مجلة المختار للعلوم الإنسانية 09 (1): 155-167، 2010

Research Article

Open Access

مصادر تجربة ابن مسرة الصوفية

خالد سعد العلام

قسم التفسير، كلية الآداب، جامعة عمر المختار

Doi: https://doi.org/10.54172/hxhs9w60

المســتخلص : لم يكن مصير فلسفة "ابن مسرة" التصوفية بأفضل حالاً ممن سبقه، أو أتى بعده، من المجددين في الفكر الإسلامي كالمعتزلة وزنادقة الزهاد (كما كانوا يسمون) والمتصوفة الشاطحين؛ فلقد أُحرقت كتبه أو أهملت كما أُسِئَ فهمه من قبل معظم . إن لم يكن جُلّ . من كتبوا عنه وعن مدرسته. لقد كانت فلسفة "ابن مسرة" خطوة جريئة نحو توحيد التجربة الفلسفية الإنسانية، وإن تعددت مداخلها ومناهجها وكذلك لغاتها، وتفعيل للفلسفة الإسلامية للاشتراك في رصف أبجدية بشرية واحدة هي لغة الوجدان المنصرف عن الواقع الزائل نحو الباطن العميق. ونحن إذ نعيد سردية "ابن مسرة" في هذه الورقة المتواضعة، نلفت النظر إلى أننا قد هدفنا إلى التركيز على نقاط أساسية تجمع "ابن مسرة" بالفيلسوف اليوناني "امباذوقليس الأكراجاسي": إن فكر "ابن مسرة" هو امتداد طبيعي لحركة التوفيق بين الدين والفلسفة كذلك الاستغراق في التجربة الروحانية هو ما لفت "ابن مسرة" إلى أفكار "امباذوقليس" الذي كلف به "ابن مسرة" كما تروي كتب المؤرخين للفكر الإسلامي بالإضافة إلى إن "ابن مسرة" قد جدد آراء "امباذوقليس" التي نجدها وقد امتزجت عنده بالأفلوطينية بعد أن نقاها "ابن مسرة" من مصطلحها الأرسطوطاليسي.

الكلمات المفتاحية: ابن مسرة، الفكر الإسلامي، الأفلوطينية.

Sources of Ibn Masarra's Sufi experience

Khaled Saad Al-Allam

Interpretation section. college of Literature. Omar Al-Mukhtar University.

Abstract: The fate of Ibn Masarra's Sufi philosophy was not better than that of those who preceded him or came after him in the Islamic intellectual revival, such as the Mu'tazilites, the heretical ascetics (as they were called), and the innovative Sufis. His books were either burned or neglected, and his school of thought was misunderstood by most, if not the majority, of those who wrote about him and his school. Ibn Masarra's philosophy was a bold step towards unifying the human philosophical experience. It diversified its approaches, methodologies, and languages, activating Islamic philosophy to contribute to paving a universal human alphabet—a language of consciousness turning away from the transient reality towards the profound inner self. In recounting Ibn Masarra's narrative in this humble paper, we aim to focus on key points that connect Ibn Masarra with the Greek philosopher Ammonius Saccas. Ibn Masarra's thought is a natural extension of the movement to reconcile religion and philosophy, and his immersion in the spiritual experience echoes Ammonius Saccas. Ibn Masarra was inspired by Ammonius, a fact documented by historians of Islamic thought. Additionally, Ibn Masarra renewed the views of Ammonius, which had become entwined with Neoplatonism after Ibn Masarra reinterpreted them, removing the Aristotelian terminology.

Keywords: Ibn Masarra's, Islamic thought, Neoplatonism.

The Author(s) 2023. This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/) , which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium ,provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

توطئة:

لم يكن مصير فلسفة "ابن مسرة" التصوفية بأفضل حالاً ممن سبقه، أو أتى بعده، من المجددين في الفكر الإسلامي كالمعتزلة وزنادقة الزهاد (كما كانوا يسمون) والمتصوفة الشاطحين؛ فلقد أُحرقت كتبه أو أهملت كما أُسِيءَ فهمه من قبل معظم . إن لم يكن جُلّ . من كتبوا عنه وعن مدرسته. وللمفارقة إنهم في الوقت الذي أنصفوه، فوصفوه بالورع والزهد والتنسّك انتهى بهم الأمر إلى وصف أفكاره بالغرابة والمروق عن عقائد الملة الإسلامية، فهذا ما نجده عند "ابن حزم"، و"صاعد الأندلسي"، و"القفطي"، و"المقدسي"، و"الحميدي"، و"الشهرستاني"، إذ تضاربت وتناقضت أقوالهم عنه؛ ولكن يظل عزاؤه أنه طرق باباً غير مألوفاً وارتاد أرضاً وعرة لا يرتادها إلا المجدد الجريء الذي تسامت به تجربته الصوفية من مصاف الحس الظاهر المقيد إلى مراقي الإحساس الباطني الدفين.

لقد كانت فلسفة "ابن مسرة" خطوة جريئة نحو توحيد التجربة الفلسفية الإنسانية، وإن تعددت مداخلها ومناهجها وكذلك لغاتها، وتفعيل للفلسفة الإسلامية للاشتراك في رصف أبجدية بشرية واحدة هي لغة الوجدان المنصرف عن الواقع الزائل نحو الباطن العميق.

ونحن إذ نعيد سردية "ابن مسرة" في هذه الورقة المتواضعة، نلفت النظر إلى أننا قد هدفنا إلى التركيز على نقاط أساسية تجمع "ابن مسرة" بالفيلسوف اليوناني "امباذوقليس الأكراجاسي":

أولاً: إن فكر "ابن مسرة" هو امتداد طبيعي لحركة التوفيق بين الدين والفلسفة.

ثانياً: الاستغراق في التجربة الروحانية هو ما لفت "ابن مسرة" إلى أفكار "امباذوقليس" الذي كلف به "ابن مسرة" كما تروي كتب المؤرخين للفكر الإسلامي.

ثالثاً: إن "ابن مسرة" قد جدد آراء "امباذوقليس" التي نجدها وقد امتزجت عنده بالأفلوطينية بعد أن نقاها "ابن مسرة" من مصطلحها الأرسطوطاليسي كذلك مع الأشراقية والباطنية وفكر أخوان الصفا، لتشكل محاوراً ثلاثة في فكر "ابن مسرة":

1- الأمباذوقلية

2- الاعتزال

3- الغنوص (أو العرفان المتأسلم)

وهي محاور، وإن كانت منفصلة ظاهراً؛ ولكنها لا يمكن فصلها عن التجربة الواحدة في فكر "ابن مسرة" الذي مزجها لتشكل كلاً واحداً هو التجربة الباطنية المسرية.

الأندلس وعتمة التفلسف:

لم يكن بإمكان الفلسفة أن تدخل سافرة الوجه إلى الأندلس الذي سادت فيه سلطة الفقهاء حيث حازوا على رضى السلطة السياسية هناك، كما هو شأن الفقهاء في عصر المرابطين[1] ؛ لهذا وفدت الفلسفة الأندلس، على عكس ما كان عليه الحال في المشرق الإسلامي، في صحبة العلوم التطبيقية والفلك والطب والرياضيات، أو تسربت

إليه مستترة بعباءة الاعتزال وأفكاره وبعض المذاهب الباطنية[2] . وكانت نتيجة هذا أن وُلد التصوف الذي يجمع في طيات أفكاره بعض من أفكار الاعتزال وتأثيرات باطنية متعددة مما يخفف من حدة التفلسف العقلي. وقد ظهر التصوف في الأندلس في أوائل القرن الثاني الهجري / الثامن الميلادي، وكان يعتمد على طرق بعيدة عن أي مغالاة وتعمق فلسفي ولكن خلال القرن الثالث الهجري عرف الاتجاه الصوفي الأندلسي بعض التحول بفعل احتكاك الأندلسيين بالمدارس المشرقية واطلاعهم على آراء مشاهير متصوفة تلك البلاد. ومما تميز به التصوف الأندلسي في القرن الثالث الهجري هذا إرهاصات تأسيس المدرسة الصوفية الأندلسية وانتشار (الرباطات الصغيرة) التي كان يجتمع فيها بعض الأفراد من النساك من أجل التأمل والمرابطة مقلدين متصوفة أفريقيا الذين شاع عندهم بناء المتعبدات المنعزلة بمدينتي (سوسة والمنستير)[*] وغيرهما، وهكذا عمل بعض الأندلسيين على نقل هذه التقاليد الأفريقية إلى بلادهم فقاموا بإنشاء الأربطة وانتهجوا فيها ما نهجه الأفريقيون من العبادة والتأمل والجهاد[3] .

نتيجة لهذا بدأ التصوف يقترب أكثر من الفلسفة؛ إذ شهد أواخر القرن الثالث وبداية القرن الرابع الهجريين تطوراً جديداً يجمع ما بين التأمل العقلي والوجداني، وبدأت معالم المدرسة الصوفية الجديدة تتشكل من خلال مظهرين: الأول انعكس في اتحاد الصوفية واجتماعهم في أماكن خاصة منعزلة للعبادة والتأمل. أما المظهر الثاني فقد تمثل في بدء اصطدامهم مع الفقهاء السلفيين هناك الذين حاولوا الحفاظ على نقاء الدين حتى لا تختلط العقيدة الإسلامية بالآراء والمعتقدات الشرقية أو الوثنية.

ولكن على الرغم من المواقف المتشددة التي أبداها الفقهاء يدعمهم رجال السلطة تجاه التصوف وأهله هناك إلا أن القرن الرابع الهجري شهد انطلاقة قوية للاتجاه الصوفي بالأندلس سواءً بلونه الشرعي أو السني المعتدل أو من خلال اتجاهه الجديد الذي سيكون محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي رائده الأكبر، وهو كما يروي ابن الفرضي عنه "من أهل قرطبة ويكنى أبا عبد الله، ولد في 269هـ / 883م، وتوفي عام 319هـ / 931م وهو ابن خمسين سنة"[4] وذلك بالمرية أكبر مركز للتصوف بالأندلس والتي نهجت في تصوفها نهج متصوفة المشرق، وقد استقيت عقيدتها الفلسفية من محمد بن عبد الله بن مسرة الذي كان تصوفه مزيجاً من تعاليم المعتزلة والاتجاهات العرفانية الإسلامية وأفكار امباذوقليس[**] .

من تلاميذه إسماعيل بن عبد الله الرعيني وابن العريف صاحب (محاسن المجالس) والميورقي وابن برجان الألبيري وابن أحلى[5] . وكانت المرية حلقة الاتصال بين الشيخ محي الدين بن عربي وابن مسرة. ومن أهم كتب ابن مسرة (التبصرة)، وكتاب (الحروف)، وكتاب (توحيد الموقنين).

وقد أسس ابن مسرة مدرسة فلسفية بمكان منعزل يقع بجبال قرطبة ولم يكن قد ناهز الثلاثين إلا قليلاً؛ وقد عرفت حياته ثلاثة أطوار أساسية: طور التكوين وبداية النضج، ثم طور الرحلة إلى أفريقية والمشرق، وأخيراً طور الرجوع وتأسيس المدرسة بالأندلس.

---

[*] مدينتان بتونس تحملان نفس الاسمين إلى يومنا هذا.

[**] هو الفيلسوف اليوناني امباذوقليس الأكراجاسي، ولد حوالي 492 ق.م، كان فيلسوفاً وشاعراً وسياسياً وطبيباً.

يروي ابن الفرضي عنه "أن والده قد تلقى العلم في البصرة والأندلس ومارس العلم والتدريس، فدخل مكة وكان له بها جاه عريض، وبها توفي، ويبدو أن أباه كان ذا ميول اعتزالية أخذها عن المدرسة البصرية، ولذلك تأثر به ابنه محمد فكان شديد الصلة بخليل الغفلة المعتزلي، وكانت الآراء المعتزلية واضحة في مواقف ابن مسرة الأب[6] .

وقد درس ابن مسرة إلى جانب تلقيه العلم من أبيه الدرس على يد بعض شيوخ مدرسة الحديث الأندلسيين، أما عن تكوينه الفلسفي فلا شك أنه قد اعتمد في البداية على مجهوده الفردي فقد استفاد من الكتب التي خلفها والده[7] .

وقد استطاع ابن مسرة بعد تعلمه أن يجمع حوله بعض الطلبة والمريدين، وأخذ يلقنهم مبادئه الجديدة وأسس لهم جماعة سرية مارست نشاطها بجبل (العروس) حول قرطبة وبسبب غرابة الآراء التي كان ابن مسرة يدعو لها في السر، وبسبب تشدد الفقهاء والحكام أمام هذه الأفكار الغريبة "وأتهم بالزندقة فخرج فاراً وتردد بالمشرق واشتغل بملاقاة أهل الجدل وأصحاب الكلام والمعتزلة ثم عاد إلى الأندلس فأظهر نسكاً وورعاً وتبعه بعض الناس وسمعوا منه، ثم ظهر الناس على سوء معتقده، وكان يقول بالاستطاعة ويحرف التأويل في كثير من القرآن"[8] .

وبذلك دخل طور حياته الثالث والأخير والذي تميز بعمله السري وتكتمه الشديد في تبليغ مذهبه بعد استكمال المدرسة الباطنية الأندلسية، وهكذا انصرف ابن مسرة مرة أخرى إلى الجبل وبنى به مكاناً للعبادة، وصار الناس يفدون عليه، كما أخذ يقرأ دروسه ويعرض المسائل العويصة بطريقة بارعة وأسلوب بليغ، واستمر ابن مسرة مع جماعته في جو مغلق لا تُعرف تفاصيله نظراً لما كان يمارسه هو وأتباعه من تمويه على الناس وعلى الفقهاء خاصة.

وقد ألف بعض الأعمال عُرف منها: (كتاب التبصرة) و(كتاب الحروف) و(كتاب توحيد الموقنين) وهي الكتب التي تناول فيها مذهبه الفلسفي الصوفي[9] .

لقد أحدثت آراء ابن مسرة صدىً خطيراً في الفكر والعقيدة لدى بعض الأندلسيين مما دفع العلماء والفقهاء إلى الرد عليها باعتبارها بدعاً ووساوس جديدة، وقد أصدر الخليفة الأموي عبد الرحمن الناصر منشوراً عام 340هـ / 951م يجرم فيه حركة ابن مسرة ويتوعد بالعقاب كل منتحليها؛ ومع ذلك فإن مذهب ابن مسرة انتشر وصار له أتباع وتلاميذ[10] .

وقد ظلت آراء مدرسة ابن مسرة الباطنية باقية ملموسة زمناً طويلاً وأصبحت (المرية)[*] مركز الصوفية بالأندلس. وكان لهذه المدرسة أثرها السلبي على حركة العلوم الفلسفية في الديار الأندلسية، وحيث اعتبر أن كل من يتعاطى الفلسفة متهماً بالكفر والإلحاد "ومنذ ذلك أصبحت الفلسفة تذكر ضمن الاتجاهات العقلية كنزعة غريبة عن الدين ومناهضة له، فيُعد عزل ابن مسرة من المجتمع عزلاً للدراسات الفلسفية نفسها عن الناس بتلك الديار، ومن هنا كانت نتيجة ذلك أن ظل عدد الذين تعمقوا في دراسة الفلسفة من المسلمين قليلاً جداً، ولم يقم بينهم أساتذة

[*] مدينة بالأندلس تحمل نفس الاسم حتى يومنا هذا.

تلتف حولهم طائفة كبيرة من الطلبة، وكان يندر أن تقام المدارس العلمية التي تدور فيها مناقشات في مواضيع فلسفية، وكان على المفكر المشتغل بها أن يشعر بوحشة ووحدة كبيرة[11] .

لهذا فإن كل المشتغلين بالتفلسف والمهتمين به كانوا يلاقون عنتاً وصعوبة، يصف لنا ذلك المقري بقوله: "وكل العلوم لها عندهم حظ إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقُيدت عليه أنفاسه، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان، وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتبه إن وُجدت"[12] .

كذلك نجد شهادة على هذا من أحد أهم المشتغلين بالفلسفة بتلك البلاد، وأهم من تحدث عن ظهورها هناك وهو الفيلسوف ابن طفيل[**][****] ، حيث يقول: "إن هذا الأمر . يعني الفلسفة . أندر من الكبريت الأحمر ولاسيما في هذا الصقع . يعني الأندلس . الذي نحن فيه؛ لأنه من الغرابة في حد لا يظهر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً"[13] .

ابن مسرة: ثورة العِرفان وسُبل التوفيق:

كان من الطبيعي والحالة بالأندلس كما وصفنا آنفاً من حجر على التفلسف والمشتغلين به أن لم يستوعب الكثيرون وفي مقدمتهم مؤرخي ذلك العهد تلك السحنات التي اتصفت بها أفكار ابن مسرة وأفكار مدرسته فرموها بالزندقة والهرطقة والمروق عن آراء أهل الملة الإسلامية على الرغم من إقرارهم بتنسك ابن مسرة وزهده، كما لم يستوعبوا ذلك الجانب الهام في تجربته التي شكلت ثورة روحانية تمردت على تلك القيود التي سنها أهل الظاهر من الفقهاء والحكام إذ أنها أسفرت عن رغبتها في الجلوس والحوار إلى الآخر (اليوناني) الذي وصل فكره إلى الأفق الإسلامي في صورة صحيحة أحياناً ومنحولة أحياناً أخرى؛ بل وأخذت عنه بعض من أفكاره وفلسفاته التي لم تجد فيها ثمة ما يضار الدين والألوهية ومزجته بمنهج تصوفي فلسفي مع آراء مدارس المسلمين الفلسفية والكلامية والعرفانية لتشكل بعداً جديداً للتجربة الدينية.

هذه النزعة التوفيقية حدت بابن مسرة أن يجمع بين طيات فلسفته عناصر ثلاثة جوهرية استوعبتها تجربته الصوفية الفلسفية فأثرتها ومنحتها طابعاً مميزاً، وهي:

الأمبازوقلية:

وقد كان ابن مسرة . كما يصفه كل الذين أرخوا له ولمدرسته، كابن حزم والشهرستاني وابن الفرضي والقفطي وصاعد الأندلسي . كلفاً بآراء امباذوقليس في النبوة والميعاد وصفات الله تعالى أنطقها ابن مسرة

[**] هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي وُلد سنة 500هـ / 1106م في واد أشي قرب غرناطة، وهو طبيب وفلكي وعالم وفيلسوف عاش أيام الموحدين وتوفي بمراكش سنة 581هـ / 1185م.

بالمصطلح الإسلامي مما جعل البعض يشير إلى أن هناك ثمة مفارقة في فكر ابن مسرة يجمع فيها بين الصدق في العبارة والتنسك وبين آراء غريبة، كالإمام الحميدي الذي يرى أنه "كان على طريقة من الزهد والعبادة لم يُسبق فيها وله طريقة في البلاغة وتدقيق اللغة في غوامض إشارات الصوفية ..."، ثم قال: "وقد نُسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها ... والله أعلم"[14] .

وهكذا كان دأب العلماء التقليديين دوماً يجزعون من كل تجديد فلسفةً كان أم علماً، فلم يكن من المستغرب أن تُهاجم آراء ابن مسرة وآراء بعض تلاميذه إذ أنهم مدوا أياديهم للتعامل مع آراء وأفكار ومدارس لم يعهدها هؤلاء العلماء والمؤرخين؛ إلا أن ذلك لا يعني تجريمهم أو رميهم بالزندقة والمروق بل الأحرى أن نقوم بقراءة متأنية لأفكارهم وآرائهم لكي نتلمس المرامي والأهداف البعيدة منها لنكتشف أن فكر ابن مسرة، الذي جمع فيه كما أسلفنا آراء امباذوقليس وأفكار بعض المفكرين المسلمين هو دفاع عن العقيدة والمعتقد لا إنكار له، وترجمة للشريعة إلى لغة الفلسفة وهذه أزكى طريقة للدفاع عنها وتبرير تجربتها الروحانية والفكرية كما فعل ابن مسرة، وكما سوف نفصل فيما سوف يتلو في هذه الورقة.

الغنوص المتأسلم:

الاتجاهات الغنوصية بضروبها المختلفة، اليهودي والمسيحي والفارسي دخلت إلى الأفق الإسلامي بدورها غير مسفرة عن وجهها وخالطت عقائد العرب في العصر الجاهلي خاصة الغنوص الفارسي لمجاورة فارس أرض العرب، ثم ظلت تأثيرات هذه الاتجاهات بعد الإسلام وتغلغلت في آراء إخوان الصفا والأشراقية والمذاهب الباطنية الإسلامية متدثرة أحياناً بعباءة الأفلاطونية المحدثة فكانت خير نهج لدخولها في أفكار الكثير من مفكري الإسلام[15] .

وكانت الكثير من مذاهب ما أطلق عليه الزنادقة قد تأثرت في الأصل بهذه المذاهب كالجعد بن درهم وابن طالوت وابن أبي شاكر وصالح بن القدوس وبشار بن برد من الشعراء وابن أبي العتاهية والمقفع الخراساني كذلك مذهب الحرانية أو الحرنانية التي أثرت أيما تأثير في الفيلسوف الصوفي الباطني ابن مسرة ومدرسته كما يشير النشار[16] .

الاعتزال:

نجد تأثير الاعتزال، خاصة البصري، واضحاً جلياً في أفكار ابن مسرة وأفكار مدرسته وتلاميذه، وقد كان أبو ابن مسرة ذا ميول اعتزالية أخذها من المدرسة البصرية لذلك تأثر به ابنه محمد فكان شديد الصلة بخليل المعتزلي، ويوافق هذا رأي آسين بلاسيوس[17] ، وأنه كان يقول "إن علم الله وقدرته صفتان محدثتان مخلوقتان، وأن له علمين أحدهما أحدثه جملة وهو علم الكتاب وعلم الغيب كعلمه أنه سوف يكون كفار ومؤمنين والقيامة والجزاء ونحو ذلك، والثاني علم الجزئيات وهو علم الشهادة"[18] .

إلا أن هذه المحاور الثلاثة لم تكن منفصلة في فكر ابن مسرة فلقد وصل المحور الأول، وهو الأمباذوقلية منتحلاً الفكر الأفلوطيني تارة وبعض من آراء الباطنية والأشراقية وإخوان الصفا تارة أخرى وامتزجت بتلقائية تنطلق من تماهي الأفكار مع النزعة الاعتزالية البصرية في فكر ابن مسرة، إلا أن الامباذوقلية تظهر على السطح لتشابه آراء امباذوقليس مع الاعتزال في الكثير من الأفكار خاصة نفي الصفات عن الباري تعالى. وهنا يروي لنا الشهرستاني عن امباذوقليس، قال: "إن الباري ـ تعالى ـ لم تزل هويته فقط، وهو العلم المحض، وهو الإرادة المحضة، وهو الجود والعزة، والقدرة والعدل والخير والحق، لا أن هناك قوى مسماة بهذه الأسماء بل هي هو وهو هذه كلها، مبدع فقط لا أنه أبدع من شيء ولا أن شيئاً كان معه، فأبدع الشيء البسيط الذي هو أول البسائط، وهو العنصر الأول ثم كثّر الأشياء المسبوقة من ذلك المبدع البسيط الواحد الأول ثم كون المركبات من المبسوطات، وهو مبدع الشيء واللاشيء العقلي والفكري والوهمي، أي مبدع المتضادات والمتقابلات"[19] .

وهذا ما فعله صاعد الأندلسي الذي ينسب إلى امباذوقليس مذهباً في الجمع بين صفات الله تعالى وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد وأنه إذا وصف بصفات متعددة فليس هو ذا معان متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، بل هو الواحد على الحقيقة لا يتكثر بوجه ما أصلاً[20] ، أي أنه أول من ذهب إلى أن الصفات هي بمعنى الذات المبدأ المعتزلي المعروف في الجمع بين صفات الله تعالى، وينتهي صاعد إلى أن يجعل أبا الهذيل العلاف تلميذاً لامباذوقليس، بل أن ينسب إلى امباذوقليس أنه أيضاً تكلم في أن الله متحرك بنوع سكون لأن العقل والعنصر، وهما من إبداعه متحركان بنوع سكون[21] .

كل هذا يربط ما بين فكر ابن مسرة وفلسفة امباذوقليس الأمر الذي أظهر ذلك التوافق ما بين فكريهما، وأن ابن مسرة كان من المقتنعين بأفكار امباذوقليس المنحولة وغير المنحول فكان أن ذهب ابن مسرة إلى الجمع بين معاني صفات الباري وأنها كلها تؤدي إلى شيء واحد.

هذا ناهيك عن الآراء الاعتزالية الأخرى؛ كالقول في الاستطاعة والتأويل[22] ، التي امتزجت عنده بالأفلاطونية المحدثة فإن معرفة المسلمين بأمباذوقليس ـ كما يشير النشار ـ متباينة في الصحة والخطأ وتحميل الفيلسوف اليوناني القديم ومذهبه وما له وما ليس له[23] ، وإن كان النشار في موضع آخر يشير إلى خلاف هذا، فمن المؤكد ـ كما يقول: "إن مذهب امباذوقليس بطريق آخر قد وصل الإسلاميين صحيحاً عن طريق كتابات أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الحديثة ... أما النموذج الأول فيقدمه أرسطو إلى الإسلاميين في كتاب النفس، وقد نقله إلى العربية حنين بن إسحق ...، كما أوصل فلوطرخس مذهب امباذوقليس صحيحاً إلى العالم الإسلامي حين نُقل إلى العربية، وقد ذكره الشهرستاني والمقدسي في البدء والتاريخ"[24] ، ويشارك البختي النشار رأيه الآخير هذا حيث يذكر أن "مؤلفات صحيحة قد وصلت البلاد تتناول القضايا الفلسفية، ومنها فلسفة امباذوقليس من مثل كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء لحنين بن إسحاق ومؤلفات أرسطو وفلوطرخس التي تضمنت آراء الفلاسفة المتقدمين على سقراط ومن بينهم آراء امباذوقليس[24] .

إلا أن الرابط ما بين ابن مسرة وأفكار امباذوقليس يتجاوز . في رأينا . هذه الإشكالية ذات السمة التاريخية حول وصول امباذوقليس منحولاً أو صحيحاً إلى المسلمين، هذا الرابط يتبدى في ذلك النشدان لعالم سامي تشتاق إليه النفس حيث يجد نفسه غياثاً للأنفس التي اختلطت عقولها فصار ينادي كالإنسان المجنون بأعلى صوته يأمر الناس أن يرفضوا هذا العالم وما فيه، ويأمرهم أن يعودوا إلى عالمهم العلوي الشريف لينالوا الراحة والنعمة التي كانوا فيها أولاً[25] .

وهذا بوضوح يحمل لب التصوف وتجربته القائمة على الشوق الصوفي نحو الاتحاد والاتصال بعالم أرقى وأسمى من العالم الأرضي وهذه هي إحدى سحنات التجربة الباطنية عند ابن مسرة خاصة وأن فلسفة امباذوقليس قد امتلأت بهذه المعاني الروحانية التي لا نستبعد أن يكون متأثراً فيها بوصايا وتعاليم الأنبياء خاصة وأنه وكما يذكر العديد من مؤرخي الفكر الإسلامي من المسلمين، ومنهم الشهرستاني: "كان في زمن داود ﷺ وتلقى منه واختلف إلى لقمان واقتبس منه الحكمة ثم عاد إلى اليونان وأفاد"[26] .

بل إن هناك من أرجع الفكر الفلسفي اليوناني بكامله إلى حكمة الأنبياء وكتبهم ووصاياهم وفي مقدمتهم الإمام الغزالي الذي يرى أن عموم الفلاسفة قد أخذوا من كتب الله تعالى المنزلة على الأنبياء وخرجوها بكلامهم توسلاً بالتجمل بها، كما يقول: "إلى ترويج باطلهم، ولقد كان في عصرهم جماعة من المتآلهين لا يخلي الله سبحانه العالم منهم"[27] ، وهي الحجة التي كما يذكر عبد الرحمن بدوي "أخذها فيلون اليهودي وأوغسطين المسيحي من أن فلاسفة اليونان قد أخذوا من صحف إبراهيم وموسى، تعلمها حكماء اليونان، وأعطوها أسماء أخرى ويعتبر الغزالي أول فيلسوف مسلم يقول بهذا الرأي"[28] .

عودٌ على بدء:

امباذوقليس، كما يروي لنا الشهرستاني، يرى أنه فوق هذا العالم الطبيعي، عالماً روحانيا نورانياً لا يدرك العقل حسنه وبهاءه، وأن النفس الأزلية تشتاق إليه[29] ، لقد أبدعت المحبة هذا العالم فهي تبدع الجواهر الروحانية البسيطة، وإن كان الشهرستاني يسوي ما بين المحبة والغلبة في الأهمية، فهما كما يذكر "صنعتان أو صورتان للعنصر وقد أبدعا جميع الموجودات أما الموجودات الروحانية فانطبعت على المحبة الخالصة والموجودات الجسمانية على الغلبة"[30] . إنه نظام متكامل لحركة الكون وهذا هو . في رأينا . لب التجربة الصوفية التي كلف بها ابن مسرة في فلسفة الفيلسوف اليوناني الذي لا نستبعد أن يكون من ضمن أولئك المتألهين الذين أشار إليهم الإمام الغزالي في ضميمته السابقة، والتي نقاها ابن مسرة من مصطلحها الأرسطاطاليسي في الكون والفساد ليكسبها بعداً روحانياً تدثر بعباءة الأفلاطونية الحديثة إذ أن المحبة والغلبة اللذان يحركان الأجسام الروحانية والجسمانية مبدأين يحاكيان العقل الأول (الأفلوطيني)، وإن كان النشار ينفي الصفة العقلية لكِلا المبدأين ويعتبرهما علتان ماديتان لا غير[31] ؛ إلا أننا نرى غير هذا فإن تشابه ابن مسرة وامباذوقليس في أن النبوة هي ثمرة من القوة المستفادة كما يذهب الشهرستاني[32] ، وفي النبي نجد الغلبة والمحبة ينفي . في رأينا . هذه الصفة المادية ويؤكد على صفتيها

العقلية الروحانية[33] ، وهذا يرتبط عند امباذوقليس باعتقاده أن الله أجل من أن يُوصف بفعل شيء أصلاً وأن العرش هو المدبر للعالم، ويذهب ابن حزم إلى أن هذا القول يُنسب إلى محمد بن عبد الله بن مسرة في اكتساب النبوة وأنه بلغ الغاية في الصلاح وطهارة النفس، وأدرك النبوة التي هي ليست اختصاصاً أصلاً وأن ابن مسرة كان إماماً وأصحابه كانوا يؤدون إليه زكاة أموالهم[34] ، وهذه هي أحد ملامح الغنوص في فكر ابن مسرة، كما يرى آسين بلاسيوس[35] . وهذا ما يشير إليه آسين بلاسيوس أيضاً من أن أفكار ابن مسرة وأتباعه قد استمدت مع أفكار ممزوجة من أفكار فيلون السكندري وأفلوطين في التساعيات[36] .

يذهب أنخل بالنثيا في هذا الصدد إلى ما يدعم رأينا في أن مذهب امباذوقليس وابن مسرة من بعده يقوم على "أفكار أفلوطين وفرفريوس الصوري[*] ، والجانب الجديد فيها أنها أبرزت نظرية موجودة في التاسوعات تقول بوجود مادة روحانية يشترك فيها جميع الكائنات عدا الذات الآلهة، واعتُبرت هذه المادة أول صورة برزت للعالم العقلي الذي يتألف من الجواهر الخمسة الروحانية وقد دافع ابن مسرة عن هذا المذهب تحت ستار إسلامي من آراء المعتزلة والباطنية"[37] . خاصة وأن الآراء التي تقول بالفيض كانت قد انتشرت في المغرب قبل الفارابي المتوفى في 339 هجرية أو في وقت لم تكن فيه كتب الفارابي قد ظهرت إلى الوجود[38] . وهو التداخل في فكر ابن مسرة الذي تغذى من روافد الغنوصية والعرفانية بكل أشكالها وطبع أثره في فكر ابن مسرة خاصة وأن المرية، كما يذهب الجابري، كانت مركزاً لأهم التيارات الغنوصية (العرفانية) التي عرفتها الأندلس، فكانت مدرستها الفكرية أيام ازدهارها مدرسة صوفية باطنية خصوصاً عندما سطع نجم ابن العريف[*] الذي قاد تياراً صوفياً باطنياً كان امتداداً لمدرسة ابن مسرة القرطبي ومرجعاً روحياً لطريقة المريدين الذين اشتهروا بثورتهم ضد الدولة بزعامة ابن قسي[**] أحد تلاميذ ابن العريف نفسه.

نجد هذا الأثر الأمباذوقيلي والأفلوطيني أيضاً في فكرة ابن مسرة عن (الميعاد)؛ حيث يذكر الشهرستاني هنا "إن النفس . أو الروح . تنطلق وتستغيث بالنفس الكلية ثم تتضرع النفس الكلية إلى العقل ويتضرع العقل إلى النفس حتى يطل نورها"[39] . وإن كان النشار لا يرى أن ما ذكره الشهرستاني يعبر عن امباذوقليس وآرائه في الميعاد[40] .

---

[*] أفلوطين: ولد سنة 205م وتوفي في 270م، وهو مؤسس الأفلاطونية المحدثة وصاحب كتاب (التاسوعات)، أما فرفريوس فقد ولد سنة 232م وتوفي في 305م أحد مؤسسي الأفلاطونية الحديثة وصاحب كتاب (أيساغوجي) درس الفلسفة في أثينا ورحل إلى روما وانضم إلى جماعة أفلوطين.

[*] ابن العريف: هو أبو العباس أحمد بن محمد، ت 537هـ / 1142م من مدينة المرية، كان متعمقاً في العبادة والزهد، له في التصوف كتاب محاسن المجالس. ابن خلكان: وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت، 1972.

[**] أحمد بن قسي، صاحب كتاب خلع النعلين، وتلميذ ابن العريف.

وهي الفكرة التي تعمقت لدي الرعيني(***) تلميذ ابن مسرة في أن الأجساد لا تُبعث إنما تُبعث الأرواح وفي أن العالم لا يفنى أبداً بل هكذا يكون الأمر إلى ما لا نهاية، كما يروي ابن حزم حيث يحدثنا عن الرعيني "كان المجتهدين في العبادة المنقطعين في الزهد، وقد أدركته إلا أني لم ألقه، ثم أحدث أقوالاً شنيعة منها أن الأجساد لا تُبعث أبداً وإنما تبعث الأرواح، وأنه كان يقول إن العالم لا يفنى أبداً بل هكذا يكون الأمر بلا نهاية، كما كان يقول إن العرش هو المدبر للعالم وأن الله تعالى أجل من أن يوصف بفعل شيء أصلاً"[41] .

وقد ادعى . أي الرعيني . الإمامة وأحاط نفسه بالإجلال والتوقير، وألزم أتباعه بإعطائه زكاة أموالهم، كما كفر خصومه وأباح أموالهم. نجد أن الطابع الأمباذوقيلي الفلسفي واضح في مواقفه التي جمعته مع أستاذه ابن مسرة حيث يجمعهما القول بقدم العالم وخلود الروح وتعالي الذات الإلهية عن الوصف أو الفعل، ويتحدان في ادعاء أن النبوة من المكتسبات وهذا الآراء هي من مبادئ الامباذوقيلية[42] .

وهي الأفكار التي أخذها عن ابن مسرة فلاسفة يهود بارزون مثل سلمون بن جبرول ويهودا الطليطلي وموسى بن عذرا اليهودي ويوسف بن صديق القرطبي وصمويل بن تيون.

ولقد تعددت سُبل انتشار الأفكار الأفلوطينية وفكرة الجواهر الخمسة عن طريق كتب الإسماعيلية والباطنية وأخوان الصفا[43] ، والذين انتشرت رسائلهم عن طريق الفيلسوف الطبيب الكرماني(*) في سرقسطة، وكان الذي أتي بها إلى الأندلس مسلمة المجريطي(**) ، وقد دخلت معها الأفلاطونية الحديثة بالإضافة إلى ما تكلم به ابن مسرة منها[44] .

كذلك الأشراقيون الذين، كما يذهب النشار "قد وضعوا امباذوقليس في نسق حكمائهم الأوائل لأنه وصل في صورة مباينة لحقيقته في العالم اليوناني، ويبدو أن ما قرب امباذوقليس إلى الأشراقية هو كتاب (الجواهر الخمسة)، وهي الهيولى الأولى والعقل والنفس والطبيعة الهيولي الثانية[45] ، وهو الكتاب الذي حفظ مقتطفات منه الفيلسوف اليهودي سلمون بن جبرول منقولة من العبرية إلى العربية.

(***) هو إسماعيل بن عبد الله الرعيني الذي عاش في أواخر القرن الرابع وأبرز تلاميذ ابن مسرة، وقد تعرض له ابن حزم في مواضع كثيرة من الملل والنحل والأهواء وفي طوق الحمامة. انظر سعاد الحكيم: وحدة الوجود في الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت، 1998، ص529.

(*) هو أبو الحكم عمر بن عبد الرحمن بن أحمد علي الكرماني من أهالي قرطبة وأحد الراسخين في علم العدد والهندسة والطب، جلب معه من رحلته إلى بلاد الشرق رسائل أخوان الصفا واستوطن سرقسطة. انظر صاعد الأندلسي، مرجع سابق، ص92.

(**) هو أبو القاسم بن أحمد، المعروف بالمجريطي، ذكره صاعد ضمن علماء الأندلس ووصفه بأنه كان إمام الرياضيين في الأندلس وله عناية بعلم الفلك وحركات النجوم.

هوامش:

1- انظر هنا عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان . محمد العلمي، ط7، دار الكتاب المغربي، 1978، ص ص252، 253 عن سلطة الفقهاء زمن علي بن يوسف بن تاشفين؛ وأيضاً في هذا الصدد من المراجع الحديثة انظر يحيى هويدي: تاريخ فلسفة الإسلام في القارة الأفريقية، مكتبة النهضة، القاهرة، بدون تاريخ، ص ص206، 207؛ وطيب تيزيني: من الاستشراق الغربي إلى الاستشراق المغربي، دار المجد، دمشق، 1996، ص ص276-217.

2- بالنثيا، أنخل: تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مؤنس، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، بدون تاريخ، ص ص225، 226.

3- البختي، جمال علال: الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري، مطبعة الخليج العربي، 2003، ص ص10، 11.

4- ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1966، ص ص39-40.

5- انظر ابن الأبار: التكملة لكتاب الصلة، مطبعة السعادة بمصر، 1955، الجزء الأول، ص ص183، 185.

6- انظر ابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، مرجع سابق، ص ص40، 41.

7- انظر المرجع السابق، ص42.

8- المرجع السابق، ص ص39، 40

9- البختي، جمال علال: مرجع سابق، ص20.

10- المرجع السابق، ص ص28، 29.

11- الفيومي، محمد إبراهيم، ابن باجه وفلسفة الاغتراب، دار الجيل، بيروت، 1988، ص23.

12- المقري: نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب، تحقيق إحسان عباس، دار صادر بيروت، 1988، ج1، ص221.

13- ابن طفيل: حي بن يقظان، أحمد أمين، دار المعارف، مصر، 1950، ص61.

14- الحميدي: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1977، تحقيق د. روحية عبد الرحمن، ص66.

15- انظر النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، دار المعارف الإسكندرية، بدون تاريخ، ص ص102، 185، 186: 221.

16- المرجع السابق، ص217.

17- انظر الفيومي، محمد إبراهيم: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت، ص274.

18- الجابري، محمد عابد: نحن والتراث، ط3، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1983، صـ245.

19- الشهرستاني: الملل والنحل، تحقيق محمد محمد بن فريد، مكتبة التوفيقية، مصر، الجزء الثاني، ص67.

20- صاعد الأندلسي: مرجع سابق، ص28؛ وانظر أيضاً القفطي: أخبار الحكماء، ص13.

21- انظر الشهرستاني: المرجع السابق، ج2، ص70.

22- انظر هنا ابن حزم: الملل والنحل والأهواء، ص ص5، 65؛ وابن الفرضي: تاريخ علماء الأندلس، مرجع سابق، حول قول ابن مسرة بالاستطاعة والتأويل وتحريف التأويل في الكثير من القرآن.

23- النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج1، مرجع سابق، ص137.

24- المرجع السابق، ج1، ص ص148: 156.

25- البختي، محمد علال: مرجع سابق، ص17.

26- انظر أتولوجيا أرسطاطاليس، ص31؛ وانظر الفيومي، محمد إبراهيم: مرجع سابق، ص279.

27- الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ج2، ص67؛ وانظر نفس المعنى في طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، مرجع سابق، ص ص28، 330؛ وأخبار الحكماء للقفطي، مرجع سابق، ص12.

28- الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، تحقيق جميل صليبا، وكامل عياد، ط10، دار الأندلس، 1981، ص ص109: 111.

29- بدوي، عبد الرحمن: الغزالي ومصادره اليونانية، بحث ضمن مهرجان الغزالي، ص235.

30- الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ص66؛ وانظر الفيومي، محمد إبراهيم: تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، مرجع سابق، ص279.

31- الشهرستاني: الملل والنحل، مرجع سابق، ص66.

32- النشار، علي سامي: المرجع السابق، ص145.

33- الشهرستاني: المرجع السابق، ص67.

34- ابن حزم: الملل والحل والأهواء، مرجع سابق، ص21؛ وانظر للجابري، محمد عابد: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987، ص ص158: 186.

35- انظر الفيومي، محمد إبراهيم: المرجع السابق، ص280.

36- انظر البختي، جمال علال: المرجع السابق، ص25.

37- بالنثيا، أنخل: تاريخ الفكر الأندلسي، مرجع سابق، ص330.

38- انظر البختي، جمال علال: مرجع سابق، ص15.

39- انظر الشهرستاني: مرجع سابق، ج2، ص66.

40- النشار، علي سامي: مرجع سابق، ص147.

41- ابن حزم: الملل والنحل والأهواء، مرجع سابق، ص138.

42- البختي، جمال علال: مرجع سابق، ص28: 29.

43- انظر النشار، علي سامي: مرجع سابق، ص ص142: 143.

44- بالنثيا، انخل: مرجع سابق، ص333.

45- النشار، علي سامي: مرجع سابق، ص148؛ وانظر البختي، جمال علال: مرجع سابق، حول اطلاع ابن مسرة على رسائل أخوان الصفا التي كانت ذائعة الصيت بهذه البلاد (ص18)، وعن تأثير الأشراقية في تصوف ابن مسرة (ص22) بنفس الكتاب، وحول تداخل الفكر الباطني والشيعي في فكر ابن مسرة (ص27) بذات الكتاب؛ وانظر أيضاً (نحن والتراث) لمحمد عابد الجابري، مرجع سابق، (ص248) عن أثر الأشراق في مدرسة ابن مسرة.