



جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

مجلة العلوم الإنسانية

خفاف

مجلة علمية محكمة



العدد السادس - 2021

صفاف

مجلة علمية محكمة

العدد السادس - 2021

مجلة فصلية علمية ومحكمة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بجامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

المدير : عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

عبد الرحيم بنعلي

المنسق العام : جمال راشق

اللجنة العلمية

السيدات والسادة الأساتذة :

GRAVARI BARBAS Maria, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUNA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

لجنة التحرير

السيدات والسادة الأساتذة

عبد الرحيم بنعلي - جمال راشق

سعيد بوجروف - محمد موهوب

عناوين التواصل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صندوق بريد 3737

أمرشيش - 40000 مراكش - المغرب

الهاتف : 00212524302742 00212524302039 الفاكس :

البريد الإلكتروني : revueflm@gmail.com الموقع : <http://www.flm.uca.ma.ac>

الإيداع القانوني : 2018PE0010

ردمك : 2605-6410

لوحة الغلاف للفنان ماحي بنبين

تعبر المقالات عن آراء أصحابها فقط

مجلة العلوم الإنسانية

ظفاف

مجلة علمية محكمة

شروط النشر

- مجلة ضفاف مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الأبحاث والأعمال التي تدخل في مجال العلوم الإنسانية.
- مجلة فصلية.
- تنشر المجلة مقالات ودراسات وأبحاثاً أصيلة لم يسبق نشرها ولا تقديمها للنشر.
- تخضع الأعمال المقترحة للنشر لشروط البحث العلمي المتعارف عليها من حيث التوثيق وذكر المصادر والمراجع المعتمدة.
- تعبر الأبحاث المنشورة بالمجلة عن آراء أصحابها.
- تقدم الأبحاث في نسخة مطبوعة ونسخة إلكترونية.
- تلتزم المقالات بالمعايير التقنية للنشر بالمجلة، فتكتب المقالات العربية بخط 14 Sakkal majalla والمقالات بالحرف اللاتيني بخط 11 Times New Roman.
- تكتب الهوامش أسفل الصفحة بخط 10 Times New Roman.
- ينبغي ألا تزيد صفحات البحث عن 20 صفحة.
- يذكر الباحث اسمه واسم بنية البحث والجامعة-المؤسسة التي ينتمي إليها في الصفحة الأولى.
- يقدم الباحث ملخصاً لبحثه مستقلاً عن المقال.
- يكتب ملخصاً للبحث بلغة غير اللغة التي كتب بها.
- تخضع المقالات والبحوث المقدمة للمجلة للتحكيم، ويلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكمون في أجل أقصاه 15 يوماً بعد توصله بها.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في عدم نشر أي بحث لا يستجيب لشروطها.
- لا ترد الأبحاث إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر.
- تحتفظ المجلة بحقوق التأليف وإعادة النشر الورقي أو الإلكتروني للمقالات المنشورة بها.
- المقالات المقدمة للنشر لا يجب أن تنتهك حقوق مؤلفين أو ملكية أطراف آخرين.

مجلة العلوم الإنسانية

ضفاف

مجلة علمية محكمة

العدد السادس - 2021

إصدار كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

شكر

تتقدم هيئة تحرير مجلة "ضفاف" للعلوم الإنسانية
بخالص تشكراتها لكل من ساهم في إغناء هذا العدد،
كما توجه شكرها الجزيل للأمانة الأجلة الذين لم
يتروا في قراءة المقالات وتقييمها وتحكيمها.

هيئة التحرير

فهرس المحتويات

9	تقديم العدد.....
	جمال راشق
11	منزلة المفسرين في "الشرح الكبير للبرهان" لأبي الوليد ابن رشد.....
	محمد قشيقش
31	الأفق المفتوح على الرشدية في كتاب اللباب للمكلائي.....
	محمد أيت حمو
49	وهنّ الفلسفة في الغرب الإسلامي بعد ابن رشد: الرقابة وتضييق نطاق الفلسفة.....
	يوسف العماري
77	حضور أم غياب ابن رشد في فلسفة موسى بن ميمون من خلال مؤلفه دلالة الحائرين..
	عبد المالك بنعثو
107	الببليوغرافية الباجيه في الدّراسات المغربية.....
	محمد صلاح بوشتلة، عبد الصمد البلغيثي
123	'الجود' في فلسفة برقلس: I. الميمر الأول.....
	حمادي هباد
153	قراءة في حضور أنباذوقليس في فكر ابن مسرة.....
	محمد البوغالي

تقديم العدد

حظيت الفلسفة العربية في بلاد الإسلام بدراسات وأبحاث هامة داخل الجامعات والأوساط الأكاديمية، وما زال هذا التهمم يزداد يوما بعد يوم، إذ ينكب الباحثون فرادى وزمرا على بلورة عديد من الإشكالات والأسئلة ومدارسة قضايا وموضوعات لم تطرق سابقا، بمزيد من الاستفاضة في النظر والتمحيص، في ثنايا إشكالات وأسئلة مثار نقاش وجدل بين الباحثين.

وإذ أمكن لأي باحث في الفلسفة العربية الإسلامية، أن يجزم بأن ما أنجز من الدراسات والأبحاث المخصصة بالفلسفة في المشرق الإسلامي، يفوق بكثير نظائره عن الفلسفة في الغرب الإسلامي، فإن المقالات المنشورة في هذا العدد (وغيره مما سبق أو يلحق) من مجلة ضفاف تسعى لتدارك بعض من هذا التفاوت، حيث تشكل خلاصة اشتغال مختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة على جوانب من الفلسفة في الغرب الإسلامي، ونتيجة عقد ندوات دولية في قضايا بعينها، مساهمة من المختبر في إغناء خزانة الأبحاث الأكاديمية الخاصة بالفلسفة في الغرب الإسلامي، وإثراء للنقاش الدائر بين الباحثين والمختصين والمهتمين بالفلسفة العربية الإسلامية عموما.

وقد سهر على إعداد هذا العدد جمعا وتحكيما ومراجعة كل من جمال راشق بصفته مديرا لمختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة ومنسق مشروع الأفلاطونية المحدثة في الغرب الإسلامي.

Terence Kleven (*Central College, Pella, Iowa, USA*),
Janis Esots (*The Institute of Ismaili Studies, London, UK*) عن The Aquinas
and the Arabs International Working Group (*AAIWG*)

وقد بلغنا خبر محزن ونحن نعد هذا العدد، إذ فجئنا بفقدان الباحث المقتدر، Janis Esots، الذي كانت عادته ختم مراسلاته بهذه العبارة «ونرجو منكم الدعاء. الحقير يانيس»، فندعو لروحه بالسكينة والطمأنينة.

جمال راشق

مدير مختبر الفلسفة ومجتمع المعرفة

قراءة في حضور أنباذوقليس في فكر ابن مسرة

محمد البوغالي

جامعة القاضي عياض، مراكش

Résumé

Toutes les études qui constatent le lien entre Ibn Massarra et Empédocle partent de l'ouvrage d'Al-Qifti *Tārīḥ al-ḥukamā'* (Histoire des Philosophes). Ce texte est la première référence qui atteste le lien entre les deux philosophes. Il sied de noter que l'influence de la philosophie empédocléeenne n'était pas une exception, mais plutôt une attitude courante à travers toute l'Histoire des philosophes du Soufisme. Ils considéraient Empédocle, tout aussi bien que Pythagore, Hermès et Platon comme étant des Philosophes Théologiens vertueux ayant atteint la "Sagesse Intuitive". Il est clair par ailleurs, que l'influence d'Empédocle sur Ibn Massarra va au-delà des aspects idéels, ce dernier fut également imprégné par le mode de vie isolé d'Empédocle, sa tendance à la discrétion, sa manière de dissimuler le sens. Enfin, leur point commun, fut d'avoir constitué, chacun de son côté, une société secrète dont les membres sont limités et soigneusement sélectionnés.

Nous sommes partis de l'hypothèse qu'Empédocle exerça une influence sur Ibn Massarra, une influence dont les traces sont claires et nettes dans les deux éditions, autant dans la version apocryphe que dans la version authentique. Il ressort de la confrontation des textes des similitudes profondes entre les deux hommes, et l'examen révèle des ressemblances structurelles. Nous avons ensuite mis la lumière sur les principaux points de vue des historiens de la pensée et la position adoptée vis-à-vis des deux hommes. Ils représentaient, l'un et l'autre, la grandeur des idées au moment de leur initiation, c'est-à-dire l'amorce de la philosophie grecque et le commencement de la philosophie Islamique en Andalousie.

Mots clés: Ibn Masarra, Empédocle, Pseudo-Empédocle, al-Andalus, philosophie.

Abstract

All the studies linking Ibn Masarra with Empedocles are based on what Al-Qifti mentioned in his book *The History of the Wise*. In this book we find the first indication linking the two men. It is worth noting that Ibn Masarra's influence by the philosophical vision of Empedocles was not an isolated incident, but rather a fixed position in the history of the mystical philosophers, who considered Empedocles, along with Pythagoras, Hermes, and Plato, among the virtuous and deified sages who were able to reach the wisdom of taste. Moreover, Ibn Masarra seems to have been influenced not only by the philosophy of Empedocles, but also

by his reclusive and discreet way of living, his way of concealing meanings, and his founding of a closed association of carefully selected and confined members.

We proceeded from the hypothesis that Ibn Masarra was influenced by both Empedocles' versions: the Pseudo and the Real. We also observed the deep structural similarities between the two men and discussed the most important views taken by historians of thought regarding them. Together, they represented the greatness of ideas at the moment of their inception, the beginning of Greek philosophy and the beginning of Islamic philosophy in Andalusia.

Words key: Ibn Masarra, Empedocle, Pseudo-Empedocle, al-Andalus, philosophy.

ملخص

تنطلق كل الدراسات التي تربط بين ابن مسرة وبين أنباذوقليس مما أورده القفطي في كتابه "تاريخ الحكماء"، ففي هذا الكتاب نعر على أول إشارة تقرن بين الرجلين، ومفادها أن مركز فكر ابن مسرة هو الأنباذوقلية، وقد تبين فيما بعد أنها لم تكن أنباذوقلية خالصة، وإنما مصطبغة بكافة المؤثرات الهيلينية. وأبرز عنصر من هذا المزيج الفلسفي والديني المنحول هو القول بوجود مادة روحية تشترك فيها جميع الكائنات ماعدا الذات الإلهية.

ومن الجدير بالذكر أن تأثر ابن مسرة بالرؤية الفلسفية الأنباذوقلية لم يكن واقعة معزولة، وإنما موقفا ثابتا في تاريخ فلاسفة المتصوفة الذين اعتبروا أنباذوقليس رفقة فيتاغورس وهرمس وأفلاطون من أفراد الحكماء المتألهين الفاضلين الذين تمكنوا من الوصول إلى الحكمة الذوقية. ثم إن ابن مسرة يبدو متأثرا لا بفلسفة أنباذوقليس فحسب، وإنما أيضا بطريقة عيشة المنعزلة والمتكتمة، وبطريقته في إخفاء المعاني، وبتأسيسه لجمعية مغلقة من الأعضاء المحصورين والمنتقين بعناية.

لقد دفعنا هذا الأمر إلى التساؤل عما يتضمنه هذا النسق المنحول من الحلول والإجابات على أسئلة الصوفي المسلم الأندلسي لكي يرفعه شعارا لجهوده الفكرية، وتتبعنا أهم المناحي الفكرية لابن مسرة وكيفية استدماجها للعناصر الأنباذوقلية، ففحصنا الأفكار والمواقف الماثورة عند ابن مسرة سواء تلك التي وردت لدى كتب السير والطبقات أو تلك التي تضمنتها رسالتان نشرتا مؤخرا منسوبتين له، ووقفنا عند أهم الملامح المميزة لأنباذوقليس المنحول والصحيح، وانتهينا إلى أن ابن مسرة قد عرف وتأثر بالصيغتين معا، كما رصدنا التشابهات البنيوية العميقة بين الرجلين وناقشنا أهم الآراء التي اتخذها مؤرخو الفكر إزاءهما، لقد كانا معا يمثلان عظمة الأفكار في لحظة بدايتها، بداية الفلسفة الإغريقية وبداية الفلسفة الإسلامية بالأندلس.

الكلمات المفتاح: ابن مسرة، أنباذوقليس، الأنباذوقلية المنحولة، الأندلس، الفلسفة

مقدمة

لم تكن الأفكار الفلسفية المنطوية على التعقيدات الفكرية والمثيرة لسوء الفهم أمرا بعيدا عن تاريخ الفكر الأندلسي، فمنذ بداياته الأولى التي لا نعرف عنها الكثير، تطالعتنا كتب السير والتراجم بالوضعية المقلقة للشخصيات الصوفية في المجتمع ولتداعيات أفكارهم على وجودهم، هذا الملمح الفلسفي الذي سيظهر باهتا في البداية، لم يلبث أن ترعرع وتقوى إلى أن استقر واضحا كل الوضوح مع ابن مسرة الذي يبدو أنه متح من المنبع الأول للفلسفة مستعيدا لحظة بداية الفلسفة كما عرفها الإغريق، ومعلنا اتصال فكره ببدايات التفكير الفلسفي على غرار كل الفلاسفة الكبار الذين يربطون فلسفاتهم بالبدايات الأولى للفلسفة.

قبل الحديث عن ابن مسرة، لنلق إطلالة على المشهد السابق عليه، حيث نلتقي بأول شخصية صوفية من الشخصيات المنتمة للجيل الأول من صوفية الأندلس، هي "يمن بن رزق التطيلي" الذي عاش في أواخر القرن الثالث الهجري، وتحكي عنه أنه كان على قدر من المعرفة الفلسفية: فكتابه الذي أسماه: الزهد هو أول كتاب يؤلف في التصوف الأندلسي. ويبدو أن هذا الكتاب قد تضمن أفكارا فلسفية أكثر تعقيدا من مجرد الممارسات الزهدية كما يوحي بذلك عنوانه، وأنه يتجاوز التنظير البسيط والمألوف آنذاك في البيئة الأندلسية،¹ ويستشف ذلك من ردود الفعل العنيفة التي خلفها تلقي الكتاب في الوسط التداولي الأندلسي، ذلك أن فريقا من الفقهاء الأندلسيين المعاصرين له كانوا ينهون عن قراءته نظرا لما يتضمنه في اعتقادهم من "وساوس".²

إن الذي يتضح مما ينقله ابن الفريسي (ت 403هـ) عن "يمن بن رزق" أنه كان من الأولياء، وأنه كان صاحب كرامات خارقة، فإذا ما أراد شراء شيء من أغراضه أو أراد التصدق، فإنه كان يكتفي بإدخال يده تحت الحصر ليخرج دراهم.³ بحسب ما يخبرنا ابن الفريسي، فإن هناك بداية قوية ومتوهجة عرفها التصوف الأندلسي، وهي بداية تطرح

¹ علي مكي، محمود، التراث المشترك الأندلسي المغربي في ميدان التصوف، ضمن: التراث الحضاري المشترك بين إسبانيا والمغرب. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1993. ص. 158، 157.

² ابن الفريسي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويقي، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997، ص. 448.

³ م. ن، ص. ن.

تساؤلات مبررة تماما، وتوحي بأن تقليدا خيميائيا شبيها بالتقليد الصوفي الذي أشاعه ذو النون المصري الذي لم يعد سرا أنه مزج التصوف بعلم الأوتال وبالممارسات الخيميائية. لنسجل بداية أن تصوف "ابن رزق" بعيد عن الأجواء الزهدية البسيطة لأنه يتوسل بالكثير من النماذج الفكرية العرفانية والهرمسية القريبة من الأجواء الهيلسنستية التي تشكل الأنباذوقلية المنحولة واحدة من روافدها ودعائمه.

إن الموقف القوي الذي واجه به فقهاء الأندلس هذا التصوف يذكرنا أيضا بما سبق أن تعرض له الحكيم الترمذي في المشرق على يد فقهاء عصره حول موضوع الولاية الصوفية¹، ومن المرجح جدا أن يكون على رأس الأسباب التي أدت إلى مصادمة "يمن" لفقهاء الأندلس هو حديثه عن الولاية وسلطة الولي، ودفاعه عن الباطن ضدا على سيطرة ظاهر الشرع. وعلى الرغم مما تعرض له كتاب الزهد من حصار، فقد ظل منتشرا باستمرار بين أوساط المتحمسين للفكرة الصوفية بالأندلس، بل إنه ظل عنوانا وصدى للبدايات الأولى وللأصول التي انبنت عليها لاحقا مدارس وتيارات التصوف الأندلسي، ولا أدل على ذلك من أن نجد أصداً قوية لدى صوفي متأخر نسبيا عن فترة البدايات وهو ابن العريف- وذلك في وقت ترسخت فيه التقاليد الصوفية بالأندلس-، لا عجب أن نجده يوصي مريديه بالإقدام على مدارس كتاب الزهد، وذلك بالرغم أنه لا يعول على الكتب كثيرا في ترقى المريد في مقامات الطريق الصوفي². هكذا طبع التصوف الأندلسي منذ بداياته ذلك العمق الفلسفي في صيغته العرفانية، وهي الصياغة القريبة من التأثيرات الأنباذوقلية المنحولة.

1. ابن مسرة واستئناف البداية

وإذا ما تقدمنا خطوة إلى الأمام في تلمس تطور التصوف الأندلسي بعد "يمن بن رزق"، فإننا لا نجد نقطة واضحة المعالم أقرب من ابن مسرة (269-319هـ)، الذي يمكن اعتباره صاحب التحول العميق في التصوف الأندلسي، إذ على يديه بدأت المذهبية³ التي

¹ الحكيم الترمذي، كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان أمين، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1965، ص. 17.
² كتب ابن العريف في إحدى رسائله إلى الفقيه أبي الفقيه عامر بن الحسن، ومن بين ما جاء فيها: «وعليك من العلم بما يوجب عملا صالحا، ويصير خلقا حميدا، ويحقق التقوى في أول أحواله، ونهاياتها، فإذا كتبت وقرأت كتاب يمن بن رزق أو ما في معناه، وعكفت عليه وتفهمت فيه مع إخوانك واستعنت بالله على كل حال رجوت لك من عون الله سبحانه ما يبلغك ويوجب لك»، مفتاح السعادة، تحقيق عصمت دندش، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص. 200.
³ زمامة، عبد القادر، حركة خطيرة على عهد المرابطين، ضمن: مجلة البنية، السنة الأولى، عدد 8، دجنبر 1982، ص. 72 - 77.

كانت غائبة عن المتصوفة قبله ، ومن هنا يمكن اعتباره أيضا المصدر الأول الأبرز للتصوف الأندلسي اللاحق عليه. وقد تكرر حضور ابن مسرة كمرجعية أساسية للتصوف الأندلسي تاريخيا بفضل انتشار كتبه وتداولها لأجيال متلاحقة في أوساط المتصوفة بشكل خاص.

هو محمد بن عبد الله بن مسرة بن نجيج من أهل قرطبة، ولد سنة 269 هـ، ووالده هو عبد الله بن مسرة (ت 286 هـ) أحد موالى البربر أو بني هاشم أو بني أمية حسب اختلاف الشهادات. وتذكر المصادر عن عبد الله هذا خروجه إلى المشرق مبكرا واستقراره بمدينة البصرة وسماعه من كثير من أهل الفقه والحديث والكلام، كما تذكر عنه أيضا أنه كان متهما بالقدر وأنه كان صديقا لأحد القديرين الأندلسيين وهو خليل بن عبد الملك.

ويعد والد ابن مسرة صاحب التأثير الأكبر في شخصية ابنه، فبواسطته تعرف على قضايا علم الكلام المعقدة، وعلى الخصوص ما يتعلق منها بالاعتزال، كما سيتعرف على التصوف بعد ذلك. لقد تأثر ابن مسرة أيضا بالعديد من كبار الشيوخ كالخشني (ت 286 هـ) وابن وضاح (ت 287 هـ) وغيرهما من الفقهاء والمحدثين.

ولكن مصادر ثقافة ابن مسرة كما تعرضها الروايات لا تفسر بتاتا المآل الذي انتهى إليه فكره، فما زال مجهولا لحد الآن المصدر الذي استقى منه ابن مسرة فلسفته ونسقه الفكري، ولا يكفي القول أنه تأثر بالتيارات والمذاهب الإسلامية بالمشرق لتفسير الصيغة النهائية لمسيرته الفكرية بالأندلس. صحيح أنه كان للشرق دور أساس في رسم ملامح فلسفته أو تصوفه، لكن ينبغي ألا نغفل أنه أذاع بعض أفكاره المثيرة للجدل في الأوساط الثقافية والدينية الأندلسية قبل مبدأ رحلاته مما عرضه للاتهام بالزندقة، ومن ثمة خرج فارا إلى المشرق.

ولا تذكر المصادر نوع الأفكار التي بثها ابن مسرة بالأندلس والتي جعلته عرضة لأن يتهم بالزندقة والفرار إلى المشرق، ولكنها تذكر بوضوح أفكاره التي روج لها بعد عودته، والناجمة عن احتكاكه بأهل الجدل من المتكلمين المنتمين إلى فرق مختلفة، وتتلخص أهم أفكاره في ما يلي:

✓ القول بالاستطاعة وإنفاذ الوعيد.

✓ العلم الإلهي صفة زائدة عن الذات الإلهية، وهو محدث مخلوق، وعلمه علمان علم خلقه جملة واحدة كعلمه للغيب وعلمه أنه سيكون كفار ومؤمنون والقيامة والناس، وعلمه بالجزئيات كعلمه إيمان فرد معين أو كفره.

✓ القدر صفة مخلوقة.

✓ إنكار الشفاعة، وقد كان يحكم بضعف النصوص الحديثية الواردة فيها.

ومن السهولة أن نرجع هذه الأفكار الاعتزالية لابن مسرة إلى ما مارسه أبوه من تأثير عليه، فقد تلقى على يديه علم الكلام والتصوف خفية، ولكن المصادر لا تذكر أن سبب فرار ابن مسرة راجع إلى اتهامه بالاعتزال. فرغم تشدد الأندلسيين في تقبل الأفكار الكلامية المخالفة للمذهب السني إلا أنه يبدو أن حملة الفقهاء عليه كانت لسبب أعظم من مخالفاته الكلامية. ولهذا فإن المعطى الأهم بالنسبة لموضوعنا هو ما سبق لـ"محمد ألوزاد" أن نبه إليه حين ربط بين اتهام ابن مسرة بالزندقة وما تناقلته بعض المصادر من تدارسه لفكر أنبازوقليس¹ ومن ثمة يستنتج أن مصادر ثقافة ابن مسرة هي كتب والده وجهده الشخصي المتمثل في النظر في الكتب وخصوصا منها كتب الفلسفة التي دخلت الأندلس أثناء حكم الأمير عبد الرحمن الأوسط.

ولا يمكننا بحال من الأحوال نكران تأثير ابن مسرة المحوري في شخصيات صوفية كبيرة كابن عربي وابن العريف وابن برجان وكثيرين غيرهم من الرموز الصوفية بالأندلس الذين تأثروا به بدرجات متفاوتة، بل لعلنا لا نجانب الصواب إذا قلنا مع باحث مغربي أن مصير التصوف الأندلسي برمته قد تحددت معالمه منذ انطلاقته الأولى المتميزة مع ابن مسرة؛ وذلك بزوجه نحو طابع التلفيق² الذي يجمع الزهد إلى آراء ونظريات فلسفية ذات أصول غنوصية إشراقية وأفلاطونية محدثة، هو الطابع الذي بإمكاننا تتبع ملامحه الكبرى في أفكار ابن العريف وابن برجان وابن قسي بعد ذلك. ولعل هذا ما حدا بالباحثين إلى اعتباره من مفكري الأندلس الأوائل ذوي الفكر الأصيل، واستحقاقه بذلك أن يكون مؤسس التصوف الفلسفي بالأندلس.³

¹ ألوزاد، محمد، نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف علي سامي النشار، مرقونة بكلية الآداب الرباط، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1980/1979. ص. 104.

² الصغير، عبد المجيد، التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع اتصال أم انفصال؟، ضمن ندوة: أبو محمد صالح، المناقب والتاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، النشر العربي الإفريقي، 1990، ص. 15 - 29.

³ ابن قسي، أبو القاسم، خلع النعلين، تحقيق محمد الأمrani، ط. 1، مطبعة IMPH، أسفي 1997. ص. 18.

فالعناصر التليفقية في فكر ابن مسرة- بما فيها من اعتزال وأنباذوقلية منحولة، وتأثر بالتقاليد الباطنية السرية المنحدرة من الغنوصيات القديمة، والأفكار الإسماعيلية التي روجها الدعاة الفاطميون، ومساهمة ابن مسرة في تأسيس جمعية سرية- كان لها كبير الأثر في المحافظة على استمرار التقليد الفلسفي الباطني بالأندلس طيلة قرون متتالية، وممارساته للعلوم الخفية أو الغامضة sciences occultes وعلى الخصوص منها علم الحروف الذي سيجد لاحقا أصداً قوية لدى أحد رموز ومشايخ المريدين وهو ابن برجان.¹ إن هذا الخليط من الانشغالات الفكرية والعقائد والفلسفات والممارسات كان له تأثير قوي على كل المتصوفين من بعده؛ فقد صبغ ابن مسرة التصوف بالفلسفة أو لعله مزجها معها. هذا على اعتبار أن ابن مسرة صوفي بالأساس، وليس فيلسوفاً، وإلا فهناك من يرى أن الفضل يرجع إليه أيضاً في إثارة اهتمام الأندلسيين بمسائل الفلسفة لأول مرة، وذلك من خلال ترأسه حلقة من الطلاب والمريدين المجتمعين إليه في إحدى الصوامع القائمة في أحد المنحدرات بجبل العروس بقرطبة، وأن ذلك كان باعثاً على اتهامه بالزندقة.²

كان ابن مسرة إذن متصوفاً بالدرجة الأولى، فهو قد نشأ وترعرع في بيئة زهدية صوفية، ووالده نزع إلى التصوف في آخر حياته حتى أنه ترك كسبه بيده، كما أن أخاه إبراهيم كان زاهداً أيضاً. ومما يبرز رسوخ قدمه في التصوف أننا نعتز عليه ضمن كبار الشخصيات الصوفية التي يروي ابن عربي كلامها في كتابه الفتوحات المكية، فعلى سبيل المثال يقول الشيخ الأكبر: «روينا عن ابن مسرة الجبلي من أكبر أهل الطريق علماً وحالاً وكشفاً: العرش المحمول هو الملك وهو محصور في جسم وروح وغذاء ومرتبة».³

2. ملخص أفكار ابن مسرة

يرى ميغل كروز هيرنانديز Miguel Cruz Hernández أن فكر ابن مسرة عبارة عن تركيب للمبادئ المعتزلية المتعلقة بالوحدة الإلهية والعدل الإلهي إضافة إلى الأفكار

¹ ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق شالميتا وكورنيطي وصبح، الجزء الخامس، المعهد الإسباني العربي للثقافة، مدريد، 1979، ص. 20.

² بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط. 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1968، ص. 300 – 301.

³ ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح وفهرسة: أحمد شمس الدين، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ج. 1/ 229. وانظر استشهاد به في سياق آخر: م. ن. ص. 229، ج. 4/ 316.

القدرية التي تتضمن النزوع نحو إقرار مبدأ الحرية الإنسانية، وقد اختلط كل هذا ببعض النظريات والممارسات الصوفية التي تأثر بها ابن مسرة وخصوصاً أفكار ذي النون المصري والنهرجوري. ويمكن تتبع مواقف ابن مسرة من القضايا الجوهرية في فلسفته أو تصوفه على الشكل الآتي:

1.2 الله

تتميز الذات الإلهية -في تصور ابن مسرة- بالوحدة، وذلك بشكل متعال جداً لا يقبل أي تشبيه، ولا سبيل إلى إدراك يدرك الذات الإلهية إلا عبر واسطة نشوة الاتحاد مع الله. ويشبه ابن مسرة الكون ببناء مكعب، سقفه هو الواحد الإلهي وجدرانه هي الخلائق، وهناك خمسة أعمدة ترمز إلى المواد الجوهرية الخمس: حجرة داخلية بلا أبواب ولا نوافذ تمثل الذات الإلهية التي لا يمكن إدراكها، ويراد بذلك أن العقل لا يجد أي مدخل لاختراقها وإدراكها. ولكن من الخارج، هناك عمود مسند إلى الجدران، وهو من الجوهر نفسه الذي تتميز به الأعمدة الخمسة، فإذا تشبث الإنسان به، كان له بمثابة البرزخ لتحقيق الاتحاد النشوي الذي يؤدي إلى إدراك الله.¹

2.2 الكون والفيض

وأما بالنسبة إلى الكون فهو متأصل من المادة الأولية التي يرمز إليها بالعرش، وعنها تصدر سائر الموجودات، ذلك لأنه لا يمكن لأية خليفة أن تصدر عن الله نظراً لسمو ذاته. كل المخلوقات لها حقيقتان: الوجود الظاهري الحسي والوجود الجوهرى الباطني. فحقيقة الوجود الظاهري تتمثل في آدم وإبراهيم ومحمد. أما الحقيقة الباطنة فتتفرّد بها الملائكة، جبريل وإسرافيل وميخائيل، كما أن هناك أربع ظواهر في الكون: خلق العالم المادي وخلق العالم الروحي، والحفاظ على الخلق واستمرار الوقاية والعناية الإلهيتين بالخلق، والحساب النهائي بالجزاء والعقاب.

وتتكون المادة الأولية أو العرش من انعكاس النور الإلهي الذي يولد أولاً الأشكال السماوية وهي أجسام ضوئية قادرة على استقبال الأرواح الملائكية، في مقدمتها "العقل

¹ هيرنانديز، ميغل كروز، الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، ترجمة رشيد الحور، ضمن: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ج. 2، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، بيروت، 1998، 1089 - 1124.

الكلي" الذي ألهمه الله بالمعرفة الكونية واللامتناهية، وسماه بالكلام الإلهي أما كتابته فهي "النفس الكلية" التي تنشئ الأصل للطبيعة الخالصة.

وينتهي الفيض الذي يصدر عن الله بتغطية الفراغ نفسه الذي يتميز به الظلام، وبهذه الطريقة، تظهر المادة الثانية التي تشكل الجسم الكوني والذي يصدر عنه عالم الكون والفساد، وهو العالم الذي سطع عليه نور الله من جديد باعثا في كل شكل من أشكاله روحا لا مادية غير قابلة للانقسام، وكل روح من هذه الأرواح تتميز بقدرتها النسبية على تلقي النور الإلهي. ويرجع الفضل في وقايتها إلى الأسس المدعمة التي تتمثل في العقل والإلهام بالنسبة للروح، والأكل والشرب بالنسبة للجسم.¹

3.2 السعادات الأربع

وتبعاً لهذا التقسيم الرباعي للسعادة، فهناك "السعادة المتفرقة" تبعاً لأهداف المخلوق، و"السعادة المتبادلة" تبعاً لبنيته وتركيبه، و"السعادة الذاتية" بشكل يتناسب وإتقان المخلوق ثم "السعادة الشرعية" تبعاً لمرعاة القانون الوضعي.

ويظهر التأثير المعتزلي في موقف ابن مسرة من خلال تأكيده على أن الله يدرك تمام الإدراك كل ما هو كوني وإلى الأبد، ولكن ليس من أجل ذلك يحدد الأفعال الإنسانية، ذلك لأن قدرته أرادت خلق إنسان حر ومسؤول عن أفعاله.²

3. ابن مسرة وأنباذوقليس

لا شك أن ربط التقليد الفلسفي بالأندلس بابن مسرة الصوفي راجع إلى ارتباطه لدى كثير من الباحثين بالفيلسوف اليوناني أنباذوقليس، وبالتيار الأنباذوقلي الذي تشرب بميتافيزيقا الأفلاطونية المحدثه. ولا يزال إلى الآن من المتعذر علينا أن نقرر كيف وصلت إلى ابن مسرة أصول الميتافيزيقا الأنباذوقلية، وعبر أي مصدر تعرف على نظرية الفيض التي تقول بصعود العالم عن الموجود الأول، بتوسط العقل والنفس الكلية، وهي الأفكار التي ستقوده إلى الاعتقاد بأنه يتعين على النفس الإنسانية أن تعاود سلوك هذا الطريق، ومن هنا لا يكون الموت خاتمة مصيرها، وإنما بداية لرحلة طويلة تعود بها إلى نقطة انطلاقها.

¹ هيرنانديز، ميغل كروز، الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، م. م، 1089 – 1124.

² م. ن، ص. ن.

كان ابن مسرة الباطني وحسب ما يذكر ابن أبي أصيبعة - كلفا بفلسفة أنباذوقليس دؤوبا عليهما.¹ وبناء على هذه الشهادة فثمة عنصران أساسيان هما كون ابن مسرة باطنيا، وكونه كلفا بفلسفة أنباذوقليس. وربما كانت باطنيته نتيجة لولعه بهذا الفيلسوف. أما ما يترتب عن هذا كله فهو كونه زنديقا، من هنا خطورة الاتهام. يعني هذا أن الضجة التي حامت حول باطنية ابن مسرة إنما كان مصدرها بالأساس العناصر الأنباذوقلية في فكره، ويجدر بنا أن نشير هنا إلى أن مفهوم الباطنية يمكن أن يشير إلى دالتين اثنتين:

➤ العناصر الباطنية بالمعنى العام ويستوعب التقاليد العرفانية والهرمسية المنحدرة من أصول دينية وفلسفية قديمة منها المكون المسيحي واليهودي والهيليني...، ومن المعلوم أن الأنباذوقلية المنحولة جزء مهم من هذا الإرث الفكري المختلط.

➤ العناصر الباطنية بمعنى خاص جدا وينطبق على ما استقرت عليه العقائد الشيعية في صيغتها الإسماعيلية بالعالم الإسماعيلي.

لقد لاحظ "أرنالديز" أن مركز فكر ابن مسرة هو الأنباذوقلية المنحولة،² وبناء على شهادات المصادر القديمة ونصوص ابن مسرة التي رأت النور أخيرا، فمن الظاهر أن يكون ابن مسرة قد تأثر فعلا بالفكر الأنباذوقلي، ولكن من المؤكد أن الصيغة الأنباذوقلية التي عرضها كانت قد تعززت بفعل الأفكار الأفلاطونية المحدثة التي شابتها وانضافت إليها، بالإضافة إلى المدونات الغنوصية اللاحقة كفكر فيلون وأفلوطين وفورفوريوس، ولهذا وصفت الأنباذوقلية التي تحدثت المصادر عن تأثر ابن مسرة بها بأنها منحولة، بمعنى أنها لم تكن أنباذوقلية خالصة، وإنما مصطبغة بكافة المؤثرات الهيلينية. ولكن أبرز عنصر من هذا المزيج الفلسفي والديني المنحول هو الذي ركز عليه "بالنثيا" باعتباره القول « بوجود مادة روحية تشترك فيها جميع الكائنات ماعدا الذات الإلهية »،³ وهو ما حدا به إلى أن ينظر إلى جهود ابن مسرة بوصفها دفاعا عن هذا المذهب الأنباذوقلي المنحول تحت ستار إسلامي، اعتراليا تارة وباطنيا تارة أخرى.

¹ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ط. 4، ج. 1، دار الثقافة، بيروت، 1987، ص. 29.

² cf : Ibn Masarra in Encyclopedie de l'islam, T. 3, Paris, 1975, p. 393.

³ بالنثيا، أنخل، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955، ص. 230.

لا ينحصر الحكم على ابن مسرة بتبعيته لأنبازوقليس في النطاق السابق باعتباره نطاقا مباشرا وصريحا، وهو الذي مثلته المصادر القديمة (ابن أبي أصيبعة، القفطي، صاعد) والقراءات المعاصرة (أرنالديز، بالاسيوس، بالنثيا...) بل ربما أمكن لهذه التبعية أن تكون تعبيرا عن محاكاة نمط حياة أنبازوقليس أكثر منها تبعية من حيث المحتوى الفلسفي، أي أن ارتباط ابن مسرة بفيلسوف العناصر الأربعة قد تم بناء على طريقة عيشة المنعزلة والمتكتمة وتفننه في إخفاء المعاني، فالروايات التي توردها المصادر القديمة تصور ابن مسرة رجلا غامضا يعيش في عزلة وسط مريديه، كما تصوره صاحب قدرة ساحرة على النفاذ إلى أعماقهم والتأثير فيهم، فقد كانت له طريقة في البلاغة وتدقيق في غوامض إشارات الصوفية جعلتهم يفتنون به.¹

يكتب ابن حيان عن ابن مسرة قائلا : «وقد أوتي من عذوبة الكلام ومتانة الحجاج والغوص في المعاني والافتتان في ضروب العلوم ما يستلب به القلوب ولا يعييه عنه صواب».² قد يكون ما يذكره ابن حيان عن ابن مسرة راجعا إلى ما عرف عنه من شغف بشخصية وفكر أنبازوقليس الذي كان هو الآخر بليغا وصاحب قدرة خارقة على التأثير في نفوس العامة ومؤسسا لجمعية سرية.

وربما يكون لهذه الفكرة صلة غير مباشرة باتهام المصادر لابن مسرة بالتدرع بالزهد والتظاهر بالورع والتكشف من أجل تفريق كلمة الأندلسيين والقدح في عقيدة أهل السنة.³ فلم يقتصر ما تدرع به - بحسب ما يذكر معارضوه- على الزهد، بل تعداه إلى ظاهر علم الشريعة، أي الفقه. يقول ابن حيان عن ابن مسرة أنه كان «يسرد مسائل مدونة المالكية عمدة السنة سرد القرآن ويشققها بالاجتلاب بأوضح برهان حتى يخرج فيها أجزاء مختصرة حسنة لم يزل الإجماع من مخالفه إلى اليوم على أنها أفضل وأوجز وأبسط من كل مختصرة صيغت فيها، فبرسوخه في بسط العلم وتأتيه في الاستدراج للخصم كان يستهوي العقول ويصيد الأفئدة. وكان من شأنه أن يلقي أول من يأتيه مقتبسا من أهل

¹ الحميدي، أبو عبد الله، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966، ص. 63.

الضبي، أحمد بن يحيى بن عميرة، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص. 88.

² ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، م. م، ص. 20.

³ م.ن، ص.ن.

السلامة بالمساهلة إلى أن يختله عن رأيه بالمفاضلة، فإذا أصغى إلى عدوثة منطقته وعلق في شراك حجاجه ... فلا يبعد أن يلفته عن رأيه ويشككه في اعتقاده فيقلبه إلى اختياره ويحصله في أتباعه، فاستهوى خلقا من الناس صدهم عن سبيل السنة وأوحشهم من الجماعة، واتخذ من راسخهم في مذهبه دعاة وأئمة، دخل في عرضهم رجال من ذوي الفهم والوجاهة وسموا بأتباعه فادرعوا بذلك خزيه، ولم يزل يستظهر عليهم بالمواثيق في الكتمان [...] فاكتمتم بذلك شأنه إلى أن غافصته منيته صدر دولة الناصر لدين الله»¹.

نسوق هذا النص على ما فيه من طول نظر لأهميته القصوى، إذ يحمل في طياته أكبر إدانة لابن مسرة يمكن أن نعثر عليها في مصدر من المصادر الأندلسية، كما أن ثقل الاتهامات الموجهة إليه يضعف من مصداقية المؤرخ، فابن حيان يصوره كما لو كان داعيا إسماعيليا يسعى إلى قلب نظام الحكم وإبدال سلطان بسلطان، ولا يذكر أي شيء يوحي بأنه حكيم أو شيخ من شيوخ المتصوفة. إن نبرة التحامل عليه قوية والألفاظ والأساليب التي وظفها لأدانتته تشبه إلى حد كبير الصيغ والأساليب التي دجج بها أبو حامد الغزالي كتابه فضائح الباطنية، يبدو وكأن أمر إدانتته بهذه الطريقة كان مطلبا من مطالب السلطة السياسية القلقة حيال تنامي تأثيره. إن التهويل من شأن ابن مسرة وأتباعه، والمبالغة في تقدير خطره يتناقض مع الصورة العامة التي رسمها مؤرخو الفكر للأندلس، وهي الاعتدال. فمن يقرأ بيان ابن حيان ومرافعته ضد ابن مسرة يتصور أن الأندلس كانت ملاذا للباطنية وللدعاة الفاطميين وللهرطقة الإسماعيلية.

4. ابن مسرة مؤسس لحركة سرية

من الجائز أيضا أن يكون وراء وصف ابن مسرة بالباطني ما عرف عنه من تأسيس لجمعية سرية. ولابد من الإقرار في هذا الصدد أنه من الصعوبة تحديد تاريخ دقيق لتأسيس ابن مسرة لجمعيته السرية، وإن كان بإمكاننا القول أنها تأسست في أواخر القرن الثالث الهجري، أي قبيل رحلته إلى المشرق كما أن معلوماتنا عنها جد قليلة، ولا تسمح بمعرفة بيانات كافية عنها.

وقد تعددت تفسيرات الباحثين وتعليلاتهم لنشأة هذه الجمعية السرية، ويمكن تلخيصها في ما يلي.

¹ ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، م. م، ص. 20.

1.4 رأي بالاثيوس

ويتلخص هذا الرأي في أن سبب تأسيس ابن مسرة لجمعيته الباطنية راجع بالأساس إلى خطورة التعاليم التي كان ينادي بها في محاولة منه لتفادي نقمة علماء السنة والعامة الذين كانوا لا يتحملون سماع أي رأي خارج مذهب الإمام مالك.¹

2.4 رأي محمود علي مكي

يربط محمود علي مكي ابن مسرة بالتيار الإسماعيلي، فيرى أنه قد تسربت جملة من العقائد الباطنية إلى الأندلس على يده وأنه قد تشبع بهذا الفكر أثناء فترة إقامته بالقيروان قصد الدراسة، وهي فترة بلغت فيها الدعاية الإسماعيلية بالمغرب نشاطا كبيرا سياسيا ودعائيا. وبناء على هذا الرأي فالجمعية السرية لابن مسرة إنما كانت اتباعا للتقليد الإسماعيلي الباطني، وهو اتجاه يشكل خطرا حقيقيا على الدولة الأموية. لقد كانت جمعية ابن مسرة السرية -حسب تعبير محمود علي مكي- أداة إسماعيلية لتدمير خلافة بني أمية بالأندلس.²

3.4 رأي محمد إبراهيم ألوزاد

أما محمد ألوزاد فيُرجع إنشاء ابن مسرة لجمعيته السرية إلى تقليدين شكلا بناء متكاملًا في فكره: التقليد الأول إسلامي يستعيد اعتزال الرسول (ص) للمشركين وممارسة الدعوة الإسلامية في السر. أما التقليد الثاني فهو يوناني ويبرز تأثير ابن مسرة بصورة الحكيم اليوناني ذي الميولات الغنوصية الهرمسية والذي يكشف لأتباعه ومريديه عن حقائق العالم التي انكشفت له وحده.³

والواقع أن الاقتراح الأخير يضعنا أمام ثنائية متكاملة تحفظ الجانب الصوفي الديني في فكر ابن مسرة مع الجانب الفلسفي اليوناني، وهذان الجانبان يشكلان وجهين لعملة واحدة في الفكر المسري. إن التقليد الأول ظاهري ينطلق من الصورة الدينية بينما ينصرف التقليد الباطني إلى الصورة الفلسفية. وبما أن وزن القطبين ظاهر/ باطن لا يكون بنفس الثقل داخل

¹ ألوزاد، محمد، نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، م. م، ص. 52

² علي مكي، محمود، التشيع في الأندلس، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني، العدد 1 - 2، 1954، 93 - 149.

³ ألوزاد، محمد، الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس العدد 6، مجلد 2، 1982/1983، 33 - 64.

الأنساق الصوفية، نظرا للألوية التي يحتلها الباطن مقارنة مع الظاهر فإن صورة الإعجاب والافتتان بصورة الحكيم الهرمسي، كانت في الغالب أقوى بكثير وأشد إغراء من الصورة النبوية. لقد كانت هذه الثنائية لدى ابن مسرة صدى وانعكاسا مباشرا لثنائية الظاهر والباطن والشريعة والحقيقة والنبوة والولاية وغيرها من الثنائيات المعروفة في التصوف.

4.4 رأي المستشرق أرناالديز

المستشرق أرناالديز له رأي في مسألة المنهج السري الذي اتبعه ابن مسرة، فهو يرى أنه لما كان والده يدرس الاعتزال خفية، فقد تعود منذ صغره على أن يحيا حياة سرية مكتومة ومعزولة عن الناس وسط جماعة من المريدين الذين كانوا لا يتخاطبون إلا عبر وساطة جملة من الإشارات الرموز.¹

يولي الرأي السابق أهمية كبيرة لعنصر العادة في الميول الفكري والفلسفي لابن مسرة، وبالرغم من أن لهذا العنصر دوره الذي لا يمكن إنكاره، فإن ما يعاب عليه هو تجاهله لدور المؤثرات الأخرى المتعلقة بذكاء ابن مسرة وثقافته وترجيحاته الفكرية وتأثره الحر والواعي بالتصوف. وهذا ما يدفعنا إلى عدم إلقاء موقف "أرناالديز" كبير اهتمام لأننا نعتقد أن مضامين فكر ابن مسرة هي التي دفعته إلى اتخاذ أسلوب السرية خوفا من تضيق الفقهاء واضطهاد العامة والسلطة الأموية على السواء، وليس تعوده على التستر والسرية منذ صغره.

5- ابن مسرة بين أنباذوقليس المنحول وأنباذوقليس التاريخي

5-1 أنباذوقليس المنحول

أولى الصوفية من أتباع الاتجاه الفلسفي الإشراقي عناية خاصة بالأنباذوقلية، واعتبروا أنباذوقليس رفقة فيتاغورس وهرمس وأفلاطون من أفراد الحكماء المتألهين الفاضلين الذين تمكنوا من الوصول إلى الحكمة الذوقية التي شكلت صلب اهتمامهم، من هنا ينسبون إلى أرسطو قوله إنهم «وإن أخطأوا في بعض الأمور الطبيعية فقد أحسنوا في حل الأمور الإلهية».² وفي سياق آخر يقول السهروردي: «وأكثر إشارات الأنبياء وأساطين

¹ cf: Ibn Masarra, in *Encyclopedie de l'islam*, T. 3, p 393.

² مقدمة شهاب الدين السهروردي على كتاب حكمة الإشراق، ضمن مصنفات شيخ إشراق، تصحيح وتقديم هنري كوربان، طهران، 1373، ص. 5.

الحكمة إلى هذا [= الإشراق]. وأفلاطون ومن قبله مثل سقراط ومن سبقه مثل هرمس وأغاثاديمون وأنباذوقليس، كلهم يرون هذا الرأي. وأكثرهم صرح بأنه شاهدها في عالم النور»¹.

وتجدر الإشارة إلى أن هذه ليست إلا الصورة المنحولة التي عرفها المسلمون عن أنباذوقليس، وهي الصورة التي كان لها أكبر الأثر في العقلية الإسلامية، وفي العرفان الإسلامي على وجه الخصوص. أما الصورة غير المنحولة فقد تعرف المسلمون على بعض من مظاهرها هي الأخرى. لكن ماذا عن ابن مسرة. هل يقترن ارتباطه بأنباذوقليس بالقسم المنحول أو الصحيح؟ أو بمعنى آخر: هل تأثر ابن مسرة بالصيغة المشهورة المنحولة التي كانت سائدة في المشرق أم أنه عرف بعضها من المظهر الصحيح؟

لنبدأ بأنباذوقليس المنحول، فنتساءل: لماذا ارتبط اسم ابن مسرة الصوفي بواحد من فلاسفة وحكماء اليونان؟ ولماذا كان هذا الفيلسوف هو أنباذوقليس على وجه التحديد؟ وهل مسألة النحل كافية لوحدها لتبرير هذا الاختيار وهذا الإعجاب إلى حد الكلف؟ وما الذي يتضمنه هذا النسق المنحول من الحلول والإجابات على أسئلة الصوفي المسلم الأندلسي لكي يرفعه شعارا يقترن به كل ما ذكر؟ إنها أسئلة تطرح نفسها علينا ونحن بصدد تحديد طبيعة العلاقة التي جمعت تيارا صوفيا بمذهب فلسفي في حقبة تاريخية محددة.

بخصوص النحل، يرجح غالبية من تطرق إلى موضوع أنباذوقليس المنحول أن مفكري الإسلام ألبسوه لباس الأفلاطونية المحدثة وخلطوها بفكرتين أساسيتين هما المحبة والغلبة. فيرى علي سامي النشار أن أنباذوقليس لم يكن قطعاً إشراقياً وإنما وضعه الإشراقيون في نسق حكمائهم الأوائل لأنه وصل إليهم في صورة مبينة لحقيقته في العالم اليوناني. ويبدو أن ما قرب أنباذوقليس إلى الإشراقية هو كتابه المنحول الجواهر الخمسة². ولعل أهم عنصر في هذه الرؤية المغلوطة عن أنباذوقليس هو قول هام وخطير تنسبه إليه، مفاده أن مصدر النفوس هو المكان العالي الشريف، وأن سقوطها في العالم كان بسبب

¹ مقدمة شهاب الدين السهروردي على كتاب حكمة الإشراق، ضمن مصنفات شيخ إشراق، م. م، ص. 156. وفي موضع آخر يرى السهروردي أن أنباذوقليس وغيره من الحكماء الإلهيين الأفاضل يذهبون مذهب الكشف والمشاهدة ويحتجون على ذلك بالأدلة والبراهين. ص. 162.

² النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، ط. 8، دار المعارف، القاهرة، 1981، ص. 143.

خطيتها، وأنه هو - أي أنبازوقليس - أصبح في هذا العالم بمثابة الغياث أو مخلص الأنفس التي اختلطت عقولها، من هنا خرج على الناس بدعوته إلى رفض العالم وما فيه، والعودة إلى عالمهم العلوي الشريف لينالوا الراحة والنعمة التي كانوا فيها قبل السقوط.¹ وقد ساهم كتاب أثولوجيا أرسطوطاليس في تشكيل هذه الصورة المغلوطة عن فيلسوف العناصر الأربعة، فأساس الأنباذوقلية المنحولة إذن هو الخلاص من عالم المادة، ونجدة الأرواح السجينة في أبدانها، أي بصيغة أخرى: الرقي بالأنفس من ظلمات العالم المادي إلى أنوار العالم الروحاني وتحقيق الكمال الإنساني.

وإذا ما انتقلنا إلى العرض المفصل الذي يقدمه الشهرستاني للأنباذوقلية المنحولة، ألفينا تنوعات مهمة للفكرة المحورية السابقة. ولعل أبرزها الأفكار التالية:

❖ القول بتألف المزدوجات بعضها ببعض نوعا بنوع وصنفا بصنف، وباختلاف المتضادات وتنافر بعضها عن بعض نوعا عن نوع وصنفا عن صنف، إلا أن الروحانيات هي التي تسبب الائتلاف والمحبة، والجسمانيات هي التي تسبب الاختلاف والغلبة،² ويتمشى هذا مع الأولوية المطلقة التي تحتلها الجوانب الروحية في التصوف إزاء عالم المادة والأجسام، بل إن مضمون المجاهدة الصوفية ليس شيئا آخر غير قمع شهوات الجسد عبر الرياضة الروحية من أجل تهذيب النفس والسمو بها إلى الأعلى.

❖ لأنبازوقليس رأي في النفس يفضي إلى القول بثلاثة نفوس: النفس النامية النباتية والنفس الهيمية الحيوانية والنفس المنطقية العقلية، والنفس النامية قشر للنفس الهيمية، والنفس الهيمية قشر للنفس المنطقية والنفس المنطقية قشر للنفس العقلية. ويرى الشهرستاني أنه ربما كان أنبازوقليس يعبر عن القشر واللب بالجسد والروح، فالنفس النامية مثلا جسد للحيوانية والنفس الحيوانية روح للنامية. فنحن أمام تقسيمات للنفس تنضبط بمعيار الزوج (ظاهر/باطن)، وهو معيار أثير في التصوف إلى درجة أننا نجد أن من تسمياته في البنية الإسلامية علم الباطن.

¹ أثولوجيا أرسطوطاليس، ضمن: أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977، ص. 23

² الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 1990. ج. 2/ 384.

❖ يميز أنبازوقليس بين "النفس الكلية" وخاصيتها المحبة لأنها عاشقة للعقل متحدة به، وبين "الطبيعة الكلية" وخاصيتها الغلبة لأنها لا تدرك العقل والنفس ولا تعشقهما. وقد انبجست من النفس والعقل قوى متضادة (متنافرة) وتمردت على "النفس الكلية" وانحازت إلى "الطبيعة الكلية". ولكن لما رأت النفس الكلية أن العناصر المتمردة (القوى المتضادة الصادرة عن النفس الكلية + الطبيعة الكلية) قد « ركنت إلى لذات من مطعم مري، ومشرب هني، وملبس طري، ومنكح شهري، ونسيت ما قد طبعت عليه من ذلك البهاء والحسن والكمال الروحاني النفساني العقلاني، فلما رأت النفس الكلية تمردها واغترارها أهبطت إليها جزءا من أجزائها هو أذكى والطف وأشرف من هاتين النفسين البهيمية والنباتية»¹. ويذكر الشهرستاني أن هذا الجزء الساقط هو النبي المبعوث وهو الذي يتكفل بتطهير النفسين المتمردتين من الدنس والنجس.² ولا ندري إن كان هذا توضيحا من الشهرستاني أم استمرارا لأقوال أنبازوقليس المعروضة في ملله ونحله.

ومهما يكن من أمر، فقد شكلت القضية الأخيرة نقطة ارتكاز قوية استند إليها من ربط ابن مسرة بالتقاليد الباطنية الإسماعلية، فالأنبازوقلية المنحولة على هذا الرأي خليط من الأفلاطونية المحدثة المصبوغة بصبغة إسماعيلية.³ لكننا نرى خلافا لذلك أن ابن مسرة إن كان قد تأثر فعلا بهذه الصيغة من الأنبازوقلية المنحولة التي تقول بأن النبي هو الجزء السماوي الساقط، فلم يلتفت إلى هوية الجزء الساقط باعتباره نبيا، وإنما باعتباره كائنا ملهما لفكرة السقوط، فالجزء الساقط هو الشيخ الصوفي الذي خضع لعملية التطهير وترقى في أسلاك ودرجات المجاهدة إلى أن بلغ مستوى الكمال، ففي التصوف يتم التركيز على عنصر الولاية، ويتم ربطها بالنبوة من خلال جدل الولاية والنبوة، وهو إشكال مشهور في المعرفة الصوفية. فالولاية وليس النبوة هي ما سيغري ابن مسرة في قضية الجزء الإلهي الساقط، ومن ثم سيعمل العقل الصوفي لاحقا على إدماج النبوة في الولاية باعتبار هذه الأخيرة جوهرًا للنبوة، وعملية الإدماج هاته هي المهمة التي سيعمل ابن عربي على إنجازها بالرغم من الجدل الكبير الذي أثارته هاته العملية في البيئة الفكرية والدينية الإسلامية. وإذا صح ما ذهبنا إليه من ربط الجزء الساقط عند

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، م. م، ص. 385.

² م. ن، ص. ن.

³ الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، ط. 1، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 1986، ص. 158.

أناباذوقليس المنحول بالولي عند ابن مسرة فسيكون ذلك إيدانا بعملية توفيقية مبكرة بالأندلس بين التصوف والفلسفة دشنها ابن مسرة.

5.2 أناباذوقليس الصحيح

وإذا ما تجاوزنا المظهر المنحول من الأناباذوقلية ألفينا الجانب الصحيح منها لا يعدو عن كونه مذهبا دينيا مختلطا يعزى إلى أناباذوقليس الإغريغنتي (نسبة إلى مدينة أغريغنتا وهي من أعظم مدن صقلية عمراناً) ولد سنة 490 ق م وتوفي سنة 430 ق م. وأكبر ما يستوقف دارس أناباذوقليس هو الجانب المغرق في شخصيته من حيث هو نبي حيناً وإله حيناً آخر. يقول في إحدى شذراته التي حفظت ووصلت إلينا: «بشراكم أيها الأصدقاء الذين يسكنون المدينة الكبرى المطللة على صخرة أكراجاس الصفراء والشامخة بذروتها إلى جانب القلعة، الذين يشغلون أنفسهم بخير الفنون، ويفسحون من أرضهم سهلاً للغريب [...] إني لأتحرك بينكم إليها خالداً، فلست الآن بالفاني، أنزل من الجميع منزلة التكريم [...] إن الناس ليبتهغوني جماعات لا عدد لأفرادها. يسألونني كيف السبيل إلى الكسب، بعضهم يطلب مني نبوءة بما هو آت، وبعضهم يلتمسون مني كلمة تبرئهم مما ألم بهم من علل أشقتهم».¹

وربما كان في وصف أناباذوقليس لنفسه بالإله شيئاً من الغرابة، فنحن لا نعثر على ذكر لاسمه كواحد من آلهة اليونان، مما يحمل على الاعتقاد بكون ذلك من قبيل المبالغة التي يستوعبها المجاز، يؤيد ذلك ما يذكره أرسطو عن أناباذوقليس من أنه منشئ علم البيان.² ولكن الصورة التي ترسمها له الشذرة أقرب إلى شيخ صوفي محفوظ بمريديه الأوفياء. فهل كانت هذه الصورة محط إعجاب من ابن مسرة الذي كان هو الآخر غامضاً ومنعزلاً وسط مريديه؟

إن أكثر ما يميز أناباذوقليس هو هذا العدد الضخم من الروايات التي تتحدث بشكل أسطوري عن معجزاته وكراماته³، ومنها: إنه يحكي في شذراته أنه استطاع أن يتحكم

¹ أورد هذا النص برتراند راسل في تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954، ج. 1/ 98.

² هذا النص أوردته يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الخلود، القاهرة، 2017، ص. 61.

³ Voilquin, J, *Les penseurs grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos*, by Garnier, Paris, 1964, p. 133.

في الريح: فعندما كانت الرياح الموسمية تهب قوية متسببة في إتلاف الفواكه، كان يسلم الحميم ويضع جلودها فوق التلال وعلى قمم الجبال. وبذلك كان يوقف العواصف كما أنه أوقف الطاعون فعلا، وأعاد الحياة إلى امرأة مضى ثلاثون يوما على وفاتها.

إن جانبنا من هذه الخوارق يرجع إلى المعرفة العلمية الطبيعية التي يمتلكها أنبازوقليس، إلا أن بعضا منها ربما يكون راجعا إلى التأثيرات السحرية التي تجد تفسيرها في مبدئي التجاذب والتنافر، وهو المبدأ الذي عرف لدى مؤرخي الملل والنحل في الإسلام بالمحبة والغلبة. وهنا نجد أنفسنا إزاء الفكرة نفسها " فكل تغيير يتم إما بطريق انضمام العناصر أو بطريق افتراقها، ويكون ذلك بفعل قوتين كبيرتين: قوة تجمع العناصر إذا ما تفرقت وهي الصداقة، وأخرى تفرق بينها حين تجتمع، وهي الكراهية¹، وتكون الغلبة لكل من الصداقة والكراهية والتناوب².

ومن الأفكار الفلسفية ذات الحمولة الصوفية القوية التي كان أنبازوقليس يعلمها لأتباعه فكرة أساسية مفادها أن النفس إله ساقط،³ وأصبح من غير الممكن الاستغناء عن هذه الفكرة في كل الفلسفات الصوفية والعرفانية اللاحقة. يضاف إلى هذا أن أنبازوقليس معتقد كسابقه من الأورفيين والفيثاغوريين بتناسخ الأرواح إلى أجسام الحيوانات، وهو ما يفسر نهيه عن تناول اللحوم، كما أنه يعتبر أن سلسلة حيوات النفس الفانية عبارة عن « تكفير ينبغي أن يدوم ثلاثين ألف حول، عن جريمة أو فاحشة أو يمين زور اقترفها [أي النفس] »⁴.

لقد تصور أنبازوقليس أن تطور العالم لا يتم الإفصاح عنه إلا « على شكل دراما تشخصها عناصر أربعة: التراب والماء والهواء والنار، وقوتان حركيتان الكراهية والحب، أربعة أفعال تدور بواسطتهما الدائرة المأساوية للعالم بشكل لا نهائي⁵. إن تشاؤم أنبازوقليس لا يفهم بشكل كامل إلا باستحضار دور سيطرة الكراهية وهيمنتها على الحب والصداقة، ومن هنا تفشي مشكلة الشر، وهي المشكلة التي شغلت العرفانيين بشكل عام

¹ Baladé (Jean-François), *le vocabulaire des présocratiques*, Ellipses Edition Marketing, Paris, 2002. pp 9-10.

² برهيه (إميل)، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طرابيشي، ط. 1، دار الطليعة، بيروت، 1982. ج. 1/ 98

³ م. ن. ص. 92.

⁴ إميل برهيه، تاريخ الفلسفة، م. م. ص. 92.

⁵ Voilquin, J, op cite, p. 119.

والمصوفية بشكل خاص، فالخير والشر يتبادلان القوة والغلبة بالتناوب: الشر مسبب للتنافر في الطبيعة ولا يمكن أن ينسب لقوة الصداقة، لأن وظيفتها التجميع والجذب، وهي متعلقة بالنفس، أما الكراهية فمتعلقة بالجسد، وهو سبب مباشر في تفاقمها.

من عجائب الصدف أن تكون الصيغة غير المنحولة لأنبازوقليس هي الأخرى مشبعة بروح فلسفية صوفية قوية قد لا يمانع الصوفي في تقبلها باعتبارها جهداً إنسانياً روحانياً لا يتصادم مع ثوابت الملة وقواعدها العامة، بل هي إيدان بعملية توفيق مشروعة بين الدين والفلسفة، بين الدين الروحي الجواني الباطني المبني على التجربة والكشف، وبين الفلسفة الإلهية التيوسوفية. أبقى لنا شك في ذلك بعد أن كتب ابن مسرة قائلاً: «ومن الألوهية مع الرحمن تعلم أن العقل الكلي على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة، أهل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة، إلا أن علمهم في ذلك موافق للأسماء، غير أن النبوة شرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان».¹ إن هذا الاقتراح بين الفلسفة والتصوف نابع من وعي ابن مسرة بما يجمعهما معاً، إنه التأمل أو ما يدعوه بـ "الاعتبار". وهذه القضية تستدعي وقفة.

6 مفهوم "الاعتبار" عند ابن مسرة بين الفلسفة والتصوف

أولى ابن مسرة كلمة "الاعتبار" عناية خاصة إلى درجة أنه عنون بها إحدى رسائله الصغيرة، ويعني بالكلمة نمطاً فكرياً وثيق الصلة بنظريته في الحكمة الإلهية التي هدف من خلالها إلى التأكيد على ازدواجية الطريق الموصل إلى الحقيقة، فهناك طريق الوحي الذي ينطلق من الله باعتباره الموجود العلوي الذي يهبط بشكل تدريجي حتى يصل إلى الأسفل، أي إلى العالم، وهناك طريق الفلسفة أو العقل الذي ينطلق من الأسفل ويتدرج في الصعود حتى يصل إلى الحقيقة العليا.²

ويحسن بنا أن نشير في هذا الصدد إلى أن كلمة اعتبار هاته التي يوردها ابن مسرة كلمة ذائعة الاستعمال في أدبيات الفلسفة العرفانية عند كل من إخوان الصفا والفارابي وابن سينا،³ كما أنه يقصد بها في الكتابات الشيعية نمط خاص من أنماط تحصيل

¹ ابن مسرة، خواص الحروف، نشر كامل عويضة، دار الكتب العلمية، 1993، ص. 47.

² الشيخ كامل، محمد محمد عويضة، ابن مسرة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993، ص. 39-40.

³ عداس، كلود، التصوف الأندلسي وبرز ابن عربي، ترجمة محمد لطفي اليوسفي، ضمن: الحضارة العربية في الأندلس، ج. 2، 1259 - 1296.

المعرفة، وهو الذي يتحصل بالاستدلال، إلا أن دلالتها في عصر ابن مسرة كانت لا تخرج عن طريقة معينة للتفكير العقلي الذي يسنده الوجدان،¹ ولذلك فإنه لا مجال للشك في أن ابن مسرة إنما يقصد بـ "الاعتبار" طريق العقل، الذي هو في الوقت نفسه منهج المتصوفة الذين وصفهم الله تعالى في القرآن فقال عنهم ﴿وَيَتَّبِعُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَالِغًا﴾.² وهو ما يفضي بنا إلى القول بأن النظرية الصوفية التي نعتقد أنها أصلية في فكر ابن مسرة قد تعرضت لتلوينات عقلية فلسفية. يقول ابن مسرة عن الأولياء: «والله لقد أطلعهم الفكرة على البصيرة، فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة، أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلا».³ ومن ثم يصف ابن مسرة المتصوفة بالمعتبرين، مما ينبئ عن أهمية مصطلح "الاعتبار" عنده في الدلالة على حقيقة التصوف وخصوصية الاتجاه الصوفي عنده الذي تتداخل فيه عناصر الفلسفة الأفلاطونية المحدثثة والأنبازوقلية المنحولة والغنوص ومفاهيم وتصورات الصوفية المسلمين. من هنا تختلط وتشابك التصورات الفلسفية بمفاهيم الطريق الصوفي بما فيه من مقامات؛ يقول: «فالعالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلا من آيات الله الكبرى. والمترقى إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى فهم يترقون بتصعيد العقول من مقامهم سفلا إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلا. فإذا فكروا أبصروا، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحدا على ما حكى الرسل عليهم السلام. [...] فوجدوا الاعتبار يشهد للنبا فيصدق، ووجدوا النبا موافقا للاعتبار لا يخالفه، فتعاضد البرهان وتجلي اليقين، وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان، فهذه الطريقة التي دل عليها الكتاب وأرشدت إليها الرسل يكتسب النور الذي لا يطفأ أبدا، وتستفاد البصائر الصادقة التي بها اقترب المقربون من ربهم، ووصلوا في الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم، وعاینوا الغیب بأبصار قلوبهم، وعلموا علم الكتاب فشهدت قلوبهم له أنه الحق».⁴

¹ كامل عويضة، ابن مسرة، م. م، ص. 32.

² سورة آل عمران، 191.

³ ابن مسرة، خواص الحروف، م. م، ص. 42.

⁴ ابن مسرة، رسالة الاعتبار، ضمن نشرة كامل عويضة، م. م، ص. 78.

يضع ابن مسرة طريقة المتصوفة (= المعتبرين) في مقابل الأنبياء، كما درج عليه الصوفية دوماً وفق إشكالية الولي والنبى. وهي الإشكالية التي تأثرت بالصورة الحكمية عند أنباذوقليس المنحول وقد لاحظت " كلود عداس " أن الاعتبار- باعتباره منهجاً- يمكن من فك مغالق العالم يتبع اتجاهها معاكساً للنبوة ليبلغ العالم العلوي، بينما تصدر النبوة من الأعلى إلى الأسفل فيلتقي كلاهما عند النتيجة ذاتها.¹

✓ يسعى ابن مسرة من خلال التوفيق بين النبوة والاعتبار إلى نوع من التوفيق بين المتصوفة، أصحاب الاعتبار والباطن، وأصحاب طريقة الوصول إلى الأعلى عبر الأدنى من جهة، والفقهاء أصحاب الظاهر وأتباع طريقة الأنبياء التي تنطلق من الأعلى إلى الأدنى من جهة أخرى. وتنبئ هذه الرغبة في التوفيق بين التصوف والشريعة عن رغبة ابن مسرة في تهدئة الوضع المتوتر آنذاك بينه وبين الفقهاء.

✓ يكسب منهج الاعتبار نورا لا ينطفئ، كما يورث القرب من الله ومعرفة الغيوبات والمعرفة الغنوصية الحقيقية، وتعد هذه الأوصاف) فكرة النور- القرب- الكشف- العلم اللدني) بمثابة نتائج وأثار الفلسفة العرفانية على المتصوف.

وإذا كانت المعرفة الغنوصية هدفاً أساسياً ينشده المتصوف على الطريقة الإشرافية، فإن ابن مسرة جرياً على ذلك، لا يرى إمكانية تحصيل تلك المعرفة من خلال علوم الظاهر وحدها، وأنه لا بد من سلك طريق الاعتبار والاستبصار. يقول: « ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب [= الباطن] حتى يقرن الخبر بالاعتبار، و يحقق السماع بالاستبصار، جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين ».²

ولم يقتصر ابن مسرة في حديثه عن المعرفة الصوفية بالإشارة إلى اصطلاحات مباشرة تمتع من المعجم العرفاني كالاختبار والمعتبرين والاستبصار والمستبصرين واليقين والموقنين، بل إنه يتحدث عنها بشكل مباشر عن الولاية كما في النص الآتي: يقول عن الاعتبار: « فلما اتفق البرهان، وتصادق النبأ الموصوف بالأثر المفهوم، لزم العقل ضرورة الإقرار بأن هذه القوة حاصرة له محبطة به، عالية عليه، إن عمي عنها ورام الخروج عن حوزتها خرج عن الكنف كله، فلم يكن له مأوى إلا النار السفلى، لانقطاعه عن ولاية الله، وإن تمسك

¹ عداس، كلود، التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي، م. م.

² ابن مسرة، رسالة الاعتبار، م. م، ص. ص. 79، 80.

بها وترقى في أسبابها، اقترب من الله المعين، واستزاد من ولايته قدما حتى يتجلى على القدمين، ويثبتوا [ويثبت] في جوار الله تعالى الذي كنف فيه أوليائه الناظرين إليه بابتغاء معرفته، وعلت بهم الهمم العالية السامية إلى جوار ربهم، والساكنة إلى الأمل المعقود لهم»¹.

الخروج عن الولاية إذا عصى عن الحق ومخالفة لقوانين العقل، وبعد عن الله، وغفلة عنه، وسقوط في أسافل الجحيم. أما الولاية فاستبصار واعتبار وترقى في درجات القرب من الله، إلى أن يصل العارف إلى غايته بالتجلي على القدمين، وهو وعد مضروب للأولياء.

خاتمة

لقد قام ابن مسرة برسم صورة فريدة للفكر الأندلسي ساعده على تشكيلها إلمامه الكبير بمصادر الفكر والكلام والفلسفة، وبالتأثيرات العرفانية الأجنبية التي لم ير حرجا في الاستعانة بها فاقترن الاعتزال عنده بالأنباذوقلية المنحولة حيناً، وبالأنباذوقلية الخالصة حيناً آخر. لقد ربطت المصادر الأندلسية وغيرها وبين أنباذوقليس وتناقلت المصادر الأخرى ذلك حتى أصبح من غير الممكن فصلهما عن بعضهما فما إن يتم ذكر ابن مسرة حتى يتم استدعاء أنباذوقليس. لقد توقفت آراء الباحثين كثيرا عند هذا الاقتران، وتولت العديد من الدراسات الحديثة تفصيل العلاقة الفريدة بين الرجلين، وقد تتبعنا مواقف كل من وصلتنا آراؤهم في هذا الصدد، ووقفنا عندها وناقشناها على ضوء النصوص المحققة حديثا لابن مسرة، مرجحين أن التأثير الأنباذوقي لم يتوقف عند حدود الصيغة المنحولة كما تذهب كل الدراسات التي تثبت الصلة الفكرية بين ابن مسرة وأنباذوقليس، بل إن كثيرا من الآثار الأنباذوقلية الصحيحة واضحة وحاضرة في فكر ابن مسرة وهذا يجعلنا نتحدث باطمئنان عن "فلسفة مسرية" وعن تقليد فلسفي أندلسي دشنه ابن مسرة وسيتطور عبر امتدادات لاحقة تشكل مدرسة مسرية فلسفية متميزة.

¹ ابن مسرة، رسالة الاعتبار، م، م، ص. 80.

الببليوغرافيا :

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ط. 4، دار الثقافة، بيروت، 1987.
- ابن الفريسي (أبو الوليد عبد الله)، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق روحية عبد الرحمن السويدي، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997.
- ابن حيان القرطبي، المقتبس من أنباء أهل الأندلس، تحقيق شالميتا وكورنيطي وصبح، المعهد الإسباني للعربي للثقافة، مدريد، 1979.
- ابن عربي (محيي الدين)، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح وفهرسة أحمد شمس الدين، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ضبط وتصحيح وفهرسة: أحمد شمس الدين، ط. 1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999.
- ابن قسي (أبو القاسم أحمد بن الحسين)، كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، دراسة وتحقيق محمد الأمrani، ط. 1، مطبعة IMPH، آسفي، المغرب، 1997.
- ألوزاد (محمد إبراهيم)، الملامح العامة لشخصية ابن مسرة وآرائه، ضمن مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 6، مجلد 2، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، 1982/1983، 33 - 64.
- ألوزاد (محمد إبراهيم)، نشأة الفكر الفلسفي في الأندلس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، تحت إشراف علي سامي النشار، مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، 1979، 1980.
- بالنتيا (أنخل)، تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1955.
- بدوي (عبد الرحمن)، أثولوجيا أرسططاليس، ضمن: أفلوطين عند العرب، نصوص حققها وقدم لها عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1977.

- برهيه (إميل)، تاريخ الفلسفة، ترجمة جورج طراييشي، ط. 1، دار الطليعة، بيروت، 1982.
- بروكلمان (كارل)، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط. 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1968.
- بروكلمان، كارل، تاريخ الشعوب الإسلامية، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، ط. 5، دار العلم للملايين، بيروت، 1968.
- الجابري (محمد عابد)، تكوين العقل العربي، ط. 1، المركز الثقافي العربي، البيضاء، 1986.
- الحكيم الترمذي (أبو عبد الله محمد بن علي)، كتاب ختم الأولياء، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1965. تحقيق عثمان أمين.
- الحكيم الترمذي، كتاب ختم الأولياء، تحقيق عثمان أمين، المكتبة الكاثوليكية، بيروت، 1965.
- الحميدي (أبو عبد الله)، جذوة المقتبس في تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1969.
- راسل (برتراند)، تاريخ الفلسفة الغربية، الجزء الأول، ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954.
- زمامة (عبد القادر)، حركة خطيرة على عهد المرابطين، ضمن: مجلة البينة، السنة الأولى، عدد 8، دجنبر، 1982، 70-77.
- السهروردي (شهاب الدين)، كتاب حكمة الإشراق، ضمن مصنفات شيخ إشراق، تصحيح وتقديم هنري كوربان، طهران، 1373.
- الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق عبد الأمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، 1990.
- صاعد الأندلسي (بن أحمد)، طبقات الأمم، نشرة الأب لويس شيخو، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1912.

- الصغير (عبد المجيد)، التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين السادس والسابع اتصال أم انفصال؟، ضمن ندوة: أبو محمد صالح، المناقب والتاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، النشر العربي الإفريقي، 1990، 15 – 29.
- الضبي (بن عميرة)، بغية الملتبس في تاريخ رجال أهل الأندلس، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967.
- عداس (كلود)، التصوف الأندلسي وبروز ابن عربي، ترجمة محمد لطفي اليوسفي، ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، بيروت، 1998، 1259 – 1296.
- علي مكي (محمود)، التشيع في الأندلس، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني، العدد 1 – 2، 1954، 93 – 149.
- كرم (يوسف)، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الخلود، القاهرة، 2017.
- مؤنس (حسين)، شيوخ العصر في الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1965.
- النشار (علي سامي)، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج. 1، ط. 8، دار المعارف، القاهرة، 1981.
- هيرنانديز (ميغل كروز)، الفكر الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية، ترجمة رشيد الحور، ضمن: الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، بيروت، 1998، 1089 – 1124.
- Arnaldez (Roger), Ibn Masarra, in *Encyclopedie de l'islam*, T. 3, Maisonneuve, Paris, 1975.
- Balaudé (Jean-François) : le vocabulaire des présocratiques. Ellipses Edition Marketing. Paris, 2002.
- Voilquin (Jean), *Les penseurs grecs avant Socrate de Thalès de Milet à Prodicos*, Garnier, Paris, 1964.

Prologue

La philosophie arabe en terre d'islam a fait l'objet d'importantes études et de recherches au sein des universités et des cercles académiques. Cette préoccupation augmente encore de jour en jour, et ce pour plusieurs raisons : tout d'abord les chercheurs ne cessent d'approfondir les études, de jeter de la lumière sur certains points négligés ou ignorés et chercher à répondre à quelques questions suspendues ou tout simplement ébaucher de nouvelles perspectives...

La majorité des recherches publiées jusqu'à maintenant se sont focalisées sur la philosophie arabo-islamique de l'Orient. Certes ceci s'explique par la richesse de cet héritage de l'orient ainsi que l'importance des sages et les philosophes de cette région. De nos jours, nombreux sont les chercheurs qui essayent de continuer cette exploration et d'améliorer ce que les pionniers (orientalistes et arabisants) ont réalisé dans l'histoire de la philosophie en Occident islamique. Le Laboratoire de philosophie de la Faculté des lettres et des sciences humaines de Marrakech s'est engagé sur cette voie. C'est ainsi que les articles publiés dans ce présent numéro de la revue *Difāf* (Rivages) ainsi que dans les numéros qui seront publiés ultérieurement reprennent les actes du colloque international organisé par le laboratoire LPSS et *Aquinas and Arab International Work Group (AAIWG)*.

Les articles du présent numéro ont été collectés, revu par Jamal RACHAK en sa qualité de Directeur du LPSS et coordonnateur du projet *Néoplatonisme en occident islamique*, ainsi que :

Terence Kleven (*Central College, Pella, Iowa, USA*),

Janis Esots (*The Institute of Ismaili Studies, London, UK*)

Pour *The Aquinas and the Arabs International Working Group (AAIWG)*

Malheureusement, lors de la préparation de ce numéro, nous avons reçue une triste nouvelle, nous étions attristés tous par la perte de l'habile chercheur Janis Esots, qui avait l'habitude de sceller sa correspondance par cette phrase :

«ونرجو منكم الدعاء، الحقيق يانيس»

Tout mon souhait est de prier pour ce méprisable Janis. Nous prions pour que son âme repose dans la paix et la tranquillité et mes sincères condoléances en ce moment de deuil.

Jamal Rachak
Directeur du LPSS
Laboratoire Philosophie et Société du Savoir

Revue des Sciences Humaines

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 6-2021

Publication de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Université Cadi Ayyad

Marrakech

Maroc

Conditions de publication

- *Rivages* est une revue scientifique à comité de lecture et publie des travaux de recherche qui entrent dans le champ des sciences humaines.
- La revue est semestrielle.
- La revue publie des études et des recherches originales non encore publiées ou soumises à publication.
- Les travaux à publier sont soumis aux conditions de la recherche scientifique reconnue en termes de documentation et de citations des sources utilisées.
- Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.
- Les travaux soumis sont à déposer en deux copies, l'une en version imprimée et l'autre en version électronique.
- Les contributions suivent les normes techniques suivantes: en arabe, police 14 Sakkal majalla et en latin, police 11 en Times New Roman. Les notes de bas de page seront en police 10 Times New Roman.
- le nombre de pages ne doit pas excéder 20 pages par article.
- Le chercheur mentionne, sous le titre de son travail, son nom, le nom de sa structure de recherche et de son institution d'appartenance.
- Le chercheur présente deux résumés de sa recherche, respectivement dans sa langue de travail et dans une autre langue.
- Les travaux sont soumis à évaluation et l'auteur s'engage à apporter les amendements demandés au plus tard 15 jours après réception du rapport des évaluateurs.
- La revue se réserve le droit de publier ou de ne pas publier les travaux qui lui sont soumis et ceux qui ne sont pas publiés ne seront pas rendus à leurs auteurs.
- La revue se réserve le droit d'auteur et le droit de re-publier, sous format papier ou électronique, tous les articles soumis et publiés.
- Les travaux soumis ne devront violer aucun droit d'auteur ni aucun autre droit de propriété d'une tierce partie.

Revue des Sciences Humaines

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 6-2021

Revue semestrielle, scientifique à comité de lecture, éditée par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Cadi Ayyad – Marrakech - Maroc

Directeur

Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Abderrahim BENALI

Coordination générale

Jamal RACHAK

Comité Scientifique

GRAVARI BARBAS Maria, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUINA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

Comité de Rédaction :

Abderrahim BENALI - Jamal RACHAK
Mohamed MOUHOUH - Said BOUJROUF.

Adresse

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, B.P. 3737
Amerchich – Marrakech 40000 Maroc
Site web. <http://www.flm.uca.ma.ac> - Email : revueflm@gmail.com
Tél. 00212524302742 - Fax 00212524302039

Dépôt Légal : 2018PE0010

ISSN : 2605-6410

Le tableau en couverture est de l'artiste peintre Mahi Binebine.

Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.



Revue des Sciences Humaines

جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD
كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture



N° 6 - 2021