباني أسين بالاسيوس كتابه «أثر الإسلام في الكوميديا الإلهية» سنة ١٩١٩م عقد مقارنة بين الكوميديا ومقاطع متنوّعة من قصص الإسراء والمعراج، وخلص إلى فرضيته الشبيرة التي تقوم على التثبّت من تأثر دانتي بروايات الإسراء والمعراج الشائعة في الثقافة العربية، لكنّ بالاسيوس لم يدعّم ذلك بالوثائق حتى جاء عام ١٩٤٧م حيث عثر على مخطوطة الترجمة اللاتينية والفرنسية لقصة المعراج تحت عنوان «معراج محمّد» وتبيّن أن الترجمة الفرنسية قد نقلت عن ترجمة إسبانية عام ١٢٦٤م، فقد كلّف الملك ألفونسو العاشر طبيبه اليهودي إبراهيم الطليطلي بترجمة «معراج محمّد» من العربية إلى القشتالية الإسبانية، قبل عام ١٢٦٤م. ثم بعد ذلك:

«قام مترجم إيطالي كان يعمل رئيساً لسجلات ألفونسو العاشر وكتائباً له، وهو «بويونا فينتورا دي سينا» بترجمة (معراج محمّد) إلى اللغتين الفرنسية واللاتينية، وهما الروايتان اللتان لا تزالان موجودتين في المكتبات الأوروبية حتى الآن، أمّا الصياغة الإسبانية الأولى فقد فقدت مع الأصل العربي»^(١).

وقد نشر الترجمة الثلاثية تلك مع مقدّمة مستفيضة وتعليقات بالإسبانية سيثري الإسباني خوزي مونوز سندينو (JOSE. MUNOS SENDINO) في مدريد بين سنتي ١٩٤٧ و ١٩٤٩م^(٢).

وهذه القصة من أطول القصص، وأكثرها إسباباً وتفصيلاً وأحسن بناء وتركيباً، وأغناها بصور الضوء والظلمة واللون، وأصقبت بالتعبير الأدبي المبدع، وأبعدها عن الفقه وعلوم التفسير والحديث، مع حسن الاقتباس والاستشهاد من القرآن والسنة وتزجّج عن النزعة التعليمية وشفافية رموزها وإشاراتبا^(٣).

١- معراج محمّد: تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية، ط ٢، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ١٩٤٧-١٩٤٩م، ص ٦٠.

٢- نفس المصدر، المعراج والرمز الصوفي، ص ١٠٥-١٠٧.

٣- حسين خيريش: رسالة التوابع والزوابع، ابن شيد الأندلسي، دراسة في الرؤية الأدبية ونسخته، ط ١، الشركة العربية للطباعة والتجليد، عمّان، ١٩٩٠م، ص ١١ حاشية رقم ٢.

٤- نفس المصدر، معراج والرمز الصوفي، ص ١٠٧.

٥- نفس المصدر، معراج والرمز الصوفي، ص ١٠٧.

ولعلّ هذه الصفات التي ذكرها العظمة تجعلها من أهم القصص الشعبية للمعراج وقد بلغت خمسة وثمانين فصلاً ذكر عناوينها كاملة، في الباب الخامس من كتابه^(١)، وتمنّى أن يترجمها أحد الباحثين العرب، وفعلاً جاء صلاح فضل وترجمها ترجمة كاملة وحاول جاهداً مقابلتها بنماذج من المأثورات العربية تعويضاً عن ضياع الأصل العربي الذي ترجمت عنه^(٢).

وعلى الرغم من أنّ الصيغة التي كتبها فضل لمعراج محمد هي ترجمة، لكن تُعامل في هذا السياق معاملة النصّ الشعبيّ العربيّ لثبوت ترجمتها أصلاً عن نصّ عربيّ شعبيّ مفقود. ولكن يتم اعتماد الموضوعات وتجاهل الصياغة اللغويّة إذ هي تعد صياغة صلاح فضل لا صياغة الكاتب الشعبيّ أو الكتّاب الشعبيين.

فماهي أهم ملامح أو خصائص هذه القصة الشعبية؟

إنّ إسباب القصة على امتداد الفصول فتح المجال لأنماط غريبة من الأقوال مهيمتها تصوير علاقة محمد ﷺ بمن حوله من أهل بيته، أو من المشركين الأعداء له. كما سمح ذلك الإسباب بالوصف العجائبيّ لعوالم السماء وما فيها والأرضين وطبقاتها.

فمحمد يكون في بيت زوجه أم هانئ، وبعد عودته يقابل زوجه الأخرى حفصة، وتكون معها ابنته فاطمة، وفي طريق خروجه لإخبار أهل مكة يقابله ابن عمّه ابن عباس الذي يحاول أن يثنيه عن إخبارهم بما وقع له. وهناك أبو بكر وأخر أسمه ابن عزّ (لم يظهر أسمه بدقة ربما بسبب الترجمة) هما اللذان أمرهما محمد بكتابة هذا المعراج بحرفيّة، فمن غريب ما يرد في نهاية هذا المعراج قوله على لسان الرسول:

«وبعد ذلك فإنّ الغالبية العظمى من قريش آمنوا بكلماتي، وبما قلت عن القافلة، ورجوني أن أمر أن تكتب كل تلك الأشياء لتكون شهادة وذكراً لمن يأتي من بعدي، وطبقاً للاتفاق المشترك معهم فقد أمرت أبا بكر وابن عزّ (؟) أن يكتبوا ما حدث لي وما سيحدث من بعد، وكان الإثنين صالحين ومؤمنين موثوق بهما عرفا بالسمعة الطيبة والذكر الحسن، فاستجابا لرجائي بفرح عظيم وسرعة

(١) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص ١٠٨-١١٢.

(٢) صلاح فضل، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإليّة، ص ٢٢٥-٢٨٣.

فائقة، وكتبنا في هذا الكتاب المسنّى بالمعراج ما حدث لي كلمة كلمة، وقد كتب هذا الكتاب في السنة الثامنة من بعد أن نزلت عليّ روح الله وصرت نبياً...»^(١).

بهذا تتّضح سبب تسمية هذا المعراج بمعراج محمد، إذ هو ينسب إليه في الأمر بكتابته، ولعلّ يداً غير مسلمة امتدّت إلى النسخة العربية بالصياغة، أو أنّ المترجمين قد زادوا مثل هذه التوكيدات على صحّة ثبوته، مع ما فيه من تهويل وغرائب وعجائب للنيل من نبيّ الإسلام، بأنّ رحلته تدلّ على الجنون والتجديف أكثر مما تدلّ على صدقه في نبوّته.

وفي هذا المعراج من الخرافات الشيء الكثير وهي موجهة بصورة واضحة، إذ يخرج الأمر عن نطاق المسلمين في دولتهم ليتحدّث عن الأمم الأخرى دينياً وعرقياً، وذلك من خلال محاورات للرسول مع جبريل حول محاولات تعليل خلق العالم وتكوين الوجود والمجتمعات، فيذكر الرسول أنّ جبريل شرح له كيف وزّع الله رزقه بين مخلوقاته ضمن قسمة عجيبة منها:

«وبعد ذلك خلق الله الشرّ على الأرض، وقسمه على الناس بنخس الطريقة، فأعطى تسعة من الأقسام العشرة الأولى إلى يأجوج ومأجوج، ثم خلق الحسد من العشر الباقي وأعطى العرب تسعة أعشاره، ومن العشر الباقي خلق الفجور وأعطى البنود تسعة أعشاره، ومن العشر الباقي خلق الزيف وأعطى اليهود تسعة أعشاره، ومن العشر الباقي خلق الكبرياء وأعطى المسيحيين تسعة أعشاره، ومن العشر الباقي خلق البخل وأعطى الفرس تسعة أعشاره، ومن العشر الباقي خلق الجهل وأعطى أهل الحبشة تسعة أعشاره، ومن العشر الباقي خلق الخيلاء وأعطى البربر تسعة أعشاره، ثم وزّع الباقي على العالم كلّ، ثم خلق بعد ذلك الملائكة وقسمها إلى عشرة أجزاء، وأعطى تسعة منها للنساء والباقي وزّعه على العالم كلّ، ثم خلق الجنة وأعطى تسعة أعشارها لمن تبع ديني والباقي للعالم كلّ»^(٢).

(١) صلاح فضل، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإليبية، ص ٢٧٦.

(٢) صلاح فضل، تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإليبية، ص ٢٦٥-٢٦٦.

ليس من شك في أن واضع هذه الأجزاء من المعراج يمتلك نظرة خاصّة لتقسيم الأمم والأجناس والأديان، ويعيش في خضم صراعاتها على امتداد الزمن الممتد من القرن الأوّل الهجري إلى القرن السادس الهجري، زمن ترجمة هذا المعراج. إن هذا النص وهذه القصّة تجميع على مرّ العصور، وتوفيق بين عدد كبير من قصص المعراج ورواياته شكّلت في صورتها النهائية هذا المعراج الذي أراده الأوروبيون للتدليل على مستوى المسلمين العقلي والفكري والاجتماعي في ذلك الزمن.

ولا بدّ من دراسة مفصّلة للمضامين المتنوّعة التي عني هذا المعراج باحتوائها للدلالة الهامة لتلك المضامين على طبيعة المجتمع الذي أنتج مثل هذه النصوص، وولفّ مثل هذه القصص، وضمّنها هذا الكتاب.

وإذا تمّ النظر إلى معراج محمّد في صلته بغيره من قصص المعراج الأخرى فسيكون حافلاً كذلك بزيادات لم ترد في غيره، منها مثلاً أن الله فرض على الرسول وأمتّه في المعراج الصّوم والصلاة معاً، فخفّف الصّوم من أربعين إلى ثلاثين يوماً، والصلاة من خمسين إلى خمس^(١).

والسماوات في هذا المعراج ثمانى سماوات لا سبع، هي: الأولى من الحديد وفيها يحيى وعيسى، والثانية من الرصاص وفيها يوسف، والثالثة من الفضة وفيها إلياس وإدريس، والرابعة من ذهب وفيها هارون، والخامسة من لؤلؤ وفيها موسى، والسادسة من فيروز أخضر وفيها إبراهيم، والسابعة من عقيق وفيها آدم والثامنة من الياقوت وفيها العرش.

ويقابلها أرضون سبع تمثّل الهبوط إلى الجحيم وهي: الأولى أرض الجلادة، والثانية الأرض العرفاء أو الأرقى "Arka"، والثالثة الحرباء، والرابعة أرض الملطع، والخامسة الأرض الزاهقة، والسادسة الأرض الحاجب، والسابعة الأرض الفلق، وفي كل منها حيوانات عجيبة جعلت للتعذيب المهول.

وهناك تعدّد لأبواب النار السبع وهي: باب جهنم وباب اللذعة وباب الحطمة وباب الضمير وباب الزائر وباب سقر وباب الجحيم وباب الكاوية.

(١) صلاح فضل، تثبيث الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإليبيّة، ص ٢٥٥.

وكذلك تعداد منازل الجنة السبع وهي: فردوس عدن وفردوس الجلال وفردوس السلام وفردوس المأوى وفردوس الخلد ودار الفردوس وفردوس النعيم^(١).

وهكذا يتّصف هذا المعراج بإسهابه في رسم معالم العالم الآخر، حيث البناء المعماري للكون يقوم على تقسيم السماوات والأرضين، والجنة والنار، ضمن تقسيمات دقيقة.

وقد أشار نذير العظمة إلى بعض الصلات التي تربط بين هذا المعراج ومعاريج المتصوّفة من خلال الأنوار والحجب والملائكة والعمود والسماوات وغير ذلك مما بلغت النظر ويؤكد تعدّد المصادر المكوّنة لهذا المعراج^(٢). ولعلّ هذه المصادر بحاجة إلى دراسة مستفيضة ومتخصّصة للوقوف على الأبعاد الإسلامية فيها من غير الإسلامية.

معراج نامه أو نسخة هراة:

إنّ هذه المخطوطة واحدة من قصص المعراج الشعبيّة، وهي منسوبة إلى أنس ابن مالك إلّا أنّها تختلف عن روايته الواردة في الكتب الصحيحة كل الاختلاف، وتلتقي في كثير من أجزائها مع القصّة الشعبيّة المنسوبة إلى ابن عباس.

وقد ترجم هذه المخطوطة إلى اللغة التركيّة الشاعر متيبر حيدر للشاه (رخ) الذي اتّخذ من هراة خراسان عاصمة ملكه سنة (١٤٤٧-١٤٥٤م)، وذكر نذير العظمة أنّه نشر صورة عن هذه المخطوطة عام ١٩٧٧م ضمن كتاب ترجمه عن الفرنسيّة إلى الإنجليزيّة ريتشارد بيفير (Richard Pevear). وقدّمت له وعلّقت عليه ماري روز سيجر (Mary Rose Seguy) تحت عنوان: «رحلة محمّد العجائبية» (The Miraculous Journey Of Mahomet) وأغرب ما في هذا المخطوط بروز فن الخط والرسم فيه «إنّ يرافق كلّ باب من أبواب القصّة لوحة بالألوان المختلفة المذهّبة ويبلغ مجموعها ثمانين وخمسين لوحة، المرجّح أنّها من صنع رسّامين لا رسّام واحد ينتهون إلى مدرسة هرات عاصمة خراسان»^(٣).

(١) صلاح فضل، تأثير الثقافة الإسلاميّة في الكوميديا الإليبيّة، ص ٢٢٥-٢٧٦.

(٢) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص ١٠١-١١٨.

(٣) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص ١٨.

وقد أورد العظمة عناوين الأبواب تلك بالتفصيل، ويبيّن أنّ اختلال الوظائف النحويّة، واختلاط الضمائر في بعضها، يشير بوضوح إلى أنّ العناوين من صياغة الرّسّامين، وليست جزءاً من النصّ العربيّ الأصليّ، وبعد ذلك خلص الكاتب إلى ملحوظات خمس حول هذه القصّة بعامّة، والملحوظات هي: أولاً: المخطوطة منسوبة إلى أنس بن مالك ولكنّها تختلف في البنية والتركيب عن روايته كما جاءت في صحيح البخاري، فهي كرواية ابن عبّاس اعتورها التّبديل وإعادة التّكوين والصياغة فهي وثيقة فولكلورية لا تخلو من مؤثّرات التّصوّف.

ثانياً: موضعاً الجنّة والجحيم اختلفا عن معظم ما جاء في القصص والروايات، فزيارة الجنّة تأتي في نهاية الرحلة في الأعمّ الأغلب، أمّا في معراج نامة فتأتي زيارة الجحيم في النهاية وزيارة الجنّة قبلها مباشرة، ولكن تأتي الجحيم في السماء الخامسة في الرواية الشعبية لابن عبّاس- أي رؤياها- أمّا موضعها فالأرجح أنّه في الأرضين السبع.

ثالثاً: مشهد تقريب الأقداح يأتي قبل مقام القرية، بين سدرّة المنتهى والحجب، وكل ذلك من مؤثّرات التّصوّف على تركيب القصّة، في حين يأتي تقريب الأقداح قبل الدخول إلى بيت المقدس في الأعمّ الأغلب.

رابعاً: يضيف نصرّ معراج نامة أنبياء آخرين لا وجود لهم في الروايات الأخرى: كيّعقوب مع يوسف في السماء الثالثة، ونوح مع إدريس، بالإضافة إلى موسى في السادسة، وإسماعيل وإسحاق ولوط في الخامسة.

خامساً: ما من إشارة إلى الخاتمة التقليديّة بالعودة إلى مكّة وإخبار قريش^(١).

الإسراء والمعراج في سياق المولد النبويّ:

عرفت المجتمعات الإسلاميّة قصصاً محفّية تحت عنوان «المولد النبويّ» كانت تلقى في جمع من الناس بلغة مسجوعة مع ترديد لازمة من الذكر محدّدة يقوّم الحضور بإنشادها بعد سماع كل مقطع من القصّة يلقيه المنشد الشعبيّ. وكثيراً ما كانت تتخلّل هذه القصص الأشعار والأدعية والمواظع.^(٢)

(١) نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، ص ٢٢.

(٢) ابن الجوزي، مولد العروس، د. ن، ود. ت.

ومن بدايات هذه الموالد التي وصلت إلى العصر الحاضر «مولد العروس» للسبط ابن الجوزي الذي جعل قصته مقتصرة على أحداث المولد ذاتياً، ثم ذكر شيئاً من طفولة الرسول، وختم القصة بأبيات من الشعر، مع الإشارة إلى بعض الطقوس أثناء الإلقاء. لذا لم يعرض ابن الجوزي لشيء من خبر الإسراء والمعراج.

وقد تطوّرت قصة المولد النبوي فيما بعد، حتى أصبحت تشكّل المولد وسيرة مختصرة للرسول بلغة مسجوعة، وفي أثناء تلك القصة يتمّ عرض حادثة الإسراء والمعراج مسجوعة كذلك. وذلك ظاهر في «مولد المناوي»^(١)، ومولد الميرغني «الأسرار الربانية»^(٢)، وفي «شفاء السقيم بمولد النبي الكريم»^(٣) لأبي علي الحسن ابن عمر، وفي «سمط الدرر في أخبار مولد سيد البشر»^(٤) لعليّ بن محمّد بن شيخ الحبشي علوي، وفي «مولد التجاني المسمّى عنوان مطالع الجمال في مولد إنسان الكمال»^(٥) للشنقيطي.

فالإسراء والمعراج في سياق المولد النبوي قصة مختصرة ومسجوعة مضمّنة في سيرة الرسول، وتكمن شعبيتها في أنها تلقى في محفل من الناس، بأسلوب طقسي معيّن، بتلك اللغة المنسجمة مع اللازمة التي يردّها الحاضرون.

ومما يرد في مولد الميرغني الذي لازمته «اللهم صلّ وسلّم على الذات المحمّدية واغفر لنا ما يكون وما قد كان» من قوله حول الإسراء والمعراج «وقبل أن يهاجر بسنة على الصحيح للديار اليثريّة، جاءه جبريل -فأسرى به إلى بيت المقدس كما حرّره الشخان، وأتاه البراق ملجماً فاستصعب بعنيفة بنيّية، فقال له جبريل: ما ركبك عبد أكرم على الله من محمّد صلى الله عليه وسلّم ابن

(١) المناوي، مولد النبي (ص) الشهير بمولد المناوي، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة، د.ت.

(٢) محمد بن عثمان الميرغني، مولد النبي (ص) المسمّى الأسرار الربانية، المكتبة الثقافية، بيروت، د.ت.

(٣) أبو علي الحسن بن عمر، شفاء السقيم بمولد النبي الكريم، ط١، المطبعة الجديدة ومكتبتها فاس ١٣٥٠هـ.

(٤) علي بن محمد بن حسين بن عبد الله بن شيخ الحبشي علوي، سمط الدرر في أخبار مولد سيد البشر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.

(٥) محمد المختار التجاني، مولد التجاني المسمّى عنوان مطالع الجمال في مولد إنسان الكمال، الشنقيطي ط٤، المكتبة الأهلية، د.ت.

عدنان....»^(١) ويختتم المؤلف قصة المعراج تلك- على قصرها- بقوله «ورجع وكلّ ذلك كان في بعض ليلة فما أعظم هذه المعجزات الشهيرة، وأخبر قريشاً فكذبته أهل البغي والخذلان، فجاء بالعلامات وأخبر بالعرير التي كانت له مريّة، وصدقته الصديق لسبق العناية له فتيقظ يا نومان...»^(٢).

فليس في هذه القصة أو غيرها استرسال لقصرها، ولكنّها تهتم بالسجع لذلك يأتي التفسير طفيفاً لخدمة السجعة، وقد يغرب القاصّ في المولد لإظهار كرامة النبي إلّا أنّ الحدث ذاته يعدّ من أكبر المعجزات، لذا لا يضطر القاصّ للزيادة عليه في هذا الحيز المحدّد. ولا حاجة للاستشهاد ببقية الموالد لأنّ التقارب بينها واضح، إلّا أنّها تختلف فيما بينها من حيث اللازمة والسجع، وتكاد تتطابق في إيراد مفردات القصة.

البرزنجي (ت ١٧٧ هـ)^(٣): قصة المعراج:

إن قصة المعراج^(٤) لزين العابدين محمد بن جعفر البرزنجي تعدّ نموذجاً جيداً من نماذج قصص المعراج الشعبي، فهي قصة مسجّعة ومحبوكة بعناية، وفيها شواهد على إلقائها في جمهور من الناس، وفيها ينصب اهتمام المؤلف في المقام الأوّل على وصف مشاهد التعذيب في نار جهنّم التي يجعلها على الأرض، واقتضاب إلى حدّ كبير للمعراج في السماوات السبع وعدم تفصيل في وصف كل سماء ومن فيها، ويكاد يلتزم المؤلف بذكر كل نبي في سجنائه بما يرد في الأحاديث الصحيحة، إلّا أنّ السجع يلزمه بعض التفسير. وكذلك لا يطيل في وصف مشاهد

(١) الميرغني، الأسرار الربّانية، ص ٣٢.

(٢) الميرغني، الأسرار الربّانية، ص ٣٤.

(٣) هو زين العابدين محمد بن جعفر بن حسن بن عبد الكريم البرزنجي المتوفّى سنة ١١٧٧ هـ ولوالده جعفر كتاب تحت عنوان «الإسراء والمعراج» طبع في القاهرة سنة ١٤٠٢ هـ-١٩٨٢ م. ولأحد أحفاده واسمه جعفر بن إسماعيل بن زين العابدين المتوفّى سنة ١٣١٧ هـ كتاب «تأج الابتاج على النور الحجاج في الإسراء والمعراج» طبع في المطبعة الحديدية في القاهرة سنة ١٣١٤ هـ-١٨٩٥ م. انظر: مائة كتاب عن الإسراء والمعراج، محمد محمود الدروبي، سنة الزهراء، مج ٢، ع ١٥٦، ١٥٧-١٩٩ م، ص ٦٤-٦٥.

(٤) البرزنجي، قصة المعراج، ضمن كتاب «مجموع يحتوي على ١٩ جريدة» ط ١، دار - بيروت ١٩٩٤ م، ص ١٨٠.

ما بعد السماء السابعة إلا ما يكون من حديث حول سدرة المنتهى. ويتضح التركيز على القسم الأخير من الرحلة وهو ما حاور فيه الرسول أهل مكة بعد عودته، إذ يسهب المؤلف بوصف مشاهد الرسول في طريق عودته، ومحاكاة أهل قريش له في صدقه في إسرائه وردّه عليهم، وانتظارهم القوافل وما حدث لبعض من فيها مما أخبر به الرسول ﷺ.

فيفتح البرزنجي القصة بقوله:

«أفتتح تحبير إبراد إيراد الأخبار الحمديّة، مهذباً حواشيها بفرائد فوائد بسم الله، وأشنّف أواني الأسماع بمنثور لآلىء الليالي الإسرائيّة، رافعاً أكفّ الافتقار لاستمطار غواصي بركات شكره وثناه، وأعطر معاطس المحافل بنشر خصوص نصوص خصائصه العبدية، مرشفاً أقواله المسامح حمياً وصفه البديع من كؤوس الشفاء»^(١).

فالإشارة واضحة إلى وجود السامعين الذين يشنّف المؤلف أسماعهم بهذا النشر المتعلق بالإسرائ والمعراج، وترد كذلك إشارة في ختام القصة تؤكد هذا البعد الشعبي من خلال وجود جمع من المستمعين من المتصوّفة أو من عوام الناس، يدعو المؤلف لنفسه ولهم في الختام حيث يقول:

«... وأحسن ختامه إذا انكشف عن الحق غطاءه، وأمن عليه ووالديه والحاضرين ووالديهم بالفوز والأمان والشهوديّة، واجعل مقعد صدق منزل كل منهم ومرقاه، واغفر لأشياخهم وأحبابهم والأهليّة، وأسبل أصناف الأستار على راقم هذه الخصائص النبويّة، وكن لسامعيها وقارنبا منعماً بإنالة رجواه، اللهم صلّ وسلّم على المحبّ بالمعراجيّة الجديّة الرفرقرية...»^(٢).

فهذه القصة شعبية ضمن المقياس الذي اعتمد آنفاً، ومولّفاً يدفع بنا في هذا الاتجاه بإشارته السابقة في الدعاء للمستمعين، وهو كذلك يريد منهم أن يتناولوها كتابة وسماعاً وقراءة.

(١) البرزنجي، قصة المعراج، ص ٥.

(٢) البرزنجي، قصة المعراج، ١٨.

وكذلك توسّل بالصياغة النثرية القائمة على تناوب فاصلتين بانتظام.
الأولى منهما الهاء المسبوقه بالياء المشددة، والأخرى الهاء المسبوقه بالألف.
فالتزم ذلك في القصة كاملة ليسهل من علوقها في الذاكرة، عسى أن تلقى في
المحافل بعده.

وقد أدّى طول السجعتين إلى سهولة في نقل كثير من الآثار دون تغيير
كبير في محتواها، إلا ما جاء من أجل الفاصلة:

«وأتي بالبراق مسرجا يضع حافره حيث أدرك طرفه منتباه، له
أظلاف وذنب كالبقر وقوائم إبليّة، إذا صعد ارتفعت رجلاه وإذا
هبط ارتفعت يداها، فاستصعب فقال له جبريل أما تستحي يا براق
فوربّ النشأة الوجوديّة، ما ركبك خلق أكرم منه على مولاه،
فاستحي وارفض عرقاً وقرّاً حتّى ركبه خطيب المشاهد الحشرية،
فسار وجبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره»^(١).

فما في هذه الفقرة ينتمي إلى أحاديث صحيحة أو موضوعة، ومهجة المؤلف
هنا أن يحافظ قدر المستطاع على نقل تلك الأجزاء وتركيبها في نسق السجع الذي
اختاره وسار عليه في قصته، والظاهر في عمله أنّه يعتمد إلى كثير من الأخبار
الغريبة، أي تلك التي جاءت في الأحاديث الضعيفة أو الموضوعة؛ لأنّها تحقق
عنصر التشويق وتدهش سامع القصة أكثر من الأخبار الواردة في الأحاديث
الصحيحة.

لذلك تطول رحلة المسرى على الأرض فتصبح أهم من المعراج أو رحلة
السماء عند البرزنجي، والسبب في ذلك يعود إلى أنّ مشاهد النار تكون قبل
دخول بيت المقدس، والمؤلف يهتم بها كثيراً؛ لأنّها تحقق له فكرة الترهيب التي
تناسب مع مقام المستمعين، وقبل تلك المشاهدات المربعة تقع سلسلة من
الأحداث، أهمّها نزول الرسول ﷺ بأمر من جبريل بأرض طيبة والصلاة فيها؛ لأنّها
إليها المهاجر، والنزول في طور سيناء للصلاة حيث كلم الله موسى، ثمّ في بيت
لحم حيث ولد عيسى، وبعد ذلك يلحق عفرية بالرسول لكنّ جبريل يعلمه كلمات
تجعله يفر أو يموت، ثم يشم الرسول رائحة طيبة هي رائحة ماشطة ابنة فرعون.

(١) البرزنجي، قصة المعراج، ص ٦.

فيحدثه جبريل بقصتها، فمهمة هذه الأحداث التي جمعها البرزنجي من مصادر سابقة أنها تضيء واقعية شعبية على حدث الإسراء والمعراج، فتربط الأحداث التاريخية التي وقعت على هذه الأرض بالمسلمين من جديد. وتحقق عنصر القص ولذة السرد التاريخي لبعض الأحداث.

ومن طريف ما يروي المؤلف قوله «ومرّ - صلى الله عليه وسلم - بعنود تحمله الملائكة، قد أخلجت أضواؤه الكواكب الزهرية، قال: ما تحملون؟ قالوا: عنود الإسلام، أمرنا أن نضعه بالشام مولانا تعالى علاه»^(١).

فالإشارة واضحة لأنها تحمل بعداً سياسياً تاريخياً، يحاول فيه المؤلف، هو الذي يعيش في كنف الدولة العثمانية أن يؤكد أهمية الشام من خلال إرادة إلهية تجعل عنود الإسلام في الشام دون غيرها من أقطار الإسلام.

وتغدو الأرض مسرحاً لأحداث كثيرة إذ تكون النار والمشاهد التي تعذب فيها طوائف من أهل النار من أجزاء رحلة الإسراء قبل المعراج، ومن هذه المشاهد:

«ومرّ ﷺ برجل يسبح في نهر من دم ويلقم حجارته وأقذاره البذية، فسأل: من هذا؟ قال: هذا أكل شجرة المزاب، ومرّ ﷺ برجل يحمل حزمة يعجز عن حملها، وهو يريد بها بعزمة قوية، فسأل عنه فقال هذا تكون عنده الأمانة يقصر عن أدائها ويريد أن يحمل ما لا يقواه»^(٢).

وهناك صور أخرى مرعبة يوردها المؤلف بهدف الترهيب من اقتتراف كثير من الأعمال.

ومتابعة لتوكيد أهمية الأرض في هذه القصة يشاهد الرسول ﷺ عند دخوله القدس بعض الأنوار فيسأل عنها فتكون من قبر مريم الصديقية، ومن محراب داود النبي الأواه، ثم يلتقي في المسجد الأقصى بأرواح الأنبياء جميعاً ومعهم خلق كثير فيصلّون خلفه، ثم يتذاكر الرسول ﷺ مع أرواحهم أدوارهم، وما أكرم الله به بعضهم، ويجمعون أخيراً على أنه الخاتم وصاحب الشفاعة:

(١) البرزنجي، قصة المعراج، ص ٨.

(٢) البرزنجي، قصة المعراج، ص ٧-٨.

ثم لقي- صلى الله عليه وسلم- أرواح الأنبياء عليه وعليهم الصلاة والسلام، فاثنوا على الله تعالى بما منحوا من الخصوصية، [.....] فقال إبراهيم عليه السلام بهذا فضلكم محمّد، فأذعن له بذلك الكلّ وهنّاه، ثمّ تذكروا أمر الساعة...»^(١).

بعد ذلك يبدأ قسم المعراج ولكن لا يوغل المؤلف كثيراً في وصف تفصيلاته فهو يصف المعراج «الذي تعرج عليه الأرواح عند حلول المنيّة، لم تر الخلائق أحسن منه، له مراق من العسجد واللجين مرقاة فوق مرقاة»^(٢)، وهذا ينتمي إلى أحاديث موضوعية وصفت المعراج، أمّا دخوله السماوات فيطابق ما يرد في الأحاديث الصحيحة، لكنّه يضيف على وصف جبريل لمحمّد وللأنبياء الآخرين بعداً صوفياً باستخدام مصطلحات الصوفية التي تتناسب مع طبيعة السجع الذي انتهجه.

ففي السماء الأولى تأتي الذات الأحمديّة إلى الذات البدريّة أي الرسول محمّد إلى آدم، وفي الثانية محمّد هو درّة الكنز المخفية يأتي إلى عيسى ويحيى وقد أخذ كلّ من أخيه الشبهيّة، ثمّ يصبح الرسول نقطة الدائرة الوجودية فيأتي في السماء الثالثة إلى يوسف الذي أعطي شطر المحاسن الجماليّة، وفي الرابعة الذات المصطفويّة تحل ضيفة على إدريس الذي رفعه الله رفعة عليّة، وفي الخامسة محمد سيد الأسرار الملكوتيّة وهارون تضرب لحيته إلى سرته البهيّة، وفي السادسة محمد عين الأعيان الإنسانيّة يأتي إلى موسى الذي يتجمّع حوله الأنبياء والرهط والقوم من أتباعه ومن دأناه في تلك السماء، وأخيراً يتوجّ وصف الرسول بأنّه الذي خصّه الله بالشفاعة وارتضاه، فيحل عند أبيه إبراهيم الذي يقيم في السماء السابعة حيث تكون الجنة إلى جانب البيت المعمور^(٣).

وهكذا يغدو المعراج وكأنّه استذكار أو صورة لما حدث في بيت المقدس مع الأنبياء في السرى، فكانّ البرزنجي في قصّته لا يحفل كثيراً بخبر السماء لكنّه يجعل قصّته مرتبطة بالأرض وأحداثها ليكون قريباً من خيال الشعب وشغفهم بشيأه ولد ينسعه هذا من أن يذكر سدرة المنتبى، ويصفها على أنّها من أشجار

(١) البرزنجي. قصّة المعراج، ص ٨٠.

(٢) البرزنجي. قصّة المعراج، ص ٨١.

(٣) البرزنجي. قصّة المعراج، ص ٨١.

الجنة وحولها الأنهار والنعيم المقيم:

«... وإذا فيها عين ينشقّ منها نهران أحدهما الكوثر عليه خيام جوهريّة، وعليه طير خضر نعم طير أنت راء حين تراد، تجري أوابيه^(١) على رضراض^(٢) من اللآلىء كؤوسه عدد الأنجم السماويّة، فأخذ منها فشرب، فقال جبريل: هذا النهر الذي خبا لك ربك في خباياه، والثاني نهر الرحمة فاغتسل فيه فغفر له ما تقدّم وما تأخّر من الخطيّة»^(٣).

فالوصف الحسيّ ظاهر، وليس فيه من المعاني الدالّة على السموّ والرفعة الشيء الكثير، ولا احتفال برؤية الله وأهميّتها كما هو الأمر عند الصوفيّة، وإن قبس منهم فكرة الطير الخضر إلا أنّه بقي ملتصقاً بخيال الشعب في تصوّر أهميّة المعراج، وواقفصاره على مشاهد من الجنة، وسيكون منها مشاهدة جارية لزيد بن حارثة، وسماع صوت بلال المؤذن، ويعود الرسول ﷺ ويرى خازن النار مرّة أخرى توكيداً للترهيب أكثر من الترغيب، ويتصوّر له أحد الملائكة بصورة الصديق أبي بكر.

ويسيطر التفكير الوعظي على المؤلف عندما يقول عن الرسول إنّه: «رأى رجلاً مغيباً في نور العرش فقال من هذا الممنوح بهذه العطية، أنبي مرسل أم ملك قرّبه الله تعالى وأهداه، قيل رجل كان لسانه رطباً من أنكار الحضرة الأحدثيّة، وقلبه معلقاً بالمساجد، ولم يستسبّ للذين ولداه»^(٤).

فهو يعطي من مقام هذا الذاكر والمرتاد للمساجد والحسن السيرة أمام الناس في هذا الموقف الذي يتوقع أن يشاهد فيه الرسول ما هو أهم في خدمة الدين من ذلك، أي يميل الأمر إلى الجانب التعبديّ الشعائريّ والأخلاقيّ أكثر من أي جانب آخر، ولعلّ ذلك يعكس الواقع الذي يعيشه هذا المؤلف في ظلّه، حيث إيثار السلامة

(١) أوابيه: الأوابي: جمع أوب، وهي الطريق أو الوجه أو الناحية. اللسان (أوب).

(٢) رضراض: ما دق من الحصى، أو الحصى الصفار، والأرض المروضّة بالتجارة. اللسان (رضض).

(٣) البرزنجي، قصّة المعراج، ص ١٢.

(٤) البرزنجي، قصّة المعراج، ص ١٣-١٤.

على الدخول في معترك مع الناس، ربما لانحطاط الظروف المحيطة به، والواقع الذي ينتمي إليه، وكانت صور العذاب تشير إلى شيء من ذلك، إذ تركّز على الربا والأمانة والخطباء الذين يقولون ما لا يفعلون، والناس الذي يستغيثون غيرهم، أو الذين يتكلمون بما لا يقدرون خطورته^(١). وتختفي في هذا المعراج صور النساء المعذبات تماماً - وهي التي كانت شائعة في معراج ابن عباس في صياغاته المتعددة-.

وهكذا يتّضح أنّ المؤلف إذ يختار هذا الحديث أو ذاك إنما هو يقصد من اختياره شيئاً محدّداً، فالمادّة ماثلة أمامه على تشعبها، لكنّه هو الذي يفضل بعضها، ويترك بعضها الآخر، لينسجم مع واقعه وطبيعة الحياة المحيطة به.

ويحظى القسم الخاص بالعودة من رحلة الإسراء والمعراج باهتمام البرزنجي بصورة خاصّة، فهو يطيل في وصف ما شاهد الرسول من غير قریش في طريق عودته، ويفرق في وصف ذلك، للدلالة على صدق الرسول في تلك الحادثة، ويعنى بتصوير الجانب الحواريّ مع إشارات مسرحيّة لما دار بين الرسول والمشرّكين في مكّة بأسلوب شعبيّ مخصوص:

«... فحدثهم بما حدّث به قبل أبا جهل الذي أهواه في البادية هواه، فمن بين مصفّق ومستبعد إسراء من أعلى الله تعالى على السبع الطباقي رقيّه، ومن واضع يده على رأسه قد ذهب به العجب إلى منتباه، فكذب المطعم بن عدي حصب الطباقي السعيريّة، أطعمه الله ضريع الزقوم ومن طينة الخبال سقاه...»^(٢).

ويستمرّ في هذا الوصف داعياً بالثبور على المشرّكين ومصوراً دهشتهم بتفصيل، ثم يذكر أنّ أبا بكر صدّق الرسول ﷺ وتبرّع بناله حباً لله ولرسوله.

وهكذا تمّت قصّة المعراج للبرزنجي التي جاءت مسجوعة وحافلة بانتقاء أحاديث موضوعة معيّنة تهتم بالأرض وما دار فيها من حوادث الإسراء والمعراج أكثر من الاهتمام بالسمااء وما حدث فيها في تلك الليلة، ومركّزة على الربا التاريخي بين الإسلام والأديان السابقة من خلال صلة الرسول ﷺ بالسابقين.

(١) البرزنجي، قصّة المعراج، ص ٧-٨.

(٢) البرزنجي، قصّة المعراج، ص ١٦.

الأنبياء مثل موسى وعيسى وإبراهيم وداوود، فالبرزنجي لم يزد على أن انتقى من الأحاديث الموضوعة ما يناسب المقام الذي سيلقي فيه قصته، ودمجه بلغة مسجوعة بهدف سريانها بين الناس.

الإسراء والمعراج وألف ليلة وليلة؛

على الرغم من أن قصص ألف ليلة وليلة غير عربية الأصل، إلا أنها وضعت في قالب عربي إسلامي في العصر العباسي الأول، ثم زيد عليها في العصر الفاطمي والملوكي قصص شعبية مستوحاة من التراث الإسلامي، ولهم يتبق من التأثير الفارسي سوى بعض الأسماء^(١).

وحينما صاغ القصص أحاديث المردة والشياطين والخور العين والجواهر والزبرجد والياقوت وغيرها، استوحوا كثيرا من الأوصاف الخارقة والأفعال المفارقة للواقع من قصة الإسراء والمعراج وما زيد عليها لاحقاً.

فالأمثلة على ذلك كثيرة منها ما يرد في حكاية أبي محمد الكسلان مع هارون الرشيد عندما يقول:

«فأخذني عبد مارد من عبيدهم، فأنحنى وقال: اركب، فركبت. ثم طار بي في الجو حتى غاب عن الدنيا، ورأيت النجوم كالجبال الرواسي، وسمعت تسبيح الملائكة في السماء، فبينما أنا كذلك إذا بشخص عليه لباس أخضر، وله ذوائب شعر ووجه منير، وفي يده حربة يطير منها الشر قد أقبل علي...»^(٢).

فالغياب عن الدنيا ورؤية النجوم وكبرها، ثم الوصول إلى مكان يسنع فيه تسبيح الملائكة معراج إلى السماء، ومحاكاة مباشرة للمعراج الأول.

ومن ذلك ما يرد في حكاية الحسن البصري مع الجن الطيار^(٣)، وحكاية سيف الملوك وبديعة الجمال التي طارت بين السماء والأرض^(٤)، وحكاية السندباد مع

(١) سبيل القلماوي، ألف ليلة وليلة، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩، ص ١٩.

(٢) ألف ليلة وليلة، كتاب الشعب في جزئين، إعداد رشدي صالح، ج ١، ص ٥٧٤.

(٣) ألف ليلة وليلة، ج ٢، ص ١٣٣.

(٤) ألف ليلة وليلة، ج ٢، ص ١١١١.

أهل المدينة الطيارين وتعلقه بواحد منهم طار به في الجو حتى سمع تسبيح الملائكة في قبة الأفلاك^(١).

وقد عرض أحمد مختار العبادي لكثير من مواطن تأثر قصص ألف ليلة وليلة بالإسراء والمعراج في بحثه «المعراج وصداه في التراث الإنساني»^(٢). فذكر أن خير نموذج شعبي تأثر بالتراث الديني للمعراج هي قصة بلوقيا ملك بني إسرائيل التي ترد في الليالي الثانية والثمانين بعد المئة الرابعة وما تلاها^(٣).

فالقصة تقوم على فكرة النبوءة اليهودية التي تبشّر بظهور النبي محمد ﷺ، فالملك بلوقيا يعرف من أحد الكتب التي عثر عليها في خزانة والده صفات النبي الذي يبعث في آخر الزمان، فيتعلق قلبه بهذا الأمر ويترك الملك لأمه ويخرج باحثاً عن هذا النبي. ومما يزيد من حبه لمحمد ﷺ أن كل ما يصادفه من المخلوقات في هذه الرحلة يصلي عليه ويسبّح لله.

تبدأ الرحلة من مصر إلى بيت المقدس، وهناك يقدم بلوقيا اللبن والخمر إلى صديقه ملكة الحيات، ثم يتعرف على صديقة عفان الذي يتقن العلوم الروحانية وعلوم الفلك والهندسة والكيمياء، فيصحبه في رحلة إلى الجبال، حيث يدلّه على نوع من العشب إذا عصره ودهن بماء قدميه أمكنه أن يمشي على أي بحر خلقه الله. وهكذا يتمكّن بلوقيا من عبور البحار السبعة التي ترمز إلى بحور العالم الآخر أو إلى السماوات السبع. وفي أثناء ذلك يرى وحوش البر والبحر تجتمع على جزيرة أثناء الليل ثم تفترق في الصباح.

بعد ذلك يقابل بلوقيا ملوك الجان المؤمنين أمثال صخر وبرافيا، ويصف طبقات النار السبع، الأولى جهنّم وهي أهون عذاباً، وتليها لظى والجحيم والسعير وسقر والحطمة ثم الهاوية، ثم يقابل الملائكة العظام وهم: جبريل وإسرافيل وميكائيل وعزرائيل، ويستمر بلوقيا في طريقه حتى يرى صورة سدرة المنتهى، ومجمع البحرين وهو بحر عظيم، نصفه مالح ونصفه حلو، وحول ذلك البحر

(١) ألف ليلة وليلة، ج ٢، ص ٨٥٦.

(٢) أحمد مختار العبادي، المعراج وصداه في التراث الإنساني، عالم الفكر، الكويت، مج ١٢، ١٤٦، سنة ١٩٨٢م، ص ٢٧٦-٢٧٨.

(٣) ألف ليلة وليلة، ج ١، ص ٧٥٧-٧٨٢.

جبلان من الياقوت الأحمر رأى فيهما ملائكة مشغولين بالتسبيح والتقديس، فلما رآهم سلّم عليهم فردّوا السلام فسألهم عن هذا البحر، فقالت الملائكة: إنّ هذا المكان تحت العرش، وإنّ هذا البحر يمدّ كلّ بحر في الدنيا، ونحن نقسم هذا الماء ونسوقه إلى الأراضي، المالح للأراضي المالحة، والخلو للأراضي الحلوة، وهذان الجبلان خلقهما الله ليحفظا هذا الماء، وهذا الأمر إلى يوم القيامة.

وفي نهاية المطاف يؤمن بلوقيا أنّ زمان بعث محمد بعيد كما أخبره بذلك من قبل كلّ من الملك جبريل ومملكة الحيّات وصديقه عفّان، فيندم على ذلك ويجهش بالبكاء وقد علّق العبادي على هذه القصة فقال:

«والقصة تبدو من شكلها الخارجي ومن تاريخ أحداثها وأسماء أبطالها أنّها من الإسرائيليات، ولكن إذا نظرنا إلى مضمونها وجدناه إسلامياً يحاكي كثيراً قصة المعراج النبوي بشيء من الخيال، فالبطل المجهول الذي وضع سيرة بلوقيا في القصص الشعبي الإسلامي واحد من المسلمين العاشقين أو المدّاحين لمحمد ﷺ اتخذ من النبوءة اليهودية إطاراً رمزياً ليصنع في داخله ملحمة الشعبية التي استوحاها من التراث الديني للمعراج، فإذا كان معراج الرسول رحلة إلى الله وفي العشق الإلهي، فإنّ معراج بلوقيا رحلة إلى محمد وفي العشق المحمدي»^(١).

فالصلة بين هذه القصة وقصة المعراج بادية للعيان، إذ تذكر رحلة بلوقيا بوقائع كثيرة من المعراج، ويدلّ بناؤها العام على أنّها واحدة من التجليات الشعبية لحادثة الإسراء والمعراج.

الخلاصة :

فإنّ حادثة الإسراء والمعراج قد تجلّت في النثر الشعبيّ بصور شتى، فدلّت تلك الصور على طواعية هذه الحادثة لإعادة التشكيل، بسبب الطبيعة الخارقة للحدث، كما دلّت كذلك على ولع الخيال الشعبيّ بتصوير العالم الآخر، عالم الجنة والنار، أو عالم الملوكوت، أو عالم الأفلاك العلوية.

(١) أحمد مختار العبادي، المعراج وصداه في التراث الإنساني، ص ٢٧٨.

وظهرت آثار الأحاديث الأولى الموضوعية بجلاء في تأثيرها في عقول العامة، فبقي كثير منها ماثلاً في الصياغات المتأخرة للقصة، كما أثر الوعاظ والقصاصون في هذه الصياغات بشكل ظاهر، وكذلك تأثرت هذه القصص الشعبية بما ورثته عن اتجاهات التصوف المختلفة التي تعاملت مع الحادثة، من خلال الحجب، وتصوير عالم الملكوت، والمثول بين يدي الله.

إن القصص الشعبية التي أعادت صياغة الإسراء والمعراج تفاوتت فيما بينها بالاحتفال بالجنة والنار، أو وصف السماوات، أو ترتيب الأنبياء فيها، أو الاهتمام بالحوار الكفاحي مع الله. ولعل ذلك التفاوت قد جاء مطلباً لطبيعة الواقع الاجتماعي الذي يعاد تشكيل القصة ضمن سياقه.

فإذا كانت القصة المنسوبة إلى ابن عباس تحتفل كثيراً بمشاهد تعذيب النساء خاصة، فإن البرزنجي يغفل ذكر هذا الأمر إغفالاً تاماً، وإذا كان البرزنجي يهتم بما حدث للرسول بعد عودته مع كفار قريش فالقصة التي حققها نذير العظيمة- وهي واحدة من صياغات حديث ابن عباس- لا تأتي على ذكر شيء من ذلك. والفروق بين تلك الصياغات بادية تدل على ثراء الخيال الشعبي في توليده لتلك القصص المعبرة عن الحادثة الأولى.

ولعل هذا الأمر انعكس بوضوح على لغة القصص وأساليب صياغتها الفنية، فمرة تكون اللغة سردية قصصية تحفل بتداخل الأصوات، وتميل إلى الإطناب والشرح والتفصيل؛ كما في روايات ابن عباس، وتحافظ على الصور الغرائبية، وعنصر التشويق في القصص من خلال المفاجآت؛ لتؤثر في نفس السامع بصورة خاصة، ففي الغالب يلتفت المنشئ الشعبي إلى الحضور، ويدعو لهم ولنفسه للمحافظة على متابعتهم، ولعل هذا الأسلوب في السرد إضافة إلى طول القصة، قد أدّى إلى تعدد صياغاتها بسبب عدم استطاعة المنشد الشعبي تذكر جميع الحوادث والتفصيلات؛ لذلك جاءت هذه الفروق الكثيرة بين صياغاتها لتعبر عن سماتها الشفوية المحفلية بجلاء.

وربما اهتم بعض الرواة أحياناً بإدخال أبيات من الشعر للتدليل على الموقف الذي تصل إليه الحكاية لإبراز حالة الانسجام والوجد مع القصة.

وقد يتّجه كاتب آخر إلى أسلوب السجع على طول القصة ليحقّق نمطاً لغوياً مناسباً للإلقاء، ومن ثمّ للحفظ والتداول، كما في قصة البرزنجي، وقصص المولد النبوي، إلّا أنّ قصص المولد تكون قصيرة، منسجمة مع سياق القصة الأصل، وهي سيرة الرسول كاملة من مولده إلى وفاته، لذا لا تكون قصة المعراج مركزيّة في هذه النصوص، على خلاف قصة البرزنجي التي صاغها بتمامها لتشكّل قصة مسجوعة للإسراء والمعراج، ولعلّه لم يجنح إلى الصور الغرائبيّة، وتحاشى ذكر كثير مما جاء في رواية ابن عباس، ولعلّه توسّل بالسجع ليكون بديلاً عن عنصر الغرابة في تلك الروايات، فهو يحاول إعادة القصة إلى الأخبار الصحيحة ليبعد عن الأحاديث الموضوعة التي ترسّخت في أذهان الناس، ولعلّه لهذا السبب لم يذكر صور العذاب المخيفة لأنّ الأحاديث الصحيحة لم تأت على ذكرها بالتفصيل.

ويمكن القول أخيراً إنّ الزيادات التي جاءت في القصص الشعبيّة بعامة تشكّل طبيعة فهم العامة للحادثة الأصل، وتعكس بوضوح شوقهم لمعرفة طبيعة العالم الآخر، لذا عبّروا عن فهمهم له بالتفصيل، وربّما ساقبهم ذلك إلى رسم بعض الصور كما في نسخة هراة، لتدلّ على دقّة تصوّرهم لمشاهد ذلك العالم، وكذلك برزت صورة البراق في التصوير الشعبي استناداً إلى تلك الصفات التي أضفاها الخيال الشعبيّ عليه، ولم تكن قد وردت في الأحاديث الصحيحة، فالبراق الشعبي فرس أبيض له وجه آدمي، عليه تاج، وله جناحا طاووس، أي يجمع عناصر الرفعة والسمو، والكرامة الإنسانيّة وبهاء الطيور بأن يتكوّن من أفضل الأجزاء في البشر والحيوان والطيور. وقد تكرّر رسم هذه الصورة له وكتب تحتها «البراق النبوي الشريف» في كثير من اللوحات الشعبيّة^(١).

وعلى الرّغم من تدنّي مستوى لغة القصّ في تلك الروايات عن مستوى البلاغة النبويّة، فقد حافظت تلك الروايات على قداستها في نفوس العامة، ولعلّ في ذلك دلالة بيّنة على قابليّة تلك النفوس للانجذاب بهذه الصور الغريبة التي توغّر في وصف العالم الآخر المفارق لعالم الواقع، إذ لا يلتقي العالم إلا ببعض التسميات الظاهريّة للأشياء ولكن جوهرهما متباين.

(١) أكرم قانصوة، التصوير الشعبي العربي، عالم المعرفة، ع ٢٠٣، الكويت، ١٩٩٥م، ص ٨٥-٨٦.

ويمكن القول إنّ الطبيعة الخارقة للحادثة الأصل هي التي سمّت، وربما أوحّت للكثيرين بهذه الزيادات اللامعقولة. فجاءت الزيادات ممثلة لاستجابة العامة للحادثة الأولى، ومفسرة لما فيها حسب اعتقادهم؛ لذلك لم تتحدّد هذه الزيادات، وبقيت تتزايد باستمرار، انسجاماً مع طبيعة الحدث الخارق، وإشباعاً لخيال الشعب على مرّ العصور.

وأخيراً تعاظم أمر التأثير بالإسراء والمعراج عند القصّاص الشعبيين حتّى جاءت بعض قصص ألف ليلة وليلة محاكاة في كثير من أجزائها لقصة المعراج وعلى الأخص قصة الملك بلوقيا التي مثّلت معراجاً شعبياً متكاملأً، مغايراً للأصل ومنتمياً إليه.

الفصل الرابع

تجليات الإبراء والمهراج في ألب الرسائل والمطامات

الفصل الرابع

تجليات الإسراء والمعراج في أدب الرسائل والمنهايات

عند مراجعة العناصر المشكلة لقصة الإسراء والمعراج، سواء الواردة في الأحاديث الصحيحة، أو تلك التي وضعت بعد ذلك بوحى من القصة الأصل، نجد أن من أهم تلك العناصر الانتقال من عالم الواقع إلى عالم الغيب، أي من العالم المعبود إلى عالم جديد غير مألوف. فالرسول ﷺ قد ذهب إلى عالم السماوات وعالم الملكوت من خلال عمل معجز وخارق، وأغلب الذين كتبوا حول الإسراء والمعراج انصبّ اهتمامهم على محاولة تحديد سمات ذلك العالم، وتحديد طبيعته وموجوداته.

وانطلاقاً من هذا العنصر الرئيس يمكن القول إن الرسائل الأدبية التي حاول كاتبوها- في النثر العربي القديم- تصوير عالم مفارق لعالمنا من خلال الرحلة الوهمية تكون في الغالب قد استوحيت فكرة الإسراء والمعراج، وجاءت محاكاة لمثال سابق. لذلك يمكن القول إن رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي، ورسالتى الغفران والملائكة للمعري، وبعض رسائل الوهراني ومناماته، ما هي إلا تجليات لحادثة الإسراء والمعراج. على أنه لا يجوز إغفال العناصر الأخرى المؤثرة في تلك الرسائل، فابن شهيد مثلاً تأثر كذلك بفكرة شياطين الشعراء عند العرب، والمعري تأثر بما ورد في القرآن الكريم والأحاديث النبوية حول وصف الجنة والنار، والوهراني أفاد من ابن شهيد والمعري وغيرهما علاوة على تأثره بالإسراء والمعراج.

فالإقرار بوجود مؤثرات أخرى- غير الإسراء والمعراج- في هذه الرسائل لا يلغى الأهمية الكبرى لحادثة الإسراء والمعراج، إذ بالاعتماد عليها تمّ تصوير عالم مغاير لعالم الواقع، ورسمت حدود ذلك العالم الآخر المخفي والمغيّب والمفارق لحقيقة عالمنا في هذه الأعمال الفنية، وجعلته عالماً محسوساً يعيش الناس فيه،

وُيرتحل إليه، ويتّصل بعالمنا الواقعي بشكل أو آخر. ويمكن تتبّع ذلك في كلّ رسالة منها على حدة لاستخلاص أهمّ السمات والخصائص لأدب الرسائل التي تأثّرت بالإسراء والمعراج.

رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي (ت ٥٤٢٦هـ):

رسالة التوابع والزوابع رحلة خياليّة قام بها المؤلّف على متن جواد بصحبة تابع من الجن اسمه زهير بن نمير، فزار عالم الجن، وعلى الأخصّ توابع الشعراء العرب القدماء السابقين على ابن شهيد أو المعاصرين له، في الفصل الأول. ثمّ توابع الكتاب في الفصل الثاني، وكان الهدف من زيارة هؤلاء التوابع أن يعرض عليهم شعره ونثره علّه ينتزع الإجازة منهم، فقد حلّ ضيفاً على توابع امرئ القيس وطرفه وقيس بن الخطيم وأبي تمام والبحثري وأبي نواس وأبي الطيب من الشعراء، وعلى توابع الجاحظ وعبد الحميد والإفليلي وبيديع الزمان وأبي إسحاق ابن حمام من الكتاب، وكان يستمع إلى بعض ما عندهم، ويسمعهم ممّا عنده، ويخلص أخيراً إلى ثناء كلّ واحد منهم على شعره أو نثره. وفي الفصل الثالث يحضر إلى مجلس أدب يلتقي فيه بنقّاد الجن، ويكون ذلك استمراراً لفحوى ما سبق من الأحاديث حول الشعر والنثر، مع قسط من الظرف والتفكّه. ويخلص في الفصل الأخير إلى زيارة حيوان الجن، فيلتقي بالحيوانات الناطقة مثل الحمار والإوزة الأدبية وغيرهما. وبهذا تنتهي الرسالة.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الرسالة كانت موجّهة من ابن شهيد إلى صديقه أبي بكر بن حزم وأورد ابن شهيد لها اسماً آخر هو «شجرة الفكاهة»^(١) وقد ضاعت هذه الرسالة ولم يبق منها إلّا ما أثبتته أبو الحسن عليّ بن بسّام الشنتريني في كتابه «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة»^(٢) لذا يبقى التعامل مع

(١) أبو عبد الله محمد الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، تحقيق محمد بن تاووت الطنجي، مكتبة الخانجي، القاهرة د. ت، ص ٣٥١. ترجمة رقم ٨٨٦.

(٢) ابن بسّام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ط ١، دار الثقافة، بيروت ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م، القسم الأول، الجزء الأول، ص ٢٤٥ - ٢٧٤.

- ونشرها بطرس البستاني مستقلة مع دراسة تاريخيّة أدبيّة، وطبعت مرّات عدّة، وسيتمّ الإحالة إلى هذه الطبعة، دار صادر، بيروت ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.

- كذلك نشرها مع دراسة في الرؤية الأدبيّة وفلسفة الإبداع، حسين خريوش، ط ١، الشركة الجديدة للطباعة والتجليد، عمّان ١٩٩٠ م.

هذه الرسالة محدوداً في تلك الفصول التي وصلت إلى هذا العصر من خلال هذا الكتاب، ولا تعدّ رسالة كاملة لتصريح ابن بسّام بأنّه يقبس فصولاً منها حسب.

يذكر حسين خريوش أنّ ابن شهيد تأثّر في رسالته هذه بالإسراء والمعراج،

فيقول:

«وهذا الاستعمال الاصطلاحي "التوابع والزوابع" مبكّر جداً، ومتأثّر بالاتّجاه التراثيّ الإسلاميّ، الذي كان الإسراء والمعراج مصدره الأساس فإنّ الإسراء والمعراج - بلا شك - كانا وراء هذا التيقّظ والتنبّه في ارتياد العالم الخارجي»^(١).

ويعود ويؤكد ذلك مرة أخرى بتحديد مصدر التأثّر فيقول:

«إنّ حادّشي "الإسراء والمعراج" كان لَبِماً الأثر الأكبر في هذه الالتفاتة نحو العالم الآخر، أي أنّ ابن شهيد استطاع أن يتعرّف على حقيقة "الرؤية الأخرى" من خلال قطعة من الأدب الشعبي هي "كتاب المعراج" للواعظ أبي الحسن أحمد بن عبد الله بن محمّد البكري البصري (...) فضلاً عمّا كانت تعيه الذاكرة الأندلسيّة من حديث الإسراء والمعراج. فيما كان يرويّه أنس بن مالك عن أبي ذرّ الغفاريّ عن رسول الله ﷺ في صعوده إلى السماوات، وعروجه من ليلة الإسراء والمعراج، وفي صحبته جبريل عليه السلام. ليس من شكّ في أنّ أبا عامر كان يعرف هذه الوقائع ويتمثّل بها. وهكذا فإنّ مسألة من هذه المسائل تركّزت في مخيلته، واتّخذت أبعاداً أندلسيّة، تحت وطأة التأثير الثابت والمؤكّد لأصول الإسراء والمعراج»^(٢).

ولعلّ من الأفضل في هذا السياق أن يتمّ بحث تأثّر ابن شهيد بالإسراء والمعراج من خلال نصّه ذاته، مع التوكيد على أنّ مثل تلك الحادثة هي من الموروث

(١) حسين خريوش، ابن شهيد الأندلسي، رسالة التوابع والزوابع، دراسة في الرؤية الأدبيّة وفلسفة الإبداع، ص ١١.

(٢) حسين خريوش، ابن شهيد الأندلسي، رسالة التوابع والزوابع، دراسة في الرؤية الأدبيّة وفلسفة الإبداع، ص ١١-١٢.

الثقافي لكلّ مسلم، ولا بدّ أن يكون هذا الكاتب قد اطلع على تفاصيلها، في القرآن الكريم والسنة النبويّة، وما زيد على ذلك فيما بعد.

بعد افتتاح الرسالة تبدأ قصة ابن شهيد مع الجنّ، فيذكر أنّه بعد أن أرتج عليه، ولم يستطع إكمال أبيات من الشعر «فإذا بفارس بباب المجلس على فرس أدهم» فيصيح بابن شهيد «أعجزا يا فتى الإنس» ويكمل له الشعر ويثبت إجازته، ثم يسأله عن اسمه فيقول له إنّ اسمه زهير بن نمير من أشجع الجنّ، ويقوم هذا الجنّي بتعليم ابن شهيد أبياتاً ينشدها إذا شاء استحضاره أوّلها:

وَإِلَى زُهَيْرِ الْحُبِّ يَا عَزُّ إِنَّهُ إِذَا ذَكَرْتُهُ الَذَّاكِرَاتُ أَتَاهَا^(١)

وقال ابن شهيد بعد ذلك عن هذا الجنّي:

«وأوثب الأدهم جدار الحائط ثمّ غاب عني، وكنت أبا بكر متى أرتج عليّ، أو انقطع بي مسلك، أو خانني أسلوب، أنشد الأبيات فيمثل لي صاحبي، فأسير إلى ما أرغب، وأدرك بقريحتي ما أطلب وتأكدت صحبتنا، وجرت قصص لولا أن يطول الكتاب لذكرت أكثرها، لكنني ذاكر بعضها»^(٢).

فما من شكّ في أن ابن شهيد يدين بفكرته هذه عن توابع الشعراء للموروث العربي القديم الذي حفل بذكر قصص كثيرة حول وادي عبقر، ودور الجنّ في إلبام الأنس الشعر، وقد أورد أبو زيد القرشي صاحب «جمهرة أشعار العرب» غير قصّة من تلك القصص^(٣). وحفل شعر الجاهليين والإسلاميين من الشعراء بالإشارات إلى تلك التوابع ومعتقدات الشعراء حولها^(٤).

ولكن تبقى هذه الأفكار ذهنيّة مجردة لم تشكّل في قصّة خياليّة طويلة كالتي صاغها ابن شهيد في رسالته، فهو تأثّر بفكرة شياطين الشعراء وتوابعهم، ثمّ

(١) ابن شهيد، التوابع والزوابع، ص ٨٩-٩٠.

(٢) ابن شهيد، التوابع والزوابع، ص ٩٠.

(٣) أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب في الجاهليّة والإسلام، تحقيق علي محمد البجاوي، دار الفصول الرابع: في قول الجن الشعر على ألسنة العرب، ص ٤٧-٦٢.

(٤) إحسان عباس، تاريخ النقد العربي، نقد الشعر من القرن الثاني حتّى القرن الثامن، ط ١، م ١٩٩٣، دار الشروق، عمّان، المقدّمة «الشعر العربي بين الإلبام وكثرة القرائن»، ص ١٥-٢٣.

اعتمد مصادر أخرى للإطار الإبداعي لقصته من أهمها إطار حادثة الإسراء والمعراج.

فلعل هناك صلة بين قدوم الجنّي زهير بن نمير على فرس بصورة مفاجئة، ومجيء جبريل إلى الرسول ﷺ على البراق، فالبراق دابة بين الحمار والبغل، وهي تشبه الفرس، الذي اختاره ابن شهيد مركبة للرحلة إلى عالم مفارق لعالم الإنسان، فعندما يصف الفرس يتأكد الشبه بينه وبين البراق:

«وطار عني ثم انصرف كلمح بالبصر، وقد أذن له، فقال: حلّ على
متن الجواد، فصرنا عليه فसार بنا كالطائر يجتاب الجو فالجو،
ويقطع الدوّ فالدوّ، حتّى التمحت أرضا لا كأرضنا، وشارفت جواً لا
كجونا، متفرّع الشجر عطر الزهر»^(١).

فيذا الفرس يطير ويقطع مسافات طويلة في زمن قصير، ويستطيع نقل من عليه من عالم الإنسان إلى عالم مفارق هو عالم الجنّ، وقد نقل البراق الرسول ﷺ وجبريل إلى عالم السماء بما يشبه الطيران كذلك. وبسبب هذا الوصف لسرعة السير، فقد جعل الخيال الشعبي للبراق جناحين؛ ليكون الطيران حقيقة في تلك الرحلة. فالبراق يطير وهذا الحصان الذي يأتي عليه الجنّي إلى ابن شهيد يطير كذلك.

ثم لم تكن الرحلة إلا بعد أن استأذن هذا الجنّي من رئيس عالم الجنّ، بالمجيء إلى عالم الإنسان وباصطحاب ابن شهيد معه إلى العالم الآخر.

وهكذا تصبح عناصر التلاقي بين رحلة ابن شهيد ورحلة الإسراء والمعراج بالنظر إلى شكل ابتداء الرحلة ملخّصة في العناصر التالية: أولاً وجود المرتحل أي ابن شهيد والرسول وثانياً وجود الراحلة وهي الفرس والبراق. وثالثاً وجود الدليل وهو غير إنسي فيكون عند ابن شهيد الجنّي زهير بن نمير، وفي الإسراء والمعراج الملاك جبريل، وأخيراً الانتقال من عالم الواقع إلى عالم الغيب، أي عالم الجن وعالم السماء.

إذن يمكن القول إن حادثة الإسراء والمعراج شكّلت إطاراً شكلياً لرحلة ابن شهيد في التوابع والزوابع ولكن إبداعه الفني سيحوّل طبيعة هذا العالم المفارق

(١) ابن شهيد، التوابع والزوابع، ص ٩١.

لعالم الإنسان بما يتناسب مع هدفه، وبما ينسجم مع الأفكار والمؤثرات الأخرى السابقة مثل فكرة توابع الشعراء.

وستكون أصداء الإسراء والمعراج في مواطن أخرى من الرسالة بحيث يدين عالمه الخيالي في كثير من مفرداته إلى تلك الرحلة الأصل التي أصبحت أشبه بتقنية فنية يتوسل بها لخلق عالمه ذاك.

فعندما يقابل ابن شهيد توابع الشعراء يجمع بين جنّ عاشوا في الجاهلية وهم توابع امرئ القيس وطرفة وقيس بن الخطيم، وجنّ عاشوا في عصور متأخرة تصل إلى القرن الرابع الهجري، وكذلك بعض توابع الكتاب، فهو بذلك يخترق الزمان كما اخترق المكان، اخترق المكان بذهابه من عالم الإنس إلى عالم الجن، واخترق الزمان بأن جمع أناساً في صعيد واحد وكانوا قد عاشوا من قبل في عصور شتى. وقد يكون في اجتماع الأنبياء للرسول في بيت المقدس أو زيارته لكل منهم في سمائه مثال سابق من جهة اختراق الزمن، فهذه الفكرة لعلّ حادثة الإسراء والمعراج هي التي بلورتها في أذهان المبدعين فيما بعد وجعلوا منها تقنية فنية تتوسل بالفعل الخارق لتحقيق عنصر الإدهاش. ولأنها تتغل جانباً مهماً من حرية المبدع في التعامل مع مادة إبداعه.

وربما كانت بعض صور عالم الجنّ التي يوردها ابن شهيد متصلة بصور من الجنة وردت في القرآن الكريم أو في زيادات قصّة الإسراء والمعراج، فعالم الجنّ جميل «حتى التمحت أرضاً لا كأرضنا، وشارفت جواً لا كجوانا، متفرّغ الشجر عطر زهر... فأما العنان إلى واد من الأودية ذي دوح تتكسر أشجاره وتترنم عيارد»^(٩١). «وركضنا حتى انتهينا إلى غيضة شجرها شجران: سام يفوح بهاراً، وشحر يعبق هندياً وغاراً، فرأينا عيناً معينة تسيل، ويدور ماؤها فلكياً ولا يتول»^(٩٢). «وركضنا حتى انتهينا إلى شجرة غيناء يتفجر من أصلها عين كمقلة خوراء»^(٩٣).

ابن شهيد. شوابع والنزواب، ص ٩١، دوح: جمع دوحة، وهي الشجرة العظيمة المشعة من أي الشجر كانت. اللسان (دوح).

ابن شهيد. شوابع والنزواب، ص ٩٢، غيضة: أجمة: وهي مفيض ماء يجتمع فينبث فيه الشجر، اللسان (غيض). سام: شجر تعمل منه أذقال السفن، اللسان (سوم). بهار: نبت طيب الريح. اللسان (بهر). شحر: وشجير ضرب من الشجر، اللسان (شحر). هندي: عود الطيب الذي من بلاد الهند. اللسان (هند). غار: ضرب من الشجر، ورقه طيب الريح يقع في العطر، أو نبت عيب يريح على الوقود، اللسان (غور) يعبق: عبقّت الرائحة في الشيء عبق وعبقية بقت. لسان (عبق).

ابن شهيد. شوابع والنزواب، ص ٩٨.

وهذه الأوصاف قابلة لأن تكون أرضية أو من أوصاف الجنة في القرآن الكريم أو من أوصاف العالم الآخر من خلال رحلة المعراج، ولعل ما يربطها بالمعراج بصورة جلية أن الأفعال الخارقة التي تتم فيها تدل على طبيعة الجن ولذلك تتسق مع خوارق رحلة المعراج بكل تأكيد، ومن تلك الخوارق «فانفلق ماء العين عن وجه فتى كفلقة القمر ثم اشتق الهواء صاعداً إلينا من قعرها حتى استوى معنا»^(١). وقوله في موطن آخر «فلما انتهيت في الصفة، ضرب زبدة الحقب الأرض برجله، فانفجرت له عن مثل برهوت، وتدهى إليها، واجتمعت عليه، وغابت عينه، وانقطع أثره»^(٢). ويذكر شيئاً قريباً من ذلك عن جنّي اسمه فرعون بن الجون «ثم قل واضمحل حتى إن الخنفساء لتدوسه فلا يشغل رجليها فعجبت منه... فقلت أعوذ بالله العظيم من النار ومن الشيطان الرجيم»^(٣).

فالأوصاف منسوبة إلى الجن وهذا مما ألف في تصورات العرب عنها، والفعل الخارق والمفارق لفعل الإنسان يمكن صدوره عن الجن في ذهن الإنسان العربي المسلم، ولا يمكن القول إن الفضل في إبداع هذه الصور عند ابن شهيد يرجع إلى تأثره بالإسراء والمعراج دون قصص الجن، ولكن الإطار القصصي للمعراج بعامة قد ساعد على تصور العالم الآخر بصورة تامة ومحكمة. ولعل نقص الرسالة يحد من قيمة الحكم النقدي عليها، أو استخلاص دلالات واضحة منها في هذا الجانب.

وسوف يتضح أثر المعراج في الرسالة عندما يزور ابن شهيد حيوان الجن فيصور عالماً تاماً للجن يوازي عالمنا ويتحدث مع الحمير والإوز والبيغال^(٤)، وقد نطق الأدب الشعبي دابة الإسراء والمعراج وجعلها تتحدث فيه مع جبريل ومع الرسول في مواطن كثيرة^(٥). فهل تأثر ابن شهيد بمثل هذه الفكرة؟

(١) ابن شهيد، التوابع والزوابع، ص ٩٨.

(٢) ابن شهيد، التوابع والزوابع، ص ١٢٩. برهوت: بشر بحضرموت، يقال فيها أرواح الكفار، وفي الحديث: «خير بشر في الأرض زمزم، وشر بشر في الأرض برهوت»، اللسان (بره).

(٣) ابن شهيد، التوابع والزوابع، ص ١٤٦.

(٤) ابن شهيد، التوابع والزوابع، ص ١٤٧-١٥٢.

(٥) ابن عباس الإسراء والمعراج، ص ٤-٥.

وقد يكون في قصص «كليلة ودمنة» لابن المقفع مثال سابق يتأثره ابن شهيد في هذا الجانب، إلا أن ابن المقفع أنطق الحيوانات فيما بينها فبقيت عالماً منفصلاً عن عالم الإنسان، أما ابن شهيد فقد جعلها تتحدث مع البشر ومع الجن كما تتحدث فيما بينها. ولعل هذا ما يجعلها أقرب إلى التأثر بالإسراء والمعراج حيث يتكلم البراق مع جبريل أو مع الرسول ﷺ.

أوجه أخرى من التلاقي بين التوابع والزوابع والإسراء والمعراج:

إذا نظر إلى حادثة الإسراء والمعراج وما زيد عليها على أنها قصة تشكل رؤية للعالم الآخر، ومن ثم إطاراً عاماً لقصة فنية، فربما أمكن لمح تجليات لنسقتها العام، أو لأجزاء من نسقتها في كثير من الأعمال الإبداعية المحاكية لها. وهذا يسمح بمحاولة ربط كثير مما في رسالة التوابع والزوابع بما في الإسراء والمعراج من أفكار وتصورات تشكل تجريدات معينة على صعيد البنية الفنية، بحيث وجدت بذورها في الرحلة الأولى/ المعراج وتجلت بشكل أو بآخر في الرحلة الأخرى/ التوابع والزوابع. وربما أمكن وضع ذلك في عدد من النقاط هي:

أولاً: تشكل كل رحلة من الرحلتين بعداً إيجابياً للراحل أو المرتحل، فابن شهيد يؤكد أهميته في مجالي الشعر والنثر ويحصل على إجازة من توابع كبار الشعراء والكتاب، ويأتي ذلك في أعقاب مأزق يكون فيه ابن شهيد قد أرتج عليه فيأتيه المخلص زهير بن نمير.

وقد يكون في الإسراء والمعراج ما يشبه ذلك عندما تتحدد أهداف الرحلة في «لُئْرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا»، فيعود الرسول أفضل حالاً مما ذهب، وقد كان مفتتاً بوفاة أبي طالب وخديجة. وقد سُرِّي عنه في هذه الرحلة، وُرفِع من مقامه.

ثانياً: ويتصل بما سبق أن الإحساس بالنشوة عقب الرحلة جاء من مقابلة عدد من الأغذاذ في المجال المحدد، فابن شهيد التقى بتوابع كبار الشعراء والكتاب وتجاوزهم بأن انتزع منهم الإجازة، وفي ذلك إشعار بأنه أصبح يفضل الشعراء الذين سبقوه وكانوا يُلبِمون من توابعهم أولئك، أي أصبح ابن شهيد أعلى مرتبة من امرئ القيس وبقية الشعراء من جهة الإبداع الشعري، ومن الجاحظ وبقية الكتاب من جهة الإبداع النثري، بشهادته هو التي انتزعها من توابعهم، وقد كان من قبل يقلد أولئك الشعراء، وربما

شكّلت صلاة الرسول بالأنبياء في بيت المقدس بعداً رمزيّاً استوحاه ابن شهيد المبدع، فالرسول كان في الدنيا يسير على هدي السابقين من الأنبياء، وفي هذه الرحلة أصبح مقدّماً عليهم فأمّهم ثم قابليهم في السماوات وتجاوزهم جميعاً، ولعلّ هذا ما رمى إلى مثله ابن شهيد حين عاد وقد أصبح يتربّع على عرش الإبداع الشعريّ والنثريّ، وقد يكون في اختيار سبعة شعراء يطوّف ابن شهيد بتوابعهم تذكير بالسماوات السبع أو الأنبياء السبعة الذي اتّصل بهم الرسول في العالم الآخر. ويبقى أخيراً مصدر كل هذه المعلومات هو ابن شهيد في التوابع والزوابع والرسول في الإسراء والمعراج.

ثالثاً: إنّ عالم الجنّ أفضل من عالم الإنس، فهو أجمل وأبهج، ومن فيه أقدر على الشعر والنثر من البشر فالارتحال من عالم الإنس إلى عالم الجنّ في التوابع والزوابع يشكّل رحلة سموّ وارتقاء، والمرتحل يعود فإذا هو أفضل من سكان العالم الآخر لأنّهم أجازوه جميعاً. وما من شكّ في أنّ عالم الغيب الذي رحل إليه الرسول أجمل وأبهج من عالم الأرض والواقع، والملائكة والأنبياء أعلى مرتبة من البشر، وقد عاد الرسول أفضل مكانة من الجناحيتين معاً.

رابعاً: إذا كان ابن شهيد تعلّم في توابعه وزوابعه أن يستحضر الجنّيّ بأبيات من الشعر تكون مفتاحاً للاتّصال بالجنّيّ زهير، ومن ثمّ للانتقال إلى العالم الآخر والارتحال من جديد، فإنّ الرسول عاد من رحلة الإسراء والمعراج بالصلاة التي حملت بعداً رمزيّاً ممثلاً للمعراج المتكرّر الذي يربط الرسول ومن ثمّ المسلم بالرحلة الأولى ويشكّل من خلالها معراجه الخاص.

خامساً: إنّ التوابع في عالم الجنّ هم في الحقيقة صور محوكة لأناس عاشوا في الحياة الدنيا، وقد جعل ابن شهيد كثيراً من أوصاف التوابع مأخوذة من أوصاف أصحابهم البشر، ممّا يدل على أن العالم الآخر عنده صدى للعالم الأرضيّ مع تعديل ما. وربما كان الأمر في الإسراء والمعراج شبيهاً بذلك بحيث استوحاه ابن شهيد، فقد حفل العالم الآخر الذي زاره الرسول بوجود البشر/ الأنبياء أمثال عيسى وموسى وزكريا وإبراهيم وغيرهم، وهم ذاتهم كانوا من سكّان الأرض وأصبحوا من سكّان ذلك العالم الآخر. ولذلك فقد اهتمّ ابن شهيد بتصوير الشخصيّات أي توابع الشعراء

تصويراً حسياً محدداً ودقيقاً ومتصلاً بصور أصحابهم وهيئاتهم، وقد كان الرسول وصف الأنبياء وصفاً دقيقاً وشبههم بأناس معاصرين له، فالرسول ذاته يشبه إبراهيم، وموسى له مواصفات حسية معينة وهو أشبه برجل اسمه عبد العزى بن قطن، وعيسى له مواصفات كذلك، فكانه خرج من ديماس، وهو يشبه فلاناً. وهكذا تكون موجودات العالم الآخر متصلة بشكل أو بآخر بموجودات عالم الأرض، إذ الحياة الآخرة في الإسلام ما هي إلا نشأة أخرى للأشخاص ذواتهم. وابن شبيد يصور عالم الجن بكامله موازياً لعالم الإنس، وما هو في الحقيقة إلا صورة أخرى أبدعها هو من مواد هذا العالم مع بعض اللمسات الخارقة وغير المعقولة ليحقق المتعة لقارئ شجرة الفكاهة.

أخيراً: يمكن القول إنَّ الرحلتين تنطويان على البعد المعرفي هذا رئيساً، فالانتقال إلى عالم أسمى من العالم الأرضي يزود المرتحل بمعرفة يقصر عنها بقية البشر الذين لم يرتحلوا، وهذا ما حدث لابن شبيد الذي عاد بمعرفة جديدة، ربما استوحى فكرتها من مشاهدة الرسول لأحداث متعددة رآها في عالم الملوك.

على أن حرية تشكيل العالم الآخر، وهو عالم الجن، ربما استفاد ابن شبيد من تلك الرحلة المعراجية الخارقة التي فسحت للعقل المسلم أن يكون حراً في تصوّره لعالم مغاير للعالم الأرضي، يذهب إليه في رحلة خارقة تكون من صنع العقل البشري، وتتوسل ببعض الأفعال الخارقة التي تشكّل مدخلاً مناسباً لتقبل ذلك النسق اللامعقول، من هنا أمكن القول إنَّ التوابع والزوابع قد جعلت من الإسراء والمعراج تقنية فنية قام عليها العمل الفني الجديد في معظم أبعاده.

رسالة الملائكة لأبي العلاء المعري (ت ٤٤٩ هـ):

لأبي العلاء المعري رسالة تحت عنوان «رسالة الملائكة» تجلّت فيها جوانب من الإسراء والمعراج، ويجدر تناولها قبل الدخول في بحث رسالة الغفران، فرسالة الملائكة «إن كانت سابقة على رسالة الغفران فهي نواة لها، وإن كانت متأخرة عنها فهي صورة مصغرة عنها»^(١). ويرى محمد سليم الجندي محقق هذه الرسالة أن أبا

(١) محمد سليم الجندي، مقدمة رسالة الملائكة، دار صادر، بيروت، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص ٥.

العلاء استحدثت بها أسلوباً طريفاً لبحث مجموعة من الصيغ الصرفية لكلمات مثل: ملك وجبتم وكمثرى وطوبى وسندس وغيرها، فجمعها في وحدة قصصية خيالية، فجعل نفسه كأنه أشرف على الموت وأراد أن يدافع ملك الموت ويشغله بالبحث عن أصل ملك واشتقاقه، ثم جعل نفسه كأنه دخل القبر فذكر أسماء لبعض الملائكة ثم خرج إلى المحشر فتصدى للبحث عن أسماء مسميات تكون في الجنة. وجعل من ذلك صورة خيالية ترتاح إليها النفس، واستطاع بسببها أيضاً أن يجمع بين تلك الألفاظ التي تكلم فيها ولولا هذه الصورة لما وجد الإنسان مناسبة بينها^(١).

يؤكد المعري في بداية الرسالة أهمية المعرفة التي يجب على الإنسان إتقانها، وتتجلى هنا في المعرفة اللغوية معاجاً لعلم الكون ويحرص دائماً على تفادي الوقوع في الخطأ النحوي أو الصرفي لأنه يظنه ذنباً لا يفتقر فيقول: «وما أوشر أن يزاد في صحيفتي خطأ في النحو فيحك أمناً من المحو»^(٢). ولذا لا غرابة في أن يختار أصعب الأوقات على الإنسان لمناقشة مسائل صرفية، فهو وإن توارى خلف البذيان إلا أنه يؤكد مركزية المعرفة اللغوية في فهم الوجود: «وما حار بيدي نفع من هذا البذيان، والظعن إلى الآخرة قريب، أفتراني أدافع ملك النفوس فأقول أصل ملك مأك...»^(٣). ويمضي في مناقشة المسألة صرفياً ثم يقول معلقاً على ملك الموت «فيعجبه ما سمع... فينظرني ساعة لاشتغاله بما قلت فإذا هم بالقبض قلت: وزن ملك على هذا القول مغل...»^(٤) ويأخذ في متابعة الحديث مستشهداً بشعر لابن أبي ربيعة «فيقول الملك: من ابن أبي ربيعة؟»^(٥).

إذن يؤكد المعري أهمية المسألة اللغوية وصعوبتها. فيربطها بأخطر موقف وجودي يواجهه الإنسان في حياته، ويجعلها ضمن إطار قصصي خيالي مستفيداً في ذلك من فكرة الارتحال إلى العالم الآخر حيث الملائكة وعالم الغيب.

(١) محمد سيد الجندي، مقدمة رسالة الملائكة، ص ١.

(٢) المعري، رسالة الملائكة، ص ٢.

(٣) المعري، رسالة الملائكة، ص ٥.

(٤) المعري، رسالة الملائكة، ص ٦.

(٥) المعري، رسالة الملائكة، ص ٨-٩.

ويمضي محاوراً منكرأً ونكيرأً «فإذا سمعت هذا منهما»^(١) و«أظهرا لي تهاوناً بما يعلمه بنو آدم»^(٢) فالملائكة عنده موضوع للصرف، وفي الوقت ذاته ينصرفون عن أعمالهم وينساقون وراء تعليقاته، وهو بذلك يعيد تشكيلهم كما يريد، فمرة جعل ملك الموت جاهلاً لا يعرف من هو ابن أبي ربيعة، ومرة يُظهر له الملكان تهاوناً بمعرفة الإنسان وعلمه؛ لذلك يطيل في مناقشة منكر ونكير في المسائل الصرفية حول القبر ضمن خطاب وجاهي يطيّب لهما، ويختمان الكلام بقولهما: «ترباً لك ولمن سميت، أي علم في ولد آدم إتهم للقوم الجاهلون»^(٣).

وعندما يقابل مالكاً خازن النار لا يخافه إنما يقول له متودداً «رحمك الله، ما واحد الزبانية؟ فإن بني آدم فيهم مختلفون»^(٤)، ويورد أقوال النحاة «فيعبس لما سمع ويكفبر، فأتقول: يا مال، رحمك الله، ما ترى في نون غسلين؟»^(٥) ويتابع المعري بطرح هذه المسائل حتى يجيبه مالك في النهاية قائلاً: «ما أجبك وأقلّ تمييزك ما جلست ها هنا للتصريف، وإنما جلست لعقاب الكفرة القاسطين»^(٦)، ويجتاز المعري دون أن يبين إن كان من المقربين، أو ممن يشاهدون المعذبين، فيخاطب السائق والشهيد المذكورين في القرآن الكريم^(٧) ويصل إلى باب الجنة فيقول: «وهل أجيء في جماعة من خمان الأدباء [سفلتهم]، قصرت أعمالهم عن دخول الجنة، ولحقهم عفو الله، فزحزحوا عن النار، فنقف على باب الجنة فنقول: يا رضو، لنا إليك حاجة. ويقول بعضنا يا رضو فيضم الواو، فيقول رضوان- صلى الله عليه وسلم- ما هذه المخاطبة التي ما خاطبني بها أحد قبلكم، فنقول: إنّا كنّا في الدار العاجلة نتكلم بكلام العرب وإنهم يرخمون الاسم...»^(٨) فيعطي المعري أمثلة على الترخيم موضحاً لخازن الجنة تلك الظاهرة في النداء «فيقول رضوان ما حاجتكم فيقول بعضنا إنّا

(١) المعري، رسالة الملائكة، ص ١٣-١٤.

(٢) المعري، رسالة الملائكة، ص ١٥.

(٣) المعري، رسالة الملائكة، ص ١٨.

(٤) المعري، رسالة الملائكة، ص ١٨.

(٥) المعري، رسالة الملائكة، ص ١٩.

(٦) المعري، رسالة الملائكة، ص ٢٣.

(٧) سورة ق الآية (٢٦) «وَجَاءَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَعَهَا سَائِقٌ وَشَهِيدٌ».

(٨) المعري، رسالة الملائكة، ص ٢٥.

لم نصل إلى دخول الجنة لتقصير أعمالنا وأدركنا عفو الله عز وجل، فنجوز من النار فبقينا بين الدارين ونحن نسأل أن تكون واسطتنا إلى أهل الجنة فإياهم لا يستغنون عن مثلنا، وأتة قبيح بالعبد المؤمن أن ينال هذه النعمة وهو إذا سبى الله لحن، ولا يحسن بساكن الجنان أن يصيب من ثمارها في الخلود وهو لا يعرف ما في تسميتها، ولعل في الفردوس قوماً لا يدرون أحرف كمثرى كلأ أصليّة أم بمصا زائد»^(١)، «وما يجمال بالرجل من الصالحين أن يصيب من سفرجل الجنة في النعمة الدائم وهو لا يدري كيف تصغيره وجمعه»^(٢) «وهذا السندس الذي يطؤه المؤمن ويفترشونه كم فيه من رجل لا يدري أوزنه فعلل أم فنعل»^(٣)، إن هذه الاقتباسات من الرسالة وغيرها^(٤) تشير جملة من القضايا منها أنّها توضّح ضبيعة نظرية المعري للعالم من حيث هو لا يراه خارج إطار الأدب والأدباء واللغة واللغويين، إذ يجعل التحصيل في هذين البابين نموذجاً للإنسان الكامل، فهو يلزم من طرف خفيّ بجهل أهل الجنة الذين لا يستغنون عنه ومن معه من الواقفين على بابها، وعباراته حول جهلهم بالمسائل الصرفيّة تشي بأنهم لا يستحقّون تلك النعمة، من هنا سيوافقون على دخوله ومن معه الجنة لأنهم سيعلمونهم تلك المسائل، ترى أيلزم المعري بفكرة البسطاء عن دخول الجنة بمجرد العبادات ولو كانت عن جهل؟^(٥)

والقضية الثانية أنّ المعري يرى أنّ خازن الجنة بقدره أن يكون شفيعاً إذ عفا الله عنهم ولم يأذن لهم بدخول الجنة، ودور رضوان أن يساعد في إدخالهم الجنة بعوافقة أهلها. فالمعري يأخذ من الإسلام فكرة الشفاعة مجرّدة من شخص الرسول ليضعها في رضوان وسكان الجنة، مستفيداً في ذلك من مخاطبة أصحاب النار أصحاب الجنة وأصحاب الأعراف في سورة الأعراف^(٦).

(١) المعري، رسالة الملائكة، ص ٢٦.

(٢) المعري، رسالة الملائكة، ص ٢٧.

(٣) المعري، رسالة الملائكة، ص ٢٧.

(٤) المعري، رسالة الملائكة، ص ٣٦، ٣٨.

(٥) سورة الأعراف، الآيات (٤٥ - ٥٠) «وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ وَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ، وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ، وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَكْبِرُونَ، أَهُؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ يُدْخِلُوا الْجَنَّةَ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا أَنْتُمْ تُخْزَوْنَ، وَنَادَى أَصْحَابُ النَّارِ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ أَفِيضُوا عَلَيْنَا مِنَ الْمَاءِ أَوْ مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى الْكَافِرِينَ».

والقضية الأخيرة في هذا السياق أنّ المعري يسير بأسلوب الرحلة حيث ينتقل من ملك الموت إلى منكر ونكير إلى مالك خازن النار إلى السائق والشهيد إلى رضوان خازن الجنة، فهو يطوّف على العالم الآخر من خلال مسأله الصرفيّة ولا يستطيع الدخول إلى الجنة بل يعود دون مراده هو ومن معه.

ويبدأ الإلحاح عندما يتراجع المعري عن رمي أهل الجنة بالجهل بهذه المسائل مبدئاً جبلة ومن معه، بإدراك حقيقة واقع أهل الجنة:

«وإن كان أهل الجنة عارفين بهذه الأشياء، قد ألهمهم الله العلم بما يحتاجون إليه، فلن يستغني عن معرفته الولدان المخلدون، فإنّ ذلك لم يقع إليهم، وإنّا لنرضى بالقليل ممّا عندهم جزاء على تعليم الولدان، فيبتسم إليهم رضوان ويقول لهم: إنّ أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون، هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون، فانصرفوا رحمكم الله فقد أكثرتم الكلام فيما لا منفعة فيه، وإنّما كانت هذه الأشياء أباطيل زخرت في الدار الفانية فذهبت مع الباطل، فإذا رأوا جدّه في ذلك قالوا: رحمك الله، نحن نسألك أن تعرّف بعض علمائنا الذين حصلوا في الجنة بأنّا واقفون على الباب نريد أن نخاطبه في أمر، فيقول رضوان: من تؤثرون أن أعلم بكانكم من أهل العلم الذين غفر الله لهم، فيشترون طويلاً ثم يقولون عرف بموقفنا هذا الخليل بن أحمد الفرهودي...»^(١).

فالإشارة في بداية كلام المعري واضحة إلى أنّ التغيّر يصيب الناس في الجنة فيعلمون ما كانوا يجهلون في الدنيا بإلهام من الله، لكنّه يتذرّع بإمكانية جهل الولدان المخلدين، ليكونوا سبباً في دخوله ومن معه الجنة، وهو بذلك يضيف بعداً مسرحياً على الحدث، وتأتي ابتسامة رضوان مؤكدة هذا البعد، ومعرية عن جهل المعري بحقيقة العالم الآخر عالم الجنة، ولعلّه بذلك يجعل من خازن الجنة نموذجاً بشرياً بفعل فعل الإنسان من كلام وتبسم ومجادلة، ويبقى هذا الملك على اتصال بالمعري وجماعته مع كثرة كلامهم، وينفذ طلبهم في مراجعة الخليل بن أحمد، وهنا تتضح أهمية البناء اللغوي في رؤية المعري للكون، إذ يستدعي الخليل دون غيره

(١) المعري، رسالة الملائكة، ص ٤٢-٤٣.

وهو أبو النحو العربي وأهم من يستعان به في حل معضلات اللغة من نحو وصرف، إنّ المعري يعلي من شأن اللغة، ويعتقدها معادلة للمعرفة الكاملة؛ لذلك تستأثر باهتمامه حتّى في مثل هذه المواقف العصيبة في العالم الآخر.

وتكون المفاجأة عندما يرسل رضوان بعض أصحابه إلى الخليل ليكلّم القوم على باب الجنّة:

«فيشرف عليهم الخليل فيقول: أنا الذي سألتكم عنه فما الذي تريدون؟ فيعرضون عليه مثل ما عرضوا على رضوان، فيقول الخليل: إنّ الله جلّت قدرته جعل من يسكن الجنّة ممن يتكلّم بكلام العرب ناطقاً بأنصح اللغات.... وإنّما افتقر الناس في الدار الغرّارة إلى علم اللغة والنحو لأنّ العربيّة الأولى أصابها تغيير. فأما الآن فقد رفع عن أهل الجنّة كل الخطأ والوهم فاذهبوا راشدين إن شاء الله فيذهبون وهم مخفقون مما طلبوه»^(١).

وتكون هذه العبارات خاتمة الرحلة إلى العالم الآخر، إذ يعود بعدها المعري إلى موضوع الرسالة، وهو الإجابة عن عدد من المسائل الصرفيّة الأخرى، فالرحلة أشبه بديباجة لرسالته، أي هي مقدّمة الرسالة الصرفيّة الطويلة حسب، والغريب في الأمر أنّ الخليل بن أحمد قد صدّ المعري ومن معه من أسافل الأدباء عن دخول الجنّة، في إشارة إلى أنّ هذه العلوم الصرفيّة لم تعد تنفع أصحابها في الآخرة؛ لأن وجودها في الدنيا كان منوطاً بإصلاح لسان من فسد لسانهم أمّا الآن فلا أخطاء ولا أوهام فلا حاجة لها. وهكذا يمزج المعري بين الجد والهزل، فيعطي من شأن المسألة النحويّة والصرفيّة في الوقت الذي يدرك فيه قصورها عن الخلود كعمل معرفي، ومن هنا تتعقّق مأساة المعري في نظرته إلى الوجود.

وليس يخفى ما بين هذه الرسالة وحادثة الإسراء والمعراج من صلة في الانتقال من عالم الأرض إلى عالم السماء، أو من الحياة الدنيا إلى الآخرة حيث الجنّة والنار، كما لا يخفى ما بينها وبين رسالة الغفران من صلة أيضاً.

(١) - المعري، رسالة الملائكة، ص ٤٣.

رسالة الغفران لأبي العلاء المعري:

ينحصر الكلام على رسالة الغفران - في هذا السياق - في زاوية تأثر أبي العلاء المعري بحادثة الإسراء والمعراج، فيتمّ النظر إلى هذه الرسالة على أنها واحدة من تجليات الإسراء والمعراج في النثر العربي، لذا لن يتمّ التعرّض لبحث جوانب أخرى في هذه الرسالة. وسيبقى الحديث متعلّقاً بإثبات الصلة بين هذه الرسالة وتلك الحادثة التي كانت واحدة من مصادر عدّة تأثّر بها أبو العلاء.

فقد رأى عبد الله العلايلي أنّ مصادر الغفران تبلغ تسعة مصادر هي: أساطير العرب عن الجنّ وأساطيرهم عن الفيلان، والقرآن، والإسراء والمعراج، وأحاديث الرسول، وأحاديث القصّاص العرب، والقصص غير العربية مثل كليله ودمنة وقصة سلامان وأبسال، ووسائل الجاحظ^(١). فتعدّد المصادر يؤدي إلى تعدّد الموضوعات في الرسالة، ومن ثمّ يفضي إلى تعدّد جوانب المعاينة لهذه الرسالة الغنيّة بالفكر والخيال، ومن شأن هذا التعدّد للمصادر كذلك أنّه يزيد في صعوبة عزل أثر مصدر واحد وتلمّس مظاهرها، للوقوف على طبيعة أثر ذلك المصدر، وتفسير دوره في خلق الروح الكلية للعمل. فبل كان لحادثة الإسراء والمعراج دور مركزي في بناء رسالة الغفران فنياً وفكرياً؟

نجدية عن هذا السؤال يمكن في البداية استخلاص أهم المظاهر المشتركة التي تجمع بين هذه الرسالة وتلك الحادثة. ومن ثمّ في مرحلة ثانية يوقف على أهميّة تلك المظاهر في البناء العام للرسالة.

قد صرّح العلايلي أنّ الإسراء والمعراج النبويين من مصادر رسالة الغفران، وكذلك قدّر بطرس البستاني في مقدّمة رسالة التوابع والزوابع عن أبي العلاء «إنّ أبرز موضوع رسالة الغفران على ما ذكر من وصف الجنة والنار، وموقف الحساب في القرآن والحديث، وتصانيف المتصوّفة مثل كتاب التوهم للمحاسبي، وما جاء من القصص والشروح والتفصيلات على خبر المعراج»^(٢) فالبستاني يضيف مصدرأ جديداً إلى تلك المصادر التي ذكرها العلايلي، وهذا المصدر هو

(١) عبد الله العلايلي، المعري ذلك المجهول، رحلة في فكره وعالمه النفسي، الأعميّة للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨١م، ص ٨٦-٨٨.

(٢) بطرس البستاني، مقدّمة رسالة التوابع والزوابع، ص ٧٨.

تصانيف المتصوّفة مثل كتاب التوهم للمحاسبي، وقد تمّ الحديث عليه في الفصل الخاص بالمتصوّفة في هذا البحث. كما أنّ البستاني يشير إلى أنّ تأثر المعري بالمعراج لم يتحدّد في القصة الأصل، بل تعدّى ذلك إلى القصص والشروح والتفصيلات على خبر المعراج، وهذا يوضّح كثرة المصادر، ويوسّع من دائرة التأثير بالمعراج.

ورأى بديع محمد جمعة أنّ رسالة الغفران تمثّل رحلة معراجيّة، وضعها المعري على لسان ابن القارح، وأنطقه بما شاء من آراء وأقوال، وجعله يزور الجنّة والنار، ويقابل الشّعراء. وقد جاءت هذه الرسالة تعبيراً عن الذات وليست رحلة صوفيّة يتحقّق في نهايتها ما يصبو إليه الصوفيّة من مشاهدة واتّحاد^(١).

أمّا علي شلق فقدّم لنشرته لرسالة الغفران بعبارات خصّ فيها أثر المعراج في هذه الرسالة، فقال: «كان الأدب القرآنيّ في معارج الجنّة والنار ينبوعاً استقى منه أبو العلاء، وكانت قصّة المعراج بالذات صوتاً لعلّ من نبراته الصدى العلائي»^(٢). وبعد هذه التوكيدات التي تشير إلى مركزيّة الإسراء والمعراج في التأثير في رسالة الغفران لا بدّ من رصد أهمّ المظاهر المشتركة بينهما.

فمبدأ الارتحال من العالم الأرضيّ إلى عالم الآخرة حيث الجنّة والنار يعدّ تجلياً هاماً من تجليات المعراج، فما يذكر في القرآن الكريم عن الجنّة والنار يشكل وعداً بالمستقبل. أما حادثة الإسراء والمعراج فجعلت من ذلك أمراً موجوداً قابلاً لأن يزار، فقد زار الرسول العالم الآخر، والتقى بالملائكة، ورأى الجنّة والنار في الحادثة المروية عنه، وقد زاد المسلمون على ذلك الكثير، وأخذ أبو العلاء من هذه الفكرة جوهر رسالته وهي الرحلة إلى العالم الآخر.

ومن إشارات أبي العلاء إلى وجود الجنّة والنار - متأثراً بحادثة الإسراء والمعراج - ما يصرّح به في حديثه عن الولدان المخلدين والشجر العظيم في الجنّة حيث يقول: «والولدان المخلدون في ظل تلك الشجر قيام وقعود، بالمغفرة نيل السعود، يقولون، والله القادر على كل شيء عزيز: نحن وهذه الشجر صلة من الله».

(١) بديع محمد جمعة، دراسات في الأدب المقارن، ص ٩٨.

(٢) علي شلق، مقدّمة رسالة الغفران، دار القلم، بيروت، د. ت ص ١٦.

لعليّ بن منصور، نخباً له إلى نفخ الصور»^(١). فقصة الإسراء والمعراج أدت وجود الجنة والنار من الآن، وهذا ما يشير إليه المعري من انتظار هؤلاء الواردان قدوم ابن القارح، وهناك مواطن كثيرة في الرسالة تؤكد اعتقاد المعري بوجود الجنة والنار، وعلى ذلك قامت الرسالة في جوهرها.

ومن مظاهر تأثر المعري بالإسراء والمعراج كذلك مشاهدة صور العذاب وصور التنعم، وسهولة التنقل بين الجنة والنار. فالمعري يجعل بطل قصته، وهو ابن القارح، يتنقل في العالم الآخر كيف شاء «ويملّ من خطاب أهل النار، فينصرف إلى قصره المشيد»^(٢). والرسول زار الجنة وزار النار في رحلته القصيرة تلك.

أمّا صور العذاب فهي عند المعري تشبه تلك الصور التي رآها الرسول فيما زيد عليه في رحلته إلى العالم الآخر «والشوس الجبابرة من الملوك تجذّبهم الزبانية من الجحيم، والنسوة ذوات التيجان يُصرن بالسنة من الوقود، فتأخذ في فروعهن وأجسادهن فيصحن: هل من فداء؟ هل من عذر يقام؟...»^(٣) فصور عذاب النساء في معراج ابن عباس شهيرة، وكذلك صور تعذيب الذين يكتزون الذهب والفضة، أمّا أدوات التعذيب مثل الكلايب فهي ترد في رسالة الغفران في تعذيب بشّار بن برد «فلا يسكت من كلامه، إلّا ورجل في أصناف العذاب يغمّض عينيه حتى لا ينظر إلى ما نزل به من النقم، فيفتحها الزبانية بكلايب من نار، وإذا هو بشّار بن برد»^(٤) على أن المعري لا يطيل في وصف صور العذاب كما هو الأمر في المعراج الشعبي، بل تستأثر صور النعيم بالقسط الأوفر من رسالته.

ومن مظاهر التشابه في تلك الصور بين الغفران وأخبار الإسراء والمعراج أن ابن القارح «يأخذ سفرجلة أو رمانة أو تفاحة أو ما شاء الله من الثمار، فيكسرها فتخرج منها جارية حوراء عيناء تبرق لحسنها حوريات الجنان، فتقول: من أنت يا عبد الله؟ فيقول: أنا فلان بن فلان. فتقول إنّي أمّني بلقائك قبل أن يخلق الله

(١) المعري، رسالة الغفران، ص ٢٦.

(٢) المعري، رسالة الغفران، ص ١٦٤.

(٣) المعري، رسالة الغفران، ص ٩.

(٤) المعري، رسالة الغفران، ص ١٣٩.

الدنيا بأربعة آلاف سنة، فعند ذلك يسجد إعظاماً لله القدير»^(١). وقد كثر في موروث قصّة الإسراء والمعراج مثل هذا الحدث العجائبي، حيث تنفلق الثمرة عن حورية لعلّي بن أبي طالب، أو حورية لعثمان بن عفان أو غيرهما. وقد كرّر المعري حدوث هذا المشهد في رسالته في مواطن أخرى كذلك «فإذا ضرب في غيطان الجنة، لقيته الجارية التي خرجت من تلك الثمرة، فتقول إنّي لأنتظرك منذ حين فما الذي شجّك عن المزار؟»^(٢).

وقد تكون فكرة انشقاق الثمرة عن حورية معدّة لفلان أو فلان هي التي أوحى للمعري كذلك بفكرة تحوّل الطير إلى حورية، فهناك مجموعة من إوز الجنة تنزل في روضة من رياضها فتكلّم الأعشى «فيقلن: ألهما أن نسقط في هذه الروضة، فنغني لمن فيها من شرب، فيقول: على بركة الله القدير. فينتفضن، فيصرن جوارى كواعب يرفلن في وشي الجنة، وبأيديهن المآزر وأنواع ما يلتمس به الملاهي...»^(٣). فتحوّل الإوز إلى نساء ليس أغرب من انشقاق الثمرة عن حورية من حوريات الجنان. وما من شك في أنّ الموروث الدينيّ بعامة هو الذي أوحى إلى المعري بفكرة تحوّل الطير إلى طعام وقت تشبّيه من أحد سكّان الجنة، ثم عودته طائراً حياً بعد أكله^(٤). أو فكرة تحوّل الحية إلى غانية جميلة من غواني الجنة يستمتع بها الرجال هناك^(٥).

وبما أنّ فكرة التحوّل تلك قد استوحى طرف منها من قصة الإسراء والمعراج، فقد اقتضى ذلك أيضاً التصرف بالزمن بما ينسجم مع ما حدث في المعراج أصلاً، فالتحوّل عندما لا يكون منطقيّاً فإنّه يعتمد على خرق الزمن بعيداً عن النمو والتطور الطبيعي، فكلّ شيء يحدث في زمن قياسي أي في لحظة خاطفة، وهذا من إحياءات الإسراء والمعراج حيث تمّ اختراق الزمان والمكان معاً.

(١) المعري، رسالة الغفران، ص ١١٨-١١٩.

(٢) المعري، رسالة الغفران، ص ١٧٨. غيطان: جمع غوط أو غائط، وهو المطنن من الأرض الواسع. أو عمق الأرض الأبعد، اللسان (قوط) شجك: حبسك، اللسان (شجن).

(٣) المعري، رسالة الغفران، ص ٦٧.

(٤) المعري، رسالة الغفران، ص ١١٣-١١٤.

(٥) المعري، رسالة الغفران، ص ١٧٧.

فإذا كان زمن الإسراء والمعراج لا يعدو بضع ليلة، وقد طُوّف فيه الرسول كلّ تلك العوالم، فأجدر بالمعري أن يجعل شخوص الجنة غير مشروطين بالزمن الطبيعي، فهم فوقه، وحال ما يتمنى المرء شيئاً فلا بد من تحقّقه «فكيف لنا بأبي بصير؟! فلا تتم الكلمة إلاّ وأبو بصير قد خمسهم، فيسبّحون الله ويقدّسونه ويحمدونه على أن جمع بينهم، ويتلو، جمل الله ببقائه، هذه الآية «وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ»^(١)، وهكذا إذا رأى أحدهم شيئاً في الجنة تمنّاه طعاماً فصار كذلك^(٢)، بإذن الله، من غير جهد أو طول انتظار. وهذه الفكرة ربما انسربت إلى المعري من مصادر أخرى مثل حكايات الجنّ، ولكن لا يمنع ذلك من أن تكون واحدة من تجلّيات الإسراء والمعراج في رسالته.

أمّا الأفراس في الجنة فلعلّها صورة محوّلّة عن البراق الذي أقلّ الرسول في رحلته، فهي أفراس من نور^(٣)، وهي نجب تشبه براق المعراج الشعبيّ، «ثم إنّه أدام الله تمكينه، يخطر له حديث شيء كان يسمّى النزهة في الدار الغانية، فيركب نجيباً من نجب الجنة خلق من ياقوت ودر»^(٤)، إذ لم يرد وجود فرس عند العرب خلق من ياقوت ودر إلاّ بعد أن خلق البراق منهما.

وأوصاف هذه الخيل مفارقة لخيال الدنيا: «فيركبان سابحين من خيل الجنة، مركب كل واحد منهما لو عدل بممالك العاجلة الكائنة من أوليا إلى آخرها لرجح بها»^(٥)، وقد كان البراق في أحد أوصافه «خير من الدنيا وما فيها»^(٦)، وإذا كان الخيال الشعبيّ قد جعل البراق يطير طيراناً ورسم له الأجنحة فإنّ أبا العلاء عدّ خيل الجنة قريبة من هذا الوصف «فقال لي: تعلّق بركابي. وجعلت تلك الخيل تخلّل الناس، وتنكشف لها الأمم والأجيال، فلما عظم الزحام طارت في الهواء، وأنا متعلّق بالركاب، فوقفت عند محمّد صلى الله عليه وسلّم»^(٧).

(١) المعري، رسالة الغفران، ص ٦١.

(٢) المعري، رسالة الغفران، ص ١١٣.

(٣) المعري، رسالة الغفران، ص ٩٧.

(٤) المعري، رسالة الغفران، ص ٤٢. النجيب: الفرس، اللسان (نجب).

(٥) المعري، رسالة الغفران، ص ٥٧. السابح: الفرس، اللسان (سبح).

(٦) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٣.

(٧) المعري، رسالة الغفران، ص ٩٨.

إنّ المظاهر التي تمّ استقصاؤها تشير بوضوح إلى أنّ حادثة الإسراء والمعراج والزيادات عليها في التراث الإسلامي تشكّل مصدراً رئيساً من مصادر أبي الغفران في غفرانه، وتكاد تستوعب أهمّ تقنيّة تمّ اعتمادها في الرسالة، وهي تقنيّة الارتحال إلى العالم الآخر، كما تستوعب أهمّ تنويعات الأحداث في التنقّل بين الجنّة والنار. ومن أوضح الإشارات إلى ذلك ما يقدّم به أبو العلاء صدر رسالته حيث يورد خبر تسلّم رسالة ابن القارح بأسطر قليلة، ثم يقول بحقّبا «وفي قلوب ربّنا، جلّت عظمتها، أن يجعل كل حرف منها شبح نور، لا يمتزج بمقال الزور. يستغفر لمن أنشأها إلى يوم الدين، ويذكره ذكر محبّ خدين، ولعله سبحانه، قد نصب لسطورها المنجية من اللهب، معاريج من الفضة والذهب، تعرج بها الملائكة من الأرض الراكدة إلى السماء، وتكشف سجوف الظلماء، بدليل الآية: «إِلَيْهِ يُصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»^(١)».

وقد وصف المعراج في أحاديث الإسراء والمعراج بأنّه مرقاة من الذهب ومرقاة من الفضة ومرقاة من الزبرجد وهكذا^(٢). فالدلالة على التأثير واضحة.

وإذا كان هذا الافتتاح ينطوي على سخرية أبي العلاء من ابن القارح، ورسالته التي صبغت، فيما بعد، جميع أجزاء رسالة الغفران، فما الذي طال وقاسع الإسراء والمعراج من هذه السخرية؟

في الإجابة عن هذا السؤال يمكن القول إنّ أبا العلاء وإن سلّم في ظاهر الأمر بوجود الجنّة والنار وما يرد في الأخبار عنهما إلّا أنّه لا يني يشير بلمز وسخرية إلى كثير من تصوّرات الناس حزليهما، ولا يخفي ذلك في مواطن متعدّدة من رسالته، لذلك لا يبقى المعريّ حبيس فكرة النقل عن الإسراء والمعراج أو الموروث الدينيّ بعامة، بل هو يعيد تشكيل كثير من الأحداث والتفاصيل هناك بما يخدم الفكرة الرئيسيّة التي من أجلها أبدع رسالته تلك.

فهو وإن جعل الشفاعة في الآخرة منوطة بالرسول محمّد إلّا أنّه جعله يشفع للأعشى بشهادة عليّ بن أبي طالب، بأنّه كان قد جاء إلى الرسول ولكن «صدّته» قريش وحنّ للخمر^(٣) فالرسول - في غفران المعريّ - يشفع لمشرك ويدخله الجنّة.

(١) المعريّ، رسالة الغفران، ص ٢٥. خدين: صديق، اللسان (خدن). سجوف: جمع سجنف وهو الستر، اللسان (سجنف).

(٢) ابن عباس، الإسراء والمعراج، ص ٧.

(٣) المعريّ، رسالة الغفران، ص ٤٥.

ومن هنا يبدأ خرق المعري لفكرة الإسراء والمعراج ابتداءً. وبذلك يبدأ الفعل الفني في التعامل مع المادة السابقة بتشكيلها بأسلوب جديد يتناسب وفكر المبدع، وهكذا يلتقي المعري مع الإسراء والمعراج التقاءً شكلياً ثم يأخذ بمفارقة ما حدث فيهما داخلياً ليصل إلى صياغة عالمه الفني الخاص.

وسيؤدي الخرق السابق للموروث الديني إلى إثارة جدل داخل الجنة، وذلك عندما يقول النابغة الجعدي للأعشى:

« اسكت يا ضلّ بن ضلّ، فاقسم أنّ دخولك الجنة من المنكرات، ولكنّ
الأقضية جرت كما شاء الله! لحقّك أن تكون في الدرك الأسفل من
النار، ولقد صليّ بها من هو خير منك، ولو جاز الغلط على ربّ
العزة، لقلت: إنّك غلط بك، ألسنت القائل... »^(١)

فالجعدي يرد بذلك حكم الله، ومن ثمّ يرد حكم عليّ بن أبي طالب وحكم الرسول (ص) الذي أراد المعري بحقّ الأعشى. وهكذا تبدأ انتهاكات المعري لمواضعات الناس واعتقاداتهم ويطلق العنان لشخص عمله الفني أن ينطلقوا بعيداً عن الرقيب الديني الذي يحكمهم. ولا بأس بتتبّع أهم الانتهاكات لمواضعات الناس حول العالم الآخر، التي تشكّل في الوقت ذاته انتهاكات من المعري لكثير من وقائع الإسراء والمعراج.

إنّ الرسول عندما عاد من السماوات ذكر طرفاً من خبر الجنة وطرفاً من خبر النار، ولم يذكر أحداً من سكانها على وجه التعيين، إلّا أنّه يشير كعادته وكما يرد في القرآن إلى أشخاص من حيث صفاتهم لا بأسمائهم، فسكان الجنة هم الشبيداء والمؤمنون والصالحون، وسكان النار هم الكفار والمنافقون وأكلوا الربا والزناة وغيرهم، ولا ذكر البتة لشخص باسمه. أمّا المعري فلعلّه أوّل من تجرأ ووضع من أراد في جنّته ومن أراد في ناره. وسَمّى أصحاب الجنة كما سمّى أصحاب النار، وحادثهم وزارهم هو وابن القارح في رحلته. وكان فعل مثل ذلك في رسالة الملائكة عندما نادى رضوان الخليل بن أحمد من أجل الشفاعة للمعري ومن بعده^(٢).

(١) المعري، رسالة الغفران، ص ٧٨.

(٢) المعري، رسالة الملائكة، ص ٤٣.

وإذا كان المعري قد تجرأ على الملائكة في رسالة الملائكة، فهو كذلك فعل في رسالة الغفران. فقد جعل ابن القارح يتقرب إلى رضوان خازن الجنان بقصيدة يمدحه فيها، ولكن الملك لا يستجيب، ولما أيس من ذلك قال:

«ولا ظننته فهم ما أقول، فلما استقصيت الغرض فما
أنجحت، دعوت بأعلى صوتي: يا رضوان، يا أمين الجبار الأعظم على
الفراديس، ألم تسمع ندائي بك واستغاثتي إليك؟ فقال: لقد
سمعتك تذكر رضوان وما علمت ما مقصدك، فما الذي تطلب أيها
المسكين؟... قد مدحتك بأشعار كثيرة ووسمتها باسمك. فقال: وما
الأشعار؟ فإني لم أسمع بهذه الكلمة قط إلا الساعة...»^(١).

فالمعري يجعل الملك جاهلاً بالأشعار وينتقص من قيمة معرفته، فيوشك
الإنسان أن يعلمه وأن يوقع به، ولا يكتفي بذلك بل يسخر منه في موقف آخر حين
يمنع ابن القارح من دخول الجنة لأنه خازنها فيقول له ابن القارح متذمراً من
شدته:

«إننا لله وإننا إليه راجعون! لو أن للأمير أبي المرجى خزاناً مثلك،
لما وصلت أنا ولا غيري إلى قرقوف من خزانته، والقرقوف الدرهم،
والتفت إبراهيم صلى الله عليه وسلم، فرآني وقد تخلفت عنه
فرجع إليّ وجذبني جذبة حصّلتني بها في الجنة»^(٢).

إن المعري لمز بابن القارح حين أشار إلى الدراهم التي يأخذها من خزان أبي
المرجى، كما أفصح عن تصوّره البزلي لخازن الجنة الذي لا يمثل البشاشة
والتسامح بقدر ما يمثل حزم الرقيب على داخلي الجنة. ومن ثمّ بين كيف أن
إبراهيم ابن رسول الله قد جذب ابن القارح متجاهلاً رأي الملك رضوان الذي
يحاول التحقق من هوية داخلي الجنة.

ويتحوّل ابن القارح بحرية إلى خازن آخر من خزنة الجنة، يقال له زفر،
ويقول فيه الشعر، ولكنه لا يظفر منه بشيء كسابقه، إذ يجده لا يشعر بأهمية
الشعر. لأنّه «قرآن إبليس المارد، ولا ينفق على الملائكة، إنّما هو للجآن علّمود وقد

(١) المعري، رسالة الغفران، ص ٩١-٩٢.

(٢) المعري، رسالة الغفران، ص ٩٩.

آدم»^(١). وهكذا يجعل المعري كائنات العالم الآخر إنسانية في كثير من طبائعها في الوقت الذي تفارق فيه طبيعة الإنسان أيضاً، أي يشكّل شخصه كما يريد دون التزام تامّ بالموروث الديني، أو بتلك الصفات التي كان يضيفها الرسول على الملائكة الذين قابلهم في العالم الآخر.

لذلك ينتهز المعري الفرصة ليفصح عن موقفه من كثير من الأفكار عن العالم الآخر، في مواطن متعدّدة من الرسالة، منها مثلاً اعتراضه على لسان بعض الشخصّات الذين برموا بعدم تحقّق العدل في الدار الآخرة «ولقد دخل الجنة من هو شرّ مني، ولكنّ المغفرة أَرْزاق، كأنّها النشْب في الدار العاجلة»^(٢). فهل المعري يشك في عدالة السماء؟ أم أنّه ييأس من إمكانية تحقّقها دنيا وآخرة؟ أم هو يقصد محض السخرية والدرابة فيقول ما يقول؟ وأنهم ما في كلامه في سياق هذا البحث أنّه يخرج عن الفكرة الجوهرية التي هدفت حادثة الإسراء والمعراج إلى توكيدها، وهي صدق الرسول، وتحقّق العدل بوجود الجنة والنار جزاء للطائعين والمعصاة.

ولعلّ الرجل يتناقض أحياناً حين يصرّح بأنّ «أهل الجنة أذكىء، لا يخالطهم الأغبياء»^(٣) ثم يقول في موطن آخر على لسان طرفة «وددت أنّي لم أنطق مصراعاً، وعدمت في الدار الزائلة إمراعاً، ودخلت الجنة مع الهمج والطغام»^(٤). فهل يقصد أنّ الأغبياء والهمج والطغام يصبحون أذكىء بمجرد دخولهم الجنة؟ أم يبقون على حالهم فيناقض نفسه؟ ولكن لا يجد المعري غمضة في أن يجعل بين أهل الجنة شحناء وبغضاء وبعض مجادلة تؤيّي إلى الضرب، وهذا عالم يصرّح به حديث نبويّ، ولم تقبل به آية قرآنية في حق أصحاب الجنة، فالمعري يقول: «ويشيب نابغة بني جعدة على أبي بصير فيضربه بكون من ذهب، فيقول أصلح الله به وعلى يديه: لا عريدة في الجنان إنّما يعرف ذلك في الدار الفانية بين السفلة

(١) المعري، رسالة الغفران، ص ٩٣.

(٢) المعري، رسالة الغفران، ص ١٥٨، النشْب: المال والعقار، اللسان (نشْب).

(٣) المعري، رسالة الغفران، ص ٤٨.

(٤) المعري، رسالة الغفران، ص ١٥٦، الهمج: الرّاع من الناس، اللسان (همج)، الطغام: أزدال الناس وأوغادهم، اللسان (طغم). مصراع: يقصد بيتاً من الشعر، المصراعان: من الشعر ما كان فيه قافيتان في بيت واحد، اللسان، (صرع).

والهجاج»^(١) فسكان الجنة هنا لا يتحولون عن طباع الدنيا الزائلة، وابن القارح يدرك ذلك وينباههم، ولكنهم لم يرتقوا إلى مستوى سكان الجنة، إلا إذا كانت هذه الجنة جنة أبي العلاء خاصة.

وهكذا يمكن القول إن المعري تعامل تعاملًا فنيًا مع حادثة الإسراء والمعراج، فأخذ بعدها التقني واتكأ على كثير من أحداثها، في الوقت الذي غير فيه كثيراً من تلك الأحداث تغييراً داخلياً يخدم فكرة الغفران حسبما يراه هو، فتوفر على تحقيق الإحالة إلى المعراج وفي الوقت ذاته نقد جوانب متعددة مما جاء فيه. وهذا شأن المبدع إن حاكى عملاً، فعليه أن لا يقلده ويبقى حبيساً في إطاره، بل يغير ويحول، فيخلق عملاً جديداً يذكر بالعمل السابق، ولكنه يفارقه في كثير من الجوانب.

أمّا البناء الفني للرسالة فقد اعتمد فيه المعري على حركية الحدث القصصي، وساعده في ذلك وجود فكرة الرحلة والتجول من خلال الدليل أو البطل ابن القارح، الذي يقابل أناساً في النار، وأناساً في الجنة، فيقيم معهم حواراً مبنياً على المعرفة السابقة بينه وبينهم، إذ كانوا جميعاً من سكان الأرض، وإن وجدوا في أوقات زمنية متباعدة، فاعتمد المعري على ثقافته الموسوعية حول تلك الشخصيات، وما ذكر من أخبارها وأشعارها. والرحلة التي عملها المعري هي ديباجة الرسالة الموجبة إلى ابن القارح، أي القسم الأول منها وهو الخارج عن نص الرسالة-الأصل.

فبذه الديباجة هي التي مثّلت لبّ العمل الفني، في الوقت الذي تراجعت فيه أهمية الرسالة التي خوطب بها ابن القارح بشكل مباشر. فالمقدمة في رسالة الملائكة والمقدمة في رسالة الغفران هما الرحلتان إلى العالم الآخر حيث الجنة والنار.

ولقد طغت اهتمامات المعري اللغوية، نحواً وصرفاً، على كثير من مقاطع الرسالتين، إن في الصياغة الأصلية، أو في الحواشي التي أضافها لتوضيح مسأله. كما جاءت الألفاظ الغريبة والاستطرادات حول معانيها مضعفة للخيال الفني.

(١) المعري، رسالة الغفران، ص ٧٩. العريدة: سوء الخلق، ورجل معربد. يؤذي نديمه في سكره. اللسان (عربد)، الهجاج: جمع فجاجة أي أحقق، وهو الذي يستبح على الرأي. ثم يركبه. غوي أم رشد، اللسان (هجع).

وللأبعاد القصصية والمسرحية في العملين. فالمعري مأخوذ بفكرة التحدي اللغوي للآخرين، ومعتقد بجوهرية المعرفة اللغوية في البناء المعرفي الكلي للإنسان، وقد تكون المسائل اللغوية بعامة هي التي استأثرت باهتمامه، فجعلته يقتصر على إسكان أهل اللغة جنة رسالة الملائكة، ومن ثم أضاف إليها المسائل الأدبية فوسّع من نطاق سكان الجنة والنار ليشتمل على أهل اللغة والأدب في عالم رسالة الغفران، ما خلا بعض الشخوص الدينيين الذين تقتضيهم فكرة الجنة والنار في الفكر الإسلامي من مثل؛ الرسول وآل بيته مثل عليّ بن أبي طالب وفاطمة وخديجة وحمزة، وغيرهم من الملائكة.

لذلك لم يقصد المعري إلا إلى تصوير جنة ونار خاصتين به يقتصر فيهما على مناقشة الأدباء واللغويين دون غيرهم من البشر. وهذا ما فسح له المجال ليسخر من كثير منهم ومن ابن القارح الذي يدخل في حوارات معهم، دون أن يلزم نفسه إضافة آخرين إليهم إذ هو غير معنيّ بجنة المسلمين ونارهم وجميع سكانهما، وهذا شأن المبدع في اختياره.

وبما أنّ السخرية سيطرت على الروح العامة للعمل فإن المعري مال في جميع صورته إلى الحسّ المباشر، إن في تصوير بشاعة التعذيب لأهل النار، أو في تصوير مظاهر التنعم عند أهل الجنة، فالجنة طعام وشراب ورقص وغناء مع انعكاس لمسائل الأرض الفانية في مجالس تلك الجنة الخالدة، حتّى إنّ سكانها ليضرب بعضهم بعضاً بأكواز من ذهب^(١)، ويجتمعون في مجالس الشرب فتغني لهم الإوز وترقص بعد أن تتحوّل إلى غانيات^(٢).

المنام الكبير للوهراني (ت ٥٧٥ هـ):

لركن الدين محمد بن محمد بن محرز الوهراني منامات ومقامات ورسائل، قام بجمعها وتحقيقها إبراهيم شعلان ومحمد نفش سنة ١٩٦٨م. وراجعها وقدم لها عبد العزيز الأهواني، وأهم منام للوهراني في سياق هذا البحث هو المنام الكبير، الذي أثنى عليه ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ) ونوه بما جاء فيه، فقال عنه وعن مؤلفه:

(١) المعري، رسالة الغفران، ص ٧٩.

(٢) المعري، رسالة الغفران، ص ٦٧.

«أحد الفضلاء الظرفاء، قدم من بلاده إلى الديار المصرية، في أيام السلطان صلاح الدين، رحمه الله تعالى، وفنّه الذي يمتّ به صناعة الإنشاء، فلماً دخل البلاد ورأى بها القاضي الفاضل وعماد الدين الأصفهاني الكاتب وتلك الحلبة، علم من نفسه أنّه ليس من طبقتهم، ولا تنفق سلعته مع وجودهم، فعدل عن طريق الجد وسلك طريق النزل، وعمل المنامات والرسائل المشهورة به والمنسوبة إليه، وهي كثيرة الوجود بأيدي الناس، وفيها دلالة على خفة روحه، ورقة حاشيته، وكمال ظرفه، ولو لم يكن فيها إلا المنام الكبير لكفاه، فإنّه أتى فيه بكلّ حلاوة، ولولا طوله لذكرته»^(١).

وأصل هذا المنام رسالة يردّ بها الوهراني على رسالة أتته من أحد معاصريه واسمه الحافظ العليمي^(٢)، الذي عاتبه فيها عتاباً شديداً؛ لأنّه لم يخاطبه في رسالة سابقة بما هو أهل له. لذلك يجد الوهراني مناسبة ليسخر من هذا العليمي سخريّة مرّة، فيصوّر نفسه قد تسلّم رسالته، ولم يستطع النوم لشدة العتاب فيها، لكنّه نام بعد طول سهر «فرأى فيما يرى النائم كأنّ القيامة قد قامت، وكانّ المنادي ينادي: هتّوا إلى العرض على الله تعالى، فخرجت من قبوري أيّم الداعي إلى أن بلغت إلى أرض المحشر»^(٣).

ويبدأ الوهراني بوصف أهوال ذلك اليوم، ثم يلتقي بالحافظ العليمي في ذلك الموقف، فيكون أحدهما رفيقاً للآخر هناك، ثم يلتقيان بآخرين معاصرين لهما، فيجعل الوهراني في ذلك مناسبة للتعريض بهم، وبأفعالهم التي كانت في الدنيا، عندما يرى صحائف أعمالهم، وخوفهم الشديد من الحساب، وتكون الرحلة بالتطواف على مناطق مختلفة من ذلك المحشر، ثم الوقوف على الأعراف لسهولة

(١) ابن خلكان، وفیات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د. ت، ج ٤، ص ١٥٦ - ترجمة رقم ٦٥٦.

(٢) الحافظ العليمي، أبو الخطاب العليمي عمر بن محمد بن عبد الله الدمشقي التاجر السفّار، طلب بنفسه، وكتب كثير في تجاربه بالشام ومصر والعراق وما وراء النهر. روى عن نصر الله المصيصي ونسب الله الغراوي وطبقتهما توفي في شوال ٥٧٤ هـ عن أربع وخمسين سنة، نقلًا عن شذرات الذهب ٢/٢٤٨، إبراهيم شعلان ومحمد نفش، منامات الوهراني ومقاماته ورسائله، دار الكتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨ م، ص ٢٤ حاشية رقم ١٢.

(٣) الوهراني، منامات الوهراني، ٢٣.

الاطلاع على أهل الجنة وأهل النار، ويقابل الوهراني ومن معه في أثناء رحلة
الملائكة من خزنة الجنة وخزنة النار، ويلتقي بالرسول وآل بيته، وبرجال آل البيت
الأموي، فيذكر بالأحداث السياسية التاريخية التي كانت بينهما، ويهدف من ذلك
إلى توضيح مواقف معاصريه من الفئتين. وفي أثناء هذه الرحلة يعرض نفسه
اجتماعية ودينية وسياسية كثيرة ومتفاوتة، لكنه يحافظ في المقام الأول على
أسلوب السخرية من المعاصرين له، الذين ينافقون الحكام ويتزلفون إليهم،
يخلو أسلوبه من اعترافات شخصية عن أفعاله وأفعال معاصريه وأصدقائه،
يصعب البوح به لتسفله وتدني مستواه الأخلاقي، إلا أنه يجد في اعترافه
الشخصية مدخلاً للتشهير بالآخرين بصورة فاضحة. وينتهي المنام أخيراً وهو
يحاول التورود على الحوض الذي منعه منه عليّ بن أبي طالب وآل بيته، فاستجاب
بالأمويين فأوصلوه إليه حتى شرب منه، ولكنه بعد ذلك فوجئ بعلي وشبهه
فانتبه من هول المفاجأة من نومه بعد أن سقط عن السرير خائفاً مذعوراً. ثم تذكر
ذلك بقوله لمكاتبه «كيف يرى سيدنا هذا النفس الطويل والبيضان الذي أنار
التعجب والانتقام؟ وصلى الله على سيدنا محمد نبيه وآله وأصحابه وسلم تسليماً
كثيراً»^(١).

في هذا المنام للوهراني يشكّل نموذجاً متكاملًا من إبداعه للرحلة إلى العالم
الآخر، وهو في مواطن أخرى من مناماته ومقاماته ورسائله يشير إلى العالم الآخر
بذكر مات خزن النار ومنكر ونكير^(٢)، ويجمع بين شخصيات عاشت في أرض
متفاوتة ويخبرني بآثارها متأثراً في ذلك بالإسراء والمعراج، وقد بدأ حديثه
عن الحساب في الآخرة على طريقته هو^(٣)، ويعيد ذكر المحشر^(٤) والمنام الآخر
كذلك^(٥).

إن حديث الوهراني إلى تقنية المنام للارتحال إلى العالم الآخر يعدّ نقلة
جوهرية في دراسة الإسراء والمعراج، وفي الوقت ذاته يشكّل حيلة فنية جديدة

(١) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٦٠.

(٢) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٧٣.

(٣) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٧٨.

(٤) الوهراني، منامات الوهراني، ص ١٣٩.

(٥) الوهراني، منامات الوهراني، ص ١٤١.

(٦) الوهراني، منامات الوهراني، ص ١٢١.

بالإمكانات واحتمالات التجاوز، فما أجراه الوهراني في رحلته تلك لا يقبل إلا إذا كان صاحبه غير مسؤول عنه، وهو بتلك الحيلة غير مسؤول عما قال.

فعلى الرغم من أنه يتحدث على أهوال المحشر، وتغير معالم الكون في القيامة، ويذكر الملائكة والصراط والجنة والنار والصحائف، إلا أنه يجعلها مغارقة بشكل كبير لتلك الصورة التي حرص على ترسيخها الرسول صاحب المعراج الأول، فالوهراني يسخر من ذلك كله ضمناً، لأنه يشكّله تشكيلاً جديداً، ويلبسه لباساً إنسانياً، فيجرّده من أبعاده الدينية والإلهية.

ولا بأس بمتابعة هذا المنام في وصفه لمعالم العالم الآخر التي ورد كثير منها في الإسراء والمعراج، ولا بدّ من الوقوف على طبيعة تصوير الوهراني لها، فقد جاءت عنده مغايرة في كثير من تفصيلاتها للأصل مما يوضح أنه يتعامل مع الحادثة الأصل، ومع الموروث الديني بعامة بطريقة فنيّة فيطور ما بدأ به أبو العلاء في غفرانه، ولا يخفى أثر المعري في الوهراني، إلا أن هذا الأخير ربما تفوق على سابقه في كثير من اللفظات، لأنه تحرّر من سيطرة المسائل اللغوية والأدبية التي قلّت من متعة قراءة رسالة الغفران، كما أنه عمد إلى اللغة الدارجة، ومثّل شخصه بطريقة مسرحية تجاوزت كثيراً طريقة تصوير المعري لشخصيات الغفران.

فالسخرية عند الوهراني تبدأ منذ اللحظات الأولى، فبعد أن يقف في المحشر ويلجمه العرق ويصاب بالبلع والخوف ويدرك أن هذا هو اليوم العبوس القمطرير يقول:

«كنت اشتهي على الله الكريم في هذه الساعة في هذا المكان رغيّاً
عقيبياً، وزبدية طباهجة ناشفة، وجبن سناري، وسعارة نبيذ
صيدناني، والحافظ العليسي ينادمني عليها بأخبار خوارزم
وفخرالدين بن هلال يغني لي:

يا أهل نِعْمَانِ إني وجّأتكم تُعزّي الشَّقَائِقُ لا إلى النُعمان

وأبو العزّ بن الذهبي يغازلني بعينيه، ويسقيني الصرف من
النعارة حتّى يفرق حسّي، وأغيب عن الوجود فتتقضي عليّ
الشدائد وأنا في غير معقول.

فما ان انقضت امنيتي حتى طلع عبدالواحد بن بدر من جانبي
وقال لي: الساعة رأيت عدة جوارٍ يطلبونك، مع بعضهم أولاد
يزعمون أنهم منك وأنت تنفيهم عنك، وبعضهم يدعي أنك بعثهم
لغيرك وهم حبالى منك، فقلت له: هوّن عليك يا شيخ ولا يكن
عندك أخس منهم، قد باعت الأسباط قبلي يوسف وهم هم»^(١).

إنّ أهوال القيامة التي يذكرها الوهراني لا تصدّه عن استذكار صور اللهب
في حياته الدنيا، فيلجأ إليها لتكون وسيلة تغيبه عن الوجود حتّى يتجاوز تلك
الأهوال، كما أنّه لا يتورّع عن ذكر أشد الصور فحشاً عن نفسه وعن الآخرين.
وإبغالاً في التوهّم فإنّه يفاجأ مباشرة بابن بدر الذي ذكره، يخبره بشأن أولئك
الجواري، ومن ثمّ يوصله بالحافظ العليمي الذي تمنّى صحبتته، فيسيرون ثلاثتهم
في أكناف المحشر، ويكملون سخريتهم من أنفسهم ومن الناس هناك.

أمّا المشاهد التي يرسمها لتحول العالم إذ ذاك فمنها انشقاق السماء الدنيا،
وانفطار السماوات، لكنّه يربط هذه الأحداث والتحوّلات بصور ساخرة، يقول عبد
الواحد بن بدر له إنّ العليمي: «واقف مع النبيه بن الموصلي يمسح أفخاذه من
البول. فقلت له: وأي شيء أصاب النويبه المسكين؟ فقال: إنه لما سمع انشقاق
السماء الدنيا خرى على ساقاته من الزمع، فقلت له: النويبه معذور»^(٢). ثم بعد
ذلك يقول للعليمي:

«يا كافر القلب أما ترتدع؟ أما ترعوي؟ أما ترى السماوات تنفطر
مثل فطائر المزة في الكوانين؟ أما ترى الملائكة منحدرّة من السماء
إلى الأرض زرافات ووجدانا؟ أما ترى الميزان يرتعد بما فيه مثل
المحموم إذا أخذه النافض البلغمي يوم البحران؟ أما ترى الصراط
يرقص بمن عليه: رقص القلوص براكب مستعجل؟

(١) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٢٤-٢٥. عقيبي: طعام منسوب إلى عقيب وهو موضع
اللسان (عقب). أو هو طعام مصنوع من اللوز الأخضر. منامات الوهراني، حاشية المحقّقين،
رقم (٦) ص ٢٤. زبدية: وعاء من الخزف المحروق انطفي. حاشية المحقّقين، رقم (٧) ص ٢٤.
طباخة: طعام من بيض وبصل ولحم فارسيّة تباهة. حاشية رقم (٨)، ص ٢٤. جين سناري: لعباً
نسبة إلى سنار بالسودان، حاشية رقم (٩) ص ٢٤. نعارة: بمعنى ناعور وهو دلم يستقى به.
اللسان (نعر). سيدناني: نسبة إلى صيدا.

(٢) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٢٥. الزمع: رعدة تعترى الإنسان إذا همّ بأمر. وزمع الرجل
بالكسر زمعاً: خرق من خوف وجزع. اللسان (زمع).

أما ترى مالك خازن جهنم قد خرج من النار مبجلق العينين
في يده اليمنى مصطيجة، وفي يده الأخرى السلسلة المذكورة في
القرآن، وهو يدور في الموقف على اللطة والقوادين من أمة محمد
صلّى الله عليه وسلّم.

ونحن مهتمون بهذه الخلائع الميثومة، بالله عليك اترك
الرقاعة عنك في هذا الموقف، وهون عليك هذا الأمر، واتركنا لما نحن
فيه»^(١).

فبول هذه التحولات لا يخيف الوهراني بما يكفي لذلك يعرضها بأسلوب ساخر
معرضاً بأولئك الذين سينالون العقاب.

وإذا كان المعراج يصور مالكاً خازن النار صارماً ومخيفاً فإن الوهراني يصف
في وصفه هنا بأته مبجلق العينين، وفي يده اليمنى عصا من نوع معين، وفي
الأخرى السلسلة، ويختص بالبحث عن صنفين محددين من أمة محمد، وإلى هذين
الصنفين ينتمي أكثر شخوص منام الوهراني من معاصريه، ثم هو يعترف بفعله
مع الجوّاري اللواتي يطلبنه، ويقلل من شأن ما فعل لأنّ غيره كالعلمي اختص
بإتيان الغلمان دون النساء.

ولا غضاضة عند الوهراني من أن يسم الملائكة بالعجز أو التواطؤ مع البشر
أو الشفاعة لهم إن وجد في ذلك ما يخدم سخريته من أحد معاصريه، فعندما سخر
من صحائف رجل اسمه كمال الدين بن الشهرزوري قال:

«نعم عرضوا اليوم صحائف أعماله بين يدي الحق سبحانه وهي
شيء عظيم مثل جبلي سنير ولبنان، فقالت الملائكة: أي ربّ

الوهراني، منامات الوهراني، ص ٢٦-٢٧.

النافر: حمى الرعدة، اللسان (نفض)، البلغم: خلط من أخلاط الجسد، وهو أحد الطبائع
الأربعة، اللسان (بلغم)، يوم البحران: هو اليوم الذي يحدث فيه التغير للمريض من الأمراض
حارة. يسميه الأطباء يوم البحران بالإضافة وهو مؤلّد، حاشية المحقّقين رقم (١٢) ص ٢٦.
القلوص: الفتية من الإبل، وهي أول ما يركب من إناث الإبل إلى أن تشني، فإذا أشئت فهي
ناقة. سميت قلوصاً لطول قوائمها ولم تجسم بعد، اللسان (قلص)، مصطيج: قال المحققان
النصحيح مصطيجة وهي كلمة يونانية الأصل. وهو شجر ينبت في سواحل الشام ويستخرج
منه صمغ طيب الرائحة» حاشية رقم (١٨) ص ٢٦.

الميثومة: ميثوم نحس أو سيء الطالع، أو مشوم وهي كلمة عامية، حاشية المحقّقين رقم (٢٣)
ص ٢٦.

أشغالنا كثيرة في هذا اليوم وقد جاء الرجل بتخليط عظيم، وقد سبقه أمم من الناس وهو يريد يوم قيامة وحده ولا يحاسب فيه سواه، وموازين برسمه لا يشركه فيها غيره، فيقول الباري جلّت قدرته «مَا خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةٍ» سلّموه إلى الروح الأمين، فيقول جبريل، عليه السلام، هذا شيخ من شيوخ الإسلام، ومن عظماء أمة محمّد عليه أفضل الصلاة والسلام، وله من أعمال البر ما يوفي عنه مظالم العباد، أوقفوا أمره وصلوا عليه بالمطالبات، فدخل في زمرة الروح الأمين، فما لأحد عليه من سبيل، فتفاضى الحق سبحانه عنه بكرمه وأوقفه بين الجنة والنار، وهو يحضر المقام المشهود في كل يوم يعمل دهليزات يتم فيها ما يريد^(١).

فهؤلاء الملائكة أقرب في تكوينهم إلى البشر الذين يظهرون عجزهم وعدم معرفتهم بطبيعة الحساب، وهم كذلك يختلفون حول صلاح الرجل وفساده، فيشفع جبريل لهذا الرجل، وقد ظنّ فيه السابقون من الملائكة الظنون، ثم إنّ الله تعالى تفاضى عنه بكرمه لأجل ذلك، وأهم ما يريد الوهراني التوصل إليه هو أنّ هذا الرجل يبلغ به التمادي بعد كل ما رأى وما حدث له أن يعمل دهليزات يتم بها ما يريد، فهو يتجاوز الموقف الذي وضعه الله فيه بين الجنة والنار، ويحاول أن يفسد حتى في الآخرة.

ومرة أخرى تأتي صورة الملائكة بشرية في ملامحها العامة:

«فبينا نحن في المحاورة، وإذا نحن بمالك خازن النار، قد هجم علينا وقبض على أيدينا، ورمى السلسلة في أرقابنا وسحبنا إلى النار، فارتعنا إلى ذلك ارتياحاً عظيماً، وقلت لك: هذا الذي خوّفتك منه قد وقعنا فيه، قلت له: يا سيدي يا مال اسمع منّي كلمتين لوجه الله تعالى. فيقول لك: كيف اسمع منك وقد حذفت ربع اسمي في الدنيا، فتقول: والله ما حذفته للترخيم في النداء الجائر عند

مؤخر في: بيانات الوهراني، ص ٢٨.

مكتبة: خدش أن المراد بها مجالس الحكم، ولفظ دهليز في العصر المملوكي تطلق على

من: ديب - ص ١٢٣ (١٢) ص ٢٨.

جميع النحاة، وإني لفي شغل عن ذلك، وما حذفته إلا من شدة البلع وانقطاع مادة الكلام»^(١).

وفي نهاية المحاوره وبعد محاولة الرجلين خداع خازن النار يدركان أنه عالم بكل صغيرة وكبيرة من أفعالهما، فيرجعان إلى ملاطفته وسؤاله: «سألتك بالله لا تعجل علينا فنحن صائرون إليك بعد قليل، وما لنا عنك من محيص، فتركنا بعد الجهد الجهد فدخلنا في غمار الناس»^(٢). فمالك هنا أشبه بإنسان يهجم على اثنين من العصاة، ومن ثم يسمح لهما بالمناقشة، وبعد ذلك يقبل بحجتهما ويمهلها حتى يريا صور العذاب، ومشاهد القيامة، ليسخرا من الناس في ذلك، وليطّلعا على جبل الأعراف ليشرفا على البساتين في الفردوس، وعلى أهل الموقف بحرية.

وإذا كان المعري قد رخم اسم مالك ورضوان في رسالتيه، فإنه هناك رخمهما لأجل الترقيم، ولبيان المسألة الصرفية، أما الوهراني فإنه جعل السبب في ذلك شدة البلع، وانقطاع مادة الكلام.

وقد يتواطأ ملك الموت عزرائيل مع رجل طبيب اسمه ابن المذنب، فيدافع عنه، وينتصر له ويكون سبب ذلك أن هذا الرجل:

«كان من خيار أعوان ملك الموت في دار الدنيا، ما دخل قط إلى عليل إلا ونجزه في الحال، وأراح ملك الموت من التردد إليه وشمّ الروائح المنتنة، والنظر إلى شخصه المزعج، وخلّصه من الانتظار الطويل، فهو يرعاه لأجل ذلك ويحبّه من ذلك الزمان، وأما أنا [الطبيب أبو المجد بن أبي الحكم] ما أقدر أوقع عيني في عينه، ولا يبصر لي رقعة وجه أبداً لأنني كنت أضاربه على العليل مضاربة، حتى أخرجه من فكة وأخلّصته بعد التماس، فلا جرم أنه ما أمهلني أتته الأروغ الذي ابتدأته، ولا تركني أتملى في الدنيا بأثم أبي الحكيم ساعة من الزمان»^(٣).

(١) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٢٩. ارتعنا: فزعنا من الخوف، اللسان (روع).
البلع: الجزع وقلة الصبر، وقيل هو أسوأ الجزع وأفحشه، اللسان (هلع). غمار: جمع غمرة وهي الزحمة من الناس والماء، اللسان (غمر).

(٢) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٣١. نجزه: أفناه وأذهب، وأجهز عليه، اللسان (نجز).

(٣) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٤١. الأروغ: لعله يريد كتاباً في الطب يسمى (Organon).
حاشية المحققين رقم (١٠) ص ٤١.

فعزرائيل مغرم بنزع أرواح الناس، ومعجب بكل إنسان يساعده في ذلك العمل، وعندما يجد طبيباً ماهراً يتّخذهُ عدوّاً له فينزع روحه حتّى لا يحول بينه وبين الناس. ومن هنا كان حبّه لابن المهبّ، ذلك الطبيب غير البار، الذي يميت المرضى بسوء صنيعة، فيرضى عنه ملك الموت، ويشفع له في الآخرة، ويعنى به عناية كبيرة.

فإذا جاء الوهراني يطلب عشرة دنانير كانت له في ذمّة ابن المهبّ، ويحاول إعاقة عن دخول الجنّة، يغضب عزرائيل لأجل ذلك، ويكاد غضبه يحلّ بالوهراني لولا أنّه فطن فتراجع عن مطالبته بالدنانير من أجل عزرائيل: «وحاللت الرجل من الذي كان لي عليه ففرح بذلك عزرائيل وقال: ما أقدر لك اليوم على مكافأة إلا أنّي أبشّرك أنّك تعيش في الدنيا بعد المهبّ عشر سنين، كلّ دينار سنة، فسررت بذلك ورضيت به، وقمت وأنا له من الشاكرين»^(١).

إنّ عزرائيل في منام الوهراني متروك له أمر قبض أرواح الناس كيف يشاء فهو يستطيع أن يقبض روح الطبيب الماهر، ويبقى على روح الطبيب الفاشل، كما أنّه بمقدوره أن يهب من يرضى عنه سنوات زيادة في عمره دون أن يأخذ الإذن من ربّه في ذلك. وهكذا تختلط صور ملائكة الوهراني بصور البشر في كثير من الأفعال والتصرّفات، وذلك كلّه يخدم طبيعة الحدث المسرحي الساخر الذي يرمي إلى رسمه في منامه الناقد لكثير من تصوّرات الناس عن عالمهم وعن العالم الآخر. وبذلك فإنّ الوهراني يسجّل موقفاً خاصاً به حيال تلك المعتقدات والأفكار عندما يخترق قدسيّتها بتصويره الساخر ذاك.

وتوكيداً للإيهام بفكرة المنام وبأنّه مغاير لحقيقة القيامة الأصل فإنّ عزرائيل يؤكّد أنّ ابن المهبّ والوهراني ما زالا في الحياة الدنياء، ولذلك سيجعل الأخير يعيش عشر سنين بعد الأول، ولكن ابن أبي الحكم صرّح أنّه قد مات قبلهما. وهذا من خلط الأزمان ببعضها، واختراقها عند الوهراني أسوة بما حدث في الإسراء والمعراج، وإمعاناً في ذلك يجمع الرجل بين شخوص عاشوا في أزمان متفاوتة في سياق قيامته ومحشره الذي صوّره في منامه. فسوف يطوّف الوهراني وصحبه على عليّ بن أبي طالب وشيعته، وعلى يزيد وشيعته، وعلى الرسول الشفيّع ولا

(١) الوهراني: منامات الوهراني، ص ٤١. حالت: أصبحت في حل من قبله (بأن رددت له دينه أو سامحتني به)، اللسان (حلّ).

يتورّع الرجل عن محاولات خداع هؤلاء جميعاً، من أجل الوصول إلى الحوض،
والشرب منه حتّى يزول العطش، ولكن كلّ مرّة يتمّ اكتشاف ذلك الخداع، حتّى يصل
أخيراً هو ومن معه إلى يزيد وشيعته فيوصلونهم إلى الحوض بقوة السلاح،
ويؤمنون لهم الشرب منه رغماً عن ابن أبي طالب وشيعته.

والوهراني بذلك يقصد إلى نقد كثير من جوانب التاريخ السياسي للدولة
الإسلامية، ويوضح استمرار النزاع بين المسلمين اعتماداً على ذلك التاريخ حتّى
زمانه في القرن السادس الهجري، حيث الناس يتوزعون بين الدولة الفاطمية في
مصر ممثّلين للتشيّع لآل علي، والأيوبيين وغيرهم في الشام ممثّلين للتشيّع لآل
أميّة، أو للسنة بصورة عامّة.

وتصل السخرية بالوهراني في هذا الاتجاه إلى تصوير تجاوزات الأمويين -
حتّى المقرّبين منهم للرسول- وإصرارهم على عداوة آل البيت، ومحاربتهم لهم في
ذلك الموقف العصيب، فعندما اشتدّ العطش بالوهراني وجماعته في ذلك المحشر
ووقع أحدهم:

«مغشياً عليه من شدّة العطش فقعنا عند رأسه، وسألنا بعض
الحاضرين: هل عندكم قنطرة ماء نبيل بها حلقة؟ فقال: والله لو
تقدّمتم قليلاً ما احتجّتم إلى هذا كلّ، فقلنا له: كيف ذلك؟ فقال:
لأنّ أمّ حبيبة زوج النبي، صلى الله عليه وسلم، تبعث إلى أخيها
معاوية كلّ يوم خسر شجيت مزملات، كلّ واحدة بقدر جبل الثلج،
فيها الماء الخاصّ من عين التسليم، يدفع منها واحدة إلى عمرو بن
العاص وذويه، والأخرى إلى سعيد بن العاص وذويه، والأخرى إلى
إخوانه وذويه، والأخرى إلى ابن زياد وذويه، ويقسم الواحدة في
آل بني سفيان»^(١).

فزوج الرسول وهي ابنة أبي سفيان تكون قد دخلت الجنّة قبلهم، ولصلة الرحم
تبعث إليهم بتلك الثلجيات بعيداً من أعين الرقباء، وهم- أي آل أبي سفيان- ما
زالوا يعدّون الجيوش لمغالبة آل البيت بغية الوصول إلى الحوض، وقد طلب
الوهراني ومن معه من يزيد بن معاوية الوصول إلى الحوض فأعدّ لهم جيشاً
بقيادة عبيد الله بن زياد، ورسم خطة تدحر من على الحوض، ثم قال الوهراني في
ذلك:

(١) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٥٣-٥٤.

«فما استتم القول حتّى استلثم [استلأم] القوم، وتقدّموا بين يديه يرفلون في الحديد، وهم جمرة لا تطاق، لا يلوون على شيء، فقلت لك: إن كانت وقعة صفّين في الدنيا على دم عثمان، رضي الله عنه، ووقعة صفّين في الآخرة حتّى نشرب نحن سمّ الموت. فيسمع الرسول، صلّى الله عليه وسلّم، بذلك فيخرجنا من الشفاعة، فنقول: النبي، صلى الله عليه وسلم، أجلّ من هذا، وبعد أن نروى من الماء ما نبالي»^(١).

وهكذا تصبح قيامة الوهراني حافلة بأحداث دنيويّة صرفة من قتال ومعارك من أجل امتلاك أمر الناس، وتوفير الحياة لهم بالماء أو غير ذلك. فصّفّين الدنيا ستقابل بصّفّين الآخرة التي يكون الأمويون على أتمّ استعداد لإحيائها من أجل شربة ماء من الحوض الذي خصّ به النبيّ وألّ بكتفه لتسقوا منه من شاؤوا بشفاعة الرسول، كما يشير الوهراني معتمداً على الموروث الديني.

وعلى الرغم من أنّ الوهراني ومن معه قد وصلوا إلى الحوض بالحرب إلّا أنّ هذا لا يمنعه من السخرية حالما يصل إليه، فهو يجري الحوار التالي بينه وبين العليمي:

«وأقبلنا نحن نشرب ونستريح، وتقول لي: أين أنت من ماء عين الديباج؟ كنت أشتهي الساعة قطعة صابون رقي، وشيئاً من التراب المراغي أغسل بها لحيّتي فإنّها قد اتّسخت من العرق والغبار، فقلت لك: ما تحتاج إلى شيء من هذه الساعة تستريح منها. فقلت لي: وكيف ذلك؟ فقلت لك: لأنك إن كنت من أهل السعادة فما تدخل الجنّة إلّا أجرد أُمرد، وإن كنت من أهل النار فالزبانية يعملون منها الفتائل توقد ليلة الميلاد فتيلة على باب الجحيم»^(٢).

- (١) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٥٨. يرفلون بالحديد: يلبسون الحديد.
جمرة: الجمرة كل قوم يصبرون لقتال من قاتلهم لا يحالفون أحداً ولا ينضمّون إلى أحد، وسنّت العرب بعض القبائل جمرات العرب لاجتماعها في الحرب على غيرها من القبائل، اللسان (جمر).
(٢) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٥٩. عين الديباج: موضع. صابون رقي: منسوب إلى الرقة، وهي مدينة مشهورة على الفرات «ياقوت الحموي معجم البلدان، دار صادر، بيروت، د.ت، ج ٤ ص ٢٧٣. اللسان (رقه) التراب المراغي: تراب منسوب إلى مدينة مراغة المشهورة في بلاد أذربيجان، حاشية المحقّقين رقم (١٤) ص ٥٩.

فالسخرية لا تفارق منام الوهراني في أشدّ المواقف، واستنكار وقائع الدنيا يسيطر على جميع الحركات التي يقوم بها أهل القيامة، وفي أثناء ذلك يعتمد المؤلف على معطيات الإسراء والمعراج والموروث الديني بعمامة غني تشكيل مقومات العالم الآخر، لكنّه لا يبقى على قداستها بل يخترقها اختراقاً كبيراً وفاضحاً، ويتمثّل هذا الاختراق بأنسنة الملائكة وإدخالهم في صفات البشر في ملامح كثيرة من صفاتهم.

لذلك يبعث المؤيّد بن العميد أحد معاصري الوهراني رقعة مذهّبة حمراء مع أبي الجد بن أبي الحكم إلى رضوان خازن الجنّة «يطلب منه تطعيم كثرى عتابي، ورمّان كابلي، لانهما لا يوجدان إلّا في الجنّة»^(١) فلقبه أبو الحسن بن منير الطرابلسي فخطفها من يده وقرأها فويّخه على صنيعه، وقال له «لا يجوز أن يكتب بمثل هذه الرقاع إلّا القيان المعشوقات، والظراف المساحقات، كن عاقلاً، وردّها على صاحبها قبل أن تلطم على باب الجنّة عشرة آلاف زربول، مثل هذا الملك الكريم على الله يخاطب بمثل هذه الرقاع؟»^(٢).

وهكذا فإنّ الوهراني يعيد تشكيل العالم الآخر الذي استقى موادّه من معطيات الإسراء والمعراج ومن الموروث الديني ضمن قيامة خاصّة به، فيطوّر كثيراً من ملامح غفران المعريّ لأنّه اختار لحظة الحساب وهول المشهد يوم القيامة، حيث لم تكن الشخوص قد عرفت مصيرها على وجه التعيين، فالكّل يتجوّل بين الجنّة والنار لأنّهم ما زالوا في المحشر، ولم تتحدّد منازلهم كما كان الأمر في غفران المعريّ حيث الجميع في أماكنهم من الجنّة والنار.

ولعلّ الوهراني قد تذرّع بالنام وسيلة فنيّة وفّرت له حريّة الحركة بشكل أكبر، فجمع بين الدارين في وقت واحد أي أنّه داخل بين الجنّة والنار من جهة، وداخل بين الدنيا والآخرة من جهة أخرى، وبذلك حفل منامه بأبعاد حيويّة تقترب من الملامح المسرحيّة أكثر مما ظهر عند المعريّ.

(١) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٢٢-٢٣. رمان كابلي: رمان منسوب إلى كابل وهي: «التي بين الهند ونواحي سجستان» ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج ٤، ص ٤٦، اللسان (كابل)، وهي عاصمة أفغانستان حالياً.

زربول: زربون وجمعها زرابين، ويقال لها زربون أو زربول. نوع من الأحذية، وهي كلمة يونانيّة، حاشية المحققين، رقم (١٢) ص ٢٢.

(٢) الوهراني، منامات الوهراني، ص ٢٢.

ومما قرّبه من الملامح المسرحيّة أكثر أنّه ضمن للشخوص الحركة الدائبة في المحشر، وأنّه أنطقها بلغة دارجة، وجعلها تتحدّث بالساقط من الكلام لتكون أكثر صدقاً وواقعيّة من شخصيّات المعريّ التي سيطرت عليها المسائل اللغويّة والأدبيّة.

الخلاصة

إنّ الرسائل الأدبيّة الأربع السابقة تشكّل أهم تجلّيات الإسراء والمعراج في النثر العربي القديم، وهذه الرسائل رسمت ملامح عالم آخر، تمّ الارتحال إليه، كعالم الجنّ عند ابن شهيد، أو عالم القبر وما بعده من حشر، وتوجّه إلى الجنة أو النار في رسالة الملائكة، أو عالم الجنّة والنار حيث كل في مكانه من العالم الآخر في رسالة الغفران، أو المحشر وما فيه من صور تسبق الحساب والعرض على الله في منام الوهراني ثم التطواف على أبواب الجنّة والنار دون دخولها.

وكل رسالة من تلك الرسائل - ومنام الوهراني في الأصل رسالة - توجّه مؤلفها بها إلى نذير أو صديق، فابن شهيد يخاطب أبا بكر ابن حزم، والمعريّ في رسالة الغفران يخاطب ابن القارح، ويجعله بطل رحلته، أمّا رسالة الملائكة فالمؤلف هو المرتحل فيها، وقد كان وجهها إلى مجهول لم يعرف، والوهراني كاتب الحافظ العليسي وجعله رفيقه في الرحلة إلى العالم الآخر.

وهذه الرسائل جميعها تطرح مسألة الكتابة والإبداع ومقدرة الكاتب على التجاوز والتفوّق على المرسل إليه في الغالب. أي هي تنم عن إحساس صاحب كلّ منها بإزمة إبداعية يحاول من خلال الرسالة التفوّق على نفسه، وعلى المرسل إليه ليضيف جديداً إلى مجمل إبداع السابقين.

فابن شهيد يجعل جلّ اهتمامه أن ينال الإجازة من توابع الشعراء والكتّاب الكبار الذي سبقوه؛ لأنّه ربما يعاني من عدم اعتراف معاصريه له بالأفضليّة في مجال الإبداع الشعري والنثري، فيكاتب صاحبه بتصوير هذه الرحلة أو الرحلات إلى العالم الآخر ليخلد من خلال ذلك، ويستفوّق إبداعياً. ولا يخفى على قارئ الغفران ذلك البرم والضيق عند المعريّ بالفقيه المتحدلق ابن القارح الذي يرأسه وهو لم يبلغ شيئاً إلى جواره في المعرفة والمقدرة اللغويّة والأدبيّة، فيجعل منه المعريّ أضحوكة في رسالته تلك بشتّى أنواع الاستعراض للمسائل اللغويّة والأدبيّة بسخرية وتندر. ولعل هذا ما ينطبق بوضوح كذلك على غضب الوهراني

من الحافظ العليمي الذي لا يجاريه في الإبداع والمقدرة الأدبية لكنه يتجراً ويعاتبه في رسالة تجعل المؤثر في يده عينا بذلك المنام الذي فضح العليمي ومعاصريه، حتى إنَّ الوهراني ناء إلى نفسه في اعترافاته لينال منهم جميعاً، ولكن ليؤكد في النهاية قدرته على نسخ كتاب لا يقدرّون جميعاً على مجاراته أو الاقتراب ولو قليلاً من أسلوبه وصدق كتابته فيه.

إذن يغلب على مؤلفي هذه رسائل الإحساس بالآزمة من العالم المحيط بهم أو من الأنداد، فتكون المرحلة محاولة للتنفيس والخروج من الكرب، وذلك بالهروب إلى العالم الآخر بهدف تسرية والترويح، أو التقاط المعرفة، وتجاوز الخصوم، ثم الرجوع إليهم بعد إعادة ترتيب وجودهم اعتماداً على معطيات الرحلة السابقة. لذلك برز الاهتمام بكسب المعرفة وتحصيلها من عالم الغيب أو العالم الآخر، وقد تجلّى هذا بوضوح في رحلة الإسراء والمعراج حيث عاد الرسول وقد ازداد معرفة واكتسب مكانة جديدة.

فكتاب الرسائل عتمدوا على نموذج سابق، وحقّقوا من خلاله إعادة توازن مع المحيط، وذلك بأن أتكّر منهم على صورة مسبقة لرحلته، وتواصل مع الناس من خلال الموروث في ثنائهم عن تلك الرحلة، ومن ثمّ قام كلّ واحد منهم بزحزحة موجودات ذلك العالم على الشكل الذي يريد، ليجعل لنفسه مكاناً فيه، فشكّل ذلك وأوهم نفسه وأوهم الناس أدبيّاً وفنّيّاً بصدق ما ذهب إليه، ثم عاد إلى حيث كان قبل الرحلة، ولكن بعد أن انتزع شهادة، أو عدل من الأفكار الشائعة، أو نسف كثيراً منها، أو سخر من كثير منها، أو نقد الواقع بالاستناد إليها.

وليس يخفى ما في مثل هذا العمل من إحساس إيهامي خطير يقع المبدع تحت تأثيره أولاً، ثم يحاول إيقاع الناس من خلاله أخيراً. فابن شهيد حاول بعمله أن يعيد ترتيب معالم التراث النقدي، عندما يصل إلى شهادات التوابع والزوابع حول شعره ونثره. فبنو يبحث عن زعامة الشعر والنثر في عصره فيتجاوز بإيهامه ذاك كل العصور السابقة عليه ليؤثر في معاصريه من النقاد والكتاب والشعراء.

أمّا المعريّ فلعلّه يصل إلى مرحلة أكثر تأثيراً عندما ينصبّ نفسه ناقداً للشعراء والأدباء ولبعض اللغويين، بإحلالهم في الجنة والنار حسب هواه، فهو

بذلك ناقد متسلّط يجعل من يريد في الجنّة ومن يريد في النار، أليس يحاول المعريّ في ذلك أن يستشعر ولو للحظة بأنّه يقترب في سطوته من الإله؟ وإلاّ ألا يريد أن يعبث بذلك العالم الذي يحكمه الله وحده، وهو عالم الجنّة والنار فيتدخل فيه ناقداً ولو على سبيل السخرية؟

وكذا الوهراني الذي يجعل من منامه فرصة ليثور على التاريخ السياسي، والواقع الاجتماعي، والفساد الأخلاقي، أو هو الذي يثبت تناقضات ذلك كلّه بإيصال العبث إلى موقف الحشر ذاته حيث لا يتصوّر المسلم هناك إلاّ العدالة الإلهية!

فإذا كان ابن شهيد ناقداً أدبياً فإنّ المعريّ ناقد متسلّط وساخر والوهراني ناقد لاه وعابث بكل ما هو أدبي أو ديني. فهو يعبث بالأدب كما يفهمه معاصروه، ويثور عليهم جميعاً بأن يكتب باللغة العاميّة الدارجة، دون مراعاة الديباجة التي كانت في عصره، وإن كان يقدر عليها كما يتّضح من كتاباته الأخرى. كما أنّه يثور على جميع المفاهيم المعاصرة له فيبدأ بنفسه من خلال الاعتراضات فلا يبقى بعد ذلك على شيء دون نقد وكشف وفضح، وإن كان ذلك الشيء مقدساً.

وأخيراً يمكن القول إذا كان ابن شهيد قد بدأ بالتأثّر بالإسراء والمعراج بأن أخذ الإطار العام لتلك الحادثة، فجعل عالمه الآخر ينتمي إلى الجنّ مستفيداً من فكرة التوابع من الجنّ والشياطين عند العرب للشعراء والكتاب فإنه بذلك تأثّر بالمعراج بأسلوب غير مباشر.

أمّا المعريّ فقد اقترب من المعراج بصورة أكبر فارتحل إلى ذات العالم الذي عرج إليه الرسول، فحافظ على بعض معالمه وغيّر بعضها الآخر. فأبان عن مقدرة فنيّة في التعامل مع الحادثة بأن أعاد تشكيل أجزاء متعدّدة فيها، وأفاد من مؤثرات أخرى في عمله ذاك.

وعندما جاء الوهراني طور فكرة المعريّ، وهتك كثيراً من المواضع التي حافظ عليها المعريّ من المعراج، وبذا مثل الوهراني في منامه مرحلة متطوّرة من التأثّر بالمعراج، فهو تأثّر بالحادثة الأصل، وما زيد عليها في التراث، ثم هو أفاد من المعريّ في غفرانه وتجاوزه، وقد وفّق بأن اعتمد أسلوب المنام حيلة فنيّة، وخلص عمله من قضايا اللغة والأدب التي أثقلت غفران المعريّ، وهبط إلى مستوى لغة

الناس فجعلهم شخوصاً ماثلين للعيان يعبرون بصدق عن أنفسهم كما هم دون
إثقال لشخصياتهم بموارد ثقافية مقحمة عليهم. واختار لحظة الحشر ممّا جعله
يضمن مقدرة عالية على مسرحة الحدث، فالكل يمجون في الموقف وليسوا في
أماكنهم الثابتة من الجنة والنار، فالحشر في منام الوهراني مسرح حيّ تعيش
الشخصيات فيه عنفوانها لأنّها ستؤول إمّا إلى الجنة، وإمّا إلى النار، فما أحرأها
بأن تتحرك أبداً.

الفصل الخامس

تجليات الإساءة والمخارج في النشر العربي الحديث

الفصل الخامس

تجليات الإسراء والمعراج في النثر العربي الحديث

لعلّ من أسهل الإجراءات للتعامل مع النثر العربي الحديث تقسيمه إلى قصة قصيرة ورواية ومسرحية، ثم محاولة رصد تجليات حادثة الإسراء والمعراج في كلّ منها على حدة. لكنّ ذلك سيطنّ على دقّة رصد طبيعة التأثير أو الأسلوب التي تجلّى للإسراء والمعراج في هذا العمل أو ذاك. وبما أنّ النثر الحديث قد كثرت فيه المؤثرات الغربية الوافدة، والمؤثرات العربية التراثية على تنوعها، لا يغدو سبلاً محصر مصادر التأثير مثلاً بحادثة الإسراء والمعراج وحدها دون غيرها.

وقد يكون من المناسب بحث عدد من النماذج النثرية من قصة قصيرة أو مسرحية أو رواية، تجلّى فيه أثر حادثة الإسراء والمعراج بشكل أو بآخر، على أن تكون تلك النماذج متنوعة ومتباينة لتسمح باستخلاص أهم السمات الأدب المعراج، ولعلّ الوقوف على تجليات الإسراء والمعراج في النثر العربي الحديث يحتاج إلى دراسة مستقلة مستوعبة، وهذا الفصل يعدّ مفتاحاً لها.

الإسراء والمعراج والقصة القصيرة:

نعزّ طبيعة القصة القصيرة لا تسمح للمؤثرات فيها إلا أن تلمع بصورة خافتة، إذ قصرها يتطلّب - في الغالب - تكثيفاً على مستوى اللغة والرمز والبناء الفني. ذلك قد لا تعدو الإشارة إلى الإسراء والمعراج في بعضها ذكر كلمة، أو جنة، وعى الأخص عندما تكون القصة قصيرة جداً، وقد تتشعب الإشارات مع رموزها إذا كانت القصة أطول.

فنن القصص القصيرة جداً التي وردت فيها إشارة خاطفة إلى الإسراء والمعراج، «الحجرات المغلقة» للقاصّة المصرية أمال كمال، حيث يرد فيها:

«... ظلّ أبي منتظراً فوق سطح منزلنا الذي يرتفع خمسة طوابق، كنت أصعد إليه فأقول له ناصحة... أجلس يا أبي فوق البرج، منزلنا ليس مرتفعاً بالفدر الكافي لاستقبال الغيث... أو أركب البراق واذهب بنفسك وطالب بحقك...»^(١).

في هذه القصة النفسية يرد ذكر البراق على سبيل السخرية من العلاقة بين الإنسان وربّه، فالفتاة تدعو الأب إلى الواقعية، ونبذ الاهتمام بالغيب في حلّ المشكلات، لذا سخرت من محاولة الصعود إلى الأعلى لطلب الرزق من الله، واستجداء السماء، فقالت ساخرة: «اركب البراق واذهب بنفسك وطالب بحقك»، فاعتمدت في الإشارة على رحلة الإسراء والمعراج التي تمتّ على ظهر البراق، ولكنها نبذت ذلك الأسلوب في التعامل مع السماء.

أمّا في قصة «منامات» لميرال الطحاوي، فقد جاءت الإشارة إلى الإسراء والمعراج أوضح، ومثلت تقنية فنيّة تمّ توظيفها في جزء رئيس في القصة، فقد تمّ تكثيف مشهد اللقاء العاطفي بين الطالبة والمدرّس الذي تقيم معه علاقة خاصّة، باستعارة فكرة الصعود من رحلة المعراج. فقد عمدت القاصّة في الأصل إلى الحلم أو المنام ثم حقّقت الرحلة النفسية في أثناء ذلك:

«... وساد الضمت، وأشعل الثقاب، ثمّ عود البخور، وتصاعد الدخان الداكن، كانت دقّاته في صدري تتعالى، وكان صوته يأتي من بعيد... بعيد قال إنّّه صعدّه وكانت السماء مفتوحة، وفي السماء الأولى كانت الملائكة، وفي السماء الثانية كان الرسل، وفي السماء الثالثة كان الجحيم، وفي السماء الرابعة كان الموت، وفي السماء الخامسة كانت السدرة، وفي السماء السادسة كان الصفوة، وفي السماء السابعة كان العرش، وتحسّس نبض يدي... كان الربّ تعالى يدفع بأمره إلى النبض في الشريان، بكيت، بكيت، بكيت، ذلك النشيج ظلّ يلأزميني حتّى بعد أن فتحوا النوافذ، وانتهت الحصّة، والدخان لونه أزرق داكن...»^(٢).

(١) آمال كمال، الحجرات المغلقة، مجلّة القاهرة، العدد ١٤٨، مارس ١٩٩٥م، ص ٢٠٨-٢٠٦.

(٢) ميرال الطحاوي، منامات، مجلّة القاهرة، العدد ١٤٨، مارس ١٩٩٥م، ص ١٩٦-١٩٨.

فالإشارة إلى الإسراء والمعراج في المنام أولاً، ثم في الصعود إلى السناوا ضمن الترتيب المحدّد من السماء الأولى حتّى السابعة، إلّا أنّ ما تجده الراوية في كلّ سماء لا ينطبق على ما كان في الرحلة الأصل. ويبقى ملمح التأثّر في هذه القصص خاطفاً وسريعاً ولا يشكّل مادّة غنيّة للبحث، بسبب قصر تلك القصص.

وكذلك يمكن لمح مثل هذا التأثّر في قصّة «قصر النّهاية»^(١) لباشم غرايبة، إذ يشير فيها إلى قصر يشبه في وصفه العام قصور الجنّة، أو تلك القصور الموصوفة في قصّة المعراج الشعبيّة، إضافة إلى ذكر طائر السيمرغ في هذه القصّة القصيرة، وذلك تأثراً بمنطق الطير لفريد الدين العطار، الذي جعل هدف الرحلة الوصول إلى طائر السيمرغ الذي ربما رمز به إلى الله تعالى، وكان هو بغية الطيور في نهاية السفر بعد رحلة المعاناة إليه.

ومن الإشارات إلى الإسراء والمعراج كذلك ما يرد في قصّة «الرمال الجائعة» لشكري عياد على لسان البطل:

«قبل أن أموت، رأيت لون السماء، وشعرت أنّي في الجنّة، أصبح في غدير أصفى من البلّور، وتسقط في فمي حبّات من عنب له حلاوة تفوق الخيال»^(٢)، «ولكنّي أحلم بأرض جديدة، تجري من تحتها الأنهار ويلثم قدميها زبد البحر»^(٣).

وكذلك ما يرد في قصّته «من أنت» من نفس المجموعة عندما يقول البطل:

«وسيزلّ في فمي طعم القبلّة الأولى كفاكية من ثمار الجنّة»^(٤).
«حين مسّت شفتاي تلك البشرة الرقيقة الناعمة هل قبلت السماء؟ ومن ذا الذي يطير إلى المأ الأعلى ولا يحترق؟ أمّا أنا فقد عدت سالماً إلى الأرض ولكنّ جناحيّ احترقا»^(٥).

إنّ هذه اللّمحات الخاطفة إلى العالم الآخر ليست بالضرورة مقتبسة من الإسراء والمعراج دون غيرهما، فالقرآن الكريم حفل بذكر الجنّة ووصفها، ولكن

(١) هاشم غرايبة، قصر النّهاية، مجلة صوت الجيل، العدد ٢٤ أيلول ١٩٩٤م نيسان ١٩٩٥، ص ٥-٦.

(٢، ٣) شكري عياد، الرمال الجائعة، مجموعة كهف الأخيار، مختارات فصول، (١٤) البيئة المنسوبة العامة للكتاب ١٩٨٥م، ص ٥٥ و ٥٩.

(٤، ٥) شكري عياد، من أنت، مجموعة «كهف الأخيار» ص ٨٨ و ٩٠-٩١.

عندما يقترن الأمر بالطيران إلى ذلك العالم والوصول إليه بالأجنحة ثم العودة إلى الأرض يغدو الأمر مرتبطاً بالإسراء والمعراج دون شك.

ولعلّ القصص الأخرى التي تطول قليلاً مثل «كهف الأخيار»^(١) لشكري عياد، وقصة «رجوع الشيخ»^(٢) لعبد الحكيم قاسم، وقصة «المقتبس من عودة ابن إياس إلى زماننا»^(٣)، وقصة «أيام الرعب»^(٤) لجمال الغيطاني، تصبح الإشارات فيها إلى الإسراء والمعراج أوضح وأغنى دلالة.

فقصة كهف الأخيار رحلة غريبة إلى كهف قديم، يقوم بها الراوي سليم وزميله طارق، وهما مدرسان في مدرسة واحدة، وعندما يلجان باب الكهف في الظلام الدامس، يدخل طارق إلى منطقة موعلة ويبقى الراوي بانتظاره في الخارج، وهناك يصل طارق إلى عالم آخر غريب عن عالم الواقع، فيقابل فتاة أسنبا نجمة ويحبّها على الرغم من أنّها متزوجة في ذلك العالم من عجوز كفيف، ثم يعود طارق من رحلته تلك ويصف للراوي ما حدث له:

«إنّ طارق نفسه لا يستطيع أن يحدّد لنا نصيب الحقيقة ونصيب الخيال فيما رآه، وحتى في أحاديثه معي لم يستطع أن يجرّم بشيء، مع أنّ الذي جمعه من أوراقه وأقواله ليس مستحيلاً ولا حتّى خارقاً للعادة، إنّّه لا يشبه قصص ألف ليلة وليلة، ولا يمكن تحويله إلى قصص علمي»^(٥).

والقصة مليئة بالرموز النفسية والإشارات الأسطورية، وطريقة الارتحال فيها تصل الخيال العلمي بقصص الخيال القديمة الواردة في ألف ليلة وليلة، وفي الإسراء والمعراج الشعبي، وعن طريقة الارتحال يقول الراوي:

(١) شكري عياد، كهف الأخيار، ص ٣-٥.

(٢) عبد الحكيم قاسم، رجوع الشيخ، ديوان قصص «البحر إلى غير المؤلف» ط ١، دار الفكر، القاهرة ١٩٨٦م، ص ٤٣-٨٢.

(٣) جمال الغيطاني، المقتبس من عودة ابن إياس إلى زماننا، أوراق شاب عاش منذ ألف عام، ط ١، دار المسيرة، بيروت ١٩٨٠م، ص ٢١-٣٧.

(٤) جمال الغيطاني، أيام الرعب، أوراق شاب عاش منذ ألف عام، ص ٣٩-٧١.

(٥) شكري عياد، كهف الأخيار، ص ٣١.

«أغمضت عيني وكففت عن تحسّس أطرافني، شعرت أنني أصغر وأصغر حتّى أصبحت أصغر في الحجم من ذرّة، وإذا بهذه الذرّة تكبر كأنّها تحوّلت إلى الحالة الغريّة، سبحت في الفضاء بسرعة هائلة. كأنني نيزك، وعن يميني ويساري تنطوي مساحات شاسعة متوتّجة من نيران متراقصة وبقع معتمة، لا بدّ أنّها الكواكب، كان حسنا رائعا ورهيبا تملّكني وأنا في تمام اليقظة»^(١).

إنّ هذه الرحلة الغريبة لا تفرّق بين حالتي النوم واليقظة، ولا تجعل دافعا فاصلا بين عالم الأعماق، داخل الكهف الأسطوري، وعالم الكواكب والنجوم. قاله المفسّر الآخر مفارق لعالم الأرض في جوهره وليس من الضروري أن يكون في العالم، فهو قد يكون في جوف الكهف كذلك.

فالتحرّر من قيود الواقع هدف في هذه القصّة، واختراق الزمن كذلك هدف آخر، لذلك تمّت هذه الرحلة في ليلة واحدة وربما في بعض ليلة. وإن كانت أحداثها تدلّ على وقت أطول من ذلك بكثير، فهذه الملامح جميعها تحيل إلى التناثر بالإسراء والمعراج.

ولعل وصف «نجمة» التي أحبّها طارق وأقام معها علاقة داخل الكهف، يتم عن أنّها واحدة من حوريّات الجنّة اللواتي و صفن في المعراج الشعبيّ:

«كانت عيناها شديدي السعة، شديدي الاحرار، في وجه مسدود
الملامح شمعيّ البياض، رقيق البشرة حتّى أنّي أبصرت الدم يجري
تحت في الشعيرات، كذلك كانت ذراعاها-اللتان انحسر عندها
الكنان- طرفين من نور ناصع يشفّان عن مثل تعاريج الرخام»^(٢)

ويستمرّ وصفه لها، ثم علاقتها بها، بشكل منفلت لا قيود تحدّده، فهي تصبح له كالزوجة على الرغم من وجود زوجها، فهناك عالم آخر له قوانين مباينة لقوانين الأرض.

(١) شكري عياد، كهف الأخيار، ص ٢٤.

(٢) شكري عياد، كهف الأخيار، ص ٢٥.

«لم يخب ظنّي، فقد عادت، متهلّلة خفيفة الخطو في ثوبها الأبيض الهفّاف كأنّما صاغها القمر من أشعته ذات نزوة. همست: لقد نام. قلت: ألا تخافين أن يستيقظ مرّة أخرى؟ قالت: لا، عادت تهمس: لا تفكّر فيه الآن، لا تفكّر في شيء. هي التي قرّرت ذلك، غمرتني كموجة، ضاع الزمان والمكان، وغرقنا في أبدية متوهجة هي ذي تنفض رأسها كمهرة، وتقبض عضدي- لم أكن أحسب أن في يدها كلّ هذه القوة-: هيا بنا. خلت أني ملكتها. سألتها بحقد: هذا الرجل زوجك؟ هزّت كتفيها غير مبالية: زوجي... أبي... فعدت أسألها: أبوك أم زوجك؟ صمتت قليلاً، واربد وجهها. ثم قالت بذل: هو أبي وزوجي»^(١).

فالدخول في هذه العلاقة الإباحية مع فتاة من عالم آخر، إشارة إلى المتعة المطلقة المتحررة من قيود الواقع الاجتماعي، ولعلّ ذلك يشبه إلى حد كبير متع الجنة. وفي الصلة بين الراوي وطارق يمكن استشفاف علاقة المرتحل بالدليل. فالرحلة تقوم على محاولة الإيهام بصدق حوادثها من خلال الميثاق الآخر للحدث، فإذا كان طارق ميوّشا ومنفعلاً في روايته للعالم الذي رآه فإنّ الدليل سليم الذي قام بدور الراوي كانت مهمته أن يثبت صدق ما حدث لطارق.

إنّ أثر المعراج في هذه القصة لا يكون مباشراً واضحاً لأنّ المؤثرات الأخرى مثل علم النفس والأساطير والتراث القصصي العربي قد قلّلت من اعتماد عياد للمعراج وحده، وقلّل من طغيانه على غيره من المؤثرات.

أمّا قصة «رجوع الشيخ» لعبد الحكيم قاسم فهي رحلة للراوي من مصر إلى مدينة فاس بدعوة من بعض كتّابها المعاصرين، وفيها استذكار لتاريخ المدينة، باستحضار شخوص عاشوا فيها من قبل ومحاولة التعامل معهم، والتلبّس بشخصياتهم. فالأثر التراثي واضح في هذه القصة، واختراق الزمن الماضي كذلك، إذ يسهل على الراوي أن يحاور من عاشوا فيها قبل مئات السنين.

والتقنية المستخدمة في ذلك هي تقنية الحلم، ومن الحلم ارتحال إلى العالم الآخر عالم الآخرة وما بعد الموت، ثم عودة:

(١) شكري عياد، كهف الأخيار، ص ٤٢-٤٣.

« ألقى كمال باثقال تعبهِ في مضجعه، فلماً أخذ النوم بمعاقده أجفأه، رأى فيما يرى النائم، أنه يموت، وقف سيدنا عزرائيل إلى جوار فراشه، وقال: يا عبدالله، إن الله يختارك إلى جواره، فأسلم روحه إلى صاحبها، جلّ جلاله، فما كان من كمال إلا أن تشبّد، وحوقلاً، واستغفر، وحمد الله، وأثنى عليه، وقال: يا ملك الموت الذي خصّه الله بسرّ من أسرارهِ العظام، اقبط روحِي إلى بارئها بإذنه تعالى، صعد الملك بالروح مخترقاً السماوات السبع إلى قدام العرش، وبعد السؤال والحساب من الله على عبده كمال بغفرانه، وأمر به إلى الجنّة، بابها لا يحيط البصر بجسامته، مصنوع من نقيّ الفضة، ومزوّق برائع العقيق، ونوادر الزمرد، وفرائد اليواقيت، وقدام الباب رضوان، حياً وبيّاً، وفتح الباب للعبد المحبور...»^(١).

إن كمال يتلبّس بشخصيّة المؤلّف وشخصيّة الراوي وشخصيّة مؤلّف الكتاب «رجوع الشيخ إلى صباه» وشخصيّة والد المؤلّف، ويلتقي بزبيدة التي تمثّل الحياة الرمز فلا تحدّ بشخصيّة ثابتة بل هي امرأة قديمة تراشيّة، زوجة مؤلّف الكتاب «رجوع الشيخ إلى صباه» ومعاصرة للراوي ذاته، فالأشخاص يخترقون المكان والمكان بحريّة مطلقة.

«وبينما هي في ذلك، إذا بالرجل يفتح عينيه، يكلمها عذب اللسان، رقيقّ البيان، يا زبيدة: إن الله أراني في منامي رؤيا هي خير، إن شاء الله، رأيته عارية منورة كعود لجين، اقتربت منك، فإذا عن ثورت ينشقّ نور يملأ الدنيا بأسرها...»^(٢).

فعندما جاء الراوي إلى فاس وكان يقف في أحد أسواقها قابل زبيدة «التي فتاة تعيش في فاس، وأخذ يسير معها في الأسواق حتّى وجد الكتاب:

«ولما خفرت، وجدت كتاب «رجوع الشيخ إلى صباه في القوّة على الباء» على الغلاف رسم جارية تشبه زبيدة، ورسم كهل يشبهني، أخذت الكتاب فرحاً به، وزبيدة قبضت على يدي فرحة بي، وهمت

(١) عبد الحكيم تدم، رجوع الشيخ، ص ٦٤-٦٥.

(٢) عبد الحكيم تدم، رجوع الشيخ، ص ٥٢.

في أذني: إئتني لك. أنفاسها روح سخنة تتلبّسني، أغمضت عيني...»^(١).

وبعد ذلك يجلسان معاً أمام ضريح أمير المؤمنين إدريس الثاني بن إدريس الأول الذي يعود نسبه إلى عليّ بن أبي طالب، فيمثل واقفا أمامهم يلقي إحدى خطبه المشهورة، وبعد أن يكمل الخطبة يقول الراوي: «زعقت أجيبه فرحان: أمين، وهو ابتسم لي، ثم مضى الهويني، منصرفاً عني، عاد إلى ضريحه. انغلق عليه، قمنا أنا وزبيدة، خارجين ننقل أقدامنا على البسط الوثيرة، وفي يدينا كتابنا»^(٢).

ثم يلتقي الراوي وزبيدة بكثيرين ممن عاشوا في فاس منذ مئات السنين، وبهذا يكون أثر المعراج في هذه القصة ممثلاً بمحاولة جمع الأشخاص من أزمان متباعدة. في وقت واحد والالتقاء بهم ويكون كذلك بالمنام والارتحال إلى العالم الآخر ودخول الجنة ومقابلة الملائكة.

ولعل أثر المعراج في قصة «طرف من خبر الآخرة»^(٣) لعبد الحكيم قاسم كان أوضح من ذلك بكثير، فالعناوين الفرعية لأقسام القصة هي: القبر، الملكان، الحساب، النشور. وهي رحلة إلى العالم الآخر عبر الموت الذي يمثل برأي الراوي امتداداً للحياة، وإكمالاً لها. وموت الراوي هو حلم يستطيع من خلاله أن يعود بطرف من خبر الآخرة:

«فتح الحفيد عيني، ما زال بعد جالسا على ظهر القبر، تحت شمس الظهر، اشتعل الرأس شيباً، وتضعف الحيل، وهرمت الملامح، وازداد حزن القلب، ولما يبلغ الكتاب أجله. فتح الحفيد عيني، لا يرى سوى دائرتين زرقاوين مؤطّرتين بالاحمرار، لا يدري منذ متى وهو جالس هنا تحت هذه الشمس لكنه دائخ عشيّ العينين، أتراده أخذته سنة من النوم جنب الشاهد والصبّارة على ظهر القبر، وفي النوم طافت به الأحلام العجيبة»^(٤).

(١) عبد الحكيم قاسم، رجوع الشيخ، ص ٥١.

(٢) عبد الحكيم قاسم، رجوع الشيخ، ص ٥٢.

(٣) عبد الحكيم قاسم، طرف من خبر الآخرة، مجلّة الكرمل، العدد ٥ شتاء ١٩٨٢ م. ص ١٩٨-٢٤٢.

(٤) عبد الحكيم قاسم، طرف من خبر الآخرة، ص ٢٣٤.

فهذه الأحلام هي مدخل الراوي لمعرفة العالم الآخر، وهذا الحفيد يشاهد قسوة الموت الذي جعل الناس يهيلون التراب على جسد الجد، ثمّ هو كأنما سافر مع الجسد في رحلة التحلّل واستقبال أمر الآخرة، لذا جاءت عبارات مثل «الحياة شقّ الحقيقة وشقّ الحقيقة الآخر هو الموت»^(١)، و«رياضة في بستان الموت»^(٢) وهذا أدّى إلى تمكّن الحفيد من تكوين فلسفة خاصّة به عن الموت، فهو اطّلع على حياة البرزخ «يرى برزخه الذي هو من برازخ الآخرة»^(٣)، ويدخل في حوار فلسفيّ مع الملكين ناكر ونكير^(٤) ويكون الحوار حول الشريعة والأعمال والنبوة، ويكون اللقاء مع المخلوقات العلوية مثل الملائكة أمراً مألوفاً في سياق القصة؛ لأنّها قامت على تقنية الحلم. ويجد الراوي الفرصة سانحة ليعرض لمسائل القبر السياسي^(٥) وروحي السناء^(٦)، والحساب وطبيعته^(٧)، والمعرفة وكيفية اكتسابها^(٨)، وكل ذلك إنّما يتمّ بالحوار المفصّل بين الميت والملكين حيث يتحوّل أسلوب القصة في قسم الملكين والحساب إلى أسلوب حوار بين الميت وناكر ونكير، ويتّخذ الطابع المعرفيّ الجرد بين سؤال وجواب واستفسار عن الأشياء بطريقة تعليميّة أحياناً:

«ناكر: استنكار كل صور القتل والإضرار هو جوهر كل شريعة.

الميت: هكذا تكون الشريعة تعبيراً عن الفطرة.

ناكر: في لحظات باهرة من تاريخ الإنسانية.

نكير: حيث تكون النبوة هي الوجه الآخر للشريعة.

ناكر: وحيث يكون الانطباق تاماً بين الشريعة والفطرة.

نكير: ذلك هو الزمن الذهبي لكل رسالة.

ناكر: تحقّق الشريعة عبقرية الفكر الإنساني، وتحقّق النبوة

عبقرية الإنسان الفرد.

(١) عبد الحكيم قاسم، طرف من خبر الآخرة، ص ٢٠١.

(٢) عبد الحكيم قاسم، طرف من خبر الآخرة، ص ٢٠٤.

(٣) عبد الحكيم قاسم، طرف من ^{خبر} الآخرة، ص ٢٠٧.

(٤) ٥٠، ٦٠، ٧٠، ٨٠ ينظر عبد الحكيم قاسم، طرف من خبر الآخرة، على التوالي، ص ٢١٤، ص ٢٢٠، ص

٢٢٤، ص ٢٢٥، ص ٢٢٣-٢٢٤.

الميت: إن ذلك يبدو رائعاً حتى ليغدو مخيفاً.

نكير: إنه رائع حقاً حتى ليؤدّي إلى إضفاء القداسة على الشريعة، والمعجزة على النبوة، وسط تهليل المؤمنين.

الميت: إن تقديس النصوص والإيمان بالمعجزة هي أمور لازمة^(١).

فالرحلة القائمة على الحلم أو المنام، والمتّصلة بالعالم الآخر بمحاورة موجوداته، وعلى الأخص الملائكة فيه، تغدو موازية لحادثة الإسراء والمعراج في أنبا رحلة معرفيّة، تمّ من خلالها التعرف على حقيقة أشياء كثيرة، بمعرفة رأي سكان العالم الآخر فيها، ولعل هذا أهمّ ملمح للإسراء والمعراج في هذه القصة.

وفي مجموعة قصص الغيطاني «أوراق شاب عاش منذ ألف عام» تتجلى آثار الإسراء والمعراج كذلك، ويتّخذها الغيطاني تقنية تراثية تحقق مراده في خلق العالم القصصي المغاير لعالم الواقع، والناقد له في آن واحد. فهذه القصص تعتمد اختراق الزمن بشكل أساس، وتجمع القدماء بالمعاصرين، كأن يأتي ابن إياس إلى القرن العشرين، أو ابن سلام الجمحي، ويقابل أناسا يعيشون الآن ويحدثهم، وقد يكون ذلك جاء متأثراً باجتماع الأنبياء في المسجد الأقصى ليلة الإسراء والمعراج، وعند الغيطاني إشارات كذلك إلى المحشر والعالم الآخر في تلك القصص^(٢).

الإسراء والمعراج والمسرحية:

إن من أهمّ النماذج المسرحيّة التي ظهر فيها بوضوح أثر حادثة الإسراء والمعراج ثلاث مسرحيّات هي: «الفجران الجديد» أو «حلم في عرفات» لمحمد سيرجيّة، ومسرحيّة «الفجران» لعزالدين المدني، و«جديد في رسالة الفجران» نصّ مسرحيّ من القرن الخامس الهجريّ لعائشة عبد الرحمن. والملاحظ في هذه الأعمال المسرحيّة الثلاثة أنّها تتّصل بالإسراء والمعراج من خلال عمل وسيط هو رسالة الفجران للمعريّ، ففي المسرحيّتين الأولى والثانية يظهر ذلك من العنوان. أمّا العمل الثالث فهو في الحقيقة مسرحيّة للنصّ القديم، حتى يمكن القول إنّه النحرّ ذاته.

(١) عبد الحكيم قاسم، طرف من خبر الآخرة، ص ٢١٧.

(٢) أوراق شاب عاش منذ ألف عام، ص ٣١-٣٢، ونص ٦٣-٦٤ وص ٦٧.

في الغفران الجديد محاولة مسرحية يعثرها الاضطراب وعدم الصقل الفني حيث يتأرجح العمل بين المسرحية والقصة و السرد التاريخي دون مقدرة عند الكاتب على توضيح حدود عمله من الناحية الفنية، وقد عبّر عن ذلك بوضوح في المقابلة التي أجريت معه وضمّنها في ختام طبعة المسرحية التي نشرها^(١).

وتتكوّن هذه المسرحية من خمسة فصول في الأوّل منها يهبط ملك الموت في عرفات لقبض روح المؤلف، لكنّه يستشير قبل أن يقدم على ذلك، فيجري بينهما حوار حول هموم أبي علي (المؤلف) السياسيّة والدينيّة. وفي نهاية الفصل يصل أبو علي إلى الجنّة.

ثم يقضي الفصل الثاني مع حج عليّ، وهو أحد الفدائيين الذين قتلوا في سبيل فلسطين فدخل الجنّة، فكان الحوار بينه وبين المؤلف إلا أنّ هذا الفصل اتخذ طابع السرد والوصف لا الحوار. وربما التقى المؤلف في الجنّة ببعض الشهداء الآخرين، ورأى من نعيمها ما رأى.

والفصل الثالث تحت عنوان جمال ورابعة، وهما فدائيان كذلك استشهدا ونالا الرضوان فأحلبهما الله في «سقف الجنّة فوق السماء السابعة»^(٢) وليتقيان بعليّ بن أبي طالب في الجنّة.

ويشير المؤلف إلى جمع من الأشخاص في الجنّة من الشهداء، ويشيد بأعمالهم في الدنيا من خلال سرد وقائع استشهادهم، ويمدح بعض رجالات السياسة مثل عبد الناصر وياسر عرفات.

وفي الفصل الرابع يتحوّل إلى سياحة في السعير بصحبة مرشده أصف بن برخيا الذي قال لسليمان أنا أتيك بعرشها قبل أن يرتدّ إليك طرفك ثم أتاه بعرش بلقيس^(٣). وتنقل معه واطّلع على المعذّبين، ووصف مشاهد تعذيبهم. ومن هؤلاء المعذّبين أكلو الرشوة، والحكام الفاسدون، والأغنياء والبخيلون، ومن صور التعذيب «شاهدت شخصا غاطساً في قطر السكر المغلي، يسقى من غلسين»^(٤)

(١) محمد سرجيّة، الغفران الجديد، أو حلم في عرفات، مكتبة الرسالة، حلب ١٩٧١م، ص ١٣٥-١٤٥.

(٢) محمد سرجيّة، الغفران الجديد، ص ٥٧.

(٣) محمد سرجيّة، الغفران الجديد، ص ٨٩.

(٤) محمد سرجيّة، الغفران الجديد، ص ٨٩.

و«شاهدنا شخصاً غاطساً في الصديد الملتهب»^(١)، ثم شاهدت أربعة أرجل، ظاهرة من أسفل جدار، ثم لافته مكتوب عليها بأحرف من نور أسود: الأمير العظيم...»^(٢)، وغيرها من صور الطريفة، أو المأخوذة من نصوص القرآن، أو من أخبار رحلة الإسراء والمعراج، وهذه السياحة تميل إلى الوصف وليس إلى الحوار.

وفي الفصل الخامس «قصر الشهيدين» يعود المؤلف إلى قصر جمال ورابعة ويجعل هذا الفصل في أربعة مشاهد مسرحية أولها: وجوه يومئذ ساخرة إلى ربها ناظرة. و ثانياً: في مكان ما من سيل بيسان، وثالثها: عزرائيل وهو، وآخرها: السماء السابعة على يمين العرش تماماً. وبهذا تختتم المسرحية.

فالمشهد الأربعة في الفصل الخامس تشبه رحلة المعراج، إذ فيها رؤية الله عز وجل، وفيها الوصول إلى العرش، وعند استعراض المشهد الأخير يتبين أنه صيغ في معرضة لمرويات الإسراء والمعراج:

«السبعة السابعة، على يمين العرش تماماً، في مقعد صدق عند مليك

مقتدر توقف عين من تسليم محطة الأنبياء والرسل،

هو: (وصوك جمال ورابعة وحج علي والشهداء).

هو: التحيات لله والصنات والطيبات.

(هو عز: السلام عليك أيها الشهيد ورحمة الله وبركاته، السلام

علينا وعلى عباد الله الصالحين.

هو: أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده

ورسوله»^(٣).

فهذه الدورة ترد في المعراج الشعبي على أنها كانت بين رسول الله ﷺ

وربه في موقف الإسراء والمعراج، وبعثت في ربط هذه المسرحية بالحادثة الأصل

ختمها المؤلف بالتساؤل التالي:

«تري من كان حلما.

تري من كان وهما.

(١) محمد سرجية، الغفران الجديد، ص ٩٠.

(٢) محمد سرجية، الغفران الجديد، ص ٩٤.

(٣) محمد سرجية، الغفران الجديد، ص ١٣٣.

ترى هل كان حمى.

ترى هل كذب الفؤاد بما رأى.

ترى هل كذب الفؤاد وما رأى.

لست أدري.

يا أيها الملاء أفتوني في رؤيائي هذه إن كنتم للرؤيا تعبرون»^(١).

فإذا كان العنوان يؤكد اتصال هذا العمل بغفران المعري، فإن محتواه كذلك يتصل بحادثة الإسرائء والمعراج بشكل أوضح، وكذلك يربط تلك الرحلة بالواقع السياسي الذي يعاني منه المؤلف ويعيشه، إذ هو يعرج إلى السماء بهدف لقاء الشهاد الذين قضوا في سبيل قضية فلسطين، وكرامة أمّتهم، لذلك يصرّح بأسمائهم ويصف بطولاتهم، ويأتي على ذكر بعض أعلام السياسة المعاصرين له، فيذم بعضهم ويمدح بعضهم الآخر، ويجعل من يشاء منهم في الجنة، ومن يشاء في النار.

وما يؤخذ على هذا العمل من الناحية الفنية أنّه التبس في ذهن كاتبه بين المسرحية والقصة والرحلة والحلم المتصل بالأحداث الواقعية. فهو يقسم العمل إلى فصول مسرحية، لكنّه لا يلتفت في بعض الفصول إلى الحوار، فيتحول إلى السرد والوصف المجرد. بيد أنّه يستدرك في الفصل الخامس ويحدّد المشاهد فيه بأربعة مشاهد أقرب ما تكون إلى المسرحية. وعلى الرغم من ذلك فهو يقسم العمل برمته إلى فقرات مرقّعة فيبلغ خمساً وسبعين فقرة تجعله أقرب إلى شكل الرواية منه إلى المسرحية.

ويتضح أمر هذا الخلل حين يُسأل سيرة جية بعد ختام عمله، عن بدء ممارسته الأدب فيقول: «أنا لست أديباً، والذين منحوني هذا اللقب ظلموني وضمّلوا الأدب»^(٢). ثم يُسأل عن العمل فيقول: «أعمال هاو لا يجوز أن يحشر في صفوف الأدباء»^(٣). ثم يعود بعد ذلك، يقول: «أليس المعري سبقني إلى ذلك في رسالة الغفران»^(٤)، أي في الرحلة إلى العالم الآخر. ووصف عمله فقال: «كتابي أدب وخيال فقط»^(٥). وقد لخص رأيه في عمله فقال فيه:

(١) محمد سيرة جية، الغفران الجديد، ص ١٣٤.

(٢) محمد سيرة جية، الغفران الجديد، ص ١٣٥.

(٣) محمد سيرة جية، الغفران الجديد، ص ١٣٥.

(٤) محمد سيرة جية، الغفران الجديد، ص ١٣٦.

(٥) محمد سيرة جية، الغفران الجديد، ص ١٣٩.

« ليس قصّة بالمدلول الدقيق لها، ولكنها قصّة من حيث أنّني أقصّر على القارئ الحوادث التي نسجتها مخيلتي. إنّها تصوير رحلة خيالية إلى العالم العلوي دون التقيد بالدقائق الفنيّة للرواية الأوروبية التي اقتبسها العرب في مطلع هذا العصر، وأضافوها إلى فنونهم الأدبيّة، وإن شئت فقل إنّهُ نزهة في حديقة أفكار»^(١).

إنّ هذه الأفكار المتضاربة حول العمل تعدّ أصدق وصف له، فهو لم يتحدّد في سياق مسرحيّ ناضج ولا في رحلة خياليّة منظّمة، ولا في رواية فنيّة محبوكة، فبقي مهوشاً ومحتوياً على كثير من الانفعالات التي لم تصقلها التجربة الفنيّة. ولعلّ الضغط السياسي، والمباشرة في التعبير عنه، قد جعلاً هذا العمل على هذه الشاكلة. ولعلّ اتصاله بحادثة الإسرء والمعراج من الوضوح بكان يغني عن محاولة التتبّع والتقصّي.

أمّا عمل بنت الشاطيء الذي جعلت عنوانه «جديد في رسالة الغفران» مع عنوان فرعي آخر هو «نصّ مسرحيّ من القرن الخامس الهجريّ»، فما هو في الحقيقة إلّا نصّ المعريّ ذاته، لكنّ عائشة عبد الرحمن قامت بإعادة إخراجه في حلّة عمل مسرحيّ، لذلك اضطرّت إلى حذف القسم الثاني من رسالة الغفران للمعريّ، وهو القسم الذي فيه الجواب على رسالة ابن القارح، ولا يدخل ضمن الرحلة إلى العالم الآخر. ووضعت عناوين للفصول والمشاهد لتناسب العمل المسرحيّ. وقامت بحذف مقاطع من النصّ الأصليّ تحول دون إمكانيّة تمثيلها على المسرح، مثل طيران الخيول في الجو وغير ذلك. كما قامت بوضع إضافات إلى السياق توضّح بعض المشاهد. وأخيراً استغنت عن مقاطع طويلة من الشعر لعلّها كانت ستحول دون نجاح العمل المسرحيّ - لو بقيت - لطولها ولغرابة ألفاظها^(٢).

فالتغييرات السابقة تجعل النصّ الجديد يتصلّ بالمعريّ ويفارقه في الوقت نفسه، لأنّه أصبح ينتمي إلى بنت الشاطيء ومعطيات القرن العشرين حول مفهوم المسرحيّة، وهكذا يمكن القول إنّ ما قامت به المؤلّفة يعدّ تجلياً من تجليات الإسرء

(١) محمد سيريّة، الغفران الجديد، ص ١٤٠.

(٢) عائشة عبد الرحمن، جديد في رسالة الغفران «نصّ مسرحيّ من القرن الخامس الهجريّ»، دار الكاتب العربي، بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، ص ٧٩، ٨٥، ٩٧.

معراج في النثر العربي الحديث، وإن كان ينتمي في كثير من تفاصيله إلى
سنة الغفران للمعري^(١).

سراء والمعراج والرواية:

لعلّ حادثة الإسراء والمعراج قد تجلّت في أعمال روائية معاصرة عدّة، لأنّ
الرواية العربية الحديثة غنيت كثيراً بالمؤثرات التراثية فيها، ومن تلك
مؤثرات الإسراء والمعراج. وربما كان ظهور ذلك متفاوتاً بين عمل روائي وآخر،
سكنى في هذا السياق ببحث أربع روايات هي: «عمر يظهر في القدس»^(٢)
حبيب الكيلاني، و«رحلة ابن فطومة»^(٣) لنجيب محفوظ، و«مأساة واق الواق»^(٤)
محمود الزبيري، و«كتاب التجليات»^(٥) لجمال الغيطاني.

وأثر الإسراء والمعراج في الروايتين الأوليين يلمح لمحا ولا يعدّ أساسياً في
سواء العام لهما، أمّا الروايتان الأخريان فتقومان في البناء العام على استخدام
سراء والمعراج تقنية أساسية من تقنيات الكتابة فيهما مع اختلاف بينهما في
طريقة تناول وموضوع العمل وسيتوضّع هذا في التحليل للروايات جميعاً.

في رواية «عمر يظهر في القدس» توطئة من الكاتب بكلمة قصيرة، فيها أن
الرواية ستكون مثيرة لعدد من التساؤلات الفنية والفكرية والعقائدية، لأنّه يجعل
الراوي أو البطل يلتقي بعد صحوه من النوم تحت شجرة بجوار القدس بالخليفة
سرا بن الخطاب، الذي يحضر فجأة إلى القدس، حيث ينام هذا الراوي، فيتعرف
سرا وتبدأ رحلتها معاً.

يعيش عمر بين الناس في القدس، وتتعرف إليه فتاة اسرائيلية اسمها
شير فتحبّه وتؤمن به وبأقواله. وعندما يعيش عمر بين الناس بجسده

عائشة عبد الرحمن، جديد في رسالة الغفران، والمعري، رسالة الغفران، حيث وضعت المؤلفة
ملاحظات بين قوسين لتمييزها عن النص الأصلي. وحذفت الشعر دون إشارة إليه في كثير
مواضع، ويسهل المقارنة وبيان الفروق بين العملين.

حبيب الكيلاني، عمر يظهر في القدس، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

حبيب محفوظ، رحلة ابن فطومة، دار مصر للطباعة، القاهرة د.ت.

محمّد محمود الزبيري، مأساة واق الواق، ط ٢، دار الكلمة، صنعاء، ١٩٨٥م.

جمال الغيطاني، كتاب التجليات، ط ١، دار الوحدة، بيروت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م.

وأفكاره ومبادئه يصبح له مجموعة من الأنصار، ويبدأ بالضغط على الدوائر اليهودية، وتوشك تلك الدوائر أن تبطش به، فيحاول أنصاره الفرار به إلى إحدى الدول العربية المجاورة، وفي أثناء ذلك، ينام صاحبه في طريق هربهم، ويصحون من نومهم فإذا به قد اختفى عن الحياة مرة أخرى بشكل أشبه برفعه إلى السماء، فيرحل هو ويبقى أثره في الأرض المحتلة والعالم أجمع لطرافة طريقة بعثه إلى الحياة المعاصرة، وغموض اختفائه منها.

فأهم تجليات الإسراء و المعراج في هذه الرواية، الربط بين موطن المسلمين الأول مكة والمدينة وبيت المقدس، فعمر يرتبط بالمكانين كما ارتبط بهما الرسول ﷺ، وأتى ارتباط عمر كذلك بمسجد الأقصى من خلال فتح بيت المقدس والعهد العمرية.

وفي الرواية كذلك اختراق للزمن كالذي حدث في المعراج، فعمر يأتي إلى العالم المعاصر ويعيش بين أحيائه، ويجادلهم ويناقشهم ويتصل بهم بشكل أو بآخر. ويأتي مجيء عمر من خلال الحلم الذي كان فيه الراوي، ومن ثم يصبح الراوي أشبه بالدليل لعمر في جولاته في الحياة المعاصرة. كما أن في اختفاء عمر في نهاية الرواية ما يشعر بتدخل السماء ورفعها له حالاً للقضية التي وقع فيها عمر وصاحبه.

وقد تكون رحلة عمر معركة للمعراج من حيث هي عودة من العالم الآخر إلى الأرض فهي ارتكاس بالنسبة لعمر، ولكن الراوي يريد ذلك ليعيد المجد إلى الحياة المعاصرة التي فقدت المعنى بالنسبة له من خلال ما حل بالقدس وفلسطين والعالم الحديث بعمامة، فأصبح مجيء عمر محاولة لإصلاح الوضع السياسي والاجتماعي والديني والحضاري.

وبدا في هذه الرواية وضوح فكرة الكاتب في التعبير عن مراده بشكل مباشر بعيداً عن مراعاة الجدليات الفنية. فالفكر المسيطر على البناء الفني فيها. والشخصيات فيها تتحول بشكل ساذج مثل تحول «راشيل» إلى الإسلام^(١)، وبعض العرب الذين يؤمنون بالشيوعية، وقد تحولوا إلى مسلمين على يدي

(١) نجيب الكيلاني، عمر يظهر في القدس، ص ٨٢ و١٧٤-١٧٥.

عمر^(١). وكثير من الشخوص يفتقر إلى الحيوية والعمق. واتّضحت الأفئدة السياسية وتمّت قسمة الناس إلى معسكر خير ومعسكر شرّ، ولم يكن من السهل إقناع القارئ بكثير من تحولات الأحداث لمصلحة عمر لكونه صاحب مبدأ حسب، فهو ينتصر دائماً بمعجزة وإن كان يعيش في غير زمن المعجزات، فاختلط الحلم بالواقع عند الكاتب دون أن يسوّغ ذلك فنياً. كما أنّ عمر كان يحلّ جميع المشكلات وإن لم يتزوّد بعلوم العصر^(٢)، ومع ذلك فقد استخدم اللغة المعاصرة بشكل مفرط مما أثر في صدق رسم شخصيته^(٣).

أمّا «رحلة ابن فطومة» لنجيب محفوظ، فلعلّ أمر الإسراء والمعراج يدقّ فيها ولا يبدو جلياً واضحاً، فنجيب محفوظ يجمع فيها عدة جوانب تراثية: منبأ أساليب الرحالة المسلمين، وأساليب القصّ في ألف ليلة وليلة، وتأتي من خلال ذلك إشارات يمكن أن تكون من آثار الإسراء والمعراج في الرواية.

في هذه الرواية يرتحل البطل قنديل محمد العنّابي الشبير بابن فطومة^(٤) إلى عوالم غريبة تحمل أسماء الدور، فهي سبع دور- لعلّها تطابق السماوات السبع- هي: الوطن أو دار الإسلام ودار المشرق ودار الحيرة ودار الحلية ودار الأمان ودار الغروب ودار الجبل التي تعود وتشكّل البداية.

فكل دار من هذه الدور تفضي إلى التي تليها، وهي تشكّل بمجموعها رحلة الحياة، أو رحلة الحضارة الإنسانية والتطوّر البشري، وتغلّف هذه الدور جميعاً بأفكار فلسفية لنجيب محفوظ، تظهر تارة ويتّضح فيها النقد للواقع، وتستقر طورا فلا يتّضح انقضاء منها بدقّة.

إن التدرّج واضح في الارتحال بين هذه الدور، ففي كل دار يتمّ التنكّر لابن فطومة ممّا يجعله يرتحل إلى الدار التي تليها بحثاً عن الحياة التي يحلم بها. فعندما كان ابن فطومة في الوطن أحسّ بأنّ كل من حوله خانه «خانني الدين،

(١) نجيب الكيلاني، عمر يظهر في القدس، ص ٢١٢.

(٢) نجيب الكيلاني، عمر يظهر في القدس، ص ١٦١-١٦٤ و ٢٣٢. ومواطن أخرى كثيرة.

(٣) نجيب الكيلاني، عمر يظهر في القدس، ص ١٩٧-١٩٨. ومواطن أخرى كثيرة.

(٤) نجيب محفوظ، رحلة ابن فطومة، ص ٤.

خانتني أمي، خانتني حليلة، ألا لعنة الله على هذه الدار الزائفة»^(١)، لذلك قرّر الرحيل إلى دار الجبل التي لا بد للوصول إليها من أن يقطع رحلة طويلة بين الدور الأخرى:

«واستحوذ عليّ الحلم، وتلاشى الواقع، وتراءت دار الجبل لعين خيالي كنجم معشوق يعتلي عرشه وراء النجوم، فنضجت الرغبة الأبدية في الرحلة على لهيب الألم الدائم. وأذعن الشيخ مغاغة الجبيلي للواقع، فدعا صاحب القافلة للعشاء معنا. كان في الأربعين، يدعى القاني بن حمديس، قويّ البنيان والرأي. قال الشيخ مغاغة: أود أن يذهب معك ويرجع معك.

فقال الرجل: هذا يتوقف على رغبته، نحن نقيم في كلّ دار عشرة أيّام، فيمضي معنا من يقنع بها، ويتخلّف من يروم المزيد، وعلى أي حال توجد قافلة كلّ عشرة أيّام»^(٢).

وهذه الدار - أي الجبل - تبدو كأنّها السماء السابعة أو عالم الآخرة إذ هي مستودع الأسرار وهدف الجميع، فعندما كان ابن فطومة في دار المشرق سأل أحد سكّانها فدار بينهما الحوار التالي:

«دار الجبل هي الهدف الأخير من رحلتي.

- وهي هدف الكثيرين ولكن أسباب الرزق حجزتني عنها.

فسأله بلطفة:

- ماذا تعرف عنها يا سيّد فام؟

فتجاّب باسماء:

- لا شيء إلا ما توصف به أحياناً كأنّما هي معجزة الدهر، ومع ذلك فلم أصادف رجلاً واحداً ممن زاروها.

وقال لي صوت باطني بأنّني سأكون أوّل ابن آدم يتاح له أن يطوّف بدار الجبل ثم يعلن سرّها للعالمين»^(٣).

(١) نجيب محفوظ، رحلة ابن فطومة، ص ١٨.

(٢) نجيب محفوظ، رحلة ابن فطومة، ص ٢٠.

(٣) نجيب محفوظ، رحلة ابن فطومة، ص ٢٧.

فبذه الدار أشبه بالجنة حيث هي بغية الجميع لكن أحداً ممن زاروها لم يعد، وهذا الراحل يأمل في أن يكون أول الواصلين إليها ليعلن سرّها للعالمين، وهي كذلك «دار الكمال»^(١)، ويورد الراوي في الدار السابقة لها «دار الغروب» وصفا يشبه الجنة، بل يشير إلى أنّه الجنة «إنّها جنة بلا ناس، تناولت من الفواكه الساقطة على الأرض حبّات حتّى شبع، ثم رجعت إلى متاعي فرأيت التجار وهم يملئون أجولتهم بالفاكهة بلا حساب ولا رقيب... إنّها جنة الغائبين، لكنّ خيراتها مبدولة بلا حساب»^(٢) ومن فيها أشبه باللائكة «فأومأت إلى ما حولي وقلت: لماذا لا يردّون تحية أو يسمعون كلمة؟ فقال بهدوء: حياتهم هنا موافقة للحقّ ومفارقة للخلق»^(٣).

إن هذه الدور ربّما رمزت عند محفوظ لمراحل حضارية في حياة الإنسان، وقد تكون بعض ملامح دار الجبل تشير إلى الشيوعية، ولكنّها كما يبدو تبقى متّصلة اتصالاً وثيقاً بعالم الجنة الذي صورته رحلة الإسراء والمعراج على أنّه نموذج الحياة الفضلى وتبقى خاتمة رحلة محفوظ أشبه بالوصول إلى الجنة ثم إلى الله، سواء بالفكر الفلسفي الحرّ أو بالتصوّف، ولعلّ هذا يبقى متّصلاً بعالم الآخرة الذي رسمت ملامحه رحلة الإسراء والمعراج.

مأساة واق الواق لمحمّد محمود الزبيري:

كتب الزبيري هذه الرواية سنة ١٩٥٩م حول الأوضاع السياسيّة في اليمن، واختار لها شكل الرحلة المشابهة لحادثة الإسراء والمعراج، فجعل البطل «العزّي محمود» وهو من بلاد واق الواق، ويقصد بها اليمن، يزور مصر ويلتقي بشيوخ الأزهر في ليلة القدر، فيقترح أحد الشيوخ، بعد مناقشة مع العزّي حول بلده، أن ينوّمه تنويماً مغناطيسيّاً، ويجعله يزور العالم الآخر، وبعد أن نام البطل أخذ يملي على أحد الكتاب الجالسين ما رأى في ذلك العالم:

(١) نجيب محفوظ، رحلة بن قصّومة، ص ١٦٠.

(٢) نجيب محفوظ، رحلة بن قصّومة، ص ١٥٨.

(٣) نجيب محفوظ، رحلة بن قصّومة، ص ١٥٠.

« فنطق العزّي محمود بصوت هزيل خفيض قائلاً: لقد انتهيت نعم، وإنّها لو تعلمون رحلة رهيبة رائعة طويلة جداً، فكم أياًما تركتموني في هذه المقصورة؟ قال الشيخ سعدان: ليس هذا وقت الحساب، ونحن الآن في حاجة إلى أن تقصّ علينا رحلتك خطوة خطوة، وتحدثنا بكل ما رأيت وسمعت، وستظلّ نائماً كما أنت حتّى تنتهي من حديث الرحلة كاملاً هيّا، هيّا تكلم^(١) ».

فتكون هذه الرحلة الروحية عبر المنام إلى الجنّة حيث يقابل الشهداء فيها، ثم إلى جهنّم حيث يقابل الطغاة، مفصلاً في أصنافهم وصور عذابهم، ثم يخرج إلى الأعراف، وبعدها يعود إلى الجنّة، وفي أثناء ذلك يمزج في حديثه عن الناس بين وجودهم في العالم الآخر، من خلال مكانتهم هناك، وأفعالهم في الدنيا والأحداث التي تعرّضوا لها. لذلك يتحوّل الكاتب في مقاطع كثيرة إلى السرد التاريخي لأحداث اليمن من خلال الشخصوس، ويذكر الأسماء مصرّحاً بها في الغالب، ومشيراً إلى تاريخها السياسي والاجتماعي وتأثيرها في تلك الأحداث.

وبما أنّ هذه الرحلة إلى الجنّة والنار، فمن اليسير على البطل أن يخاطب الملائكة وأن يدخل في حوار معهم، ومن هؤلاء الملائكة ملك الموت، وخازن الجنّة، وخازن النار، وغيرهم، وهم وسيلته أحياناً للتنقّل « قال ذلك ثم تحرّكت أجنحته النبالّة صوب المجهول، وكان أسرع من لمح البصر، ولم استطع أن أمسك إلاّ بآخر ريشة في إحدى جناحيه، وإذا بي أخرق معه كالسهم في فضاء الله^(٢) » وقد يدخل معهم في خلاف « إنني سأقدم شكوى ضدّ رضوان، إن فعلها، وسأنتهمه بأنّ في نفسه شيئاً على بني آدم لقد تدخّل هو وأصحابه الملائكة ضدّ الوالد آدم عليه السلام وأرادوا أن يمنعوه من دخول الأرض هو وذريّته^(٣) ».

ويجمع الكاتب في جنّته أناساً عاشوا في عصور شتى، فالعزّي محمود يلتقي هناك بشهداء اليمن وهم كثر، وكذلك يلتقي بعليّ بن أبي طالب والحسين

(١) محمّد محمود الزبيري، مناساة واق الواق، ص ٤١.

(٢) الزبيري، مناساة واق الواق، ص ٤٤-٤٥.

(٣) الزبيري، مناساة واق الواق، ص ٦٠.

ابن علي^(١) ويشكلان محكمة لبعض الطغاة، ويلتقي بالأفغاني ومحمد عبده والكواكبي في سياق واحد^(٢).

أما شرط دخوله الجنة وهو من الأحياء أن لا يذوق شيئاً من طيباتها، إذ لو فعل ذلك فلن يكون بمقدوره العودة إلى الأرض، فقبل بهذا الشرط. وحرص عليه، ووقف أمام كل المغريات، لأنه يريد العودة إلى وطنه لإكمال رسالته.

وهذه الجنة التي يزورها الراوي يستمد الكاتب تصوّره لها من الإسراء والمعراج والآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ففيها الحوريات وفيها جبال من الزبرجد الأخضر، وكثير من مظاهر النعيم المختلفة^(٣).

أما جهنم فيزورها البطل مع دليل من الملائكة هو رائد الجحيم، الذي يأمره مالك خازن النار أن يرافق هذا القادم من الأرض، ليطلعه على المعذبين من أهل بلاده^(٤). فيجد بينهم جماعة من الخونة المعتمدين والقضاة، وأذناب الطغيان وجواسيسه. والصحفيين المنحرفين وعلماء السوء وبعض فقهاء الزيدية والشافعية الذين يعاونون الطاغية، وأحد الأمراء كذلك. ويصل أخيراً إلى عماد الطغيان وهو رأس البلاء في زمنه، لكنه لا يحرج بذكر اسمه.

ويعتمد الكاتب في تصوير مشاهد العذاب بعضاً من الأفكار الدينية التي جاء بها القرآن، وهي التعذيب بالنار، والسياط على أيدي الزبانية، لكنه يعتمد بالإضافة إلى ذلك صوراً طريفة يخترعها الملائكة الموكّلون بعذاب الناس في جهنم، ويستمد هذه الأفكار من تفنّن الطغاة وأعوانهم في بلده في تعذيب المناضلين من بني شعبه. لذلك يشكّل لجنة من خبراء التعذيب في جهنم تستحدث أساليب تعذيب تنتمي إلى منجزات العصر الحديث، وخبير التعذيب فيها هو من اليمن «استطاع العزّي أن يقرأ هذه العبارة: «ضيف من واق الواق يزور جهنم» الدوائر الجهنمية قد تستبقيه ضيفاً أدياً كخبير في تعذيب الطغاة»^(٥). فمن هذه الصور الطريفة للتعذيب:

(١) الزبيري، مأساة واق الواق، ص ٦٨، ١٦٨، ٢٢٧، ٢٤٠.

(٢) الزبيري، مأساة واق الواق، ص ٥٩.

(٣) الزبيري، مأساة واق الواق، ص ٤٦، ٤٧، ٥٨.

(٤) الزبيري، مأساة واق الواق، ص ٩٢.

(٥) الزبيري، مأساة واق الواق، ص ١٠٤.

«وهنا مدّ أحد الزبانية ملقعة ضخمة وأخذ بها الجثة، وأدخلها في فوهة آلة ضخمة صنعت على شكل وحش، وأخذت أحشاء هذه الآلة تدقّ دقّاً عنيفاً، ثمّ وقفت وتقيّأت قطعة...إنّه وجه الطاغية وملامحه وجسمه كلّهُ تحوّل إلى شكل ريال نمسوي- وهو العملة المتداولة في مملكة هذا الحاكم- وقد كتب على أحد وجهي هذه القطعة: الطبيعة الواحدة والستون بعد الألف، وصاح أحد الزبانية: هذا ما كنت تعبده من دون الله...»^(١).

ويشاهد العزّي محمود مشاهد تعذيب كثيرة على هذه الشاكلة، ويكون مرتدياً ملابس واقية حتّى لا يصل إليه أذى من العذاب، وحين يزعم مغادرة الجحيم تخلع عنه ملابس جهنّم والأدوات الواقية، ويكتب إقراراً عن موجز رحلته، ويأخذ أحد الملائكة بيده ويخرجه إلى مشارف الجنة^(٢).

مما سبق يظهر بوضوح تأثر الزبيري بالإسراء والمعراج، وقد أكد ذلك عبد الحميد إبراهيم عندما قدّم للرواية فقال إنّ الكاتب:

«قام فيها برحلة إلى العالم الآخر، امتاح فيها من التراث الإسلامي، واستعار كثيراً من مواقف الإسراء والمعراج، وبنوع خاصّ عند حديثه عن طوائف المعذبين، والذين كانوا يلاقون العذاب من جنس العطل، والذي يهمنّا من رحلته هو تصوّره للجنة، فقد كانت نموذجاً للمدينة الفاضلة التي يحلم بها»^(٣).

فهذه الرحلة بالنسبة له محاكاة للإسراء والمعراج، وفي الوقت ذاته محاولة للحلم بمستقبل جميل لبلاده، فهو يريد مكافأة الشهداء فساغر إليهم ووجد أنّهم قد حقّقوا حلمهم بأن عاشوا في الجنة التي يتمنّى لو أنّها كانت حقيقة في بلاده قبل الموت.

«وهو يرى أن تلك المدينة (المدينة الفاضلة) قائمة بالفعل، ولكن في العالم الآخر، حيث ينعم بها الشهداء، أمّا صنعاء والمدن اليمينية

(١) الزبيري، مناساة واق الواق، ص ١٣٥.

(٢) الزبيري، مناساة واق الواق، ص ١٤٤.

(٣) عبد الحميد إبراهيم، مقدّمة مناساة واق الواق للزبيري ص ٨.

الأخرى، والتي ترضخ للظلم وقتل النزعات فهي مدينة مئة
بالفعل (...) لقد كانت السياسة هي الموضوع الرئيسي الذي يشغله
في الجنة، وكان يبحث عن وطنه الضائع»^(١).

فاتّضح البعد السياسي في هذا العمل حتّى كاد يتحوّل في بعض الفصول أو
المقاطع إلى كتاب تاريخي يسرد حقائق تحدث في اليمن، ويناقش قضايا النضال
في تلك البلاد. ولم تخل الرواية من الأشعار الكثيرة التي تلهب الحماس للثورة
على الأوضاع. لأنّ الزبيري عرف شاعراً متّصلاً بحركة النضال في بلاده.

أخيراً يمكن القول إنّ هذه الرواية قد اتّصلت بحادثة الإسراء والمعراج اتصالاً
وثيقاً، واعتمدت فكرة العروج أو الارتحال إلى العالم الآخر حيث الجنة و النار،
وقد اتّصل البطل بسكّان العالم الآخر وحادثهم وعاش معهم. كل ذلك من خلال الحلم
الذي كان وسيلة مناسبة للرحلة الروحية.

واختلطت عند المؤلف فنّية الرواية بالسرد التاريخي الحقيقي للأحداث،
فهو لم يرتفع بالرواية عن سرد واقع اليمن السياسي، فربما أمكن أن يعدّ هذا
الكتاب تأريخاً للحركة السياسيّة في اليمن حيث لم يعن الكاتب كثيراً بالإطار
الفنّي، واهتم بتوضيح الأفكار بشكل مباشر.

وكذلك حفلت الرواية بالبعدين السياسي والديني، فقد انقسم الناس إلى
حكّام ظلمة ومحكومين مظلومين، وطغاة ومناضلين، النصف الأوّل يدخل النار
ويعذب فيها لأنّه من أصحاب النار، والنصف الآخر يدخل الجنة وينعم بها لأنّه
يعاني من الظلم، أو يستشهد في سبيل تحرير بلاده. وبذا انقسم الناس إلى
فريقين: فريق الأشرار وفريق الأخيار. أهل النار وأهل الجنة. ولا يتحوّل أيّ منهم
عن مكانته الأصل.

كتاب التجليات لجمال الغيطاني:

إنّ هذا العمل بأسفاره الثلاثة يعدّ من أهم الأعمال الروائيّة العربيّة الحديثة
التي تعدّدت فيها المؤثرات التراثيّة وتنوّعت، وإنّ حادثة الإسراء والمعراج،
ومعاريج ابن عربي التي بنيت عليها قد تجلّى تأثيرها في هذا العمل على وجه
الخصوص.

(١) عبد الحميد إبراهيم، مقدّمة مناساة واق التواق للزبيري ص ١٧-١٨.

فالغيطاني يرتحل في هذه الأسفار في تجليات وأحوال ومقامات^(١)، يستمدّها من تعبيرات الصوفيّة، وعلى الأخص من كلام الشيخ محيي الدين بن عربي، وتكون بغيته الوصول إلى العالم الآخر، ولكنّ الهدف الرئيس هو معاينة هذا العالم من خلال ذلك. وحتىّ يحقق الرحلة يعتمد التجلّي في النوم، فقد قال له ابن إياس: «تجلّ وتجلّ، إنّ النائم يرى ما لا يراه اليقظان»^(٢). وكذلك رافقه في رحلته تلك كلّ من ابن عربي والحسين بن عليّ شهيد كربلاء، فهو يتجلّى بصحبة هؤلاء الثلاثة فرادى أو مجتمعين. ويطوّف في أركان العالم الأرضي والعالم الآخر، ويخترق الزمن فيرجع إلى الماضي ويعيش المستقبل كيف يشاء.

والسرّ في الرحيل أنّه يطلب ذلك من شيخه ابن عربي فيدّله على الطريق، بأن يقول له: «اسع إلى الديوان الموكل بتدبير عالمنا المحدود، اسع إلى رئيسة الديوان، فإنّ فهمت فقد أدركت، وإن أدركت فقد وفّقت»^(٣) فهذا الديوان أشبه باللوح المحفوظ، ورئيسته هي السيّدة زينب، وإلى جانبها الحسن والحسين سيّد شباب أهل الجنّة. فصفة هذا الديوان أنّ «عالمنا الأرضي ملخّص، موجز هنا [في الديوان]، البداية والنهاية، لا ماضي بعيد ولا مستقبل نائي، ما كان وسيكون في تجاور، ما لا كان، ولن يكون، كل شيء فصلّ تفصيلاً»^(٤). وكذلك «الديوان مركز الهمينة على عالمنا الأرضي، منه تقرّر الخطوط العامّة للمصائر، وتتحدّد الاتجاهات الرئيسيّة»^(٥).

فعندما يصل الغيطاني إلى الديوان توافّق الرئيسة على تجلّيه، ويكون ذلك مكافأة له لأنّه حاول وجاهد، وسوف يصحبه من حين إلى حين سيّد شباب أهل الجنّة^(٦). وأصبحت أحواله هناك غريبة، «كنت أرى ما لا يمكن لبشر أن يروه»^(٧).

(١) جمال الغيطاني، كتاب التجليات، السفر الثاني، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥م.

(٢) جمال الغيطاني، كتاب التجليات، ج١، ص ٢١.

(٣) الغيطاني، كتاب التجليات، ج١، ص ٢٤.

(٤) الغيطاني، كتاب التجليات، ج١، ص ٤٠.

(٥) الغيطاني، كتاب التجليات، ج١، ص ٤١.

(٦) الغيطاني، كتاب التجليات، ج١، ص ٤٥.

(٧) الغيطاني، كتاب التجليات، ج١، ص ٥٤.

«كان السؤال يلقي في ذهني، وقبل أن أُلْفِظَه أُلْقَى الجواب»^(١). «كنت قاب قوسين أو أدنى، لكن غشي عيني ما يفشى، لم أستطع صبرا»^(٢). «سريت في النور الأخضر، في زمن الزهور المرجو»^(٣) «أرحل وأعبر الحدود بلا راد أو مانع»^(٤) «رأيت النجم إذا هوى»^(٥). فمن هذه الأحوال بدأ الغيطاني ينتقل من معراج إلى آخر «عندئذ بدأ معراجي إلى منزل الأحلام»^(٦). وفي موطن آخر يقول: «انتهى معراجي الخاطف»^(٧). وأخذ يعبر الزمان والمكان دون رقيب أو مانع.

إنّ الغيطاني استهدى برأي مرشده ودليله ابن عربي، فوصل إلى الديوان، وهناك حظي بصحبه دليل آخر هو الحسين بن عليّ، حيث طوّف معه على أركان الديوان وبما أنّ الديوان هو مركز الهيمنة على العالم كلّ، فسيغدو سهلاً على الغيطاني أن يذهب في الزمان والمكان، وأن يشاهد أهل الحق وأهل الباطل، وأن يشهد الحروب القديمة حيث الفتنة ومقتل الحسين، والحروب الحديثة حيث سيناء وقاتل المصريين واليهود، ويشهد مولد والده في قرية جهينة، ومولده هو، ثم يقصّ سيرة والده، وسيرة عبد الناصر وسيرة ابنه، فيجعل الرواية محمّلة بالهموم الوجودية كما هي محمّلة بهموم الواقع السياسي، فهو يعجب من الزمن ومروره، والحياة وتغيّرها، ويعجب من انقلاب الأمور من حقّ إلى باطل، ومن باطل إلى حقّ على صعيد الواقع السياسي.

وأصبح الغيطاني يكلم الصخر والحجر، ويرافق الحسين وهو محزون الرأس، ويتجلّى كذلك وهو نائم يقظان، أي أصبح خارجاً عن حدود الإنسان «ومّا خصّصت به قدرتي الإحاطة بعدّة أشياء في وقت واحد، كان أصغي إلى أحاديث عدّة، وأميّز كلّاً منها، أو أرى ما يجري في مكانين متباعدين أو أكثر»^(٨). وبما أنّه اطلع على

(١) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٥٦.

(٢) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٥.

(٣) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ١٥.

(٤) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ١٦.

(٥) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٦٩.

(٦) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٧٧.

(٧) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٨٠.

(٨) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٢٩٥.

الديوان فقد أصبح من السهل عليه أن يجمع الناس في زمن واحد وقد كانوا من قبل في أزمان متباعدة^(١).

ومضى الغيطاني في الأسفار الثلاثة يعرج من عالم إلى آخر ومن شخصية إلى أخرى حتى إنه ليحس أحياناً أنه عبد الناصر، وأحياناً أنه أحمد الغيطاني الوالد^(٢) وأنه الحسين بن عليّ ذاته، وكان ذلك بفضل قيام شيخه ابن عربي بقطع رأسه ليجعله شخصاً جديداً قادراً على التجلّي^(٣).

إن أثر المعراج في عمل الغيطاني واضح، ورحلته المعراجية هي رحلة سلوك ومعرفة، يقتدي فيها بشيخه ابن عربي، لذلك حصل مراده بأن وصل إلى مناطق لم يصل إليها بشر، واطّلع على أشياء اختص بها الخالق وحده، ولكن هذا العارج نالها بالمجاهدة والتقرب من أهل الجنة وهم نسل عليّ بن أبي طالب الذين سمحوا له بالتجلّي فرأى ما رأى.

وقد جاءت الرواية مليئة بتفصيلات السيرة الذاتية للكاتب، والاعترافات الشخصية، وبثّ الهموم الوجودية، والهموم الوطنية والهموم الإنسانية، وعرضها من خلال حالات تاريخية عايشها المؤلف. فهذه الأسفار الثلاثة تصل القديم بالحديث في معسكرين متقابلين أبد الدهر، معسكر الحق ومعسكر الباطل. فاحرب وأحده حيث يصطفّ في المعسكر الأول، الحسين بن عليّ وجمال عبد الناصر وأحمد الغيطاني ومازن أبو غزالة - من شهداء أكتوبر - ومعهم سبعون رجلاً من المخلصين. أمّا المعسكر الآخر ففيه أنور السادات - من خلف عبد الناصر في حكم مصر - ومعه ألوف من الجنود «وخدام الاحتكارات الأجنبية، جنود يرتدون زيّ الحرب في زمن ابن معاوية قاتل الحسين، وجنود يرتدون الزيّ الخفيّ للموساد، ومقاتلين من قوة الانتشار السريع الأمريكية ومرتزقه مجهولي الهوية، وأرباب بنوك، وأصحاب شركات للمياه الغازية...»^(٤) ثم يتوافد آخرون من عصور شتى مثل ابن إياس والزيّني بركات وشيث بن ربعي قاتل الحسين. ومناحيم بيغين رئيس الوزراء

(١) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٢٨١.

(٢) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ١٨٤.

(٣) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٢٦٥.

(٤) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٢٧٦.

الإسرائيلي، ووليم كيزي مدير المخابرات المركزية، وموسى دايان، وأرييل شارون، وكثيرون من أبطال مصر في ثورة ١٩١٩م، والحروب المتوالية ١٩٤٨م، ١٩٧٣م حتى يصل إلى خالد الإسلامبولي قاتل السادات وزملائه^(١). فتحدث الحرب ويخسر جمع الحق، وينتصر جمع الباطل مما يعمق مأساة الكاتب، ويدخله في جو من الحزن العميق.

ومما يلحظ في عمل الغيطاني أنه يراكم الأحداث في الأجزاء الثلاثة دون نمو وتطور، فلا يعتمد تسلسل الزمن، أو وحدة الموضوع، لكنه يدخل في المفاهيم الصوفية من الأسفار والتجليات والأحوال والمقامات، لذلك يعاود ذكر الأحداث مرّات عدّة، ويعتمد في ذلك تقنيات روائية أشبه بالاسترجاع وتيار الوعي، فهو يذكر شيئاً عن مولده ثم شيئاً عن مولد والده، بعد ذلك قد يتحدث عن عبد الناصر أو الحسين بن علي، وربما رجع في جزء آخر للحديث عن مولده مرّة أخرى، ثم يعود إلى الحسين في موطن آخر وهكذا، فالعمل كأنه رؤى وأحلام، ولكن يحصل عليها الراوي من المصدر من مركز الكون أي من الديوان حيث المعرفة المطلقة، وحيث غاية العروج.

فالمصلة بين هذا العمل على امتداده وحادثة الإسراء والمعراج ظاهرة، ولا تحتاج إلى شواهد إثبات، فالعمل قام أساساً على فكرة العروج والتجلي، ولكن يمكن القول إن الغيطاني قد تأثر بالعمل الوسيط- أي أعمال ابن عربي المعراجية- بصورة أوضح وأفاد ممّا وجده في الفتوحات المكيّة وكتاب المعراج وغير ذلك من كتب ابن عربي. لذلك احتلّ هذا الأخير مركزية هامة في الرواية وكان الدليل الأول فيها.

(١) الغيطاني، كتاب التجليات، ج ١، ص ٢٧٦-٢٩٠.

الخاتمة

السمات العامة لأدب المعراج:

إن الأعمال النثرية التي تجلّى فيها أثر حادثة الإسراء والمعراج متباينة، وممتدة تاريخياً، أي تنتمي إلى عصور متباعدة. وليس سهلاً أن يستخلص منها مجتمعة سمات عامة متشابهة، لكن يمكن ذكر أهم الملامح التي ظهرت بشكل أو بآخر في هذه الأعمال لتكون سمات عامة يمكن أن يوسم بها النثر الذي تجلّت فيه آثار الإسراء والمعراج.

فأهم ما في هذه الأعمال أنها تؤكد وجود عالين متباينين كل التباين، أو كليهما العالم الأرضي أو عالم الواقع الذي يعيش فيه مبدع العمل، ويقابله العالم الآخر، عالم السماء أو عالم الجن، أو عالم الحلم، أو عالم الزمن الماضي أو عالم المستقبل. والعالم الآخر أفضل من عالم الواقع- في الغالب- وله السلطة المطلقة عليه، أي يصلح العالم الآخر لأن يكون العالم المثالي حيث لا ظلم ولا جهل ولا حقد ولا موت ولا شيء من ذلك. فموجودات العالم الآخر هي الأفضل، إذ هي تمتاز بقدرة تفوق قدرة أهل الأرض، هناك الله والملائكة، والجن وغير ذلك. وكلها تسيطر على الإنسان في الأرض وتقدر عليه، وقد تأخذه إلى العالم الآخر فتسعده أو تشقيه.

إن المبدع عندما ينحاز إلى فكرة المعراج يكون مقراً بسلطة العالم الآخر على عالم الواقع. لذلك فهو يفزع إلى زيارة ذلك العالم علّه يحل مشكلة مستعصية من مشكلات عالمه الأرضي. لذا يمكن القول إن منشأ أدب المعراج- هو في الغالب- يعاني من أزمة حادة مع عالمه ولا يجد سبيلاً لحلّها أو للخلاص منها إلا بالرحيل إلى عالم مغاير يمتلك سلطة قويّة على عالمه. وقد تكون معظم الأعمال التي سارت في هذا الاتجاه توقّرت على بيان أزمة سياسية مستعصية بالنسبة للكاتب، أو أزمة حضارية، وذلك واضح في مناساة واق الواق والتجليات والغفران الجديد ومنامات الوهراني ورسالة الغفران وعمر يظهر في القدس والرحلة إلى غير المؤلف وغيرها.

فالحلّ المقترح عند الكاتب، يكون بالارتحال إلى العالم الآخر، واستغلال سلطته على عالم الأرض، ووضع من يمكن وضعه في النار، ومن يمكن وضعه في الجنة، باستغلال أبعاد الفكرة الدينية والتحكّم بمحتواها، بما يوهم المؤلف بأنّه

يملك محاكمة واقعه، فمبدع هذه الأعمال يطمح بالخروج من مأزقه ولو بالحلم ليعيد ترتيب ما حوله، فالأصل في إبداع هذه الأعمال هو إحساس بالقهر والحصار مع عدم المقدرة على الفعل الحقيقي.

ولعلّ هذا يفسّر الحالة التي يتضخّم فيها البطل- أو الكاتب ذاته- ليكون في لحظة ما وكأنه الإله الذي يسيّر هذا الكون، فهو يطير ويخترق العالم بسرعة فائقة ويصل إلى أماكن لم يصل إليها بشر، ويقابل الله أو الملائكة أو مصادر المعرفة العليا، ويمتلك من خلالها المعرفة والسلطة على عالم الأرض. لذلك تظهر الحالات الخارقة والأعمال غير المنطقية أو المنافية لحقيقة الأشياء في معظم هذه الأعمال. فليس صعباً على المعرّي أن يضع من يريد في الجنة ومن يريد في النار، وليس صعباً على الغيطاني أن يعيش في أي وقت يشاء وأن يصل إلى مركز إدارة الكون وأن يفعل كل ما لا يقدر البشر على فعله في عالمه الروائي في التجليات وكذلك الآخرون.

وقد ولدت هذه الرحلة الخيالية أساليب من السرد في هذه الأعمال أمكن أن تعدّ من أساليب السرد الحديثة القائمة على الإدهاش والعجائبية، لتؤكد للمبدع قدرته على تجاوز سوء عالمه من خلال هذه الأفعال الوهمية.

وكذلك اتّسمت هذه الأعمال باللغة الشعرية، والتعبير المباشر عن الانفعال لأنّ الهموم السياسية سيطرت في الغالب على معظم الأعمال، فكان الكاتب يلجأ إلى الشعر في كثير من المواطن كالذي جاء في مأساة واق الواق والتجليات والغفران الجديد، وكذلك كان في الأعمال القديمة مثل التوابيع والزوابع والغفران و المنام الكبير.

وهذه السمة الانفعالية في الأعمال المختلفة جعلت منها أعمالاً أدبية عصية على التصنيف الفني، فهي تلتبس في كثير من الأحيان، وتقع في مواطن وسطى فلا يسهل القطع بأنها قصة أو مسرحية أو كتاب تاريخي، أو سيرة ذاتية، وهذا يتّضح في التجليات والغفران الجديد ومأساة واق الواق. لذا يمكن أن تسمّى بأدب المعراج ليكون جامعاً لها.

ولعلّ من السمات الأخرى لهذه الأعمال أنّ الشخصيات فيها تتحدّد في نمط من الخير أو الشر، فهي في الغالب تكون من أهل الجنة، أو من أهل النار، ولا مجال لأنّ تتحوّل. وهذا يجعل منها شخصيات سكونية غير قابلة للتحوّل عن موضعها.

وقد يكون ذلك بسبب الفكرة الدينية التي تميّز الخير من الشرّ استناداً إلى الأفعال المقبولة أو غير المقبولة. وإحساس الكاتب بهذه السكونية للشخصيات جعله يلجأ إلى اللغة الشعرية ليصف من خلالها تلك الشخصيات وما تعاني من عذاب، أو ما تعيش فيه من نعيم. فاحتل تصوير الجنة والنار حيزاً كبيراً لأنّه يؤدي إلى الترغيب والترهيب ويحقّق الفكرة الدينية التي اتّكأ عليها الكاتب بشكل رئيس.

وربّما بقيت فاعلية المعراج الأوّل قائمة لأنّ الرسول-ص- لم يسمّ أحداً من سكّان الجنة أو أحداً من سكّان النار، فهو أشار إلى أصناف المعذّبين وأصناف المنعمين دون التصريح بالأسماء، وجاء الأدباء وسمّوا أهل الجنة وأهل النار ممن يعاصرونهم ويعيشون معهم، فأصبحت رحلة كلّ منهم خاصّة بزمّنه هو وبقضيته التي يكتب العمل الأدبي من أجلها.

فالمبدع في حقيقة الأمر يستخدم بناء معرفياً دينياً ثابتاً عن العالم الآخر وصلته بالعالم الأرضي، ويتوسّل بهذا البناء ليؤثر في القارئ الذي يشارك الكاتب في هذا الاعتقاد أو البناء المعرفي. فهو إن آمن بالموروث الديني أو لم يؤمن به يبقى مستثمراً لمعطياته، ومستفيداً في عمله من التأثير في القارئ المطلع على ذلك الموروث.

وأخيراً يمكن القول إنّ هذه السمات لأدب المعراج، مقتضبة وخاطفة تصلح مقترحات لدراسة مستقبلية تؤطر أدب المعراج وتحدّد ملامحه بدراسة نقدية تطبيقية لأعمال تجلّى فيها المعراج قديماً وحديثاً.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

الكتب

- البخاري، محمد بن إسماعيل: صحيح البخاري، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.
- بدوي، عبد الرحمن: شطحات الصوفية، ط ٣، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨ م.
- البرزنجي، زين العابدين محمد: قصة المعراج، ضمن كتاب «مجموع يحتوي على ١٩ جوهرة» ط ١، دار النجم، بيروت ١٩٩٤ م.
- ابن بسّام الشنتريني، أبو الحسن علي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق إحسان عباس، ط ١، دار الثقافة، بيروت ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.
- البصري، الحسن: تفسير الحسن البصري، جمع وتوثيق ودراسة محمد عبد الرحيم، دار الحديث، القاهرة ١٩٩٢ م.
- البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب: تاريخ بغداد أو مدينة السلام، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.
- البغوي، الحسين بن مسعود: تفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد: تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين: دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق عبد المعطي قلعي، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت د. ت.
- التجاني، محمد المختار: مولد التجاني المسمى عنوان مطالع الجمال في مولد إنسان الكمال، ط ٤، المكتبة الثقافية، د. ت.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي، تحقيق أحمد محمد شاكر، وكمال يوسف الحوت، ط ١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٧ م.

- جمعة، بديع محمد: دراسات في الأدب المقارن، ط١، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٧٨م.
- الجرجاني، عليّ بن محمّد: كتاب التعريفات، ط١، دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م.
- ابن الجوزي، سبط: مولد العروس، د. ن، د. ت.
- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم: الإسفار الغريب نتيجة السفر القريب، تحقيق طه بدوي علّام، دار الرسالة، القاهرة، ١٩٨٢م.
- الجيلي، عبد الكريم بن إبراهيم: الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ط٤، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٥هـ-١٩٧٥م.
- حرك، أبو المجد: الإسراء والمعراج دراسة موضوعيّة، ط١، الدار المصريّة اللبنانيّة، بيروت ١٤١١هـ-١٩٩١م.
- حسن، سعيد محمّد: حقائق الإسراء والمعراج، مؤسّسة روز اليوسف، القاهرة ١٩٧٦م.
- الحموي، أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله: معجم البلدان، دار صادر، بيروت د. ت.
- الحميدي، أبو عبد الله محمد: جزوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، تحقيق محمّد بن تاويت الطنجي، مكتبة الخانجي، القاهرة د. ت.
- ابن حنبل، أحمد بن محمّد: المسند، شرح وفهرسة أحمد محمّد شاکر وحزرة أحمد الزين، ط١، دار الحديث، القاهرة ١٤١٦هـ-١٩٩٥م.
- أبو حيّان الأندلسي، محمّد بن يوسف بن علي: البحر المحيط في التفسير، دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- الخازن، عليّ بن محمّد بن إبراهيم: لباب التأويل في معاني التنزيل، دار الفكر، بيروت د. ت.
- خريوش، حسين يوسف: رسالة التواضع والزواجع لابن شهيد، دراسة في الرؤية الأدبيّة وفلسفة الإبداع، ط١، الشركة الجديدة للطباعة والتجليد، عمان ١٩٩٠م.
- ابن خلّكان، أبو العباس، أحمد بن محمّد: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق إحسان عبّاس، دار صادر، بيروت د. ت.

- الدارقطني، عليّ بن عمر: رؤية الله عزّ وجلّ، دراسة و تحقيق مبروك إسماعيل مبروك، مكتبة القرآن، القاهرة ١٩٩١م.
- الذهبي، شمس الدين، محمّد بن أحمد بن عثمان: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت ١٤٠٩هـ-١٩٨٩م.
- الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر: تفسير الفخر الرازي، المشتبه بالتفسير الكبير ومفاتيح الغيب، تقديم خليل محيي الدين الميسر، دار الفكر، بيروت ١٤١٤هـ-١٩٩٤م.
- أبو ريان، محمّد علي: أصول الفلسفة الإشرافية عند شهاب الدين السهروردي، دار الطلبة العرب، بيروت ١٩٦٩م.
- الزبيدي، محمّد محمود: مأساة واقى الواقى، ط٢، دار الكلمة، صنعاء ١٩٨٥م.
- الزمخشري، جار الله محمود بن عمر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار المعرفة، بيروت د. ت.
- ابن سعد، محمّد بن منيع أبو عبد الله: الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت د. ت.
- السهلي: النور من كلمات أبي طيفور، نصّ في مناقب أبي يزيد البسطامي وشطحاته، ضمن كتاب شطحات الصوفية، عبد الرحمن بدوي، ط٣، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٨م.
- ابن سيّد الناس، أبو الفتح محمد بن محمد بن أحمد: عيون الآثار في فنون المغازي والشمائل والسير، تحقيق محمّد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو، ط١، دار ابن كثير، دمشق ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
- سيرجية، محمّد: الغفران الجديد أو حلم في عرفات، مكتبة الرسالة، حلب ١٩٧١م.
- ابن سينا، أبو عليّ الحسن بن عبدالله: رسالة الطير، ضمن رسائل الشيخ الرئيس ابن سينا، ج٢، تصحيح ميكائيل بن يحيى المهرني، مطبعة بريل، ليدن ١٨٩١م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: الآية الكبرى في شرح قصة الإسرا، تحقيق محيي الدين مستو، ط١، دار ابن كثير، دمشق ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن: الخصائص الكبرى، كفاية الطالب اللبيب في خصائص الحبيب، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- أبو شهبه، محمد: الإسراء والمعراج، مكتبة العلم، القاهرة ١٤١١هـ-١٩٩٠م.
- ابن شهيد الأندلسي، أبو عامر أحمد بن أبي مروان: رسالة التواضع والزواجر، بطرس البستاني، دار صادر، بيروت ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- الصالحي الشامي، محمد بن يوسف: سبل الهدى والرشاد في سيرة خير العباد، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٤هـ-١٩٩٣م.
- الطبرسي، الفضل بن الحسين: مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق السيد هاشم الرسولي المحلاتي والسيد فضل الله اليزدي الطباطبائي، دار المعرفة - بيروت، دست.
- الطبري، محمد بن جرير: تفسير الطبري «جامع البيان عن تأويل أي القرآن»، تحقيق بشار عواد معروف وعصام فارس الحرساني، ط١، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٥هـ-١٩٩٤م.
- الطعني، محيي الدين: موسوعة الإسراء والمعراج، المسماة تطريز الديباج بحقائق الإسراء والمعراج، ط١، دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٩٤م. وتشتمل هذه الموسوعة على:
 - ١- الإسراء والمعراج لابن عباس.
 - ٢- الإسراء والمعراج لنجم الدين الغيطي.
 - ٣- السراج الوهاج في حقائق الإسراء والمعراج لأبي اسحاق النعماني.
 - ٤- كتاب المعراج للقشيري.
 - ٥- الآية الكبرى في شرح قصة الإسراء.
 - ٦- معراج أبي يزيد البسطامي.
- ابن طفيل، أبو بكر محمد: حي بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م.
- الطوسي، أبو نصر عبد الله بن السراج: اللمع في التصوف، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد ١٩٦٠م.

- عباس، إحسان: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن، طبعة جديدة، ط١، دار الشروق، عمان، ١٩٩٣م.
- ابن عباس، عبدالله: الإسراء والمعراج، طبعة جديدة منقحة، أشرف عليها محمود خضر الكيلاني، د. ن، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- ابن عباس، عبدالله: هذا معراج النبي (ص)، تحقيق نذير العظمة، ضمن كتاب المعراج والرمز الصوفي، الباب السادس.
- عباس، فضل حسن: المنهاج نفحات من الإسراء والمعراج، دار البشير، عمان ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- عبد الرحمن، عائشة: جديد في رسالة الغفران «نصّ مسرحيّ من القرن الخامس الهجريّ»، دار الكاتب العربيّ، بيروت ١٤٠٢هـ-١٩٨٣م.
- عبدالمنعم، عمرو: الصحيح من قصّة الإسراء والمعراج، ط١، دار الصحابة للتراث، طنطا ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- عبدالمنعم، عمرو: الضعيف من قصّة الإسراء والمعراج، ط١، دار الصحابة للتراث، طنطا ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- ابن عربي، محيي الدين محمّد بن عليّ: الإسراء إلى المقام الأسريّ، أوكتاب المعراج، تحقيق سعاد الحكيم، ط١، دندرة للطباعة والنشر، بيروت ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- ابن عربي، محيي الدين محمّد بن عليّ: شجرة الكون، تحقيق رياض العيد الله، ط١، المركز العربي للكتاب، بيروت ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- ابن عربي، محيي الدين محمّد بن عليّ: الفتوحات المكيّة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د. ت.
- العظمة، نذير: المعراج والرمز الصوفي «قراءة ثانية للتراث»، ط١، دار الباحث بيروت ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- العلايلي، عبد الله: المعرّي ذلك المجهول، رحلة في فكره وعالمه النفسي، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت ١٩٨١م.
- علوي، عليّ بن شيخ الحبشيّ: سمط الدرر في أخبار مولد سيّد البشر، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، د. ت.
- ابن عمر، أبو عليّ الحسين: شفاء السقيم بمولد النبي الكريم، ط١، المطبعة الجديدة ومكتبتها فاس ١٣٥٠هـ د. ت.

- عياد، شكري، كيف الأخيار، مختارات فصول (١٤) الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٥م.
- غراب، محمود محمود: الخيال عالم البرزخ والمثال، ويليه الرؤيا والمبشرات من كلام الشيخ محيي الدين بن عربي، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: رسالة الطير، ضمن كتاب الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي، القاهرة ١٩٣٤م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: مشكاة الأنوار في توحيد الجبار، تحقيق سميح دغيم، ط١، دار الفكر اللبناني، بيروت ١٩٩٤.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد: معارج القدس في مدارج معرفة النفس، مطبعة الميناء، بغداد ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- الغيطاني، جمال: أوراق شاب عاش منذ ألف عام، ط١، دار المسيرة، بيروت ١٩٨٠م.
- الغيطاني، جمال: كتاب التحليات، السفر الأول، ط١، دار الوحدة بيروت ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م.
- السفر الثاني، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة ١٩٨٥م.
- السفر الثالث، ط١، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٦م.
- فضل، صلاح: تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية، ط٢، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.
- الفيروزآبادي الشافعي، أبو طاهر محمد بن يعقوب: تنوير المقباس من تفسير ابن عباس، ط١، دار الإشراق، بيروت ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.
- قاسم، عبد الحكيم. الهجرة إلى غير المؤلف، ديوان قصص، ط١، دار الفكر، القاهرة ١٩٨٦م.
- قانصوه، أكرم: التصوير الشعبي العربي، عالم المعرفة ع ٢٠٣، الكويت ١٩٩٥م.
- ابن قتيبة، أبو محمد، عبد الله بن مسلم: تأويل مختلف الحديث في الزود على أعداء أهل الحديث، عالم الكتب، بيروت د. ت.

- القرشي، أبو زيد محمد بن أبي الخطاب: جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، تحقيق علي محمد البجاوي، د. ن، د. ت.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الخزرجي: الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤١٣هـ-١٩٩٣م.
- القسطلاني، أحمد بن محمد: المواهب اللدنية بالمنح المحمدية، تحقيق صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت د. ت.
- القلماوي، سهير: ألف ليلة وليلة، دار المعارف، القاهرة ١٩٥٩م.
- ابن القيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر: زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق شعيب الأرنؤوط وعبد القادر الأرنؤوط، ط ٢٦، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ابن كثير القرشي، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل: تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت ١٣٨٨هـ-١٩٦٩م.
- الكيلاني، نجيب: عمر يظهر في القدس، ط ٢، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤٠١هـ-١٩٨١م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد: السنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث، القاهرة د. ت.
- المحاسبي، أبو عبدالله الحارث بن أسد: آداب النفوس ويليها كتاب التوهم، تحقيق عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، د. ت.
- محفوظة، نجيب: رحلة ابن فطومة، دار مصر للطباعة، القاهرة، د. ت.
- النيسابوري، مسلم بن حجاج: الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت د. ت.
- المعري، أبو العلاء: رسالة الغفران، شرح وتحقيق علي شلق، دار القلم، بيروت د. ت.
- المعري، أبو العلاء: رسالة الملائكة، تحقيق محمد سليم الجندي، دار صادر، بيروت ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- المناوي، عبد الرؤوف: مولد النبي - ص - الشهير بمولد المناوي، مكتبة الجمهورية العربية، القاهرة د. ت.

- ابن منظور، جمال الدين أبو الفضل، محمّد بن مكرم: لسان العرب، دار الفكر، بيروت د. ت.
- الميرغني، محمّد بن عثمان: مولد النبي - ص - المسمّى الأسرار الربانيّة، المكتبة الثقافية، بيروت د. ت.
- النسائي، عبد الرحمن بن شعيب: تفسير النسائي، تحقيق صبري عبد الخالق الشافعي وسيد بن عباس الجليمي، ط ١، مكتبة السنّة، القاهرة ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- النفري، محمّد بن عبد الجبار: المخطّبات، تقديم حمزة عبّود، دار العلم الجديد، بيروت د. ت.
- النفري، محمد بن عبد الجبار: المواقف، تقديم حمزة عبّود (نشرة عن الطبعة الأولى ١٩٣٤م التي حقّقها آرثر يوحنا أربري) دار العلم الجديد، بيروت د. ت.
- هاشم، أحمد عمر: السنّة النبويّة وعلومها، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ١٩٨٥م.
- ابن هشام، أبو محمّد، عبد الملك بن هشام: السيرة النبويّة، تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، ط ١، دار الخير، بيروت ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- الهواري، هود بن محمّد: تفسير الكتاب العزيز، تحقيق بالحاج بن سعيد شريف، ط ١، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٩٠م.
- الوهراني، ركن الدين محمّد: مناجات الوهراني ومقاماته ورسائله، جمع وتحقيق إبراهيم شعلان ومحمّد نفش، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٨م.
- :ألف ليلة وليلة، طبعة شعبيّة «كتاب الشعب»، إعداد رشدي صالح، د. ت.

المخطوطات

- المقدسي، أبو المعالي المشرف بن المرجى بن إبراهيم: مجموع نفيس فيه فضائل بيت المقدس والخليل عليه الصلاة والسلام وفضائل الشام وغير ذلك، مكتبة الجامعة الأردنية، المجموعات الخاصة، رقم المخطوط ٤٥٤٢.
- المكناسي، أبو إسحاق إبراهيم بن يحيى بن أبي الحافظ: كتاب فيه فضائل بيت المقدس، مكتبة الجامعة الأردنية، المجموعات الخاصة، رقم المخطوط ١٢١.

الدوريات:

- الدروبي، محمد: مائة كتاب عن الإسراء والمعراج، مجلة الزهراء، مج ٢، ع ٦٤، سنة ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- الطحاوي، ميرال: منامات، مجلة القاهرة، ع ١٤٨، سنة ١٩٩٥ م.
- العبادي، أحمد مختار، المعراج وصداه في التراث الإنساني، مجلة عالم الفكر، مج ١٢ ع ١٤، سنة ١٩٨٢ م.
- غرايبة، هاشم: قصر النهاية، مجلة صوت الجيل، ع ٢٤، سنة ١٩٩٤ - ١٩٩٥ م.
- كمال، أمال: الحجرات المغلقة، مجلة القاهرة، ع ١٤٨، سنة ١٩٩٥ م.

ABSTRACT

Al-Isra' and Al-Mi'raj and Its Manifestations in Arabic Prose

Jamal Moh'd Odeh Maqableh

Supervised by : Prof. Dr. Ibrahim Al-Sa'afeen

This study is concerned with a manifestation of the phenomenon of Al-ISRA' and Al-MI'RAJ in the ancient and modern Arabic prose.

The study consists of an introduction and five chapters as follows:

The Introduction: The incident of Al-Isra' and Al-Mi'raj (IM) has been mentioned in the Holy Quran and the authoritative prophetic traditions. The researcher presented the description of the scene of (IM), according to the instructions given in Surat AL-ISRA' and Sunna concentrating on the most important elements of this nocturnal journey.

Chapter One: (IM) as Undertaken by Quran Interpreters; Narrators and Writers of the Prophet's Sirah. In this chapter the researcher deals with the attempts made by the Quran interpreters to explain meanings of verses which have been understood differently due to the weak and false prophetic sayings they have adopted. As some of these interpreters inclined to form long stories based on that, whereas the (Muhaddithin) criticized those sayings concerning the (IM). The writers of Sirah adopted these weak sayings in their books without investigating these extra-ordinary events and prolonged stories.

Chapter Two: The Phenomenon of (IM) in Sufi prose. In this chapter the researcher reveals the effects of (IM) on the works of

Sufi such as: Kitab Al-Tawahum by Al-Harith Al-Muhasiby, Mi'raj Abi Yazeed Al-Bustami, Al-Mawaqif and Al-Mukhatabat by Al-Nifferi. Kitab Al-Mi'raj by Al-Qushairi, Ma'arij Al-quds and Mishkat Al-Anwar by Al-Ghazali, Al-Isra Ila Al-Maqam Al-Asra, Shajarat Al-Kawn and Ma'arij Al-Futuh al Makiya by Ibn Arabi, Al-Ensan Al-Kamel, by Abd-Karim Al-Jeeli and so on.

After that the researcher discusses the most important characteristics of these works concerning the literary structure and linguistic style of (IM).

Chapter Three: The Manifestation of (IM) in popular literature.

In this chapter the researcher analyses some examples of (IM) that were inherited orally through generations and later on settled in books considered as popular literatures such as: Al-Isra' wa Al-Mi'raj by Abdullah bin Abbas- in different manuscript and Andalusian Manuscript of Al-Mi'raj which was translated into the old European languages. the study of (IM) in the context of the prophet's birthday, Qissat Al-Mi'raj, by Al-Barzenji, lastly, the analysis of the effects of (IM) in Alfu Layla Wa Layla (stories of thousand nights and a night) was made.

Chapter Four: The Manifestation of (IM) in the literature of Letters and Manamat (dreams). This chapter deals with the analysis of: Risalet Al-Tawabi' by Ibn Shuhaid Al-Andalusi, Risalet Al-Mala'ika and Risalet Al-Ghufran by Abu Al-Ala' Al-Ma'rri, Al-Manam Al-Kabeer by Al-Wahrani.

Since these references formed the most important phenomena of (IM), a discussion was made on the most important features related to (IM) as displayed in these works.

Chapter Five: The Manifestation in Modern Arabic Literature.

In this chapter, collection of examples of modern prose influenced by (IM) was showed. It included different types of short stories,

plays and novels. These short stories were written by prominent creative writers such as; Amal Kamal, Meral Al-Tahawi, Hashim Ghayba, Shukri Ay'yad, Abdul Hakim Kasim and Jamal Al-Ghitani, some of the samples of the plays belonged to Muhammad Serjiya were under the title Al-Ghufran Al-Jadeed or Hulum fi Arafat. Novels such as: Omar Yadhar fi Al-Quds, by Najeeb Al-Kaylani, rihlet Ibn Fattuma by Najeeb Mahfudh, Ma'sat Waq Al-Waq, by Muhammad Mahmud Al-Zubry and Kitab Al-Tajall'yat, by Jamal Al-Ghitani. Finally this chapter concludes with general features of Al-Mi'raj literature.