الرحلة الخيالية الى العالم الاخر، معادلا موضوعياً

ا.م.د . عبد الكريم خضير عليوي السعيدي
جامعة سومر ـ كلية التربية الاساسية

مستخلص : تسعى هذه الورقة النقدية الى الوقوف على الاعمال الادبية التي اتخذت من الرحلة الخيالية الى العالم الاخر ــ الذي يغلب عليه ان يكون عالما للموتى ــ موضوعا لها ، بوصفها معادلا موضوعيا لحالة الحنق والضيق التي يعيشها الكاتب ومجتمعه ، ومن ثم كانت غاية هذه الرحالات الخيالية ، هي التنفيس عما يدور بداخلهم من صراع ، سببه تخلف مجتمعاتهم وتدهورها ، فاحب هؤلاء الكتاب ان يكونوا من رواد الاصلاح ما استطاعوا عبر ما يتقنونه من فنون ، فعرضوا في قصصهم هذه كل ما كانوا يريدون قولهم من امور، سبق ان منعتهم من قولها السلطة المتحكمة (بكل اشكالها) في مجتمعاتهم ، سواء اكانت سياسية ام دينية ام اجتماعية ، فاخترنا نماذج من هذه القصص التي تعج بها اداب العالم المختلفة ، ومنها ؛ رحلة (ديونيزوس) اله الخمر اليوناني الى عالم الاموات ، التي وردت في مسرحية (الضفادع) للكاتب المسرحي اليوناني (ارستوفانيس) ، ورحلة رجل دين زرادشتي فارسي اسمه (ارداويراف) الى عالم الاموات ، وهي واردة في قصة (ارداويراف نامه) وهي عمل قصصي فارسي قديم ، كما اخترنا قصة(التوابع والزوابع) لابن شهيد الاندلسي ، وكذلك قصة رحلة (ابن القارح) بطل ابي العلاء المعري في (رسالة الغفران) ، كما اخترنا قصة (الكوميديا الالهية) لدانتي ، وكذلك قصة محمد بن ابراهيم المويلحي الموسومة (حديث عيسى بن هشام)

،فضلا عن قصة الكاتب الفيلسوف الباكستاني المسلم المتصوف (محمد اقبال) الموسومة (جاويد نامة) .

منذ القديم وفلاسفة العالم ومفكروه يأخذون على عاتقهم مهمة تغيير العالم والسعي للارتقاء به نحو الأحسن كلما أتيحت لهم الفرصة، ولاسيما الأدباء منهم. الأمر الذي لم يتقبله المترفون ، لذلك سعوا ــ بكل ما أوتوا من قوة ــ إلى خمد تلك الأصوات ونعتها بنعوت أقل ما يقال عنها أنها تافهة ، ((وما أرسلنا في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا بما أرسلتم به كافرون))[1] ، على أن ذلك لم يقتصر على زمان ومكان معينين ، بل تخطى كل الأزمنة والأماكن ، ولكن بأساليب مختلفة، فالمترفون اليوم لا يقتلون الفلاسفة والأدباء ، بل يسخرون منهم ، ليس لأن القتل صعب المنال هذه الأيام ، بل لأنه لا جدوى من قتل الموتى ، فإذا كان الخطر الذي يتهدد المترفين ــ قديما ــ متأتيا من قدرة الفلاسفة والمفكرين على تزويد الناس بأفكار يناضلون في سبيلها ، أفكار تجعل المجتمعات تهتز والعروش تتهاوى والرؤوس تتساقط وتتدحرج ، فأن الخطر اليوم متأت من عقم وعطالة ما يقوله الفلاسفة والمفكرون وتفاهته .

من هنا أردنا تسليط الضوء ثانية على بعض من تلك الأفكار وإعادة الحياة لها، لعل في ذلك عزاء لنا واستفزازا لفلاسفتنا ومفكرينا الذين شغلتهم الهموم الحزبية والفئوية والشخصية عن التفكير بهموم مجتمعاتهم وتطلعاتها، وفضلا عن ذلك ، فأننا نريد هنا أيضا أن نتلمس جوانب الاتفاق في التفكير الإنساني ، تأسيسا على أن البشر ــ بمختلف شرائحهم وقومياتهم ــ تجمعهم المصيبة على التفكير بمخرج يكاد أن يكون واحدا، أو أنهم ينطلقون من منطلقات فكرية واحدة في حال تعرضهم للظروف نفسها، وبتعبير آخر؛ إن الأسباب المتشابهة تفضي إلى نتائج متشابهة حتى مع بني البشر ، وهو الأمر الذي اهتم به (الأدب العام) وسعى إلى تطبيقه على الظواهر الأدبية التي تنسب إلى آداب عدة في آن واحد، وتشترك

ظروف مشتركة(تاريخية واجتماعية) في ظهورها ، على الرغم من وجود مساحات واسعة من المكان والزمان بينها[٢].

وفي ضوء ما تقدم ، يقول علماء النفس ان الإنسان الذي يشعر بالغربة في مجتمعه ، أو أنه عجز عن التلاؤم مع المتغيرات الحاصلة فيه ، يعيش جوا من الاضطراب العصبي والنفسي مما يفضي به إلى التفكير بأفكار غير منطقية ــ أطلق عليها علماء النفس تسمية (الأفكار اللاعقلانية) [٣]ــ بمقاييس معظم البشر ، نظرا لما تنطوي عليه من أمور غير واقعية ، على أن هذا النزوع هو نزوع إنساني يراود البشر أيام المحن والمصائب ، وهو ردة فعل هذا الإنسان اتجاه واقعه المعيش أو هو المعارضة له ، وفي الوقت نفسه هو عرض من أعراض الاضطراب العصبي.

ولعل من تلك الأفكار فكرة المدينة الفاضلة (اليوتوبيا) التي شغلت عقول كثير من الفلاسفة والأدباء ــ وعدها بعض الكتاب البذرة الأولى لأدب الخيال العلمي[٤] ــ وليس بعيدا عن ذلك ما يؤمن به جميع أهل الديانات من وجود رجل مخلص يخرج آخر الزمان ليصلح الأرض ويملؤها عدلا وأمنا بعد أن ملئت ظلما وجورا[٥] .

وهنا يأتي دور الأدب ، لأنه مرآة المجتمع ، ولأنه ((لسان حال الضحايا من الأفراد والناس مجتمعين نشدانا للقضاء على اغتراب الإنسان في الحياة))[٦]،ولأنه وصف لما يجب أن يكون وليس وصفا لما هو كائن[٧]، فيتمثل تلك الأفكار متخذا منها موضوعات له في لون من الأدب يمكن أن نطلق عليه تسمية (الأدب اللامعقول) [٨] ، اذ يختلط الوهم بالحقيقة ، والأمنية بالواقع، وهكذا يتأكد لنا أن الحضارة بمفاصلها كلها ــ ومنها الأدب ــ هي نتاج للمساعي التي تبذل للتغلب على الشعور بالنقص الذي يعتري الإنسان.

ومن تلك الأفكار أيضا فكرة الرحلة الخيالية ، او الرحلة الى العالم الاخر ــــ موضوع ورقتنا هذه ــ التي تكاد أن تكون فكرة كونية طافت في خيال كثير من

الناس وشغلت حيزا كبيرا من تفكيرهم[٩]، حتى كاد لا يخلو أي شعب من الشعوب من أثر لها ، وبعبارة أخرى أنها فكرة إنسانية كونية حالها حال الحب والبخل والتضحية لم ينأ عنها أدب أية أمة من الأمم.

بادئ ذي بدء ؛ علينا توضيح ماهية الرحلة الى العالم الاخر ،قبل الولوج في الحديث عما اخترناه من نماذجها من الآداب العالمية المختلفة ، فنقول :

إن الرحلة بمفهومها العام هي فعل عام يعني الانتقال من مكان الى آخر ، وهي سلوك ملازم للإنسان أينما كان تدفعه إليه الحاجة ، وهذا الانتقال يختلف من جهة الطبيعة والقصد ، فإذا كان الاكتشاف والاستطلاع غاية بعض الرحالة ، فأن بعض من قام الرحلة كان يريد الهرب من الواقع والسعي إلى واقع جديد مغاير ، بعد أن صار الواقع المعيش واقعا لا يطاق . أما لسيطرة قوى الشر المختلفة عليه ، أو لأن الإنسان صار يشعر فيه بالغربة بين أبناء جلدته وعجز عن التلاؤم معهم ، وفي الحالات كلها تصبح الرحلة من البيئة والواقع المعيش إلى بيئة وواقع جديدين حاجة ملحة يطلبها الإنسان ، وفي ضوء هذا الفهم يمكننا تفسير الدعوة التي أطلقها ديننا الإسلامي بضرورة الهجرة في ظل ظروف مشابهة ، نجد خير تصديق لها في هجرة الرسول الكريم (ص) وأصحابه.

وإن ما أطلق عليه بـ أدب الرحلة ، هو ذلك الفن الأدبي الذي وظف تلك الرحلات في كتاباته ، مستفيدا من حب الاستطلاع الكامن في النفس البشرية في مد جذوره في معظم آداب العالم[١٠] .

أما في حال عجز الإنسان عن القيام بالرحلة ، فأنه يعمد إلى الفرار من واقعه فرارا معنويا متخيلا رحلة الى عوالم اخرى ، يغلب عليها كونها عوالم يوتوبيا ، معتمدا في تصوير تلك الرحلة على ما قام به أو سمع به من رحلات حقيقية ، كي يهدأ من روع إنسانيته ، ويقلل من شعوره بالاغتراب وسط مجتمعه ، كما فعل(غوته) عندما تخيل رحلة إلى الشرق الذي كان يمثل قمة الرومانسية ـ آنذاك ـ في

الذهنية الأوربية ، وبتعبير آخر أنه اليوتوبيا التي كان الأوربي يحلم بها، وذلك بعد أن تحطمت أمامه قدوته المتمثلة بنابليون، فقال مفسرا ذلك : ((شعرت شعورا عميقا بوجوب الفرار من عالم الواقع المليء بالأخطار التي تهدده من كل جانب في السر والعلانية ، لكي أحيا في عالم مثالي)) [١١] .

وإذا كان المعادل الموضوعي يعني ((خلق جسم محدد أو موقف أو سلسلة من الأحداث تعادل الوجدان المعين الذي يراد التعبير عنه حتى إذا ما اكتملت الحقائق الخارجية ــ التي لابد أن تنتهي إلى خبرة حسية ــ تحقق الوجدان المطلوب إثارته)) [١٢] ، وإذا كان الفن بصورة عامة ، ولاسيما الأدب لا يميل إلى التقرير بل إلى التلميح وعدم المباشرة في طرح العواطف والمشاعر ، فأننا لابد أن نقرر هنا إن الرحلة الخيالية الى العالم الاخر هي المعادل الموضوعي للضيق بالحياة والواقع ، إذ أنها البنية الفنية التي أسقط الأديب همومه فيها ومن خلالها في آن واحد..

ومما تجدر الإشارة إليه هنا ، هو أن حاجة الإنسان لفكرة الرحلة الخيالية ، ومن ثم أدب الرحلة الخيالية الى العوالم الاخرى ، لم تكن مقتصرة على كونها ردة فعل اتجاه الواقع المعيش ، بل تعدته إلى حاجته إلى تمرير بعض التصورات العقائدية والأفكار الفلسفية حول معتقداته ، ولاسيما عند الشعوب القديمة ، كما في الأدب العراقي والمصري واليوناني والروماني القديم[١٣] ، ونلمس هذا الأمر أيضا في الأدب الصوفي[١٤] ، إلا أن الذي يهمنا في هذه الورقة ، هو كون الرحلة الخيالية معادلا موضوعيا في حالة الضيق بالواقع.

وكتطبيق إجرائي على ما تقدم ، نختار بعض الرحلات الخيالية من آداب مختلفة لنقف على حيثياتها وظروف نشأتها ومفاصل تشابهها ، لكي يتسنى لنا الحكم فيما بعد على صحة ما قررناه في ما تقدم .

أول ما نختار من هذه الرحلات الخيالية ، هي الرحلة التي تضمنتها مسرحية (الضفادع) للمسرحي اليوناني(ارستوفانيس) ، ونحن قبل الولوج في صلب هذه الرحلة نتعرف أولا على الظروف المحيطة بها.

(ارستوفانيس) مؤلف مسرحيات وتمثيليات كوميدية يوناني (٣٨٥ – ٤٥٠) ق.م ، عاش في فترة مهمة من التاريخ الأثيني ، هي الفترة التي تلت هزيمة الفرس على يد اليونانيين في (المارثون) ، وهي الفترة التي جرد فيها الأسبارطيون المنتصرون أثينا من سلطاتها الدينية والدنيوية ، فضلا عن سلخها من قيمها المتوارثة وخلق جو جديد لها على النقيض تماما من جوها الذي اعتادت عليه ، فشاعت فيها الأفكار الجديدة في مجال الدين والفكر والتربية والأدب ، ولاسيما أفكار الفلاسفة المجددين أمثال سقراط وجماعة السوفسطائيين ، وهو أمر لم يطيقه (أرستوفانيس) ، فراح يهاجم هذه الأفكار في معظم أعماله الأدبية داعيا أهل أثينا الى مساندة الأرستقراطية والقيم المتوارثة[١٥] .

إن الذي يهمنا هنا هو مسرحيته الكوميدية (الضفادع) ، تلك المسرحية التي حظيت باهتمام بالغ حتى أنها حصلت على الجائزة الأولى في حينها ، ثم أعيد عرضها مرة أخرى بعد موت مؤلفها ، وهو شيء نادر الحدوث آنذاك،وكانت هذه المسرحية قد عرضت أول مرة في (٤٠٥ ق.م)،أي بعد موت الشاعر (أوربيدس) بحوالي أربع سنوات ، وموت الشاعر (سوفوكلس) بحوالي سنتين[١٦] .

وبعد هذه المقدمة الموجزة نأتي إلى المتن الحكائي للرحلة الخيالية ، وأول ما نبدأ به هو تحديد السبب الذي أعلنه المؤلف لقيام هذه الرحلة ،إذ نلاحظ أن المؤلف قد صرح بأن بطل رحلته ــ وهو هنا إله الخمر والدراما اليوناني (ديونيزوس) ــ قد قصد الرحلة الى عالم الموتى (هاديس) بغية العودة بالشاعر اليوناني (أوربيدس) إلى عالم الأحياء ، لأنه ــ حسب المسرحية ــ هو المنقذ الوحيد للأمة

اليونانية من حالة الضياع التي تمر فيها ، فأشعار هذا الشاعر كفيلة بهداية أهل أثينا إلى الحكمة بعد أن فقدوها على يد الفلاسفة المجددين .

وهكذا تتضح لنا مدى الأهمية التي يلقيها (أرستوفانيس) على الأدب في هداية الناس ، وهنا يتبادر في الذهن سؤال يقول : لو تهيأ في المجتمع شخص قد أحس بما آلت إليه أمور المجتمع من تدهور ، ومكن هذا الشخص من إحياء الموتى الذين يرى في إحيائهم منفعة للمجتمع ، فمن يا ترى الذي يحييه للقيام بهذه المهمة الصعبة؟ ، أتراه يحيي الملوك أم الفنانين أم المخترعين أم القادة أم الطغاة أم آخرين؟!! . يبدو جليا أن (أرستوفانيس) أعتقد أن الأدب ، ولاسيما الشعر يمكن أن يؤدي وظيفة إصلاحية أكثر مما يؤديه الفلاسفة والمصلحون ، ومن هنا يمكننا تفسير السبب الذي من أجله اتخذ (أرستوفانيس) بنية الرحلة الخيالية في مسرحيته هذه ، وبعبارة أخرى إن بنية الرحلة الخيالية في مسرحية (الضفادع) هي المعادل الموضوعي لإحساس الشاعر بتدهور المجتمع الأثيني .

ولكن المفاجئة التي تواجهنا في هذه الرحلة ،هي أن المؤلف لم يف بوعده،إذ أنه لم يجعل بطل رحلته (ديونيزوس) يعود بالشاعر (اوربيدس) كما وعد ، بل أنه جعل البطل يعود بشاعر آخر هو (أسخيليوس) ، وهو لم يترك الشاعر (أوربيدس) قابعا في عالم الأموات حسب ، بل خيب أمله حتى من الامارة على الشعراء الأموات بعد أن أسندها إلى شاعر آخر هو (سوفوكلس) .

مما لا شك فيه أن السبب في ذلك يعود إلى أن (أسخيليوس) كان ينتمي إلى جماعة تسمى (المستاي) ، وهم أقرب إلى إخوان الصفا في تراثنا الإسلامي ، إلا أنهم ركزوا اهتمامهم على المحافظة على التقاليد والقيم المتوارثة ، في حين ينتمي الشاعر (أوربيدس) إلى السوفسطائيين ، كما أنه كان يشايع سقراط في آرائه ، وفضلا عن ذلك ، فأن شعره مليء بالثورة والشك بعقائد الأولين[١٧] .أما لماذا هذا التخبط ــ الذي نلمسه أول وهلة ــ في أمر الشاعر العائد الى الحياة العليا ، فإننا

نحيله الى بنية التشويق في العمل القصصي ، وأن الشاعر قصده عن وعي تام ، ومما تجدر الإشارة إليه هنا ، هو أن هذه المسرحية تنطوي على بعض الآراء النقدية ــ التي هي في حالة تناص مع مثيلاتها في (التوابع والزوابع) و (رسالة الغفران) ، ولاسيما فيما يخص الموازنة بين الشعراء في العالم الآخر[١٨] ــ جعلت النقاد يعدونها ضمن النصوص النقدية اليونانية[١٩] .

ومن الأدب الفارسي القديم نختار (أرداويراف نامه) ، وهي قصة نثرية قائمة بذاتها مؤلفها مجهول ، وأغلب الظن أنها ألفت في القرن الثالث الميلادي ، في العهد الساساني . أما عصر تدوينها فهو القرن التاسع الميلادي ، ولا يعرف على وجه اليقين علام اعتمد المدون في تدوينها ، أعلى الروايات الشفوية أم على نص مكتوب لها ضاع فيما بعد ؟

وعلى نحو عام ، فأن النص المدون في القرن التاسع عشر الميلادي قد كتب باللغة الفهلوية ــ الفارسية القديمة ــ وتضمن (١٠١) فصلا متباينة الأحجام ، وشمل هذا النص على (٨٨٠٠) كلمة ، وقد انبرى أحد الشعراء الإيرانيين في القرن الثالث عشر الميلادي لنضمها شعرا.

تشير الفصول الثلاثة الأولى من هذه القصة إلى سبب وظروف تأليفها ويمكن إيجاز ذلك بما يأتي:

كانت إيران تعيش حياة دعة وطمأنينة الى ان غزاهم الاسكندر المقدوني (عام ٣٣٠ ق.م) فقضى على ديانتها الزرادشتية. الأمر الذي افقد رجال الدين الزرادشتي سلطانهم ورفاهيتهم ، ومنذ ذلك الوقت والبلاد تعيش فترة من التدهور والانحطاط في المجالات كافة،ولما جاء الساسانيون ــ في القرن الثالث الميلادي ــ أي بعد حوالي ستة قرون من دخول الاسكندر إلى إيران ، حاولوا ترتيب أوضاع البلاد جاعلين من أولياتهم في ذلك إعادة الحياة إلى الديانة الزرادشتية ، فطلبوا من قادة

الفكر لديهم المساعدة على ذلك ، فانبرى أحد الأدباء لهذه المهمة وألف (أرداويراف نامه) [٢٠] .

يقول المتن الحكائي لهذا العمل القصصي ؛ ان رجال الدين الزرادشتي لما رأوا حال ديانتهم جمعوا أمرهم وشركاءهم في الدين وراحوا يتشاورون في مآل حالهم ، حتى توصلوا في النهاية إلى اتفاق يقضي بارسال أحد رجال الدين الصالحين إلى العالم الآخر (عالم الأموات) ليرى هذا الرجل هل أن صلاتهم وأعمالهم تنفعهم في ذلك العالم ، أم أن كل ذلك هو استجابة لرغبات رجال الدين فقط ــ كما يعتقد أغلب الناس في حينها ــ ووقع الاختيار على شخص صالح اسمه (أرداويراف) [٢١] ، فاغتسل وارتدى ملابسه الحسنة وتناول طعامه ، ثم جلس على كرسي تحلق حوله أصحابه من رجال الدين ، ثم سقوه شرابا مخدرا بعدها راح يستحضر أرواح الموتى ويترنم ببعض الأدعية والتراتيل الدينية ، حتى هامت روحه خارجة من الجسد الذي ظل مسجى على الكرسي طيلة سبعة أيام ، بعدها عادت الروح إلى مكانها داخلة الجسد ، فاستيقظ (أرداويراف) من غفوته وراح يملي على كاتب استكتبه لهذا الغرض ما شاهده من مشاهد ، تنطوي في معظمها على تحذير ووعيد شديدين لكل من استهان بأمر الديانة الزرادشتية.

واضح مما تقدم ، أن ظروف تأليف هذه الرحلة الخيالية وغايتها تكاد تتشابه مع ظروف وغايات مع ما اخترناه من رحلات خيالية ، فقد قصد المؤلف الإصلاح الاجتماعي بعد رؤيته التدهور والاضطراب والضيق بالحياة الذي خلفه غزو الاسكندر المقدوني لإيران ، وهو الأمر الذي تكاد تجتمع عليه الرحلات الخيالية الأخرى .

وتنطوي قائمة اختيارنا على رحلة خيالية الى عالم آخر غير عالم الأموات ، أنه عالم الجن ، فقد تخيل ابن شهيد الأندلسي أنه قام برحلة الى هذا العالم بغية الالتقاء بطائفة من الجن ، هم توابع الأدباء والشعراء ، انطلاقا من إيمان العرب

القدامى بأن لكل أديب وشاعر جني يتبعه حيث يذهب ، هو ملهمه ومصدر إبداعه[٢٢] ، ومن هنا اشتق ابن شهيد تسمية عمله الأدبي هذا[٢٣].

ان رسالة (التوابع والزوابع) هي رسالة أدبية تنتمي إلى ما يسمى بأدب المراجعة عند ابن شهيد الأندلسي (٣٨٢ – ٤٢٦ هـ) ، وأدب المراجعة هذا هو ضرب من الأدب يعنى بالرد على الحساد والمبغضين اشتهر بها الرجل ، حتى أنه نال منه شهرة أكثر مما ناله من مناصبه الحكومية الرفيعة التي تقلدها[٢٤].

لقد كان هذا الضرب من الأدب وسيلة الرجل في الدفاع عن نفسه وأدبه ، ولاسيما انه لم ينل من أدباء عصره وعلمائه إلا النقد والتجريح ، حتى وصل الأمر بأحدهم باتهامه بأنه سارق لأفكار غيره[٢٥] .

انطوت هذه الرسالة الأدبية على رحلة خيالية تخيل ابن شهيد نفسه فيها أنه يقوم برحلة خيالية الى عالم الجن ، يلتقي فيها بتوابع الشعراء والأدباء ويتدارس معهم أمور الأدب والنقد ، عارضا عليهم بضاعته الأدبية والشعرية ، فيشهدوا له بالنبوغ والإبداع ، حتى على تابعيهم . الأمر الذي يفضي إلى الحكم بأن عزوف أدباء عصره ونقاده عن بضاعته الأدبية ، إنما مرده إلى جهلهم به او حسدهم له ، وهو الأمر الذي كان ابن شهيد يحتاجه لمعادلة حالة الاغتراب التي كان يعيشها في مجتمعه ، وهكذا يتضح لنا أن هذه الرحلة كانت معادلا موضوعيا لحالة الضيق بالمجتمع ، وإن الأديب عندما لجأ إليها اسقط عليها حالة الاغتراب والضيق التي يعيشها.

لقد ضرب ابن شهيد عصفورين بحجر واحد عندما لجأ إلى بنية الرحلة الخيالية ، فمن جانب استطاع الهرب من الواقع وحالة الاغتراب التي كان يعيشها ، وذلك بخلق جو من الحرية مكنه من القول بما يريد ، ومن جهة أخرى استطاع خلال رحلته الخيالية الالتقاء بمصدر الإلهام وجرثومته والتفوق عليه ، وهو أمر ما كان ليتم لولا تلك الرحلة الخيالية ، وبتعبير آخر أن ابن شهيد ما كان يجرؤ على القول

ــ على المستوى الواقعي ــ ان شعره لا يقل شأنا عن شعر امرئ القيس والنابغة وغيرهما من الشعراء.

وتتضمن قائمة اختيارنا كذلك على رحلة ابن القارح الخيالية،وهو بطل المعري في رائعته (رسالة الغفران) ، فقد أحس أبو العلاء المعري (٣٦٣ – ٤٤٩ هـ) ، وهو صاحب الحساسية المفرطة بما آل إليه أمر مجتمعه من فوضى واضطراب واختلال في النظام ، فعلى مستوى الدولة تفككت الدولة العربية الإسلامية إلى دويلات صغيرة ، حتى غدا الخليفة مظهرا شكليا فقط ، وعلى المستوى الاجتماعي استأثر المقربون من السلطة بالثروة مما ساعد على ظهور بعض الأمراض الاجتماعية كالرشوة والشفاعة، ووصل الفساد إلى ساحة القضاء ، بل الى الدين والفقه ، حتى اختفى جوهر الدين واكتفى الناس بالقشور منه ، ثم ازدادت قائمة الفرق والنحل طولا ، وهنا يأتي دور الأدب بوصفه مرآة المجتمع والمعبر الحقيقي عن كل ذلك ، فانعكست فيه بعض من تلك المظاهر ، على شكل زخرف لا طائل تحته ، فضلا عن كونه قد جند للارتزاق والاكتساب[٢٦].

ونظرا لشعور المعري بالعجز عن القيام بالتغيير والثورة . أما بسبب فقدانه البصر ، أو بسبب عدم تقبل المجتمع أفكاره التحررية ، لذلك أصيب بالإحباط واليأس بعد أن وجد نفسه غريبا وسط مجتمعه ، فقرر الاعتزال مع ذاته ، وهاهو يبرر ذلك بقوله : ((طفت الآفاق فإذا الدنيا نفاق ، ومللت مداراة العالم بما يضمر غيره الفؤاد ، فاخترت الوحدة على جليس الصدق ، ليتني مع الظيلم الهجهاج))[٢٧]، ولكنه بالمقابل راح يغلي في معزله الطوعي بالثورة الفكرية ، حتى رسم له خياله التواق إلى المثال حدود العالم الذي تمنى العيش فيه ، ونظرا لصعوبة تحقيق مثل هذا العالم على أرض الواقع راح المعري يبحث بخياله عن مكان آخر يوجد فيه هذا العالم المتخيل ، فلم يجد غير العالم الآخر مكانا مناسبا لممارسة لعبته المفضلة (الحرية في النقد الاجتماعي)[٢٨]، فوظف معتقده الديني في مصير الإنسان بعد

الموت ، الذي يمكن تلمس بعض جوانبه من شعره [٢٩] لخدمة غرضه الأدبي ، فأنشأ رسالة الغفران ، التي تنتمي إلى جنس أدبي كان شائعا في وقت من الأوقات على الساحة الأدبية العربية .

لقد أعطى عالم الغفران المعري الحرية الكافية للتحرك على مستوى النقد الأدبي والاجتماعي ، بل وحتى الديني ، فصاغ آراءه وأفكاره صياغة أدبية أبعدته عن كل مساءلة ، وبعبارة أخرى يمكننا القول أن عالم الغفران هو عالم المثل عند المعري بحدود الحرية التي أتاحها في النقد على المستويات كافة ، فهاهو يقول على لسان بطل رحلته (ابن القارح) مخاطبا عنترة : انه شق عليه دخول الجحيم[٣٠] ، ويقول على لسان أوس بن حجر : لقد دخل الجنة من هو شر مني ، ولكن المغفرة أرزاق[٣١] ، ومما يزيد قناعتنا بذلك هو استعمال المعري الفعل المضارع عند روايته أحداث رحلة ابن القارح الخيالية ، وكأنه يروي لنا ما يمكن أن يحدث وليس ما هو حادث ، أي ما يريده المعري وليس ما هو كائن[٣٢].

ولو قارنا آراء المعري التي طرحها في رسالة الغفران مع آرائه التي طرحها في مجتمعه ، نجد فرقا كبيرا في مابينهما ، فقد تعرض المعري للأذى بسبب تفضيله المتنبي على غيره من الشعراء[٣٣] ، واتهم بالزندقة بسبب بعض أفكاره[٣٤]. أما في عالم الغفران ، فأن المعري قد امتلك هامشا من الحرية أتاح له طرح ما يؤمن به من أفكار ولو من وراء قناع ، وهي افكار اساسها النقد الاجتماعي لما ابتلي به مجتمعه من مشكلات ، واغلب الظن أن المعري ما كان ليجرؤ على تقسيم الحظوظ بين الناس – كما في الغفران – على أسس ابتدعها خيالها العلائي ، فسكان الجنة هم ممن ((خلطوا خطاياهم بشيء قليل من الخير ، يقل أحيانا حتى يبدو تافها مضحكا)) [٣٥].

يحكي لنا المتن الحكائي لرحلة ابن القارح الخيالية ، أنه طاف بعالم الأموات ، وهو في أثناء تطوافه التقى بشخصيات يغلب عليها أنها ذات مرجعيات أدبية ،

وجرى الحديث معها في أمور تخص – للوهلة الأولى – الجانب الأدبي ، إلا أنها انطوت على نقد اجتماعي بصورة غير مباشرة ، ولعلنا لا نعدو الصواب إذا ما قلنا أن تناصاً هنا في موضوعة مرجعيات شخصيات العالم الآخر مع كوميديا الضفادع ورسالة (التوابع والزوابع) ، وفضلا عن ذلك فأننا نلمس هذا التناص في طبيعة الموضوعات التي يناقشها بطل الرحلة مع تلك الشخصيات ، ونقصد بها الموضوعات الأدبية التي قصد المؤلف منها عرض مقدرته اللغوية والأدبية ، كما نلمس في هذه الشخصيات إنها شخصيات سابقة لعصر المؤلف – أرستوفانيس وابن شهيد والمعري – الأمر الذي يمكن تفسيره بأنه محاولة من المؤلف للتحرك بأمان وحرية أكثر ، ولاسيما أن المؤلف قد تعامل مع شخصيات أدبية خبرها افضل من غيره ، وبعبارة أخرى أنها شخصيات لا تشكل أي تهديد له فهي سابقة له فضلا عن أنه تعامل معها على المستوى الأدبي .

وفي حال قريب من حال المعري ، وجد دانتي اليجييري (١٢٦٥ – ١٣٢١ م) نفسه في مجتمعه الفلورنسي غريبا ، تماما مثلما وجد المعري نفسه في مجتمعه ، وكانت حالة الاغتراب هذه ترجع بالدرجة الأساس إلى مآل حال المجتمع الفلورنسي خاصة والأوربي عامة ، الذي قسم إلى دويلات صغيرة ، ولاسيما بعد أن هيمنت الكنيسة بكل تناقضاتها على تلك المجتمعات[٣٦] ، فقد كان دانتي مطاردا من الكنيسة وحزبها (حزب السود) بسبب انتمائه الى حزب معارض (حزب البيض) ، مما أفضى إلى تعمق الهوة بينه وبين الكنيسة ، ولاسيما بعد أن انهزم حزبه أمام آلة الحرب الكنسية ممثلة بحزب السود ، فظل هاربا منها يترقب إلى أن آمنه أحد الأمراء المحليين.

لقد كان انتماء دانتي الديني والاجتماعي مصدر فخر له ، فهو غالبا ما كان يفخر به وبأنه حفيد أحد رجال الدين المسيحي الذي قضى في الحملة الصليبية ، إلا أن ذلك لم يمنعه من إظهار ضيقه من الباباوات ورجال الكنيسة ، فضلا عن بعض

شخصيات مجتمعه ، نظرا لما آلت إليه أمور المجتمع من تخلف وانحطاط واضطراب على أيديهم[٣٧] .

لقد أبدع دانتي قصيدته الشعرية (الكوميديا الإلهية) بعيدا عن موطنه – فلورنسا – وهو لاجئ في منفاه عند أمير دويلة (رافنا) ، بعد أن باءت محاولاته كلها بالفشل في طلب العون من أمراء الدويلات المجاورة لتخليص فلورنسا من قبضة (حزب السود) ، وبعد أن أصابه اليأس من تغيير وضعه نحو الأحسن، تخيل نفسه يقوم برحلة خيالية الى عالم الأموات ، وهو شيء لم يجرؤ على فعله إلا ابن شهيد الأندلسي ، وذلك لأن معظم كتاب الرحلات الخيالية يحاولون النأي بأنفسهم عن القيام بهذه الرحلة ، فيحاولون تكليف غيرهم للقيام بهذه المهمة، ربما خوفا من المساءلة التي كان دانتي بعيدا عنها .

إذا أردنا وصف (الكوميديا الإلهية) وصفا عاما قلنا ؛ أنها قصيدة شعرية نظمها دانتي باللغة المحلية ألإيطالية لاعتزازه بها ، بعد أن رآها تضمحل مقابل اللغة الرسمية (اللغة اللاتينية).

تنطوي هذه القصيدة الشعرية على رحلة خيالية بطلها المؤلف نفسه ، وقد قسم دانتي قصيدته ثلاثة أقسام هي : الجحيم – المطهر – الفردوس ، وهو تقسيم يقترب مما لدى المسلمين من تصورات لعالم ما بعد الموت ، الأمر الذي جعل معظم الباحثين الذين تناولوا المسألة يشيرون إلى المكانية تأثر دانتي بالثقافة الإسلامية[٣٨]، ولاسيما إذا عرفنا ان المعتقد المسيحي يكاد يخلو من مثل هذه المعتقدات[٣٩].

وصف دانتي في قصيدته كل قسم من هذه الأقسام في أثناء تطوافه فيها ملتقيا بسكانه الذين قسم بينهم الحظوظ بين الجنة والمطهر والجحيم مثلما فعل المعري في (رسالة الغفران) ، واللافت للنظر ان هذه الشخصيات يغلب عليها إنها ذات مرجعيات مختلفة ، ولم يقتصر الأمر على المرجعية الأدبية – كما هو شأن (رسالة الغفران)– ولكن يغلب عليهم انهم من شخصيات المجتمع المرموقة(رجال دين،قادة ، أمراء

.....) ، وفضلا عما تقدم فان دانتي قد استخدم شخصيات حية أيضا ، وهو أمر لم نألفه عند المعري ، ويبدو أن السبب في ذلك يعود إلى هامش الأمان الكبير الذي كان يتمتع به دانتي ، ولاسيما انه كان في ضيافة أمير دويلة (رافنا) .

يبدو جليا أن هناك تشابها بين دانتي والمعري في نقدهم لواقعهم على المستويات كافة ، وذلك من خلال تقسيم الحظوظ بين سكان العالم الآخر ، وهو تقسيم يشير في بعض ما يشير إليه الى وجهات نظر مختلفة عما هو سائد في حينه من معتقدات ، فعلى سبيل المثال وضع المعري الأعشى في الجنة وهو مصير ربما يعترض عليه بعض رجال الدين الذين لا يعجبهم أن الله يغفر لعباده ، وبعبارة أخرى يمكننا القول ؛ ان المعري أراد اغاضتهم عندما فعل ذلك ، وبالمقابل وضع دانتي البابا (بونفاشيو) جنبا إلى جنب مع الرسول الكريم (ص) وابن عمه الإمام علي (رض) في الطبقة الثامنة من جحيمه[٤٠] ، ونحن هنا لا نريد الوقوف وراء أسباب ذلك فيما يخص شخصيات العالم الإسلامي ، فلعل دانتي صب غضبه على السلطات الدينية كلها عبر رموزها ، أو أنه كان واقعا تحت تأثير الحملة الصليبية التي كان يؤمن بها ، وإلا فأن دانتي لم يكن ذا ميول عنصرية أو دينية بدليل انه وضع عددا من كبار المسلمين والعرب في أماكن أخرى من عالمه[٤١] .

وفضلا عما تقدم ، فأننا يمكن أن نلمس ظاهرة الضيق بالواقع ونقده من خلال أحاديث بطل الرحلة مع الشخصيات التي يلتقي بها في العالم الآخر ، وهي أحاديث في مجملها تدور حول المشكلات التي انتشرت في المجتمع ، ما كان المؤلف يجرؤ على البوح بها علانية في مجتمعه ، لذلك تخفى وراء رحلته الخيالية ثم أطلقها ، ومن هنا يمكننا تأكيد ما سبق أن أشرنا إليه ، وهو أن الرحلة الخيالية الى العالم الاخر معادلا موضوعيا لحالة الضيق بالحياة واليأس من إصلاح المجتمع ، ابتداء من اللجوء إليها ومرورا بما تنطوي عليه من مسائل أشرنا إليها.

كان لسوء حكم الولاة العثمانيين الأتراك ، فضلا عن المماليك للبلاد التي سيطروا عليها ، ولاسيما مصر العربية أثرا في تخلف تلك البلاد وتدهورها ، وقد كان هذا كله مدعاة لإفساد الطبائع وإخماد الهمم وجمود القرائح ، وهو أمر بقيت آثاره إلى عصر محمد بن إبراهيم المويلحي (١٨٥٨ – ١٩٣٠) ولم تنفع مع ذلك الحال تلك الهزة التي توفر عليها المصريون بسبب ما أثارته الحملة الفرنسية على بلدهم من تحد جعلهم ينفضون عنهم غبار التخلف والتدهور ، وذلك بسبب اتساع الهوة بين الواقع والحلم الذي كان يحلم به المويلحي صاحب الحس المرهف والثقافة والاطلاع الواسعين[٤٢].

لهذا السبب أراد المويلحي تشخيص ونقد ما يستطيع من صور التخلف والتدهور التي توفر عليها مجتمعه ، فنظر إلى جانبيه ليختار الطريقة المثلى ، فلم يجد إلا أن يعيد الحياة لفن تراثي – فن المقامة – فضلا عن إعادته الحياة لراوي المقامات الهمدانية (عيسى بن هشام) ، ليرضي به غرور المحافظين ، فكتب (حديث عيسى بن هشام) ، الذي هو عمل قصصي نثري جمع بين المحافظة والتجديد الفني [٤٣]، ، تضمن رحلة خيالية الى العالم الاخر بطلها شخصية حقيقية مشهود لها بالنزاهة والورع والتقوى ، هي شخصية ناظر المدرسة الجهادية في عام ١٨٥٠ (احمد باشا المنكيلي) .

لقد تخيل المويلحي رحلة خيالية الى عالم الأحياء ، وليس إلى عالم الموتى ــ كما هو معتاد ــ فاختار ان يوقظ ناظر المدرسة الجهادية من قبره بعد نصف قرن من موته ليبعث به إلى الحياة الدنيا ثانية ، وفترة النصف قرن هذه فترة مهمة في التاريخ المصري ، فقد حدثت فيها أحداث جسام ، كافتتاح قناة السويس ،وقيام ثورة احمد عرابي ، واحتلال الإنجليز لمصر ، واللافت للنظر هنا ، هو أن المويلحي عندما بعث بطله من موته وجعله ينهض من قبره ثانية ليقوم برحلة خيالية إلى الحياة الدنيا، ليس على أساس التقمص أو التناسخ التي تؤمن بها بعض

الجماعات[٤٤]، إنما كان كل ذلك عبر توظيفه تقنية الرؤيا، وذلك حتى يتخلص من إشكاليات كثيرة لعل أهمها تصديق الناس له ، فالناس لا تصدق أن أحدا ينهض من موته ، ولا سيما إذا كان قد مضى على موته ما يقرب من نصف قرن، ولكن إذا ما حصل هذا في عالم الرؤيا فمن المتوقع أن يكون مجال تصديقه أكبر .

وعلى نحو عام ، إن المؤلف القصصي الذي يختار هذه التقنية ــ الرؤيا ــ إنما يريد تجاوز واقعه المرير بمحاولته العيش في عالم الحرية – اليوتوبيا – فضلا عن محاولته التخفي عن القوى المتحكمة فيه، ولاسيما إذا كان موضوع العمل القصصي نقدا جارحا كما هو موضوع (حديث عيسى بن هشام) [٤٥] ، وبعبارة أخرى يمكننا القول ان المويلحي قد حصن نفسه أمام تلك القوى تحصينا متينا ، فهو من جانب اختار تقنية الرؤيا، ومن جانب آخر اختار تقنية الرحلة الخيالية لطرح قضيته .

ولعل من نافلة القول ان نذكر هنا ، ان رحلة أحمد باشا المنكيلي التي استندت إلى فكرة العودة إلى الحياة الدنيا ثانية بعد الموت[٤٦]، نجدها في حالة تناص مع رحلة (أرداويراف) عندما رجعت روحه ثانية إلى الجسد المسجى .

يحكي لنا المتن الحكائي لهذه الرحلة الخيالية أن الراوية (عيسى بن هشام) ، قد رأى في عالم الرؤيا انه في إحدى زياراته لإحدى المقابر انشق أمامه أحد القبور – قضاء وقدرا – ليخرج منه بطل الرحلة أحمد باشا المنكيلي ، فتحصل له معه صحبة يكون الراوي فيها مرشدا للبطل في تحركاته – كما هو شأن معظم الرحلات الخيالية – اذ لابد أن يكون هناك مرشدا للبطل في عالم غريب عنه[٤٧] ، وفي أثناء تجوال البطل وتطوافه في عالم الأحياء تحدث له مع سكانه مشكلات بسبب ما توفر عليه المجتمع من أمراض وتناقضات لم تكن موجودة أيام كان المنكيلي ناظرا للمدرسة الجهادية ، وهي مشكلات تجعله يتمنى الرجوع الى القبر ثانية على الخلود في هذا العالم المليء بالنفاق والانحطاط والتخلف

ونصل الآن إلى خاتمة الرحلات الخيالية التي اخترناها في هـذه الورقـة ، وهي رحلة محمد إقبال الخيالية الى عالم الأفلاك السماوية التي ضمنها في (جاويـد نامه) .

لقد ضاق الفيلسوف الباكستاني المسلم والشاعر والأستاذ الجامعي الـدكتور محمـد أقبال (١٨٧٣–١٩٣٨) بواقع المسلمين عامة بعدما رأى تشرذمهم وتخلفهم ، فآلمـه حالهم ، فراح يدعوهم إلى التمسك بالإسلام منهجا ونظاما للحياة – بعدما آمـن بـه وطبقه على نفسه – وترك خلافاتهم الجانبية حتى يتمكنوا من ارتقاء أعلى درجـات الحضارة وهم المؤهلون لذلك ، إلا انه لم يلق إلا الصدود والرفض منهم ، ولكن ما كان صدود المسلمين عن تلك الدعوات يصيب الفيلسوف والشاعر بخيبة أمل ، بـل نراه ازداد عنادا على مواصلة طريق الدعوة إلى الإصلاح مـع ضـيقه بـالواقع ، فكانت ثمرة ذلك العناد (جاويد نامه) [٤٨].

(جاويد نامه) [٤٩] ، هي منظومة شعرية كتبها الشاعر باللغة الفارسية يبلـغ عدد أبياتها (٢٠٠٠) بيتا من الشعر مزدوج القافية (مثنوية) في بحر واحـد هـو الرمل ، فكرتها الأساسية هي المعراج الصوفي ، وذلك لأن محمد إقبال كان قد تأثر في بداية حياته بالصوفية وكتاباتهم ، ولاسيما المعراجية[٥٠]، فرغب أن يحاكي تلـك الكتابات ، ولاسيما ما كتبه ابن عربي[٥١].

ونظرا لكبر الهوة بين واقع المسلمين وما يحلم به محمد إقبال ، أراد أن يقوم بنفسه – تماما كما قام ابن شهيد الأندلسي ودانتي – بالرحلة الى العالم الآخر ، الذي هو هنا عالم الأفلاك السماوية (القمر – عطارد – الزهرة – المريخ – المشتري – زحل) ، هذا العالم الذي ينطوي فيما ينطوي عليه على عالم الأموات ، مستفيدا من المعراج النبوي والمعاريج الصوفية في تخيل هذه الرحلة ، وهناك يلتقـي محمـد اقبال بسكان الفردوس والجحيم ، فكانت له معهم صولات من نقاش محتـدم حـول السبل الكفيلة بالارتقاء بواقع الأمة الإسلامية ، وكان محمد إقبال ينـاقش هـؤلاء ،

ولاسيما من كانت له مواقف مميزة – خيرا أو شرا – على الصعيد الاجتماعي ، فهو حاور فرعون والحلاج وجلال الدين الرومي وجمال الدين الأفغاني والفيلسوف الألماني نيتشه وكمال أتاتورك وغيرهم ، ثم انه ارتقى إلى الحضرة الإلهية طالبا الإجابات عن أسئلته ، فيخط القلم الإلهي إجابات تلك الأسئلة في صدره ، وقبل إن يهبط راجعا إلى مكان انطلاقه سمع من يقول : ((على المسلمين أن يبرهنوا دائما على تطبيقهم للمثل العربي القائل : خيامنا منفصلة وقلوبنا واحدة)) [٥٢]، ليكون ذلك القول أو الهتاف بمثابة الحل لكل تلك المشكلات.

وهكذا يتضح لنا أن الرحلة الخيالية هي المعادل الموضوعي لحالة الضيق بالواقع ، ولاسيما إذا كان ذلك الضيق عظيما، وفضلا عن ذلك فأنه اذا انطوى الواقع على سلب للحريات والآراء ومصادرة لوجهات النظر المختلفة ، فأن اللجوء الى هذه التقنية يصبح مطلبا يتخفى الأديب وراءه ، ويبدو ان هذه الفهم كان حاضرا في نفوس الأدباء ولاسيما المسلمين ، وبالأخص الصوفية منهم ، لذلك أكثروا من الكتابات المعراجية حتى صار هذا الفن فنا قائما بذاته عندهم [٥٣]، واللافت للنظر هنا أن المعراج النبوي الشريف الذي كان هاديا لأولئك الأدباء ما كان يحصل لولا ضيق الرسول الكريم (ص) بالواقع ، فقد أشارت المصادر التاريخية الى ان الرسول الكريم (ص) كان يمر بوقت عصيب لكثرة ما أصابه من أذى ولفقدانه النصير فأن الله تعالى شاء أن يجعل لرسوله الكريم (ص) رحلة علوية للتخفيف عنه يريه فيها قدرته ، ولكي يثبت له كذلك تكريمه وأنه خير الناصرين له ، ولكي يحتفي به الملكوت حفاوة تمسح عنه كل عناء تحمله من جراء تحمله أعباء الدعوة ، ولكي تعطيه هذه الرحلة شحنة قوية على العمل الرسالي بعد أن يرى بأم عينيه ما ينتظر الصابرين من نعيم وما ينتظر الكافرين من عذاب[٥٤].

على أية حال ، هذا غيض من فيض الإنسانية – على اختلاف زمانها ومكانها – عندما تضيق بواقعها ، واللافت للنظر هنا هو أن الأدباء الذين أبدعوا

الرحلات الخيالية ، التي مر ذكرها ، لم يكونوا متشابهين فيما بينهم ــ فقط ــ بجعلهم الرحلة الخيالية معادلا موضوعيا لحالة الضيق بالواقع ، بل ان حالة التشابه تعدت هذا الأمر الى ما هو أبعد منه ، ونقصد بذلك مفردات الرحلة الخيالية نفسها ، على سبيل المثال ان بطل الرحلة لابد له من دليل له دراية بالعالم الآخر ، وله حد يصل إليه في العالم الآخر ، وفضلا عن ذلك ، فإن البطل لابد له من وسيلة تنقله إلى العالم الآخر ، الذي يغلب عليه كونه عالما سماويا ، كما تتناص الرحلات الخيالية بطبيعة الشخصيات وزمان وجودها ، التي يلتقي بها أبطال الرحلة .

وإذا أمعنا النظر قليلا في طرائق البناء القصصي لتلك الرحلات الخيالية ، لوجدنا العجب العجاب ، فأغلب هذه الرحلات في حالة تناص مع بعضها في البناء القصصي ، بدءا من تشابه بنية الاستهلال القصصي ، مرورا ببنية الحدث والزمان والمكان والحوار والراوي والمروي له والوصف .....[٥٥].

الهوامش

١. سورة سبأ / آية ٣٤ .
٢. ينظر: الأدب المقارن لبول فان تيجيم : ص ٢١٧.
٣. ينظر: العلاقة السببية بين المعتقدات اللاعقلانية والقلق : ص ٥٥ ، وينظر كذلك : سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب: ص ٨٧.
٤. ينظر: أدب الخيال العلمي – التاريخ والرؤى : ص٢٢ وما بعدها ، وينظر كذلك : أدب الخيال العلمي ص : ٤٥ وما بعدها .
٥. ينظر : إغاثة اللهفان : ج٢ /ص٦٦٠ ، في العقائد والأديان : ص ٢٤٢ ، المسيح في القرآن والتوراة والانجيل : ص ٥٣٠.
٦. نماذج إنسانية في الدراسات الأدبية : ص ٦ .
٧. الرأي لتولستوي : ينظر نظرية الفن عند تولستوي : ص ٤٢.
٨. ينظر : اللامعقول ، موسوعة المصطلح النقدي : ص ٥٣٣.
٩. ينظر: النقد التطبيقي والموازنات : ص٢٦٣.
١٠. ينظر على سبيل المثال : أدب الرحلة وتطوره ، أدب الرحلات عند العرب ، أدب الرحلة لجورج غريب.
١١. الديوان الشرقي للمؤلف الغربي : ص ٦.
١٢. مقالات في النقد الأدبي : ص ٦٢ ، وينظر كذلك : آفاق في الأدب والنقد : ص ١٠ وما بعدها.
١٣. ينظر : قصص الرحلة الخيالية ، دراسة فنية مقارنة : ص ٦٨.
١٤. ينظر : المصدر السابق نفسه : ص ٩٦.
١٥. عن أرستوفانيس والظروف التي عاشها ينظر : نصوص النقد الأدبي : ج١ / ص٢١١ وما بعدها، الدراما الإغريقية : ص ١٠٣ وما بعدها ، الأدب اليوناني القديم : ص ٢٤٦ وما بعددها ، الشعر الإغريقي : ص ٣٢٣ ، أرستوفانيس :

ص ١٥ وما بعدها ، كوميديات أرستوفانيس : ج١ / ص١٧ وما بعدها ، الضفادع : ترجمة أمين سلامة : ص ٥ وما بعدها ،الأدب اليوناني لفرنان روبير : ص ٦٧ وما بعدها.

١٦. ينظر : نصوص النقد الادبي : ج١ ص ٨١ وما بعدها ، كوميديات أرستوفانيس: ج١ / ص١٧ وما بعدها ، الضفادع : ترجمة أمين سلامة ، الضفادع ترجمة محمد صقر خفاجة.

١٧. ينظر : قصص الرحلة الخيالية ، دراسة فنية مقارنة : ص ٥٠.

١٨. ينظر : المصدر السابق نفسه : ص ٥٠.

١٩. وضع لويس عوض هذا الأثر الأدبي ضمن قائمة النصوص النقدية اليونانية في كتابه : نصوص النقد الأدبي : ج١ / ص٨١ ، وينظر كذلك : النقد الأدبي عند اليونان : ص ٣٣ وما بعدها ، النقد المسرحي عند اليونان : ص ٥١ وما بعدها.

٢٠. ينظر : مقدمة أرداويراف نامه ترجمة الدكتور رحيم عقيقي من اللغة الفهلوية إلى الفارسية الحديثة، وينظر كذلك مقدمة أرداويراف نامه منظوم للشاعر الإيراني زرادشت بهرام يزدو بتحقيق الدكتور رحيم عقيقي ، وينظر كذلك : تاريخ الأدب في إيران : ج١ / ص ١٨٢ وما بعدها ، القصة في الأدب الفارسي : ص ٦٤ ، دراسات في الأدب المقارن للدكتور محمد التونجي : ص ١٨٣ ، قصة الأدب الفارسي : ج١ / ص ٩٣ ، في السماء : ص ٣ وما بعدها ، دراسات في الشاهنامة : ص ٢٥٤ وما بعدها ، الأدب المقارن للدكتور طه ندا : ص ٩٧ وما بعدها ، صفحات من إيران : ص١٢٠ وما بعدها .

٢١. اختلف المختصون في شخصية (أرداويراف) ، فمنهم من قال أنها شخصية حقيقية ، ومنهم من قال عكس ذلك . أما معنى الاسم ، فقد أجمع المختصون على أن معناه : شعاع العقل ، ينظر أرداويراف نامه ، ص ٤ وما بعدها.

٢٢. ووصل الأمر بالشعراء العرب المفاخرة في كون شيطان أحدهم أو جنيه ذكرا وشيطان الآخر أنثى، (اني وكل شاعر من البشر.....شيطانه أنثى وشيطاني ذكر) ، ينظر : الحيوان : ج٦ / ص ٢٢٩ ، ثمار القلوب : ص ٢٠٧ ، شياطين الشعراء : ص٢٤٩ ، أبو العلاء المعري ناقدا : ص١٣٠.

٢٣. إن سبب تسمية الرسالة بـ (التوابع والزوابع) يرجع إلى الأصل اللغوي لهاتين المفردتين ، فالتوابع جمع تابع وتابعة ومعناه الجني والجنية يكونان مع الإنسان يتبعانه حيث يذهب ، والزوابع جمع زوبعة وهي اسم شيطان أو رئيس الجن ومنه سمي الإعصار زوبعة ، ينظر : القاموس المحيط : ج٣ / ص ٨ – ٤٣

٢٤. عن حياة الرجل ، ينظر : ابن شهيد الأندلسي ، حياته وأدبه.

٢٥. ينظر : الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة : ص ٣٨٠ ، رسالة التوابع والزوابع تحقيق علي أدهم : ص ٣١٢ ، ومقدمة رسالة التوابع والزوابع تحقيق بطرس البستاني .

٢٦. عن عصر الغفران ينظر : الغفران لأبي العلاء المعري ، دراسة نقدية : ص ١١ وما بعدها ، النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء : ص ٣٠٤ وما بعدها.

٢٧. الفصول والغايات : ج١ / ص ٢٧٣

٢٨. تروي لنا المصادر الأدبية أن الملك العراقي – في وقتها – سأل الشاعر الزهاوي عن السبب الذي جعله يحاكي المعري في قصيدته (ثورة في الجحيم) واصفا الحساب والمحشر ، فرد الشاعر عليه بالقول : ماذا أصنع يا سيدي ؟ عجزت عن إضرام الثورة في الأرض فأضرمتها في السماء ، ينظر : محاضرات عن جميل الزهاوي : المقدمة.

٢٩. مما ورد عنه قوله : قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد
قلت إليكما

إن صح قولكما فلست بخاسر أو صح قولي فالخسار عليكما

ينظر اللزوميات : ص٢٠٦ ، وينظر كذلك : الفكر الديني عند أبي العلاء المعري : ص١٥٢ ، وينظر : أثر القرآن

والحديث النبوي الشريف في رسالة الغفران : ص١٢٨ وما بعدها.

٣٠. ينظر : رسالة الغفران : ص٣٢٤

٣١. ينظر : المصدر السابق نفسه : ص٣٤١.

٣٢. ينظر : لغة أبي العلاء في رسالة الغفران : ص٣١.

٣٣. ينظر للاستزادة عن حياة المعري : الجامع في أخبار أبى العلاء وآثاره ، تعريف القدماء بأبي العلاء، مع أبي العلاء رحلة في حياته.

٣٤. من جملة ما أبدى المعري به رأيه مسألة قطع يد السارق ، إذ نراه يعرض بالقضاة لأنهم رضوا قطع اليد التي ديتها (٥٠٠) دينار بسبب سرقتها ربع دينار،فقال في هذا :

تناقض ما لنا إلا السكوت له وان نعوذ بمولانا من النار

يد بخمس مئين عسجد وديت ما بالها قطعت في ربع دينار

وذكر ابن كثير في (البداية والنهاية) : ان الفقهاء عزموا على أخذه بها لولا خروجه من بغداد عائدا الى بلده،

ينظر: تعريف القدماء بأبي العلاء : ص٣٠٢ ، اللزوميات : ص١٤٩ .

٣٥. من الذي سرق النار : ص ٤٠٩ ، وينظر : القناع في أدب المعري : ص ٦٥.

٣٦. نذكر من بين تلك التناقضات :

١. منعت الكنيسة تداول الكتاب المقدس إلا بمساعدة رجل دين خاضع لسلطتها ،لأن الكنيسة لا يهمها ما يقوله الرب بل ما تقوله هي .

٢. استخدمت سلطاتها للاستحواذ على أموال الناس عن طريق الاحتيال ، فعلى سبيل المثال حرفت الغاية التي من أجلها شرعت (صكوك الغفران) في أواخر القرن الحادي عشر ، فبعد أن كانت أحد الأسباب التي شجعت الناس على الاشتراك في الحملات الصليبية ضد المسلمين ، صارت فيما بعد مصدرا من مصادر إثراء القائمين على الكنيسة بدليل تشريع قانون منع بموجبه زواج القائمين على الكنيسة ، لكي لا تضطر الكنيسة إلى تقاسم الأموال مع الورثة ،والغريب في الأمر أن الكنيسة كانت تدعي أن صكوك الغفران تبقي من غير مفعول إذا لم يدفع الشخص مقابله مقدارا من المال ، حتى غدا في وسع أي شخص شراء المغفرة لمن شاء من الأموات مما حدا بأحدهم أن يقول : أن الله لا يحب موت الخاطئ بل يؤثر أن يحيى ويدفع ، والذي يطلع على محتوى صكوك الغفران يتأكد من هذه الحقائق ، فهذا إحداها يقول : (يغلق أمامك الباب الذي يدخل منه الخطاة إلى العذاب والعقاب ويفتح الباب الذي يؤدي إلى فردوس الفرح ، وإن عمرت طويلا فهذه النعمة تبقى متغيرة حتى تأتي ساعتك الأخيرة ، باسم الأب والابن وروح القدس) ، ومن بين الوسائل التي اعتمدتها الكنيسة للسيطرة على أموال الناس تشريع محاكم التفتيش ، التي ظهرت عشية ميلاد دانتي بحجة تصحيح الديانة المسيحية ، فقد كانت للكنيسة اليد المطلقة في كل شيء ، حتى أنها صيرت الموت حرقا – لأنها لم تكن ترغب برؤية الدماء – لكل من عاداها ، والأغرب من هذا أنها أسندت الحرق للسلطات الدنيوية لأنها بعيدة عن زهق الأرواح ، ولكنها كانت تحرم عائلة المحكوم عليه بالحرق من كل أمواله ، لأنها ستؤول جميعها إلى الكنيسة ، ولهذا السبب أصبح الكثير من الأغنياء ضحايا لهذه المحاكم بحجة تصحيح الديانة المسيحية ، ولهذا السبب أيضا أصبح رجال الكنيسة من أغنى الأغنياء.

ــ للاستزادة عن هذا الموضوع ينظر : الفاتيكان بين اليمين واليسار : ص٣٩ وما بعدها ، المفكر ومهمات الرحلة : ص٨٥ وما بعدها ، فلورنسا في عهد دانتي : ص ١٥ وما بعدها.

٣٧. عن حياة دانتي وظروفه ينظر : دانتي اليجييري لطه فوزي ، ودانتي لمصطفى آل عيال : ص ٣٦ وما بعدها ، دانتي ومرارة الخبز الغريب : ص ٧٤ ، مقدمة الأستاذ حسن عثمان للجحيم.

٣٨. التأثر حسب (أولدريدج) : شيء يوجد في عمل مؤلف ما كان ليوجد لو لم يقرأ عمل المؤلف السابق ، ينظر: التأثير والتقليد : ص ١٩ .

٣٩. ينظر تأثر الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي ص : ١٠٩ – ١١١ – ١٦٠ .

٤٠. علما أن جحيم دانتي مكون من تسع طبقات يزداد العذاب فيه كلما اقتربنا من القعر، الذي أسكن فيه الخونة أمثال يهوذا وإبليس وخونة حزبه (حزب البيض) جنبا إلي جنب مع خونة الحزب المعادي (حزب السود) إذ لا فرق في الخيانة عنده بين خيانة الأعداء والأصدقاء .

٤١. ينظر : التصورات الأوربية للإسلام : ص ٩٤ ، صورة الإسلام والمسلمين في الأدب الغربي : ص١٤٠ ، تأثير الإسلام على أوربا في العصور الوسطى : ص ١١٧ .

٤٢. تعرض الأستاذ علي أدهم في مقدمة كتاب (حديث عيسى بن هشام) لحياة المويلحي وعصره.

٤٣. لقد انقسم الباحثون ثلاثة أقسام حول مسألة الجنس الأدبي الذي ينتمي إليه (حديث عيسى بن هشام) ، فمنهم من رأى أنه قريب من المقامة التراثية ، ومنهم من رأى أنه مقامة حديثة ، ومنهم من رأى أنه أقرب الى القصة منه إلى المقامة، وهناك من شبهه بالقنطرة بين الفئتين (المقامة والقصة) لأنه جمع بين

معطيات كلا الفئتين ، فقد أخذ من المقامة التراثية أسلوبها وبعض مظاهرها الخارجية كاسم الراوي وعدد الأشخاص المحوريين واخذ من القصة الحديثة واقعيتها وطريقة عرض المشكلات الاجتماعية .

ينظر : البنية القصصية ومدلولها الاجتماعي في حديث عيسى بن هشام : الصفحات ١٧ – ٢١٩ ، تطور فن القصة القصيرة في مصر : ص ٥٠ وما بعدها ، بانوراما الرواية العربية الحديثة : ص٢٢ ، الواقعية في الأدب : ص١٢٦ ، الأدب القصصي عند العرب : ص٣٤٤ ، في أدبنا القصصي المعاصر:ص٦ مفهوم الزمن ودلالته : ص٢٣ ، نشأة النثر الحديث وتطوره : ص ٤١ وما بعدها ، الفن القصصي طبيعته وعناصره ومصادره الأولى : ص١٤٠ وما بعدها ، فن المقامة بين الأصالة العربية والتطور القصصي : ص٧٨ ، دراسات في الرواية المصرية : ص٢٢ ، أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة : ص١٣٠ ، فن القصة والمقامة : ص ١٧٨ .

٤٤. ينظر : التقمص : ص ١٩٨ .

٤٥. ينظر : تطور الرواية العربية الحديثة في مصر : ص ٧٠ ، بنية الرؤيا ووظيفتها في القصة العراقية القصيرة : الصفحات ٢٣ ــ ٧٨ .

٤٦. لقد توافرت بعض الأدلة على إمكانية الرجوع إلى الحياة الدنيا ثانية في بعض الحالات النادرة ، ينظر: ما بعد الحياة ، استعراض للأدلة على وجود حياة بعد الموت ، ظواهر الخروج من الجسد : الصفحات: ٦٦ ــ ١١١ ، على حافة العالم الأثيري : ص ١٤٠ ، كما لا يفوتنا أن نذكر هنا ، أننا كمسلمين نؤمن بضرورة عودة السيد المسيح (ع) إلى الحياة ثانية فضلا عن أصحاب الكهف.

٤٧. ينظر : قصص الرحلة الخيالية ، دراسة فنية مقارنة : ص ٢٣٠ .

٤٨. للاستزادة عن حياة إقبال وفلسفته وشعره ينظر : العلامة محمد إقبال ، حياته وآثاره ، مقدمة جاويد نامه ، روائع إقبال : ص ١٥ وما بعدها ، إقبال الشاعر

والفيلسوف والإنسان ، تأثر اللغة والأدب العربي في اللغة والأدب الباكستاني : ص ٢٠٠ وما بعدها ، محمد إقبال ، سيرته وفلسفته وشعره : ص١٥ وما بعدها ، محمد إقبال لصفوة من الكتاب ، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي: ص ١٨٤ وما بعدها ، صلات العرب والفرس والترك : ص ١٩٥ وما بعدها ، فلسفة إقبال : ص ٩ وما بعدها ، إقبال الشاعر الثائر ، إقبال شاعرا ومفكرا .

٤٩. تسمية جاويد نامه تعني الكتاب الخالد ، ومن الجدير بالذكر هنا ، هنا ، هو أن هذه التسمية قد انطوت على تورية ، فكلمة (جاويد) بالفارسية تعني الخالد أو الخلود ، وهي اسم ابنه البكر وبهذا يكون محمد إقبال قد وجه رسالته أو كتابه هذا الى أبناء الأمة الإسلامية متمثلين بشخص ابنه البكر (جاويد) ، ولاسيما ان الجزء الثاني من (جاويد نامه) هو عبارة عن رسالة إنشائية موجهة من المؤلف إلى الشباب المسلم عبر شخص ابنه (جاويد) انطوت على نصائح ومواعظ، ينظر : مقدمة رسالة الخلود أو جاويد نامه ، وهي دراسة أكاديمية لنيل درجة الدكتوراه في الأدب الفارسي للدكتور محمد السعيد جمال الدين ، كما أن هناك ترجمة شعرية لجاويد نامه قام بها الدكتور حسين نجيب المصري.

٥٠. يذكر أن الصوفية عمدوا الى قصة المعراج النبوي الشريف فاقتبسوا منها ما يلائم تفكيرهم بعد تلوينه وطبعه بطابعهم، ونذكر هنا من هذه المحاولات : معراج أبي يزيد البسطامي ورسالتا الطير لابن سينا والامام الغزالي ، ومنظومة (سير العباد الى المعاد) للسنائي الغرنوي ومعراج أبي الحسن الخرقاني واللمعات لفخر الدين العراقي ، ومؤلفات ابن عربي المعراجية ، وغيرها.

ينظر : دراسات في الأدب المقارن للدكتور بديع محمد جمعة : ص ٩٩ وما بعدها ، رحلة الروح بين ابن سينا ودانتي :

ص٨٥ وما بعدها، مسألة العروج في الكتابات الصوفية (وهو أطروحة لنيل درجة الدكتوراه)، المعراج لأبي القاسم
القشيري

٥١. ينظر : الفتوحات المكية : ج٢ / ص ٢٧٠ وما بعدها ، الخيال في مذهب محي الدين بن عربي : ص١١٥ وما بعدها
٥٢. جاويد نامه : ص ٣٠٧.
٥٣. ينظر : مسألة العروج في الكتابات الصوفية
٥٤. ينظر : الإسراء والمعراج : ص ٣٧.
٥٥. ينظر : قصص الرحلة الخيالية دراسة فنية مقارنة : ص ١٤٣ وما بعدها.

المصادر

القرآن الكريم
١. ابن شهيد الأندلسي – حياته وأدبه ، د. حازم عبد الله خضر ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٨٤
٢. أبو العلاء المعري ناقدا ، وليد محمود خالص ، دار الرشيد للنشر والتوزيع ، بغداد ، ١٩٨٢ .
٣. أثر القرآن والحديث النبوي الشريف في رسالة الغفران ، وداد مكاوي محمود الشمري ، رسالة ماجستير مطبوعة
على الآلة الطابعة ، جامعة صلاح الدين ، كلية التربية للبنات ، ١٩٩٦.
٤. أثر المقامة في نشأة القصة المصرية الحديثة، د. محمد رشيد حسن ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ،
١٩٧٤.

٥. الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط الخلافة ، د. أحمد مقصود هيكل ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٩ .
٦. أدب الخيال العلمي ، مجموعة مقالات مترجمة ، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد ، ١٩٨٦.
٧. أدب الخيال العلمي – التاريخ والرؤى ، رؤوف وصفي ، الموسوعة الصغيرة (٣٤٧) ، دار الشؤون الثقافية
العامة ، بغداد ، ١٩٩٠.
٨. أدب الرحلات عند العرب في المشرق – نشأته وتطوره حتى نهاية القرن الثامن الهجري، علي محسن مال الله ،
مطبعة الرشاد ، بغداد ، ١٩٧٨.
٩. أدب الرحلة – تاريخه وأعلامه ، جورج غريب ، دار الثقافة ، بيروت ، ١٩٦٦.
١٠. أدب الرحلة وتطوره في الأدب العربي ، دراسة ومختارات ، أحمد أبو سعد ، دار الشرق الجديد ، بيروت ، ١٩٦١.
١١. الأدب القصصي عند العرب ، موسى سليمان ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط ٥، ١٩٨٣.
١٢. الأدب المقارن ، ، بول فان تيجم ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، د.ت.
١٣. الأدب المقارن ، د. طه ندا ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٧٥.
١٤. الأدب اليوناني ، فرنان روبير ، ت: هنري زغيب ، منشورات دار عويدات ، بيروت ، ط١، ١٩٨٣.
١٥. الأدب اليوناني القديم ودلالته على عقائد اليونان ونظامهم الاجتماعي ، د. علي عبد الواحد وافي ، دار المعارف ،
القاهرة ، ١٩٦٠.
١٦. أرداويراف نامه – أو الجنة والنار في الدين الزرادشتي ، ترجمة عن الفهلوية الى الفارسية ، د. رحيم عفيفي ،
مشهد ، ايران ، ١٣٢٤ هـ، (الكتاب باللغة الفارسية).

١٧. أرداويراف نامه منظوم، زرادشت بهرام بزدو، ترجمة إلى الفارسية د. رحيم عفيفي ، مشهد ، ايران ، ١٣٤٣ هـ.
١٨. ارستوفانيس – عصره – عمله المسرحي ، د. علي نور ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت.
١٩. الإسراء والمعراج ، محمد متولي شعراوي ، تقديم : أحمد فراج ، مطابع الأهرام التجارية ، القاهرة، ط٢، ١٩٧٤.
٢٠. أغاثة اللهفان من مصايد الشيطان ، ابن قيم الجوزية ، أبو عبد الله محمد بن ابي بكر ، تحقيق وتعليق وتقديم : د.
السيد الجميسي ، دار ابن زيدون للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، د.ت.
٢١. آفاق في الأدب والنقد ، د. عناد غزوان ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ ، ١٩٩٠.
٢٢. إقبال الشاعر الثائر ، نجيب الكيلاني ، دار المعرفة ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٧١.
٢٣. إقبال الشاعر والفيلسوف والإنسان ، حميد مجيد هدو ، مطبعة الغري الحديثة ، النجف الأشراف ، ط١ ، ١٩٦٣.
٢٤. إقبال شاعرا ومفكرا، إعداد حمود الفلوجي ، مطبعة جامعة بغداد ، بغداد ، ١٩٧٧.
٢٥. بانوراما الرواية العربية الحديثة، د. سيد حامد النساج ، المركز العربي للثقافة والعلوم ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٢.
٢٦. بنية الرؤية ووظيفتها في القصة العراقية القصيرة، د. صالح هويدي، الموسوعة الصغيرة (٣٨٦)، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد، ١٩٩٣ .
٢٧. البنية القصصية ومدلولها الاجتماعي في حديث عيسى بن هشام ، محمد رشيد ثابت ، تونس ، ط٢، ١٩٨٢.
٢٨. تأثير الإسلام على أوربا في القرون الوسطى ، د. مونتكمري واط ، ت : د. عادل نجم عبو ، مطابع جامعة الموصل،
ط١ ، ١٩٨٢.

٢٩. تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي ، د. صلاح فضل ، مؤسسة شهاب الجامعة للطباعة والنشر، ط١، ١٩٨٥.

٣٠. تأثير اللغة والأدب العربي في اللغة والأدب الباكستاني ، ابو الفضل بخت أجار خان الباكستاني ، رسالة دكتوراه مطبوعة على الآلة الطابعة ، جامعة بغداد ، كلية الآداب ، ١٩٧٩.

٣١. التأثير والتقليد ، أولريش فايستشاين ، ت : مصطفى ماهر ، م. فصول ، القاهرة ، ع (٣) ، ١٩٨٣.

٣٢. تاريخ الأدب في ايران منذ أقدم العصور حتى عصر الفردوسي ، المستشرق إدوارد براون ، ت: د. أحمد كمال الدين حلمي ، مطبوعات جامعة الكويت ، الكويت ، ١٩٨٤.

٣٣. التصورات الأوربية للإسلام في العصور الوسطى وتأثيرها في الكوميديا الإلهية ، رضا حمود الصباح ، م. عالم الفكر ، الكويت ، ع(٣) ، ١٩٨٠.

٣٤. تطور الرواية العربية الحديثة في مصر (١٨٧٠ – ١٩٣٨) ، د. عبد المحسن طه بدر ، دار المعارف ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٦٨.

٣٥. تطور فن القصة القصيرة في مصر ، د. سيد حامد النساج ، دار الكتاب العربي ، القاهرة ، ١٩٦٨.

٣٦. تعريف القدماء بأبي العلاء ، لمجموعة من الأساتذة ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥.

٣٧. التقمص وأسرار الحياة والموت في ضوء النص والعلم والاختبار،محمد خليل باشا ، دار النهار ، بيروت ، ١٩٨٢.

٣٨. ثمار القلوب في المضاف والمنسوب ، أبو منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي ، تحقيق : محمد أبو

الفضل إبراهيم ، مطبعة المدني ، القاهرة ، ١٩٦٥.

٣٩. الجامع في أخبار أبي العلاء وآثاره ، محمد سليم الجندي ، علق عليه وأشرف على طبعه : عبد الهادي هاشم ،
مطبوعات المجمع العلمي العربي ، دمشق ، ١٩٦٢.

٤٠. جاويد نامه أو رسالة الخلود للشاعر والمفكر الإسلامي الكبير محمد إقبال ، ترجمها وشرحها : د. محمد السعيد
جمال الدين ، مطبعة سجل العرب ، القاهرة ، ١٩٧٤.

٤١. الجحيم ، دانتي ، ترجمة : أمين أبو شعرة ، القدس ، ١٩٣٨.

٤٢. حديث عيسى بن هشام أو الفترة من الزمن ، محمد المويلحي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٤.

٤٣. الحيوان ، الجاحظ،تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ، القاهرة ، ط١، ١٩٣٨.

٤٤. الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي ، د. محمود قاسم ، معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ، ١٩٦٩.

٤٥. دانتي ، مصطفى آل عيال ، سلسلة اقرأ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٥٦.

٤٦. دانتي ومرارة الخبز الغريب ، نجيب سرور ، م. الثقافة العربية ، ليبيا ، ع (٣) ، ١٩٧٦.

٤٧. دانتي اليجييري ، طه فوزي ، مطابع دار النشر للجامعات المصرية ، القاهرة ، ط٢، ١٩٦٥.

٤٨. دراسات في الأدب المقارن ، د. بديع محمد جمعه ، دار النهضة للطباعة والنشر ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٠.

٤٩. دراسات في الأدب المقارن ، د. محمد التونجي، حلب ، ١٩٨٢.

٥٠. دراسات في الرواية المصرية ، د. علي الراعي ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ،
القاهرة ، ١٩٦٤.

٥١. دراسات في الشاهنامه ، د. طه ندا ، الدار المصرية للطباعة ، القاهرة ، ١٩٥٤.
٥٢. الدراما الإغريقية ، د. إبراهيم سكر ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٨.
٥٣. الديوان الشرقي للمؤلف الغربي ، يوهان جيته ، ت: عبد الرحمن بدوي ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٧.
٥٤. رحلة الروح بين ابن سينا وسنائي ودانتي ، د. رجاء عبد المنعم جبر ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٧٧.
٥٥. رسالة التوابع والزوابع لأبن شهيد الأندلسي ، ت: بطرس البستاني ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٧.
٥٦. رسالة التوابع والزوابع لأبن شهيد الأندلسي ، عرض علي أدهم ، م. تراث الإنسانية ، القاهرة ، المجلد ٧
٥٧. رسالة الغفران لأبي العلاء المعري ، تحقيق وشرح : د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ، دار المعارف ،
القاهرة ، ط٦ ، ١٩٧٧.
٥٨. روائع إقبال ، أبو الحسن علي الحسني الندري ، مطابع دار الفكر ، دمشق ، ط١، ١٩٦٠.
٥٩. سيكولوجية الإبداع في الفن والأدب ، يوسف ميخائيل أسعد ، مشروع النشر المشترك ، دار الشؤون الثقافية العامة،
بغداد ، د. ت.
٦٠. الشعر الإغريقي تراثا إنسانيا وعالميا ، د. أحمد عثمان ، سلسلة عالم المعرفة الكويتية (٧٧) ، الكويت ، ١٩٨٤.
٦١. شياطين الشعراء ، د. عبد الرزاق حميدة ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٥٦.
٦٢. صفحات من ايران – عرض موجز لإيران في ماضيها وحاضرها من النواحي التاريخية والثقافية والاجتماعية ،

صادق نشأت ومصطفى حجازي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٦٠.

٦٣. صلات العرب والفرس والترك ، دراسة تاريخية أدبية ، د. حسين نجيب المصري ، مطبعة الفكر ، القاهرة، ١٩٧١.

٦٤. صورة الإسلام والمسلمين في الأدب الغربي ، د. محمد العصفوري ، م. عالم الفكر ، الكويت ، ع(٤) ، ١٩٧٨.

٦٥. الضفادع ، أرستوفانيس ، ت: أمين سلامة ، دار الفكر العربي ، دار الثقافة العربية ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٦٦.

٦٦. الضفادع ، أرستوفانيس ، ت: د. محمد صقر خفاجة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٤.

٦٧. ظواهر الخروج من الجسد – دلالتها ، د. رؤوف عبيد ، مطبعة الاستقلال ، القاهرة ، ١٩٧٥.

٦٨. العلاقة السببية بين المعتقدات اللاعقلانية والقلق العصابي ، نمير حسن محمد ، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة
الطابعة ، الجامعة المستنصرية ، كلية الآداب ، ١٩٩٢.

٦٩. العلامة محمد اقبال – حياته وآثاره ، د. محمد معوض ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠.

٧٠. على حافة العالم الأثيري أو الحياة بعد الموت تفسر تفسيرا علميا ، جيمس آرنر فندلاي ، ت: أحمد فهمي أبو الخير،
مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٤٥.

٧١. الغفران لأبي العلاء المعري – دراسة نقدية ، د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ، دار المعارف ، القاهرة ،
١٩٦٢.

٧٢. الفاتيكان بين اليمين واليسار ، د. الطاهر أحمد مكي ، م. آفاق عربية ، بغداد ، ع(٥) ، ١٩٧٨.

٧٣. الفتوحات المكية ، محيي الدين بن عربي ، دار صادر ، بيروت ، د.ت.

٧٤. الفصول والغايات في تمجيد الله والمواعظ ، أبو العلاء المعري ، تحقيق محمود حسن زناتي ، الهيئة العربية العامة
للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧٧.
٧٥. الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، د. محمد البهي ، القاهرة ، ط ٢، ١٩٦٠.
٧٦. الفكر الديني عند أبي العلاء المعري ، عطا بكري ، منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٨٠
٧٧. فلسفة أقبال الشاعر والفيلسوف الباكستاني محمد إقبال ، د. علي حسون ، دار السؤال للطباعة والنشر ، دمشق ، ط٢ ، ١٩٨٦.
٧٨. فلورنسا في عهد دانتي ، جيرزيول . ج ، ت : محمود إبراهيم ، مكتبة لبنان ، بيروت ، ١٩٦٧.
٧٩. فن القصة والمقامة ، د. جميل سلطان ، دار الأنوار ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٧.
٨٠. الفن القصصي – طبيعته وعناصره ومصادره الأولى ، د. علي عبد الخالق علي ، دار قطري بن الفجاءة ، الدوحة ، ١٩٨٧.
٨١. فن المقامة بين الأصالة العربية والتطور القصصي ، د. عباس مصطفى الصالحي ، الموسوعة الصغيرة(١٤٧) ،
دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ١٩٨٨.
٨٢. في أدبنا القصصي المعاصر ، شجاع العاني ، دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ، ط١ ، ١٩٨٥.
٨٣. في السماء لشاعر الباكستان محمد إقبال ، قدم له وشرحه وترجمه شعرا عن الفارسية : د. حسين نجيب المصري ،
المطبعة الفنية الحديثة ، القاهرة ، ١٩٧٣.
٨٤. في العقائد والأديان ، د. محمد جابر عبد العال الحسني ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٧١.

٨٥. القاموس المحيط ، الفيروز آبادي – مجد الدين محمد بن يعقوب ، دار الجيل ، بيروت ، د.ت.
٨٦. قصة الأدب الفارسي ، حامد عبد القادر ، مطبعة لجنة البيان العربي ، القاهرة ، ١٩٥١.
٨٧. قصص الرحلة الخيالية – دراسة فنية مقارنة ، عبد الكريم خضير السعيدي ، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة
الطابعة ، الجامعة المستنصرية ، كلية التربية ، ١٩٩٧.
٨٨. القناع في أدب المعري ، أسامة عبد الصاحب الناشئ ، رسالة ماجستير مطبوعة على الآلة الطابعة ، الجامعة
المستنصرية ، كلية الآداب ، ١٩٩٥.
٨٩. الكوميديا الإلهية ، دانتي اليجييري ، الجحيم ، ت: حسن عثمان ، دار المعارف ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٥٩.
٩٠. كوميديات أرستوفانيس ، ت: أمين سلامة ، وزارة الثقافة والفنون ، بغداد ، ١٩٧٨ .
٩١. لغة أبي العلاء المعري في رسالة الغفران ، د. فاطمة الجامعي الحبابي ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٨٨.
٩٢. اللزوميات أو لزوم ما يلزم ، أبو العلاء المعري ، أِشرف عليه عمر أبو النصر ، بيروت ، ١٩٦٩.
٩٣. ما بعد الحياة – استعراض للأدلة على وجود للحياة بعد الموت ، كولن ولسن ، ت:. فاضل السعدوني ، منشورات
مكتبة التحرير ، بغداد ، ١٩٩٠ .
٩٤. محاضرات عن جميل الزهاوي ــ حياته وشعره ،ناصر الحاني،معهد الدراسات العربية العالمية ، القاهرة ،١٩٥٤ .
٩٥. محمد إقبال لصفوة من كبار الكتاب ، طبعه قسم الصحافة والاستعلامات في سفارة الباكستان في القاهرة ، ١٩٥٦

٩٦. محمد أقبال ــ سيرته وفلسفته وشعره ، د. عبد الوهاب عزام ، مطبعة النجاح ، القاهرة ، ١٩٥٤ .

٩٧. مسألة العروج في الكتابات الصوفية ، د. قاسم السامرائي ، نشرشركة الطبع والنشر الأهلية ، بغداد ، ط١ ، ١٩٨٦ (الكتاب باللغة الإنجليزية)

٩٨. المسيح في القرآن والتوراة والإنجيل ، جان لينفلت ، ت:ــ رشيد بن حدر ، م. آفاق المغرب ، الدار البيضاء ، ع (٨ ــ ٩) ، ١٩٨٨ .

٩٩. مع أبي العلاء ــ رحلة في حياته ، د. عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ) ، دار الكاتب العربي ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٣ .

١٠٠. المفكر ومهمات المرحلة في ضوء تجربة الكوميديا الإلهية لدانتي ، د. كمال مظهر ، م. آفاق عربية ، بغداد ، ع (٤) ، ١٩٨٣ .

١٠١. مفهوم الزمن ودلالته في الرواية العربية المعاصرة ، عبد الصمد زاير ، الدار العربية للكتاب ، تونس ، ط١ ، ١٩٨٨ .

١٠٢. من الذي سرق النار ــ خطرات في النقد والأدب ، د. إحسان عباس ، جمعتها ورتبتها د. وداد القاضي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٠ .

١٠٣. موسوعة المصطلح النقدي ، ترجمها عن الإنجليزية د. عبد الواحد لؤلؤة ، المجلد الأول (المأساة الرومانسية ــ

الجمالية ــ المجاز الذهني ــ اللامعقول) ، دار الرشيد للنشر ، بغداد ، ١٩٨٢ .
١٠٤. نشأة النثر الحديث وتطوره ، عمر الدسوقي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ١٩٧٦ .
١٠٥. نصوص النقد الأدبي اليوناني ، د. لويس عوض (الجزء الاول) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٦٥ .
١٠٦. نظرية الفن عند تولستوي ، يوسف الشاروني ، م. الآداب البيروتية ، بيروت ، ع (١١) ، ١٩٥٤ .
١٠٧. النقد الاجتماعي في آثار أبي العلاء المعري ، د. يسري سلامة ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ .
١٠٨. النقد الأدبي عند اليونان ، د. بدوي طبانه ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٦٧ .
١٠٩. النقد التطبيقي والموازنات ، محمد الصادق عفيفي ، مطبعة الدجوي ، القاهرة ، ١٩٧٨ .
١١٠. النقد المسرحي عند اليونان ، د.عطيه ثامر ، المطبعه الكاثولوكية ، بيروت ، ١٩٦٤ .
١١١. النماذج الإنسانية في الدراسات الأدبية المقارنة ، محاضرات د. محمد غنيمي هلال ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، ١٩٦٤ .
١١٢. الواقعية في الأدب ، عباس خضير ، وزارة الثقافة والإعلام ، بغداد ، ١٩٦٧ .

Abstract : This paper seeks cash to stand on the literary works that have been taken from the fictional journey to the other world, which tends to be a scientist for the dead as their theme, as the equivalent objective of the state of the frets and distress experienced by the writer and his community , and then was the purpose of this Charters fictional , are venting what is going on inside them from conflict , caused by the failure of their communities and degradation , loved these writers to be one of the pioneers of reform as they could through what Atqnnouna of Arts , who informed the stories this all they want as saying of things , had previously prevented them from saying the authority controlling (in all its forms) in their communities , whether political , religious or social , we chose models of these stories that plague literature different world , including ; trip (Dionysus), the god of wine Greek to the world of the dead , which appeared in the play (Aldvaa) playwright Greek (Arstopanis) , and trip someone you know Zoroastrian Persian name (Ardaweerav) to the world of the dead , and are reflected in the story (Ardaweerav Nameh), a work of nonfiction ancient Persian , also chose a story (disciples and storms) to the son of a martyr Andalusia , as well as the story of a trip (Ibn Qarih) champion Abe Ala Marri in message of forgiveness , as we have chosen the story (divine Comedy), Dante , as well as the story of Mohammed bin Ibrahim Moelhi tagged (interrupted by Issa bin Hisham) , as well as a story writer Pakistani Muslim mystic philosopher (Mohammad Iqbal) tagged (Javed Namah) .