

هل كان ابن مسرة القرطبي فيلسوفاً؟



بيلار غاريڊو كليمنتي
ترجمة: الحسن أسويق

مؤمنهن بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

هل كان ابن مسرة القرطبي فيلسوفاً؟⁽¹⁾

بيلاز غاريدو كليمنتي * Pilar GARRIDO CLEMENTE

ترجمة: الحسن أسويق

1 مصدر المقالة المترجمة:

¿Era Ibn Masarra de Córdoba un filósofo?, Anaquel de Estudios Árabes Vol. 21 (2010)

*-تنويه: الكلمات والعبارات الواردة بين معقوفتين {} سواء في النص أو في هوامشه، من وضع المترجم.

مُجمل المقالة:

نعرض بإيجاز، في مستهل هذا المقال، لأهم التواريخ المذكورة في المصادر عن حياة وأعمال ابن مسرة الجبلي (883 م- 931 م)؛ بعد ذلك سندلي بدلونا بخصوص بعض جوانب الجدل الذي أثير حول الدراسة الرائدة لآسين بلاسيوس حول فكر صاحبنا القرطبي، سواء بعد الاكتشاف، مؤخراً، لاثنتين من أعماله أو قبل ذلك. بعدها سنتوقف، عرضاً وتقييماً، على مختلف آراء المختصين في تحليل طبيعة الخطاب المسري، متسائلين، في نفس الوقت، عما إذا كان يجب قراءة ذلك الخطاب كفلسفة أو كخطاب صوفي ذي طابع عرفاني. وأخيراً، سندرج ترجمة مصحوبة بالشرح لكل المقاطع من العملين المعروفين الآن لابن مسرة، واللذين يتحدث فيهما عن الفلسفة والفلاسفة.

1- نبذة مختصرة عن حياة ابن مسرة

يرجع الفضل إلى ابن مسرة في نشأة أول حركة صوفية مشهورة بالأندلس في القرن الثالث للهجرة، والتي أرسدت في شبه الجزيرة الإيبيرية مرجعية ضامنة للاستمرارية وخط سالك معترف به، والذي بفضل نجل أن المتصوفة الأندلسيين المتأخرين أمثال ابن عربي المُرسي، الذي ارتقى بالتصوف الأندلسي إلى أعلى المراقي، كما تشهد على ذلك مجموعة من أعماله¹؛ وابن المرأة² أو الششتري من وادي آش³، يعتبرون ابن مسرة واحداً من بين أكبر الشيوخ الذين كان لهم تأثير كبير عليهم.

هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيج القرطبي الجبلي، وُلد في قرطبة، التي كانت وقتئذ عاصمة الإمارة الأموية، عام 269 هجرية - 883 ميلادية من عائلة أصلها من الموالي (أعاجم تحت الحماية)⁴. توفي في منزله القروي {معتكفه} بمغارات جبل قرطبة في 4 شوال من سنة 319 هجرية - (19 أكتوبر من سنة 913 م).

ماذا نعرف، فضلاً عن هذا، عن حياة وأعمال هذا المفكر الذي اعتبره ابن عربي رجلاً «من أخير أهل الطريقة» في العلم والحال والكشف⁵؟

1 انظر بشكل خاص رسالته المعنونة: روح القدس التي ترجمها ميغيل أسين بلاسيوس إلى الإسبانية تحت عنوان: رسالة القدس: حيوات الأولياء الأندلسيين، مدريد، هيبرون، 1981، (ط. 1 1935)، وقد تُرجمت في وقت لاحق إلى الإنجليزية من طرف ر. و. أوستن تحت عنوان: متصوفة الأندلس، لندن، جورج ألن وأنواين، 1971

2 هو أبو إسحاق ابن المرأة شيخ ابن سبعين وصاحب شرح كتاب الإرشاد للجويني، انظر في هذا الصدد: لويس ماسينيون، مجموع نصوص غير منشورة، باريس، 1929، ص. 70 {بالفرنسية}؛ ور. رامون غريرو، «ابن مسرة» نشرة خ. ليرولا ديلغادو وخ. م. بويرتا فيلشث، مكتبة الأندلس: من ابن اللبنة إلى ابن الريولي {موسوعة الثقافة الأندلسية، ج 1} 4، (ألمرية: مؤسسة ابن طفيل للدراسات العربية، 2006)، العدد 788، ص. 150؛ وكلود عدا، «التصوف الأندلسي وبرز ابن عربي» {بالإنجليزية}، ضمن، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، منشورات سلمى الخضراء الجبوسي، لايدن: بريل، 1993، الجزء الثاني، ص. 916، الهامش 35. {ترجم المقال إلى العربية: محمد لطفي اليوسفي}.

3 انظر على سبيل المثال، الششتري، الرسالة الششترية (طبعة العدلوني)، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2004، ص. 21.

4 انظر ابن الفرضي، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، طبعة ف. كوديرا، مدريد، 1892، B.H.A. العدد 650، كما ينظر أسين بلاسيوس ميغيل، ابن مسرة ومدرسته. أصول الفلسفة الإسبانية المسلمة، مدريد، المطبعة:

الإيبيرية - E. مايستر، 1914، ص. 39-41 (طبع في الأعمال المختارة، مدريد: CSIC، 1946، المجلد الأول).

5 انظر ابن عربي، الفتوحات المكية، (طبعة بيروت: دار الكتب العالمية)، المجلد الأول، الفقرة 13، ص. 226.

على الرغم من أن الكثير من المصادر البيبليوغرافية تتضمن تواريخ وأخبار عن ابن مسرة⁶، نذكر منها بشكل خاص التاريخ {تقصد تاريخ علماء الأندلس} لابن الفرضي (ت. 403-1012)، والمقتبس لابن حيّان (ت. 469-1076)، وأخرى تعود إلى القرن الثالث عشر الميلادي، مثل التكملة لابن الأبار (ت. 1260)، فإننا، في الحقيقة، لا نعرف عن حياته وسيرته إلا النزر اليسير.

سافر أبوه عبد الله بن مسرة، العلامة وأحد رواة الحديث المعروفين، إلى المشرق وإلى الديار المقدسة في مناسبتين، ممّا سمح له بالتعرف على الاتجاهات الفكرية في عهده. ويُعتقد أنه نسج في مدينة البصرة علاقات مع الأوساط المعتزلية. كما صارت تُنسب إليه، بعد عودته إلى الأندلس، المذاهب القدرية (خاصة مذهب حرية الإرادة). لقد كان، حسب الفرضي، صديقاً للمعتزلي القرطبي المعروف بخليل الغفلة⁷. وفي كل الأحوال، فإن نعت المعتزلي لا يجب، في سياق المذهب المالكي بالأندلس، أن يأخذ بحرفيته.

تتلذ محمد في البداية بقرطبة على والده، وبعد ذلك على محمد بن وضّاح (ت. 287هـ - 900م)⁸ الذي يعتبر واحداً من أوائل أشهر القضاة على المذهب المالكي، وأحد الناقلين المعروفين للحديث وللممارسة الزهدية إلى شبه الجزيرة الإيبيرية، ويُرجّح أنه تعرف على متصوفة مشاركة، أمثال ذي النون (ت. 245هـ - 859م) وسري السقطي (ت. 253هـ - 867م) وبشر الحافي (ت. 227-841)⁹ أو ربما على البعض من تلامذتهم.

6 أهم المصادر: الضبي، البغية، {تقصد: بغية الملتبس في رجال أهل الأندلس}، رقم 163 (و الرقم 396)؛ الحميدي، جذوة المقتبس في ذكر ولاية الأندلس، طبعة محمد زاهد الكوثري، القاهرة، 1901، 58-9 (الرقم 83)؛ ابن الأبار، تكملة الصلة، منشورات كوديرا، الرقم 113، 186، 326، 339، 347؛ نفس المصدر، منشورات ألفرد بلّ ومحمد بن شنب، الجزائر، 1920، الرقم 8، 17، 529، 530، 562؛ ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الرقم 650، و 1201؛ ابن فرحون، الديباج (طبعة القاهرة)، ص. 47؛ ابن حارث الخشني، أخبار الفقهاء والمحدثين، الرقم 209؛ ابن حيّان، المقتبس، الجزء الخامس، 19-21/ 35-8 (يذكر صيغتين من سيرة ابن الفرضي)؛ ابن خاقان، مطمح، {تقصد: مطمح الأنفس ومسرح التأنس في ملح أهل الأندلس، طبعة القسطنطينية، 1302 هجرية، ص. 58؛ المقرئ، نفح الطيب، طبعة إحسان عباس، بيروت، 1968، II، ص. 354؛ صاعد الطليلي، طبقات الأمم، طبعة لويس شيخو، بيروت، 1912، ص. 21 (معلومة استقاها من ابن القفطي، تاريخ الحكماء، 16)؛ شمس الدين القرطبي، التذكرة في أحوال الموتى، بيروت، الطبعة الثانية، ص. 341، إلى جانب هذه المعلومات، يجب إضافة تلك الواردة عند ابن حزم في الفصل في الملل، القاهرة، 1903، الجزء الثاني، ص. 128-129، والجزء الرابع، ص. 198-200، والجزء السادس، ص. 80، وتلك الواردة في الفتوحات المكية (أنظر الفهرس، المجلد التاسع، طبعة بيروت، في صفحات مختلفة)، وكذلك مؤلفات أخرى لابن عربي. إن الأخبار التي أوردها الضبي، وابن خاقان والمقرئ تعيد، إلى حد ما، نفس التعابير التي ذكرها الحميدي، وهي تعكس صدق التيار المعاكس الذي قدم ابن مسرة كمبتدع، يُنظر في هذا الصدد ليفي بروفنسال، «عن الزاهد الفيلسوف ابن مسرة القرطبي»، ضمن:

Donvm Natalicivm H. S. Nyberg Oblatvm, Orientalia Suecana, XXVIII, Uppsala, Dic. 1954، ص. 78 كمعلومات جزئية مهمة يشير الحميدي في أخباره إلى أن كتابات ابن مسرة تتضمن «إشارات صوفية»، ويذكر، إلى جانب أشياء أخرى، أربعة أبيات شعرية كتبها لأبي بكر اللؤلؤي يدعوه لزيارته في يوم مطر.

7 بخصوص هذه الشخصية وعلاقته بابن مسرة، أنظر ماريا فييرو، الزندقة في الأندلس خلال العصر الأموي، مدريد: IHAC، 1987، أنظر بشكل خاص، ص. 91-93 و 112.

8 عن صاحبنا هذا أنظر فييرو، الزندقة، ص. 41-44، 80-85، 90-94، 100-103، 113، 120، 127 و 130؛ أنظر كذلك، أ. كرمونا، «إدخال التعليم المالكي إلى الأندلس» {بالإنجليزية}، ضمن: المدرسة الفقهية الإسلامية: النماء، الانتشار، والتقدم (طبعة ب. بيرمان، ريبترز وف. فوجل)، ص. 50 و 56.

9 عن هؤلاء الأعلام المشهورين، أنظر، على سبيل المثال، المداخل الخاصة بالموضوع في أنسكلوبيديا الإسلام: الطبعة الأولى (EII)، ليدن، 1913-1934، 4 مجلدات، وملحق، الطبعة الثانية، (E 12) ليدن، 1960-83، 5 مجلدات، (ضمن صفحات متفرقة).

سمع أيضاً، على ما يذكر **الفرضي**، من **الخُنْثِي**. ويُعتقد أن **الخُنْثِي** هذا هو راوي الحديث **محمد بن عبد السلام الخُنْثِي**¹⁰ الذي سافر معه والد ابن مسرة إلى المشرق، حيث سمعا معاً من العديد من الشيوخ. إنه من المحتمل جداً أن ابن وضاح كما ابن عبد السلام **الخُنْثِي** - الذي أمضى بالمشرق فترة لا تقل عن خمس وعشرين سنة¹¹ -، قد نقلا إلى ابن مسرة المذاهب الزهدية والعرفانية والباطنية المشرقية.

توفي **عبد الله أبو ابن مسرة**، في مكة عام 286هـ - 900/899م. وقد كان عمر ابنه **محمد** آنذاك سبعة عشر عاماً.

يذكر بعض كتّاب التراجم، بدون إضافات مهمة عن مساره الدراسي، أن ابن مسرة في السنوات الأخيرة من إمارة **عبد الله** في حوالي (300 أو 301) هجرية الموافق ل (912-914) ميلادية، وقد كان في عمره، آنئذ، حوالي ثلاثين عاماً، يعيش في مغارات جبال قرطبة مع أصحابه المقربين.

وبحسب معلومة وردت عند ابن الأبار (ت. 638هـ - 1260م) في **التكملة**، فإن تلامذته المعروفين كانوا أساساً من مدينتي قرطبة وطليطلة¹². يقول ابن الأبار، إن أغلبية هؤلاء كانوا زهاداً ورعين¹³ مستعملاً، للتعبير عن ذلك، مفاهيم: الورع والناسك أو الزاهد، وهي الكلمات الشائعة في السير والتراجم للتعبير، عموماً، عن أهل العرفان.

بعد رحلة أبيه، التي نجهل تاريخها بالضبط، قام ابن مسرة بدوره برحلة إلى مكة مصحوباً ببعض تلامذته من الأندلسيين من بينهم **محمد ابن المديني** و**محمد ابن وهب بن صقيل القرطبي**¹⁴.

10 انظر بخصوصه فييرو، مرجع سابق، ص.ص. 8، 88-91، 112-113، 120، 127 و138.

11 انظر في هذا الصدد مقال عدّاس، «التصوف الأندلسي»، ص. 914.

12 استند في ذلك إلى الكتاب المفقود أخبار ابن مسرة وأصحابه. وعلى ما يذكر أ. ليفي بروفنسال، فإن هذه المعلومة غير مذكورة في أي مصدر آخر. انظر، ليفي بروفنسال، «عن الزاهد الفيلسوف ابن مسرة القرطبي» {بالفرنسية} ضمن، Donvm Natalicivm H. S. Nyberg Oblatvm، Orientalia Suecana, XXVIII Dic., Uppsala, 1954, p. 81.

يشكل هذا المقال مساهمة مبكرة وأساسية في إطار الدراسة النقدية لبيوغرافيا ابن مسرة والمصادر التي تتحدث عنه. يقوم بروفنسال، وفي مساهمات أخرى أيضاً، بتحليل ست بيوغرافيات، يحلل المؤلف ست تراجم إضافية لتلاميذ ابن مسرة الواردة في **التكملة**، والتي لم يتمكن أسين من الوصول إليها أثناء إنجازهِ لبحثهِ؛ لأنه لم يتم تضمينها في الطبعة عندئذٍ، وتم نشرها فقط، كملحق لعمله لاحقاً في نشرة بل وبن شنب، انظر كذلك مقال عدّاس «التصوف الأندلسي...»، ص. 915 والهامش 22. بخصوص النظرة التي كانت لابن حزم عن ابن مسرة، وإدراج المسريين في أخبار ابن **الفرضي**، يلاحظ ليفي بروفنسال ما يلي: على غرار ابن حزم، الذي لا يتردد لاحقاً في كتابه المعروف رسالة في فضل الأندلس في ذكر ابن مسرة ضمن قائمة أعظم المشاهير في بلده، رغم أنه يتحفظ موضعاً أنه «لا يتفق مع نسق أفكاره» [يشير في الهامش إلى المقرئ]، وأن ابن **الفرضي** لم يحذف عمداً من لوائحه أولئك الذين تعرضوا لسوء المعاملة من طرف فقهاء قرطبة في القرن العاشر الميلادي»، مرجع سابق، ص. 76. الترجمة من عندنا ما لم ترد إشارة تفيد عكس ذلك.

13 كما تشير إلى ذلك عدّاس، من المهم أن نسجل أنه في تاريخ ابن **الفرضي** نجد أن هذه الإشارة لا تظهر في البيبليوغرافيات الخاصة بالجيل الثاني من المريدين {والأصحاب}. انظر، عدّاس، مرجع سابق، ص. 915.

14 عن سيرهم، انظر ليفي بروفنسال، مرجع سابق، ص.ص. 79 و81.

تبعاً لمعلومة أوردها ابن عذاري¹⁵، نعرف أنه توقف مع مرافقيه بالقيروان، حيث حضر لدرس الفقيه المالكي أحمد بن نصر بن زياد، وقد تزامن ذلك مع وجود الفقيه القرطبي محمد بن حارث الخشني صاحب كتاب أخبار الفقهاء والمحدثين، الذي خصص حيزاً مهماً لابن مسرة، والذي لم يكن يعرفه قبل حصول هذا اللقاء.

زار، بعد هذا اللقاء، مكة حيث تعرف على الصوفي أبي سعيد ابن العربي (ت. 341-952)، تلميذ الجنيدي، ويُعتقد أنه التقى أيضاً مع الأستاذ العارف أبو يعقوب النهرجوري (ت. 330-941)¹⁶. من الراجح أيضاً، أنه نهل من تعاليم ذي النون المصري وسهل التستري مباشرة مع تلامذتهما؛ هذان الصوفيان المشهوران، المعروف عنهما معرفتهما بعلم الحروف الذي يذكره غير ما مرة في كتابه خواص الحروف، مما يبين التأثير الحاسم لهذا العلم عليه.

وخلال مقامه بالمدينة، قام، على غرار باقي الحجاج، بالطواف على الأماكن التي عاش فيها النبي محمد. وحسب ما يذكره رفيقه في الرحلة ابن المديني، فإن ابن مسرة أبدى اهتماماً خاصاً بمنزل ماريّا القبطية سرية النبي، وكيف أنه قاس إحدى الحجرات بشبره، ثم بنى له صومعة في معتكفه في قرطبة على مقاسها، عندما عاد إلى منزله في قرطبة¹⁷.

لا يُعرف شيء عن تاريخ عودته إلى الأندلس بعد الانتهاء من هذه الرحلة، لكن يحتمل أن يكون ذلك في بداية قيام إمارة عبد الرحمن الثالث.

يُعتقد، حسب التأويل التقليدي الجاري حول نسبته، أن انعزاله في مسكنه بالجبل، حيث التحق به تلامذته، بعيداً عن حياة المدينة، هو السبب في حمله لكنية الجبلي. لكنه يمكن أن نحتمل أيضاً أن صاحبنا قد وُلد في مكان تبدأ تسميته بكلمة جبل، ومن ثم يكون الاسم اسماً عائلياً.

جلب ذبوع وانتشار تعليم ابن مسرة شكوك الفقهاء الموالين للسلطة، والذين رموه بتهمة عدة انحرافات مذهبية وعقائدية. في مستهل السنوات الأخيرة من حكم الخليفة عبد الرحمن الثالث، تمت، في مناسبات

15 ابن عذاري، البيان، ج. الأول، 194 - 95، انظر كذلك: أسين، ابن مسرة، ص. 45؛ ليفي بروفنسال، مرجع سابق، ص. 81، الهامش 2 و3

16 عن هؤلاء المتصوفة المشهورين، انظر، على سبيل المثال، المداخل الخاصة بهم في أنسكلوبيديا الإسلام، (في صفحات متفرقة)، إلى جانب الإحالات المرجعية إلى ابن العربي خاصة، في الهامش 36 بعده.

17 للمزيد من التفاصيل يمكن مراجعة مقال ليفي بروفنسال، «عن الزاهد.....»، ص.ص. 79-80. تدرس فييرو هذه المعلومة كدليل على اتباع أثر النبي، والزيارة المتتالية للأثار المرتبطة بحياة النبي، انظر، فييرو، «مناهضة ابن مسرة»، مجلة القنطرة، العدد العاشر، 1989، ص.ص. 273-75.

مختلفة، إدانة أتباع ابن مسرة¹⁸ الذي مات، في وقت مبكر، في هدوء بمسكنه في سن الخمسين وثلاثة أشهر على ما يذكر الفرضي.

يبدو مبدئياً، وبحسب ما هو مستفاد من المصادر، أن ابن مسرة، منذ عودته إلى الأندلس، لم يتعرض لأي استقزاز أو اضطهاد، وأنه كان بإمكانه ممارسة التعليم دون أن يضايقه أحد¹⁹.

عن بلاغة ابن مسرة، يقول ابن حيّان ما يلي:

«وقد أوتي من عنوبة الكلام ومثانة الحجاج والغوص على دقيق المعاني والافتنان في ضروب العلوم [ما] يستلب به القلوب ولا يُعيبه عنه صواب [...]؛ فبرسوخه في بسط العلم وتأنّيه في الاستدراج للخصم كان يستهوي العقول ويصيد الأفئدة [...]؛ فألف الكتب البارعة وبثّ الرسائل القارعة وصنّف المقالات الناكبة»²⁰.

ترك ابن مسرة سبعة مصنفات ما بين كتاب ورسالة، حسب ما وصلنا من أخبار موثوقة؛ ولكن يبدو أن ستة فقط، لأن واحداً منها يحمل عنوانين، هي المنسوبة إليه:

1- كتاب خواص الحروف؛

2- رسالة الاعتبار؛ هذا هو عنوانه حسب المخطوط المحفوظ؛ ويبدو، من حيث المبدأ، أن هذا المؤلف هو نفس المؤلف الذي ذكره ابن الأبار بعنوان آخر هو كتاب التبصرة²¹؛

3- اختصار مدونة مالك؛

4- توحيد الموقنين؛

5- كتاب التبيين؛

18 حول هذه المواضيع، التي أستفيض في دراستها، انظر، ليفي بروفنسال، مرجع سابق، ص.ص. 81-83؛ فييرو، الزندقة، خاصة الصفحات من 110 إلى 118 (حول ابن مسرة) و132-140 (حول اضطهاد المسيحيين)، وكذلك الملاحظة الواردة في مقالها «مناهضة ابن مسرة»، القنطرة، العدد العاشر، 1989، ص.ص. 273-75؛ وكروث هرناندث، «ملاحقة واضطهاد المسيحيين تحت حكم عبد الرحمن الناصر لدين الله حسب ابن حيّان»، القنطرة مدريد، 2 (1981)، ص.ص. 51-67، و3 (1982)، ص.ص. 483-484.

19 انظر، على سبيل المثال، ليفي بروفنسال، ص. 81؛ فييرو، الزندقة، ص. 118؛ وعَداس، مرجع سابق، ص. 914.

20 انظر م.خ. فييرا وف. كورينطي، ولاية الخليفة عبد الرحمن الثالث الناصر ما بين سنوات 912 و942 [ابن حيّان، المقتبس ج. الخامس]، سرقسطة، 1982؛ المقتبس، مدريد، 1979، ج. الخامس، 21 و37 و11-12 و26-7، يظهر النص أيضاً مقتبساً ومصحوباً بتعليقات، في: فييرو، الزندقة، ص.ص. 114-115.

21 ابن الأبار، التكملة، طبعة، كوديرا، الرقم 113. نقرأ في ترجمة أسين: «عندما ألف ابن مسرة كتاب التبصرة، ولأنه لم يسمح بنشر أية نسخة من أي كتاب من كتبه حتى يصححه على امتداد سنة كاملة...»، انظر مقال: ابن مسرة، ص. 49، الهامش 1. هذه الملاحظة تنهض كدليل على حرص المؤلف على تصحيح كتاباته. عن رسالة الاعتبار، انظر، ب. كاريدو، «طبعة نقدية لرسالة الاعتبار لابن مسرة القرطبي»، دراسات عربية وعبرية. أمشاج. القسم العربي الإسلامي، جامعة غرناطة، الرقم 56 (2007)، ص. 81-104.

6- كتاب الغريب المنتقى من كلام أهل التقي الذي هو، في الحقيقة، كتاب للصوفي ابن خميس الجبوري الاشبيلي (ت. 305هـ/01 - 9011م) المعاصر للقاضي عياض، كما أشرح ذلك بتفصيل في الكتابات التي خصصتها لهذا الموضوع²².

من بين هذه المؤلفات الستة، مؤلفان فقط (1 و2) صارا الآن معروفين، وهناك إجماع، إلى حدود الآن، على نسبتها إلى ابن مسرة. ومن بين المؤلفات المفقودة، التي أُشير إليها تباعاً: (3-5) لا نعرف إلا عناوينها، وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، فإن المؤلف المذكور في آخر اللائحة (6)، فقد نُسب خطأ إلى ابن مسرة.

2- ابن مسرة قبل وبعد اكتشاف مصنفه

يُعدّ العلامة المستعرب ميغيل أسين بلاسيوس، الذي نال قصب السبق في إصدار كتاب رائد²³ حول ابن مسرة القرطبي (883م-931م)، أول باحث عرّف بشكل معمق، اعتماداً على دراسته للمصادر، بالجزء الأكبر للأخبار حول صاحبنا، والتي احتُفظ بها لحد الآن، من بينها، ضمن أخرى، المصادر التي يذكرها الأندلسيان ابن حزم القرطبي (994م-1063م) ولاحقاً ابن عربي المرسي (1165م-1240م)، هذه الأخبار التي تبين أهمية صاحبنا في تبلور الفكر الأندلسي وتاريخه.

وعلى الرغم من ذلك، فإن عملية «إعادة تركيب» الفكر المسري، اعتماداً فقط على شواهد غير مباشرة وغير دقيقة، التي كانت متوفرة آنذاك، تجدنا أمام شواهد لا تتوافق، في العديد من الحالات، مع التصور الفكري لابن مسرة كما تكشف عن ذلك النصوص المحفوظة التي تم العثور عليها عام 1972م في مخطوط رقم 3168 في مكتبة تشستر بيتي بدبلن²⁴، وقد أتاحت لي فرصة للتحقق منها، عندما كنت أشتغل على إعداد الطبعة المحققة، وعلى الترجمة الكاملة إلى اللغة القشتالية لمؤلفات ابن مسرة²⁵.

22 انظر بيلار غاريدو، «ابن مسرة»، ضمن خ. ليرولا دلاغو وخ.م. بويرتا فيلث (طبعة)، مكتبة الأندلس: من ابن لبانة إلى ابن الرجولي [إنسكلوبديا الثقافة الأندلسية، ج.1، 4، (الميريا، مؤسسة ابن طفيل للدراسات العربية، 2006)، الرقم 788، ص. 150-154؛ ب. غاريدو، «حول كتاب الغريب المنتقى من كلام أهل التقي لابن خميس اليابري، المنسوب لابن مسرة»، القنطرة، مدريد، الرقم 2 (2009)، ص. 467-490.

23 م. أسين بلاسيوس، ابن مسرة ومدرسته: أصول الفلسفة الإسبانية المسلمة، مدريد، 1914؛ وقد أعيد طبعه مع إدخال تعديلات ضمن الأعمال المختارة، الجزء الأول، مدريد، 1946، ص. 1-216.

24 انظر، محمد كمال جعفر، "من مؤلفات ابن مسرة المفقودة"، مجلة كلية التربية، طرابلس، 3-4، (1972-1974)، ص. 27-63. يتعلق الأمر بالعملين المعنويين ب: كتاب خواص الحروف ورسالة الاعتبار. الدراسة التي خصّ بها جعفر هذين المؤلفين في هذا المقال تم تضمينه بالكامل لاحقاً في الدراسة التي سبق نشرها 1978. انظر ابن مسرة، كتاب خواص الحروف وحققها وأصولها، ضمن محمد كامل جعفر، من قضايا الفكر الإسلامي: دراسة ونصوص، القاهرة: مكتبة دار العلوم، 197، ص. 344-310 وابن مسرة، رسالة الاعتبار، في نفس المرجع، ص. 360-345.

25 انظر بيلار غاريدو، "طبعة نقدية لكتاب خواص الحروف لابن مسرة"، الأندلس مغارب، 14 (2007)، ص. 89-51؛ "طبعة نقدية لرسالة الاعتبار لابن مسرة القرطبي"، أمشاج للدراسات العربية والعبرية (القسم العرب الإسلامي)، 56 (2007)، ص. 18-104؛ "ترجمة محققة لرسالة الاعتبار لابن مسرة القرطبي"، الدراسات الإنسانية - الفيلولوجيا، جامعة ليون، 30 (2008)، ص. 139-163، وكذلك ابن مسرة، الأعمال الكاملة المعروفة (دراسة وطبع وترجمة ل: بيلار غاريدو)، قيد الإنجاز.

لقد سبق للمستشرق المشهور سترن أن انتقد، بنباهة، مونوغرافيا أسين بلاسيوس حول ابن مسرة في الموضوع المعروف الذي كتبه عنه، والذي نشر قبل اكتشاف النصين لابن مسرة²⁶ حيث يدحض، بمناسبة نشره لنص متين للعامري {أبو الحسن العامري (ت. 992م)، إحدى النظريات المركزية لعلامة سرقسطة هذا، علاقة فكر ابن مسرة مع المسمى ب أنباذوقليس العربي المنحول.

بعد ظهور مصنفٍ صاحبنا الشيخ القرطبي، صار من اللازم التفكير في ابن مسرة من جديد في ضوء هذين النصين؛ لكن بهدف قراءتهما بعيداً عن الأحكام المسبقة، إذ من المفيد جداً في البداية تفكيك «البناء التركيبي» الذي أنجزه أسين بلاسيوس²⁷، عبر إعادة النظر في كل واحدة من كل الأفكار التي وصلتنا من المصادر. في إطار هذه المهمة، أريد المساهمة بهذه الصفحات من هذا المقال؛ لأن المعلومات المحصل عليها من المصادر حول ابن مسرة معلومات غير مباشرة، جد مختصرة ومبسطة للغاية، تقدم مذاهب دقيقة خارج سياقاتها، حيث يصعب تلخيص وإيضاح محتواها، فإنه لا يمكن اعتبار هذه المعلومات كمعلومات تعبر عن التصور الفكري لابن مسرة بأمانة. وقد لوحظ على أنها معلومات ترد خاصة في ما له صلة بالأخبار التي ينقلها بعض الكتاب الذين يذكرون ابن مسرة بنية نقده، وإلحاق تشوهات بمذهبه الصريح.

هل كان ابن مسرة إذن باطنياً مجاوزاً للظاهر؟، هل كان معتزلياً؟، هل كان شيعياً متخفياً، أو ربما إسماعيلياً؟، هل استوحى فكره من المسمى أنباذوقليس المنحول؟، هل كان عقلياً يضع العقل التأمل الحر في مرتبة النبوة أم يضعه فوقها؟، هل كان أفلوطينياً فيضياً؟، هل كان كافراً يقول بوحدة الوجود؟، هل كان ثورياً يؤطر أتباعه بنظريات اجتماعية وسياسية غريبة عبر تأويلات غامضة للقرآن؟

في هذا المقال، سأحاول أن أعكس بعض جوانب النقاش حول علاقة صاحبنا بالفلسفة، والإجابة عن بعض من هذه الأسئلة؛ معتبراً منذ البداية أنه، على ما يتبدى لي، أن جواب النصين المعروفين لابن مسرة عن الأسئلة المطروحة، جواب سلبي. إن ابن مسرة كما يتضح من النصين اللذين أصبحا الآن معروفين، واللذين سأتي على ذكرهما في ما سيأتي من الصفحات، لا تثبت، حسب حكمي الشخصي، أي شيء من كل هذا الذي قيل.

لكن كيف يمكن إذن تفسير أن بعض مجايليه ينسبون إليه مواقف متضاربة ضمن فضاء إسلام أندلسي سنّي؟. يمكن أن يكون السبب ببساطة هو أن تعليم ابن مسرة، كعالم بديل ومستقل عن السلطة المركزية

26 انظر، س. سترن، «ابن مسرة، من أتباع أنباذوقليس المنحول - مجرد وهم» {بالإنجليزية} ضمن أعمال المؤتمر الرابع للدراسات العربية والإسلامية (كواميرا - لشبونة، 1968)، لايدن: بريل، 1971، ص.ص. 325-337.

27 طوميريو عنون فقرة من مقاله حول الأعمال التي تم العثور عليها «حول إعادة تشكيل الفكر المسري المنجز من طرف أسين بلاسيوس». في هذه الفقرة يعالج بدقة المذاهب التي ينسبها ابن حزم وابن عربي لابن مسرة، انظر، طوميريو، «إيضاح بصدد نشر عمليتين جديدين كانا مفقودين لابن مسرة»، القنطرة، 14 (1993)، ص.ص. 62-66.

وكمدرس لعدد كبير من الأتباع، شكل مصدر إزعاج - بل تهديداً - للسلطة وللفقهاء المسؤولين عن المؤسسات المركزية. يبدو من خلال انتقادات ابن حزم وآخرين أن تعاليم الجبلي، مثله مثل تعاليم متصوفة آخرين على امتداد تاريخ الإسلام، كانت موضوعاً لحملة تشويه.

أعتقد، رغم ذلك، أن مجموع مصنفات ابن مسرة تدرج تماماً ضمن التقليد الواسع والمتنوع للتصوف السني المستوحى من الشرق الأوسط، ومن ناحية أخرى، فإن الخلفية الأفلاطونية المحدثة كخلفية تأويلية مشتركة لا يعني الانتساب إلى مدرسة فلسفية محددة، أو إلى نسق معين أو إلى نزعة مذهبية قائمة.

لهذا، بدا لي، في هذا المقال، في ما يتصل بعلاقة ابن مسرة بالفلسفة، أنه من الأهمية بمكان أن أترجم وأجمع هنا مقاطع من أعمال صاحبنا التي تتطرق للموضوع، حيث يمكن للقارئ أن يقيم بنفسه، في كل حالة حالة، عما إذا كانت وجهات نظر مختلف الدارسين منصفة لتفكيره كما نعرفه الآن بفضل نصّه، أم إن وجهات النظر هاته لا تتوافق مع تصوره الفكري.

أوردُ بعض المقاطع كاملة للحفاظ على المعنى بحسب ما يقتضيه السياق. لكن، رغم ذلك، فإنه لتعميق القراءة والفهم لمقطع محدد من المقاطع التي أذكرها هنا سيكون من المهم، إضافة إلى هذا، مراجعة الملاحظات في الترجمة الكاملة التي ستصدر لاحقاً.

3- غنوص أم فلسفة؟

أقدم أدناه بعض الرؤى المتخاصمة {ذات الصلة} لأبين أن العمل المسري أفرز قراءات واستنتاجات مختلفة. يبدو جلياً أن المواقف والتصورات المتباينة، تتحدد بشكل أساسي، وفي آخر المطاف، بالاختلافات المفاهيمية ذات الصلة بالتعريف المعقد لألفاظ مثل «التصوف» و«الغنوص» و«الفلسفة» أو «الوحي»؛ هذا التعريف الذي يمكن اعتباره، في آخر المطاف، من زوايا مختلفة، وبدرجات متفاوتة. وجهات النظر التي أعرض لها هنا تباعاً، نقلاً عن أصحابها، حتى وإن كانت تلائم، إلى حد ما، اختيارياتي الشخصية، فإنني يمكن أن أقول إنها عموماً مقبولة ومناسبة من حيث ما تقدمه من فرضيات مختلفة.

بالنسبة إلى إميليو طورنيرو، فابن مسرة فيلسوف أصيل كان انشغاله الأساسي التوفيق بين القرآن والفلسفة. يذهب طورنيرو إلى أنه لا وجود في العملين المعروفين الآن لابن مسرة لموضوعات صوفية على وجه التحديد. أستنتج من ذلك أن رؤيته التصوفية، مبدئياً، لا تتضمن ذلك البعد التبصري الذي يتميز

به متصوفة مثل ابن عربي، والذي يتجلى أيضاً، على سبيل المثال، في كتابات التستري حول الحروف، السابقة لكتابات ابن مسرة²⁸.

يقدم الباحث طورنيرو نظرية الطريقتين المؤديين إلى نفس الحقيقة، معتبراً، خلافاً لباحثين آخرين، أن ابن مسرة يؤثر الفلسفة، وذلك بقوله:

«ثمة ميزتان أساسيتان تبرزان من قراءة هذين المؤلفين: أولهما أن ابن مسرة فيلسوف حقيقي، متأثر إلى حد كبير بالأفلاطونية المحدثة، وإنما كان انشغاله الأساس التوفيق بين القرآن والفلسفة.

إن إصدار حكم بناء على هذين المصنفين فقط، لا يسمح لنا بالقول إن ابن مسرة متصوف؛ لأنهما لا يتضمنان إشارات إلى موضوعات صوفية على نحو مخصوص، ولا إلى أي موضوع من موضوعات الزهد. كما أن التطرق إلى المسائل المتصلة بإشكالية المعتزلة معدودة؛ فوحدها مسألة التوحيد هي التي تعتبر نقطة التوافق مع الفلسفة. كما نجد إشارة مختصرة إلى القدر، وأخرى جد موجزة إلى أبدية²⁹ الثواب والعقاب الأخرويين. إن ابن مسرة يقدم نفسه، قبل كل شيء، كفيلسوف عليم، عارف بنظام الأفلاطونية المحدثة وكفيلسوف باطني يبحث عن المعنى الباطني للقرآن اعتماداً على الأفلاطونية المحدثة.

كل مجهوده في الرسالتين منصب على بيان التوافق الموجود في هذا النسق الأفلاطوني المحدث والقرآن، بين الفلسفة والوحي؛ الفلسفة في الأندلس كما في المشرق منذ الكندي، بدأت بهذا الانشغال المتمثل في بيان أن هناك مصدرين، أو قل طريقتين لنفس الحقيقة الواحدة. رغم أن ابن مسرة، على غرار كل الفلاسفة، يضع الفلسفة في المقام الأول، وبعد ذلك يحاول إثبات أن الوحي يعبر عن نفس الحقيقة، فإن ابن مسرة يعبر عن ذلك، على وجه التحديد، بأقرب الكلمات وأوضحها، لتذهب إلى الجمهور وليس فقط إلى الفلاسفة، كما سيشرح ذلك ابن رشد لاحقاً. إن الغاية الوحيدة للمصنفين إذن هي هذا التوفيق؛ ففي رسالة الاعتبار تتم العملية، قبل كل شيء، ومن منطلق فلسفي، من الأسفل إلى الأعلى، وفي كتاب خواص الحروف تتم، بشكل أساسي، ومن منطلق الوحي، من الأعلى نحو الأسفل.

هذا الانشغال بالتوفيق بين القرآن والفلسفة، كأحد الانشغالات الأساسية لكل الفلاسفة، يجعل من ابن مسرة، بالفعل، فيلسوفاً حقيقياً. لكن هذا يتعزز {طبعاً} بالحضور النظري الكبير في هذين المصنفين»³⁰.

28 انظر، بيلاز غاريدو، «دراسة وطبع رسالة الحروف للصوفي سهل التستري»، مجلة Anaquel للدراسات العربية، 19 (2008)، ص.ص. 69-67.

29 شخصياً لم أعثّر على أية إحالة إلى الثواب والعقاب على التأييد في أعمال ابن مسرة.

30 طورنيرو، «ملاحظات حول نشر مؤلفات مخطوطة لابن مسرة»، ص.ص. 49-50.

من جهتها، تتحدث **كلود عدّاس**، مساهرة للفكرة القائلة بالطريقين؛ عن وجود طريق الحكماء الذي من بين من يمثلته **نجد أفلاطون**، و«الطريق الصوفي للحكمة»، الذي من بين من يمثلته في الإسلام **نجد ابن طفيل**. بالنظر إلى أهمية المقطع، سأورد التعليق المطول للكاتب بخصوص رسالة الاعتبار والطريق الصوفي للحكمة كاملاً:

«يعمد **ابن مسرة** إلى التدليل على أن الاعتبار والوحي يؤديان عبر مسالك متغايرة إلى نفس الحقائق اليقينية. فالاعتبار في نظر **ابن مسرة**، إنما يتمثل في استعمال العقل لتبيين إشارات الله والتسامي درجة حتى إدراك التوحيد: «فالعالم كله، كما يقول، إنما تشكل «خلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى» [...]».

هذه الإشارة الخاصة إلى الأولياء ترفع كل التباس: فالعملية الفكرية التي يدعونا إليها **ابن مسرة** تختلف نوعياً عن نظر الفلاسفة؛ فهي عبارة عن جنس من التأمل يقود حسب رأيه إلى البصيرة - وهو مفهوم قرآني آخر [12:108] مستعمل بكثرة في القاموس الصوفي - الذي هو البصيرة ([ل]) قد أطلعهم الفكرة على البصيرة)، ومن ثمة، معرفة الله الواحد: «فإذا فكروا أبصروا، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكى الرسل عليهم السلام». وبهذه الطريقة، فإن الاعتبار يمكن من فكّ مغالق العالم؛ لأن «العالم كله كتاب حروفه كلامه»، ويؤيد كلام الرسل؛ فبينما يتبع الاعتبار اتجاهاً ينطلق من العالم المتجلي ليلبغ العالم العلوي، فإن النبوة تصدر من الأعلى في اتجاه الأسفل الأسفل، فيلتقي كلاهما عند الغاية ذاتها.

لا بد أن مثل هذه المقررات ما كانت لتحتضن بقبول الفقهاء في مناخ ذلك العصر. ورغم ذلك، فقد انفصل **ابن مسرة** تمام الانفصال عن الفلاسفة الذين لم يكن الاعتبار لديهم يتبع نية مستقيمة «فأخطأوه، وفصلوا عنه، فتأهوا في الترهات التي لا نور فيها». وبالرغم من كل ذلك، نراه يؤكد في كتاب الحروف أن الفلاسفة وحكماء الأمم الضالة قد توصلوا دون عون النبوة إلى إدراك التوحيد. ومما لا شك فيه أن **ابن مسرة** يفصل بين التفكير المجرد عند الفلاسفة ويعتبره مؤدياً إلى التهلكة، والاعتبار عند الحكماء من أمثال أفلاطون، ويعده موصلاً إلى معرفة الله. يتعلق الأمر بموقف، وهذا لا بد من الإلحاح عليه، يتطابق مع مواقف العديد من المتصوفة، ولا سيما موقف **ابن عربي**. غير أنه حريّ بنا أن نلاحظ هنا أن هذا الإلحاح على أهمية الاعتبار، إنما جسد في الإسلام أحد أهم تجليات ما يمكن أن نسميه «الطريق الصوفي نحو الحكمة»، وهو الذي سيبلوره **ابن طفيل** فيما بعد في كتابه **حي بن يقظان**. إن **ابن عربي** (الذي رغم أنه لا يشير أية إشارة مؤيدة أو معادية له) يعترف بشرعية طريق الحكماء هذه، وهي طريق تستلزم ضرباً من التقشف القبلي

الصارم قصد إزاحة «الحجب» المتأصلة في الطبيعة البشرية، لكنه يعدها منقوصة إن هي لم تكتمل بالاعتقاد في الإيمان والوحي.³¹

فيما بعد، وفي سياق حديثها عن كتاب الحروف بشكل خاص، فإن عدّاس نفسها تؤكد الطابع الصوفي الجليّ لابن مسرة، وتتساءل عن تأثير كل من انبادوقليس المنحول والأفلاطونية المحدثة في أعماله قائلة:

«لا يقف هذا النص عند بيان الكيفية التي بموجبها يرتبط ابن مسرة بتقاليد الصوفية فحسب، وهذا لا يعني بالنتيجة أنه من المستحسن أن نقارب مذهبه وحركته ضمن هذا الإطار؛ بل يكشف أيضاً أنه كان واحداً من أبرز ممثلي هذا التقليد، ورائداً للتصوف الأندلسي الذي سيبلغ ذروته بعد قرنين ونصف من الزمان على يد ابن عربي. وأقل ما يمكن أن يقال في النهاية إن تأثير الإنبادوقلية المنحولة والأفلاطونية المحدثة عموماً في ابن مسرة لا يبدو جلياً في هذين الكتابين، بل إنه لمن البين أن تأثير سهل التستري كان أشد من دينك التيارين.

كيف نفسر، والحالة هذه، الآراء المتضاربة حول الشيخ الجبلي ومذهبه الذي يدمجه البعض في الفلسفة ويلحقه البعض الآخر بالتصوف؟ لا شك أن هذا الاختلاف في التلقّي، إنما يرجع إلى اختلاف مستويات التركيز على مضامين المصنفين؛ إن قراءة سطحية لكتاب الاعتبار، حيث المفاهيم الخاصة بالتصوف تحضر بدرجة ضئيلة، من شأنها أن تجعلنا نعتبر صاحبه فيلسوفاً أكثر منه صوفياً. في حين أن قراءة ما دونه في أسرار الحروف حول الحروف المنفردة، تكشف لنا عن شيخ في التصوف ومتبصر عارف»³².

بخصوص مسألة اعتبار ابن مسرة المؤسس الرائد لحركة فلسفية أفلاطونية محدثة في الأندلس، سبق لسترن أن علق على ذلك بالقول:

«لمعرفة الخلفية الفكرية لابن مسرة، تجدنا نرجع إلى معلومات في سيرته الذاتية وإلى ارتباطاته المذهبية. وفي الحالتين، يتبين أنه كان صوفياً وليس فيلسوفاً أفلاطونياً محدثاً. لقد كانت بالأندلس «مدرسة» لابن مسرة - لكن أتباعه، أيضاً، كانوا متصوفة وليسوا فلاسفة أفلاطونيين محدثين. من جهة أخرى، كان بإسبانيا فلاسفة أفلاطونيون محدثون، مسلمون ويهود - لكن لم تكن لهم علاقة بابن مسرة وبمدرسته»³³.

31 انظر، عدّاس، «التصوف الأندلسي وبرز اسم ابن عربي»، ضمن إرث إسبانيا المسلمة، طبعة، س. خدرة جيوسي، لايدن: بريل، 1993، الجزء الثاني، ص.ص. 916-917. {لم يرجع المترجم إلى النص الأصلي، فجاءت ترجمته كالتالي: «فالعالم كله، كما يقول، إنما تشكل «مخلوقات وإشارات» سلماً عليه يرتقي الذين دأبوا على درب الاعتبار لبلوغ درى إشارات الله» [...]}. {ص. 1270}. {النص بالإنجليزية في الأصل}.

32 عدّاس، نفس المرجع، ص. 918، (انظر كذلك الصفحات 912-913 و 917). {النص بالإنجليزية في الأصل}.

33 انظر، س. سترون، «ابن مسرة، تلميذ أنبادوقليس المنتحل - مجرد وهم» ضمن أعمال المؤتمر الرابع لمؤتمر الدراسات العربية والإسلامية (كوامبرا - لشبونة، 1968)، لايدن: بريل، 1971، ص. 327. {النص بالإنجليزية في الأصل}.

صحيح أن ابن مسرة يوظف في خطابه الاصطلاحات المتداولة في الأفلاطونية المحدثة بميسمها الإسلامي، التي عُممت كمرجع ثقافي في الإسلام، لكن هذا لا يسمح باعتباره فيلسوفاً أفلاطونياً محدثاً بالمعنى الحصري للكلمة، طالما أن صاحبنا لا ينتسب لأية نزعة مذهبية محددة، ويميز خطابه عن أولئك الذين يسميهم فلاسفة، ولم يسبق له أن قدم نفسه كواحد منهم. من جهة أخرى، وكما يقترح ذلك سترن، لا يوجد ما يثبت وجود اضطهاد التيار الأفلاطوني المحدث الذي تبناه الفلاسفة الأندلسيون. يمكن الزعم - لم لا؟ - أنه أدخل مفاهيم وأنماط تفكير مستوحاة من الأفلاطونية المحدثة إلى الأندلس، لكنه لا يمكن عدّه الرائد لمدرسة فلسفية بالمعنى الحقيقي للكلمة، اللهم إذا كنا نفهم الفلسفة في معناها العام والواسع للفكر العقلاني؛ وفي هذه الحالة، فإن متصوفة آخرين كابن العريف وابن عربي، كعارفين ومفكرين عقلانيين (رغم أنهما ليسا عقلانيين بالمعنى الحصري والمخصوص للكلمة) يمكن اعتبارهما بدورهما كفيلسوفين. يبدو أنه من الأجدر ذكر ابن مسرة، كما يفعل سترن، مقروناً بكلمة «الصوفي» بمعناها الواسع التي تشمل سواء الذين يشير إليهم ابن مسرة في أعماله، أو الذين سيأتون بعده كابن عربي والششتري³⁴، اللذين يستشهدان به كأحد الأسلاف.

من جهة أخرى، فإنه بخصوص الإحالات الفلسفية لابن مسرة في كتابه خواص الحروف وإلى أولوية النبوة، نجد أن رامون غرييرو يميز الفكر الغنوصي عن الفلسفة بحصر المعنى. وفي هذا، يدلي هذا الدارس بالملاحظات التالية:

«يبدو أن ابن مسرة على دراية ببعض المذاهب الفلسفية. لكنه، يتعد عنها وعمّا تنص عليها من تعاليم، عندما يعبر صراحة عن أولوية النبوة المحمدية [...]».

في هذا الكتاب {خواص الحروف}، لا نجد إحالات واضحة إلى مواقف فلسفية. ولا يتضمن مذهباً يمت بصلة ما إلى الأفكار المُعَبَّر عنها من طرف الفلاسفة. نجد فقط بعض المبادئ الفلسفية وبعض الاصطلاحات المستعملة من طرف الفلاسفة، التي ليس من شأنها أن تجعل من صاحبنا فيلسوفاً بالمعنى الحقيقي للكلمة، وهو ما ينطبق كذلك على الصوفييين والعرفانيين الذين استخدموا نفس المبادئ ذات الجذور الفلسفية، بحسب ما يقتضيه ذلك الترابط الموجود بين الفلسفة والغنوص [...]».

إن هذه الإحالة المختصرة إلى مفاهيم فلسفية [يشير إلى نفس النص المذكور أسفله في الفقرة الثانية من كتاب خواص الحروف] لا تدل على أن ابن مسرة يقدم لنا مذهباً فلسفياً حقيقياً، بل مجرد أفكار عامة كانت رائجة في العالم الإسلامي في بداية القرن الثالث الهجري - التاسع الميلادي، والتي لا تمنح أية وضعية

34 انظر، الششتري، الرسالة الششترية، تقديم ودراسة تحقيق وتعليق، العدلوني، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2004، ص. 21.

خاصة للشخص الذي يروج لها. وهذا يبدو أكثر وضوحاً، عندما ينتهي الخطاب الذي يعرضه إلى تبني فكرة أن الطبيعة هي حكمة الله في الأشياء التي يتجلى فيها [...] لا. هذا الكتاب لابن مسرة ليس كتاباً فلسفياً، بل يظهر أن محتواه أقرب إلى الغنوصية الإسلامية»³⁵.

في مقابل هذا التمييز يمكن القول، رغم ذلك، وكما يقترح ذلك أنطون باتسيكو في مقالاته، إن الفرق بين الغنوص والفسفة ليس محدداً بما فيه الكفاية. هكذا نجد، على سبيل المثال، أن ابن سينا والسهروردي يمزجان الخطاب المفاهيمي المجرد بالخطاب التمثيلي في رؤاهم الإشرافية كما بين ذلك هنري كوربان في أعمال مختلفة³⁶. بالمعنى الحصري للكلمة، إن الفلسفة (فلسفة الفارابي، على سبيل التمثيل، باعتباره ممثلاً للفلسفة الأرسطية على الأغلب، رغم أنها أيضاً فلسفة أفلاطونية محدثة) في الإسلام يمكن أن تعارض الفكر الخاص للغنوص الصوفي، الذي يتميز بالتركيز على التلقين، وعلى الوحي النبوي كمرجع أولي وثابت، وعلى التجربة المباشرة للأسرار وليس المتخيلة فقط، وعلى القلب كعضو رئيسي لمعرفة مستوحاة مما هو مفارق للعقل، أو الإدراك الروحي الذي يستدعي تغييراً جذرياً للوعي، من بين أمور أخرى. ورغم ذلك، وبمعنى أوسع، يمكن أن نفهم أن الفلسفة تشمل كل أشكال الفكر والمعرفة، بما في ذلك، طبعاً، الغنوص. بهذا المعنى المفتوح والتكاملي، يمكن اعتبار ابن مسرة، مثل العديد من المتصوفة الآخرين، فيلسوفاً.

بعد ذلك، يواصل رامون غريرو تفكيره حول هذا الموضوع، ويعلق على الطابع الغنوصي لرسالة الاعتبار، في سياق نظرية الطريقتين بالقول:

«يؤكد [ابن مسرة] كما في الكتاب السابق، أنه إلى جانب التأمل العقلي نجد أن الوحي هو الموصل إلى الحقيقة. لذلك، كان يُعتقد أن ابن مسرة قد دشّن في الأندلس تقليد الطريقين لبلوغ الحقيقة؛ طريق الفلسفة وطريق الدين؛ هذه الحقيقة المؤسسة على العقل الإنساني وعلى الوحي الإلهي، وهو ما يميز مقاربة الفلاسفة للفلسفة والوحي. رغم ذلك، فإنه يتبن، من خلال قراءة متأنية لهذا الكتاب، أن صاحبه بعيد كل البعد عن مرامي الفلاسفة؛ لأنه كان فقط يحاول تفسير الفكرة القرآنية التي تدعو مراراً الإنسان وتحثه على اعتبار علامات الله التي وضعها في العالم اعتباراً عقلياً، حتى ليجد فيها ما خفي وليبلغ درجة الاعتراف بوجود مدبر متعالى للكون ولوحدته المطلقة»³⁷.

35 انظر، ر. رامون غرّيرو، «ابن مسرة: الغنوصي والصوفي الأندلسي»، ص.ص. 234-235، وكذلك «ابن مسرة» [BA 4, n° 788]، ص.3. أنظر أيضاً حول مفهومي العقل والمعرفة مقالته، *العقل في التقاليد الغنوصية الإسلامية*، خاصة ص. 500-506.

36 انظر بهذا الصدد كريستيان جامبي، *منطق المشرقيين، هنري كوربان وعلم الأشكال*، (ترجمة أومبرتو مارتنيتي)، المكسيك؛ أنظر كذلك، خ. أ. باشيكو، 1989، FCE، وأيضاً خ. أنطون باتشيكو، التمثيل والمفهوم لدى سويدنبرغ، في مجلة *Epiméleia*، العدد 19-20، بونوس آيرس، 2004، ص. ص. 187-96 (حيث نجد إحالات إلى ابن سينا والسهروردي فيما يتصل بهذه القضية). من جهة أخرى، من المفيد التذكير بأن لابن سينا مؤلف ذو نفاذة أفلاطونية محدثة قوية، أنظر أ. فاجدا.

37 انظر، ر. رامون غزّيرو، «ابن مسرة، الغنوصي والصوفي الأندلسي»، ص.ص. 235-236.

هكذا يفسر رامون غريرو رأيه بالقول، إن هذا الكتاب ليس من الفلسفة بالمعنى الحصري للكلمة مشيراً إلى أنه يمكن أن نجد سوابق لهذا التصور حول العقل في التقليد الغنوصي، من قبيل أعمال المحاسبي (ت. 857) أو الترمذي (ت. 898) التي تعكس حضور الفلسفة اليونانية، لكنها لا تندرج ضمن التقليد الفلسفي³⁸.

بخصوص كتاب خواص الحروف على وجه الخصوص، يعبر بيبير لوري عن رأيه قائلاً:

«لا يُعتبر كتاب خواص الحروف قطعاً كمصنّف في الفلسفة؛ إذ لا يستدل على محتواه بتسلسل براهين عقلية، ولكن من خلال وسائل وحدوس قياساً على النصوص القرآنية»³⁹.

من جهته، يقدم خوسي أنطونيو أنطون في دراساته الهرمنوطيقية منظوراً تكاملياً يحل هذه الخصومة. في الهرمنوطيقا الوسيطية {نسبة إلى العصر الوسيط} على الخصوص لا نجد خصومة بين النبوة والفلسفة، بين العقل والإيمان؛ بل إن الواحد منهما يُغني ويخصّب الآخر ويتكامل معه. وفي إطار تعليقه على مذهب الأسماء الإلهية عند ابن عربي، يشرح لنا أنطون، أنه بالنسبة إلى هذه الأسماء،

«لا يوجد فقط تماهي بين الوجود والفكر، بل أيضاً بين الوجود والفكر والقول (كما سبق أن قال بذلك برمنيدس). لذلك، فإن كل فلسفة أصيلة هي فلسفة نبوية؛ فلسفة القول التي تعلن وتعد وتؤسس. الفلسفة النبوية التي تتشكل إذن كمقرب تأويلي؛ لأنها هي نفسها نقل وتأويل كما أنها هي نفسها تنتج أشكالاً تأويلية».

بعد ذلك، واستناداً إلى التفسير الميتافيزيقي لاسم «أنا الرب» (في الصحاح 3، 14)، يقول ما يلي:

«من المؤكد أن الكتاب وقراءته التأويلية لا يعيقان الفكر الفلسفي، بل إنهما، على العكس من ذلك، يشكلان معاً مصدراً للتفكير والتجربة الميتافيزيقيتين. تُشتق من الصحاح 3، 14 هيرمينوطيقا ميتافيزيقية وتصوفية في نفس الوقت (بصدد الاسم دائماً)»⁴⁰.

بالطبع، انطلاقاً من هذا المنظور التكاملي، يمكن اعتبار ابن مسرة فيلسوفاً وفقاً للشرع، ينتسب إلى التقليد التأويلي الخاص بالفلسفة النبوية.

38 نفس المرجع، ص. 236.

39 بيبير لوري، «ابن مسرة»، ضمن المعجم النقدي للباطنية، طبعة ج. سيرفي، باريس: PUF، 1998، ص. 633.

40 أنطون باشيكو، شهود اللحظة. مقالات في الهرمينوطيقا المقارنة، مدريد: المكتبة الجديدة، 2003، ص. 106.

4- ذكر الفلاسفة والفلسفة في مصنف ابن مسرة

شخصياً، أعتبر أن ابن مسرة عارف ومتصوف سني إسلامي بالمعنى الحقيقي للكلمة، ذو استيعاء شرعي، وصوفي، مرتبط من حيث تكوينه بالمدرسة الفقهية المالكية، مع حضور بعد أفلاطوني عام كان بمثابة ثقافة سائدة في عصره. مهما يكن من أمر، وبالنظر إلى أن وجهات النظر التي ذكرتها متخاصمة وتقترح علينا منظورات مختلفة، فإن الأسئلة المطروحة هنا تظل مفتوحة أمام كل التأويلات.

دعونا نرى الآن المقاطع التي يتعرض فيها ابن مسرة للفلسفة تصريحاً أو تلميحاً، بالشكل الذي سيسمح للقارئ بأن يقارن بنفسه الآراء، التي جمعتها هنا، بكلمات ابن مسرة نفسه.

4. 1. مقاطع من كتاب خواص الحروف

في المقطع الأول بشأن هذا الموضوع، يبين أن فلاسفة الأمم الذين لم يكونوا على علم بالنبوة لحقوا علم التوحيد بفضل علم الأسماء، هذا العلم، كما هو معروف، علم كلي بسبب أصله الأدمي. ومع ذلك، فحتى في هذا الإطار الخاص بمعرفة وحدة الوجود، فإن النبوة أعلى من الفلسفة؛ لأنها توضح ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان». لنر كيف يعبر صاحبنا عن ذلك:

«ومن الألوهية مع الرحمن مع الرحيم، تعلم أن العقل الكلي مستغرق في النفس الكلية، وأن النفس الكلية مستغرقة في جثة العالم⁴¹، على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة⁴²، أهل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة. إلا أن علمهم في ذلك موافق للأسماء، غير أن النبوة شرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان⁴³.

يبين هذا المقطع الثاني تطابق الصفات الأربع مع مراتب الوجود التي تحدث عنها صاحبنا، انطلاقاً من مرجعيتها القرآنية والمفاهيم المستعملة من طرف الفلاسفة، وهم يتكلمون عن نفس الصفات. كما يمكن ملاحظة ذلك، فإن ابن مسرة لا يقرن اسمه، في أية لحظة من اللحظات، بالفلاسفة الذين يشكلون الغير بالنسبة إليه. هذا المقطع المطول، الذي ارتأيت الاحتفاظ به كاملاً لكونه يحتوي على عدة إشارات متتالية إلى الفلاسفة، يقول فيه:

41 حرفياً 'جسد الكوسموس'. هذه الفقرة تستنسخ مفاهيم الأفلاطونية المحدثة. أنظر، أفلوطين، السباعيات (مقدمات، وترجمات، وتعليقات، خيسوس إيغال)، مدريد: غريدوس، 1982؛ أثولوجيا أرسطو، (ترجمة عن العربية، تقديم وتعليق، لوسيانو روبيو، O.S.A.)، مدريد: Paulinas-Unive-1978، sidad Pontificia de Salamanca؛ برقلس، مبادئ الإلهيات The Elements of Theology (طبعة أ. ر. دودس)، لندن: مطبعة جامعة أكسفورد، 1963.

42 بالمعنى الحرفي "الأمم المنحرفة" أي تلك المحرومة من دليل مباشر للوحي، مما يجعلهم ينحرفون عن الطريق النبوي.

43 مخطوط تشستر بيتي 3168، ص. 133.

«وقد عبرت الفلاسفة⁴⁴ عن هذه الصفات بغير هذا اللفظ، فقالت: إن الموجودات⁴⁵ أربع مراتب: ذات الله تعالى وتقدس أسماءه، وهو المبين للأشياء⁴⁶، ثم العقل الكلي الذي سموه المثال المجرد من الهيولى⁴⁷، وهو الجامع للفضائل الإلهية⁴⁸، ثم النفس الكبرى، وهي المستغرقة من الهيولى، أعني الجسم، وهي الحاملة لجثة العالم⁴⁹. وبهذه النفس المستغرقة من الملك، وتسخرت الأفلاك⁵⁰، وحمل الكل، وهي جامعة عندهم لصفات الملك والسياسة⁵¹.

44 مرة أخرى نجد أنفسنا أمام مشترك فلسفي - ثقافي يتضمن مفاهيم الأفلاطونية المحدثة. كما يلاحظ هنا أيضاً أن صاحبنا تارة يقترب من الفلاسفة، وتارة يبتأى عنهم. بمعنى أنه يقيم حواراً مع الفلسفة بالمعنى الحصري للكلمة (كما سيفعل على سبيل المثال، ابن عربي في وقت لاحق)، لكنه لا ينسب نفسه إليها. إن الفلاسفة يمثلون «الغير» بالنسبة إليه. إنه يقترح أن تكون هناك توازيات بين الأفكار والمقولات النيو-أفلاطونية ومضمونها التأويلي - الذي لا شك أنه تأثر بها -، لكن هذا لا يعني من حيث المبدأ التماهي الواضح مع تيار فكري فلسفي ما. راجع، مع ذلك، الهامش أسفله.

45 فيما يخص هذه التعاريف، انظر مقال ر. رامون غريرو «ابن مسرة» [BA 4, n° 788]، ص. 2 - 3، ومقال إ. طوميرو «إيضاح...»، ص. 58 وما بعدها. بخصوص هذه التعاريف يدلي رامون غريرو بهذه الملاحظات التي اعتبرها سديدة: «إن هذه الإشارة الموجزة إلى المفاهيم الفلسفية لا تنهض كدليل على أن ابن مسرة يقدم مذهباً فلسفياً بالمعنى الدقيق، بل أفكاراً عامة كانت رائجة في العالم الإسلامي في بداية القرن الثالث الهجري \ التاسع الميلادي، والتي لا تمنح أي امتياز للمدافع عنها. ويبدو هذا أكثر وضوحاً عندما ينتهي هذا الخطاب الذي يعرض فيه هذه الأفكار بأن الطبيعة هي الحكمة الإلهية بالنسبة للأشياء التي تعتبر تجلياً لها. [...] بلى. هذا الكتاب لابن مسرة ليس كتاباً فلسفياً، بل إن مضمونه أقرب إلى الغنوصية الإسلامية» (نفس المرجع، ص. 3).

يمكن أن نعترض على هذه التعليقات كما على الهامش السابق، رغم ذلك، بالقول إن الاختلاف بين الغنوص والفلسفة لم يتحدد كما يلزم ذلك. هكذا نجد، على سبيل المثال، أن ابن سينا والسهروودي يجمعان بين الخطاب المفاهيمي المجرد والخطاب التمثيلي (في رؤاهم الاشرافية)، كما بين ذلك ه. كوربان في أعمال مختلفة. أنظر بهذا الصدد ك. جامبي، منطق المشركين: هنري كوربان وعلم الأشكال (ترجمة هومبيرتو مارتنيث)، مكسيكو: FCE، 1989؛ أنظر كذلك، خ. أ. أنطون باتشيكو، «التمثل والمفهوم عند سوينبورغ»، مجلة Epiméleia، العدد المزدوج 19-20، بوينوس آيريس، 2004، ص. 187-96 (حيث نجد إحالات إلى ابن سينا والسهروودي في ما يتصل بهذه المسألة). من جهة أخرى، من المهم التذكير بأن لابن سينا كتاب بنكهة نيو-أفلاطونية قوية، راجع. أ. فاجدا، «تعاليق ابن سينا على تيولوجيا أرسطو» {بالفرنسية} في: Revue Thomiste، II، 1951، ص. 348 وما يليها.

بالمعنى الحصري، إن الفلسفة (فلسفة الفارابي، على سبيل المثال، كنموذج للفلسفة الأكثر أرسطية، رغم طابعها النيو-أفلاطوني في نفس الوقت) يمكن أن تتعارض في الإسلام مع الفكر الغنوصي الصوفي، الذي يمتاز بتركيزه على التلقين، وعلى الوحي النبوي باعتباره المرجع الأول والثابت، وعلى التجربة المباشرة وليس المتصورة فقط للمعجزات، وعلى القلب كعضو رئيسي لمعرفة إلهامية مفارقة للعقل، أو على الإدراك الروحي الذي يتطلب تحولاً جذرياً للوعي، إلى جانب مسائل أخرى. رغم ذلك، فإنه بمعنى أكثر شمولاً، يجب أن الفلسفة تشمل كل أشكال الفكر والمعرفة بما في ذلك، بطبيعة الحال، الغنوص. بهذا المعنى المفتوح والتكاملي، يمكن اعتبار ابن مسرة، بدون شك، فيلسوفاً.

46 هذا المقطع ذو الطابع الأفلاطوني المحدث يحيل إلى النيو - أفلاطونية لفورفريوس الذي ينزل الواحد بالنسبة إليه منزلة الوجود؛ رغم ذلك، فإن ما يعبر عنه هنا لا يتوافق مع نيو - أفلاطونية أفلوطين، الذي بالنسبة إليه الله ليس جوهرًا، بل منزلها عنه.

47 هذا تعبير أرسطي خالص. يجب الأخذ بعين الاعتبار أن أرسطو وأفلاطون لم يكونا في هذه الفترة فيلسوفين توجد فلسفتهم على طرفي نقيض. هكذا نجد، مثلاً، أن أفلوطين عندما يتحدث عن العقل (الأقنوم الثاني) فإنه يستعمل استدلالات أرسطية (راجع، التاسعة، V، في المرجع السابق)، لأن نفس كتاب اللام من ميثافيزيقا أرسطو شكل أرضية للتأملات النيو - أفلاطونية. ورغم اختلافه عنه، فإن أرسطو لم يتوقف عن أن يكون تلميذاً لأفلاطون. وكما هو معروف، وبعد تراجع أكاديمية أفلاطون، فإن إعادة اكتشاف أفلاطون تم عبر عملية إعادة قراءة أرسطو، الذي شكلت أعماله جزءاً من البرنامج النيو - أفلاطوني بمفاهيم ديداكتيكية تعليمية وتأميلية مجردة في نفس الوقت.

48 هذا الترتيب لما هو لمعقول ترتيب نيو - أفلاطوني أمين يكشف أوجه التشابه مع الفلسفة النيو - أفلاطونية الاسماعيليين. قارن ب: هنري كوربان، الإنسان وملاكه، مدريد: دسطينو، 1995، ص. 83 وما بعدها.

49 'الجسم' أو 'خطة العالم'.

50 كلمة تسخرت المستعملة هنا إشارة إلى الفقرة 13: 2، 14: 33، 45: 13 وآيات أخرى.

51 ترجمها طوميرو (نفس المرجع) صفات المملكة والسياسة.

ودونها في المرتبة الطبيعية، وهي مستغرقة في الجسم الجرمي، صانعة له⁵²، ومن قبلها هو التصوير، وجميع الصناعات⁵³.

ونجد اعتبار هذه الصفات الثلاث من الإنسان؛ لأنه إذا أراد فعل شيء دبّره وأحكمه بالروح الإلهي الموضوع فيه⁵⁴، حتى تقوم صورة ذلك الشيء مثلاً بدياً للعقل في غير جسم، ثم إن ذلك المثال يحرك النفس الحيوانية المالكة لأعضاء الجسم الحاملة له، فتحركه على ترتيب ما في المثال المجرد نحو الشيء المصنوع.

فإذا صنعت الجوارح شيئاً، فإنما هو تحريك النفس لها، وأخذت البيان بالتصوير من أجل أن القوة الصانعة فيهما، ولهذا مثلوا فعل الباري تعالى: أنه إذا أراد فعل شيء أبرز مثاله في اللوح المحفوظ، فكان ذلك داعياً إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشيء، فيحرك الأمر القوة المحركة، وهي النفس الحيوانية، فتحرك النفس الحيوانية الطبيعية، فتجمع الطبيعة الهولى بتحريكها واعتدالها وتهيئه لقبول المثال وتصنعه⁵⁵.

وقالوا إن الطبيعة حكمة الله للأشياء المصورة لها. وإنما قال تعالى: «المص. كتاب أنزل إليك»⁵⁶ يعني القرآن⁵⁷ وفهمه؛ لأن القرآن ليس شيئاً غير هذه الأربعة وتفسيرها⁵⁸؛ لأنه فسر فيه خلق السماوات والأرض، وتصوير⁵⁹ هذا وإحكام صنعتها وترتيب الخلائق⁶⁰.

52 الطبيعة هي الصانع الذي يصنع الجسم الممتد، إنها علتة الفاعلة.

53 راجع ناصر خسرو، كتاب جامع الحكمين، ترجمة عن الفارسية {إلى الفرنسية}، تقديم وهامش، إسابل دي غاستين، باريس، فايار، 1990؛ وكوريان، في الإسلام الإيراني: مظاهر روحية وفلسفية، (4 أجزاء)، باريس، غاليمار، 1978، (انظر خسرو في صفحات متفرقة).

54 هذه الروح الإلهية التي أودعها الله في الكائن الإنساني هي التي تنير الفهم.

55 مراحل هذا النظام النبوي - أفلاطوني العام لمسار تجلي الوجود الفعلي تبع نفس النظام - الخاص بالمشارك الثقافي للعصر - وهو نفس النظام الذي سبقه ابن عربي أيضاً في أعماله لاحقاً. تجدر الإشارة إلى أن صاحبنا يطبق بشكل منتظم مبدأ المماثلة بين عالم الباطن وعالم الظاهر.

56 لاحظ أن صاحبنا، كما في مناسبات أخرى، يستشهد بالحروف النورانية {الحروف المقطعة في أوائل السور} مقرونة بجزء من السورة التي تليها مفسراً إياها في علاقتها بهذه السورة، أي كجملة أو كعنصر نحوي للجملة (عموماً، كما هو الأمر هنا، كمحمول).

57 تجب الإشارة إلى أن قرآن يعني أيضاً «جمع» في مقابل فرقان الذي يعني «فرق». لهذا السبب، فإن هذه الحروف الأربعة، كرمز للصفات الأربع المشار إليها، تدل جمعاً على كلية الوجود، بما يعني أن هذه الحروف الأربعة هي القرآن.

58 في الأدبيات القبالية من المعتاد اعتبار {التتراغرامتون} (YHWH) Tetragrammaton {كلمة مركبة من أربعة حروف تكتب اختصاراً YHWH كأصل ومصدر لكل الأسماء الإلهية، أصل التوراة والسافيروت نفسها (في الواقع، هذه الأبعاد الثلاثة تتزامن). على سبيل المثال، يمكن الرجوع إلى كتاب موسى دي ليون، الزوهار، ترجمه إلى القشتالية وقدم له ليون دوخوفني، بوينوس آيرس، سيغال، 1976، ج. 3، ص. 46؛ ج. 4، ص. 56، 203 و222، ج. 5، ص. 5، 153 و175. {الزهار كلمة عبرية تعني الإشراق والضياء، وأهم كتب التراث القبالي}.

59 يمكن أن نقرأ في المخطوط الضمير المتصل - ها، أو اسم الإشارة هذا. في الحالة الثانية، ربما، سيكون معنى النص هو «وتكوين هذا»، إشارة إلى الكائن الإنساني، كغاية للخلق لأن كل السور التي فيها كلمة ص- و- ر بالمعنى الثاني تشير إلى حقيقة أن الله صور الكائن الإنساني.

60 انظر المخطوط، ص. 149-150. يمكن أيضاً تفسير العبارة النهائية في هذه الفقرة كتعبير عن 'تراتبية للموجودات المخلوقة'.

4. 2. مقاطع من رسالة الاعتبار

ثمة مقطع واحد فقط يشير فيه ابن مسرة صراحة إلى الفلاسفة، وهي إشارة تحمل نبرة نقدية ملحوظة؛ فعلى الرغم من أن هؤلاء نهجوا منهج التأويل والاستنباط بطريقة مشابهة للعارفين المستوحون للنبوة، إلا أن نيتهم لم تكن مستقيمة - وغني عن البيان أن هذا ناتج عن كونهم لم يكونوا موجهين من طرف الوحي - حيث إنهم لم يفهموا «الرحلة التأويلية» للاعتبار على الوجه الصحيح، فانفصلوا عنها وتاهوا في الترهات فأخطأوه وانحرفوا عن المسار الصحيح. وحده أثر الوحي استطاع أن يثير حدس الفلاسفة حول أصل الوجود. وهذا ما عبر عنه صاحبنا بالقول:

«فهذا مثال من استدلال الاعتبار، وهو الذي دار عليه وابتغاء المتصنعون المسمون بالفلاسفة بغير نية⁶¹ مستقيمة فأخطأوه، وفصلوا عنه، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها؛ وإنما رأوا أصل⁶² ذلك شيئاً سمعوه، أوجدوا رسمه إثارة من نبوة إبراهيم صلى الله عليه وسلم في اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه. فأرادوا تلك السبيل بغير نية فأخطأوه⁶³. وجاءت الأنبياء صلوات الله عليهم فقالوا...»⁶⁴.

ما يعقب هذا المقطع عبارة عن عرض لمختلف جوانب العقيدة الإيمانية لابن مسرة والتي، في رأيي، تتوافق تمام التوافق مع العقيدة الإيمانية السنية على وجه العموم.

يُستفاد من المقطع المقتبس المذكور، أن الفرق الأساسي بين الفلاسفة وأهل العرفان، يكمن في أن الفلاسفة محرومون من «النية المستقيمة»؛ لأنهم يفتقرون إلى الأساس الشرعي. إن «المركب الشرعي» يحدد تجربة خاصة للرمز بما هو طريق تفكُّري لا بديل عنه.

بخصوص هذه المسألة، وفي إطار المقارنة بين بعض التشابهات الظاهرية بين أعمال أفلوطين والكتابات الغنوصية - في ما يتصل، بشكل خاص، بنزول نفس العالم وتفسير سيرورة التعقل -، يعلق أنطون باشيكو (وهذا ما أريد الإشارة إليه هنا) أنه، بإزاء هذه التشابهات، فإن الاختلاف الرئيسي بين

61 يشير اللفظان في عبارة النية المستقيمة إلى مرجعية إسلامية بحتة، يمكن أن نذكر على سبيل المثال الحديث المعروف الذي يؤكد فيه الرسول «إنما الأعمال بالنيات» أو سورة الفاتحة التي ذكرت فيها عبارة الطريق المستقيم.

62 يبدو أنه يحيل إلى الأصل الإلهي للكون وللکلمة (اللوعوس).

63 لفظة أخطأوا تكررت مرتين بضمائر مختلفة. ترجمتها فيما سبق بعبارة «لم يفهموا جيداً». وهنا أترجمها بعبارة «تاهوا وانحرفوا». يُفهم من هذا أن الفلاسفة الذين لم يتلقوا مباشرة دليل النبوة وسمعوا فقط بالحديث عن الله بشكل عام لن يتمكنوا من تحديد الله والتعرف عليه كأصل للوجود. ومن ثمة، لم يتمكنوا من استكمال طريق المعرفة الحقيقية والکاملة؛ هذا الطريق الذي لا يستطيع أن يسلكه إلا الذي يستمد نيته من الوحي. العقل إذن لا يمكنه أن يبلغ المعرفة التي يمنحها الوحي إلا عندما يكون موجهاً من الوحي نفسه، الذي يخضع له. إن الله، في آخر المطاف، لا نجده إلا بكلمته. إن الاعتبار عند الأنبياء أسمى من الاعتبار عند لفلاسفة غير العارفين؛ لأنه موافق للوحي.

64 انظر المخطوط، ص.ص. 187-188.

المقتربين، «يكن في ذلك المكون الشرعي لكل من النزعات التيولوجية والفلسفية المتطرفة، والميمات الغنوصية [...]».

إن أفلوطين لا يهتم بالأسطورة في حد ذاتها. إن الأسطورة، عندما تتخذ صيغة مجازية، تصبح وسيلة لتفسير الواقع الأنطولوجي، الذي هو، في آخر المطاف، المرجع الموضوعي المطلوب تأويله. {في هذا السياق} يلاحظ أنطون أن «هذا لا ينطبق على الغنوصيين الذين تعتبر رموز السرديات التوراتية كطريقة تعبير عن الأحداث؛ أحداث البليروما Pleroma {الملا الأعلى} (أي الامتلاء الأنطولوجي والروحي الذي يوازي البرودس Próodos الأفلوطيني [أو العالم المعقول])، يكشفون عنها {الرموز}، لكنها ليست، بالنسبة إليهم، إلا مجرد أدوات أدبية تهدف إلى عرض بياني تشخيصي لتلك الأحداث». يوضح أنطون أنه هنا يكمن «الفرق الجذري بين الذي يدرج مفهوم الشرع، وهو ما يتميز به بالغنوصيين، في مقابل شخص (مثل أفلوطين) الذي لا قبل له بهذا المفهوم»⁶⁵.

أفهم، بناء على ذلك، أنه بهذا المعنى، يمكن قول الشيء نفسه عن مفكرين آخرين، وعن تيارات شرعية حقيقية في الإسلام؛ مفكرين مثل ابن مسرة، الذين يفسرون الكلمة وقد تجلّت على أنها رمز حيّ، معتبرين أن الكتاب يعني ويكشف جميع حقائق العالم المعقول. من خلال هذه المقولة، يمكن تمييز الفكر الشرعي، مثل صوفية ابن مسرة أو ابن عربي، حيث الأطاريح الكلامية والباطنية لا يمكن استبدالها بأخرى فلسفية، عن فلسفة مُباينة للشرع، مثل فلسفة أفلوطين، حيث لا يمكن أن تحل الأطاريح الفلسفية محل الاستعارات، التي يتم اختزالها إلى عناصر أسطورية (ميتيمات).

في هذين النمطين من التفكير، نجد أن الأولويات متعكسة: في الفلسفة المُباينة للشرع، تساعد الأساطير والاستعارات في شرح الحقائق الميتافيزيقية التي تُعد بمثابة مرجعيتها الموضوعية؛ بينما في الفكر الشرعي التأويلي، تساعد الفلسفة على فهم الوحي، والتي تشكل أساسه الذي يسبقه ويسمو عليه.

65 أنطون باتشيكو، شهادات، ص. 58.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

info@mominoun.com
www.mominoun.com