

أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين"

بقلم أبراهيم عفيفي

تمهيد

ظهرت حوالى سنة ٥٤٠ بمدينة المريّة بالأندلس مدرسة صوفية لها الطابع الثيوسوفى الذى غلب على متأخرى مدارس التصوف فى الشرق الإسلامى . وكانت المريّة إذ ذاك أعظم مركز روحى فى المغرب العربى على الإطلاق . ولم يكن لهذا النوع من التصوف قبل ذلك وجود فى الأندلس أو شمال إفريقيا ، كما لم تكن بهما حركة فلسفية جذيرة بهذا الاسم ، وذلك للموقف العدائى الذى وقفه فقهاء المالكية من التصوف والفلسفة على السواء : فقد اضطهد هؤلاء المزمعون كل نوع من أنواع التفكير الحر — داخل الدوائر الدينية وخارجها — وأحرقوا كتب الفلاسفة — بل كتب أبى حامد الغزالى — علنا فى الأسواق . لهذا لم نجد من مظاهر التصوف فى هذه البلاد — حتى منتصف القرن الخامس — سوى الزهد الساذج الذى كان منتشراً بين طوائف لا تكاد تعرف من الفلسفة ولا من التصوف إلا شراً شيناً ، وإن كان بعضهم على حظ غير قليل من علم الكلام والعلوم الإسلامية الدينية واللغوية .

ومن المريّة انتشر نوع جديد من التصوف إلى سائر أنحاء شبه الجزيرة الأندلسية لاسيما إشبيلية وقرطبة وغرناطة البرنغال . ففى المريّة ظهر شيخ الصوفية أبو العباس ابن العريف المتوفى سنة ٥٣٧^(١) وعحمد بن عيسى الألبيرى المتصوف . وفى إشبيلية ظهر الصوفى الكبير أبو الحكم بن رُجّان المتوفى سنة ٥٣٦^(٢) . وفى قرطبة ظهر أبو بكر المايورقنى^(٣) أحد تلاميذ ابن العريف ؛ وقد كان إماماً

(١) راجع ترجمته فى المعجم لابن الأبار رقم ١٤ والصلة لابن يشكرال ج ١ ص ٨٤ رقم ١٧٥

(٢) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار ج ٢ ص ٨٢

(٣) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار ج ١ ص ١٧٣ ، والمعجم له رقم ١٢٢

في الحديث والفقه والتصوف . وفي شلب بغرب الأندلس ولبلة ومرثلة
ثم في المرية ظهر الشيخ أبو القاسم بن قسي المتوفى سنة ٥٤٦ ، وكان من أبرز
تلاميذ ابن ريجان .

والظاهر أن التصوف في الغرب الإسلامي في الفترة ما بين سنة ٤٥٠ و ٥٦٠
كان يمر بمرحلة انتقال واضحة المعالم من الطور البدائي الساذج الذي هو طور
الزهد والرياضة وحياة المجاهدة ، إلى الطور الفلسفي الذي ظهرت ثماره كاملة
ناخبة في مذهب الشيخ محيي الدين بن عربي فيما بعد . وتمثل مدرسة
ابن العرييف والمياورقي وابن ريجان وابن قسي المرحلة الوسطى من هذه الفترة .
فعلى الرغم من محاربة الفقهاء وتزمتهم وحمودهم ، شقت الفلسفة طريقها إلى الغرب ،
وظهر فيها أعلام لهم خطرهم في تاريخ الفلسفة الإسلامية أمثال ابن باجة المتوفى
سنة ٥٣٣ وابن طفيل المتوفى سنة ٥٣٦ وابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ . ولكن
الفلسفة — فيها عدا فلسفة ابن طفيل — ظلت بعيدة إلى حد كبير عن التصوف .
إلا أن التصوف لم يظل بمعزل تام عن الفلسفة ، فقد كان من أغراض رجال
المدرسة الجديدة أن يدخلوا العنصر الفلسفي إلى تصوفهم ، مبتدئين بالغزالي
الذي اتخذوه أعوذجاً لهم وأستاذاً ، ولذلك نراه — ونرى ابن قسي بوجه
خاص — يعكفون على كتبه تحصيلاً وتدريراً ، وينشرون آراءه ويدافعون عنها
في إيمان وحرارة . وكان من الطبيعي أن يتخذوا من الغزالي أستاذاً ومن تعاليمه
دستوراً وطريقاً ، لأنه كان أدنى إلى مشربهم في فهمه للدين وموقفه منه
ومن التصوف . على أن ثقافتهم الروحية والفلسفية لم تقف عند الغزالي وكتبه ،
بل اتصلت كذلك بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفي اليوناني الذي ترجم
في الشرق ثم نقل إلى الأندلس : ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو
والأفلاطونية الحديثة ، كما اتصلت بمؤلفات فلاسفة الإسلام الشرقيين أمثال
القارابي وابن سينا وإخوان الصفا ، وبمؤلفي كبار المتكلمين لاسيما المعتزلة ،
ومؤلفات الصوفية الشرقيين حتى عصر القشيري . نعم لم تظهر في تصوفهم نزعة
فلسفية واضحة على نحو ما ظهرت هذه النزعة في تصوف ابن عربي في الجليل

الذي نلاهم ، ولكنهم اتجهوا بالتصوف وجهة جديدة ذات طابع إشراقي
متميز في أساليبه ومصطلحاته ومعانيه كما يشهد بذلك مؤلفات ابن برجان^(١).
وابن العريف^(٢) وأبي القاسم بن قسي موضوع هذا المقال^(٣).

(١) مثل (١) شرح أسماء الله الحسنى : مخطوط بالمتحف البريطاني Or 411 ، 1612 ، (٢)
كتاب لسان الحق المبحث في الأمر والخلق : مخطوط بباريس Arabe 2642 . وقد تبين لي
أن هذا الكتاب هو بعبته الكتاب الأول على الرغم من اختلاف الكتابين في العنوان : ولم يلتفت
بروكلمان إلى هذه الحقيقة : انظر بروكلمان ج ١ ص ٤٣٤ ، (٣) تفسيره للقرآن : مخطوط
Cod. 83. بمونخ.

(٢) مثل كتاب معان المبالى وهو مطبوع الآن .

(٣) مثل كتاب خلق النملين .

ابن قسي الشاعر

هو الشيخ أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسي : من أهل شلب أو أهل مرتلة بالأندلس على بعض الأقوال (١) . والظاهر أنه لم يكن من أصل عربي إسلامي ، فقد قيل أنه انحدر من أصل مسيحي إسباني تارة ، ومن أصل رومي تارة أخرى . كان يشتغل بالتجارة ، ولكنه كان على حظ وافر من الذكاء والدهاء والعلم ، بل كان أديباً وشاعراً .

ولما ثارت الحرب والاضطرابات في إفريقية ضد دولة المرابطين وأزالت سلطتهم ، قامت في الأندلس ثورات مماثلة للقضاء على حكمهم فيها ، وكانت أمبانيا - كما كانت إفريقية - ترزح تحت حكم هذه الطائفة المتغترسة المزمطة الجائرة .

وكان أول من أعلن هذه الثورة في وجوههم رجلاً غريب الأطوار والأحوال من رجال جنوب أمبانيا هو أبو القاسم بن قسي الذي نحن بصدده ، فكانت ثورته هذه أول ثورة في الأندلس في أعقاب الدولة اللمثونية (٢) .

وقد اتصل ابن قسي في جولة من جولاته الكثيرة في أسبانيا بالشيخ أبي العباس بن العريف شيخ الصوفية بالمرية التي كانت أعظم مركز للتصوف بالأندلس على الإطلاق ، كما اتصل بابن ريجان تلميذ ابن العريف وأخذ عنه طريقته ومذهبه الصوفي . ولما دعا حاكم إفريقية عيلى بن يوسف أبا العباس ابن العريف وأبا الحكم بن ريجان إلى مراکش وأودعهما السجن حتى ماتا سنة ٥٣٦ هـ ضفاً للجولان قسي وأصبح شيخ الصوفية في أسبانيا غير منازع : فجمع حوله الأصحاب والأتباع ، وجذبت مواهبه النادرة إليه كثراً من أولئك الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم « المزيدين » : فكانوا في الظاهر طائفة دينية أو فرقة صوفية ، وفي الحقيقة أداة سياسية استخدمها ابن قسي في تحقيق مظاهره

(١) يقال أحياناً أحمد بن قسي المرتلي : يقول ابن الخطيب في أعمال الأعلام ص ٢٤٩ : مرتلة وهي بلد أبي القاسم أحمد بن الحسين بن قسي .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٤٨

في محاربة المرابطين والوصول إلى منصب الحكم . وربما كانت غايته أيضاً -
وهي غاية عرقية - الانتقام للإسلام والمسلمين من أولئك الذين خنقوا
الحرية الدينية والسياسية حقبة غير قصيرة من الزمن .

وقد ادعى ابن قسي - كما ادعى المهدي في شمال إفريقيا ، أنه على مذهب
الغزالي الذي قضى المرابطون بتكفيره وأحرقوا كتبه - فكان يقرأ على أتباعه
كتب أبي حامد ويدافع عن آرائه ، ولكنه كان يختص « مردييه » بمحاضرات
سرية يدبر معهم أساليب الثورة ضد المرابطين .

يقول ابن الخطيب : « وكانت هذه الطريقة قد كثرت يومئذ بغرب
الأندلس - لا سيما بمدينة شلب (Selves) ، وكثر خوضهم في الكتب التصوفية
وموضوعات الغلاة من الباطنية ، والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال
ذلك . وانتشر هذا الرأي بشلب وكبله ونظر مرجلة ... وكثر جمعهم ووقع
الحديث بهم ... وكان أبو القاسم بن قسي هذا في زمان فتاته وشبيته مشرفاً
بشلب من عمل إشبيلية إلى أن أظهر (ظهر ؟) وتصدق بجميع ماله وتطوف
على الأندلس وابتنى رابطة بقرية جللة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته
التي دارت بها على الأندلس دائرة السوء ، وادعى الولاية وتسمى بالمهدي
وكثرت مخاريقه ، واشتهر أنه حج من ليلته ، وأنه كان يتاجى بما شاء ويتفق
من الكون ، وتتابع الناس إليه بالرحيل ، وانصل به أقوام من أهل البيوتات
والأجناد » (١) .

فالظاهر من عبارة ابن الخطيب أن ابن قسي لما عاد إلى شلب مسقط رأسه
أسس بها رباطاً للتصوف وجعله مركزاً للمريديه ، ومن هذا المركز انتشرت
تعاليمه وذاعت مخاريقه من كرامات وخوارق عادات ، وأنه التف حول
جمهور كبير من الطلاب والمعجبين ، وكان من بين هؤلاء بعض سراة القوم
وكبار الجنيد أمثال أبي الوليد محمد بن عمر بن المنذر من أهل شلب وأعيانها (٢) ،

(١) أعمال الأعلام : نفس المرجع .

(٢) من أصدقاء ابن قسي المخلصين ورفقائه في صباه : كان واسع المعرفة ميالاً إلى حياة العزلة
التي كان ينشدها على شاطئ البحر . أثر عنه أنه وزع ثروته الطائلة على الفقراء وأخذ يدرس
كتب الغزالي .

ومحمد بن يحيى المعروف بابن القابلة الذى يقول فيه ابن الخطيب : « كان فريد
دهره صرامة ودهاء وشجاعة وبلاغة : رسائله مشهورة ، وفصاحته مذكورة
رمى به (ابن قسى) غرضه وجعله سيف ثورته وعضد دولته (١) . وكان
من أكبر أتباعه أيضا محمد بن يحيى الشلطيشى الذى كان له الفضل فى بث
دعوة أستاذه وجمع الأتباع له .

ويمكن القول بأن سنة ٥٣٩ كانت بدء حركة المرينيين الدينية والسياسية
التي كان لها هدف مزدوج كما قلنا : تحرير الدين من التزمّت والرجعية ،
وتحرير الحكم من استبداد المرابطين ، فوق إشباع المطامع الشخصية لمؤسسيها .

ولما استقر الأمر لابن قسى وثبتت قدمه خلع القناع الدينى وظهر بصورة
الزعيم الشعبي الذى يدعو إلى تحرير بلاده من نير المقتضيين ، من غير أن يظهر
عداء مكشوفاً للمرابطين . ولكنه سرعان ما أعلن هذا العداء عندما استولى
على حصن مرتله المنيع بعد أن مهد لذلك بأرساى محمد بن القابلة إلى المدينة
ليهد له الطريق : فإنه بعد الاستيلاء على هذا الحصن سنة ٥٣٩ سمى نفسه
إماما ، وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين .

توالى بعد ذلك سقوط الحاميات والقلاع وتسليم المدن فى سهول الوادى
البانع ، وخضع غرب الأندلس كله لثوار المرينيين فى سرعة عجيبة ،
وانتشرت هذه الثورة انتشار النار فى الهشيم ضد المرابطين فى جميع أنحاء
الأندلس .

وفى سنة ٥٤٠ نجح ابن قسى فى الاستعانة بعبد المؤمن بن على أمير
الموحدين ونجح فى تأليه على المرابطين ، بعد أن بين له ما فعل بهم فى الأندلس ،
وقدم إليه طاعته وأقنعه بأنه يدين بنفس المعتقدات التى يدين بها الغزالي
والمهلبى . التقى به فى تلك السنة فأحسن عبد المؤمن وفادته ، ثم انصرف
إلى الأندلس بعسكر الموحدين . وهو أول عساكرهم وباكورة تغلبهم

(١) أعمال الأعلام ص ٢٥٠

على المرابطين . ولم يلبث الموحدون أن احتلوا مابقي في أيدي المسلمين
من الأندلس (١) .

غير أنه حدثت بعد ذلك أحداث وتوالت خطوب على ابن قسي وأتباعه
فقد نجح أحد قواد المرابطين المعروف بابن غانية في أن يحدث الفرقة بين شيخ
المريدين وخاصة ولاته وأصحابه كابن سيد راي صاحب يابرة ، ومحمد بن عمر
صاحب شلب اللذين لم يكتفيا بهجر ابن قسي ، بل انضما إلى صفوف المرابطين
في محاربته ، في الوقت الذي تخلى فيه الموحدون عن معاونته . فلما ضيق عليه
الخناق لجأ إلى النونس هنريكيث Enrique ملك البرتغال الذي يسميه ابن الخطيب
« صاحب قللمرية » (Coimbra) فاستقبله هذا الأخير استقبالا حنا وأهدى
إليه حصانا ودرعا وحرية . ودخل معه ابن قسي في حلف ضد المرابطين ،
فأغضب ذلك الحلف أتباع ابن قسي — لأسباب أهل شلب ، فدبروا له مؤامرة
قتل فيها في جمادى الأولى سنة ٥٤٦ ، وحلوا رأسه على نفس الحربة التي أهداها
إليه ملك البرتغال . وبذلك انتهت قصة هذا الصوفي السياسي الثائر ، وانتهت
بموته حركة المريدين بالأندلس .

• • •

ابن قسي الصوفي

ظهر مما تقدم أن أبا القاسم بن قسي كان رجلا دنيا لارجل دين ، ورجل
ثورة وحركة وكفاح لارجل هدوء وتأمل واستغراق ، وهي الصفات التي تتطلبها
الحياة الصوفية . نعم أثر عنه أنه خرج هو وبعض أصحابه عن أموالهم لتوزع
على الفقراء ، ولكن هذا لم يكن من ابن قسي إلا جزءا من الثمن الذي دفعه
للحصول على ثراء أوسع ومجد أرفع . لقد قاد طائفة المريدين باسم الدين مدعيا

(١) تختلف أراء المؤرخين في تفاصيل هذه المسألة التي لا يتسع المقام لذكرها : راجع
ابن خلدون : تاريخ ج ٦ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ، المراكشي ص ١١٦ وابن الأبار -
الحلية الجراء ص ٣٠٠

أنه يحارب بهم الخارجين على مذهب أهل السنة وتعاليم الغزالي ، ولكن حركته كانت سياسية في جوهرها ، دينية في مظهرها .

غير أن ابن قسي رغم كل هذا ينتسب إلى الصوفية ويؤلف في التصوف ويؤسس طائفة المريدين التي ينتسب إليها رجال لم يخطرهم في تاريخ الأندلس الفكري والصوفي في عصره ، فإلى أي صنف من أصناف الصوفية ينتمي إليه هذا الرجل ، وأي درجة من درجات الحياة الصوفية وصل إليها ، وأي تجارب صوفية عالجها ، وأذواق صوفية ذاقها ؟ هذا ما يكشف عنه الكتاب الوحيد الذي نعرفه له في ميدان التصوف . وهو كتابه «خلق النعنين» وتعليقات محيي الدين بن عربي عليه في الشرح المنسوب إليه وفي غيره من كتبه . ولو صحت نسبة شرح خلق النعنين إلى ابن عربي لكان من غير شك أهم مرجع في الحكم على ابن قسي الصوفي وعلى كتابه . ولكنني سأدع مناقشة هذه النسبة الآن ، وأبادر بذكر آراء ابن عربي (على افتراض أنه الشارح لخلق النعنين) في ابن قسي ومزله الصوفية .

يرى ابن عربي (١) أن ابن قسي رجل مقلد في جميع مقالاته في كتابه ... ناقل عن غيره من غير ذوق أو كشف من ذاته ... ويقول : « فشرحنا إنما هو لمعنى من نقل عنه ، فقد صحت الرواية أنه ينقل من العبد الصالح وهو خلف الله الأندلسي (٢) الذي كان من أكابر الأئمة ، فكان يأتي إلى هذا الرجل فيصنف له ما تلقاه من الروح القدس والنور الإلهي في قلبه ، وكان عند هذا المؤلف فهم وإفصاح في خطابه ، وتضلّع في الأدب والفقه ، وجودة قريحة في صنعة الكتابة ، فكسا تلك المعاني ألفاظاً أدبية وخطابية على قدر فهمه . وقد يخلّ بالمسألة في بعض الأماكن لقصور فهمه عما جاء به ذلك العبد الصالح فقد حصل لنا الفرقان بين ماهو منه وبين ما ينقله . على أنني أعترف بأحواله من غيرى : فإنني اجتمعت بولده (٣) وكان ذا فهم ونظنة وسأله عن أحوال

(١) انظر شرح خلق النعنين ص ٧ .

(٢) أشار إليه مرة أخرى في ص ٣٥ .

(٣) أشار إلى هذا الاجتماع في الفترحات ج ١ ص ١٧٦ ، ج ٤ ص ١٦٤ س ٦

أيـه فوصـف أحوالـه تدل على ما ذكرناه من قصوره . وفي حديث ترك شيخه ابن خليل (١) له ولأمثاله غنية في معرفة حاله وضيق مجاله . وفي رسالته لعبد المؤمن بن علي (٢) وكلامه فيها وإشارته إلى نفسه — ولم يكن الأمر كما ذكره ، ما يدل على أنه لم يكن محققاً في شأنه ، وأنه كان جاهلاً بمرتبته ونفسه . ويقول ابن عربي في موضع آخر من شرحه على خلع النعلين (٣) « وإنما تكلم (أي ابن قسي) من الطريقة التي نبها عليها من شرح خبر مطابق لما كان يلقي عليه خلف الله الذي قصد بهذا الكتاب جميع ما كان يرد عليه مما يجده في خلواته ، وكان رجلاً أمياً » .

فظاهر من هذه الشهادة القاسية أن ابن عربي كان يحسن الظن بابن قسي ويعظم الاعتقاد فيه إلى أن لقي ابنه وقرأ معه كتاب خلع النعلين ووقف على سيرته مع شيوخه من رجال الطريق ، فتبين له أن الرجل لم تكن له قدم راسخة في طريق القوم ، وأنه كان مجرد ناقل مقلد ، ينقل المعاني التي كانت تنكشف لصوفي أي من أهل العرفان ، فيلبسها ثوباً أدبياً بليغاً ، لأنه أوتي القدرة على الكتابة وفن التأليف ؛ وهو بهذا يذكرنا بأي حيّان التوحيد الذي كان يأخذ أدعية الصوفية — أو بالأحرى يأخذ معانيها — ويصوغها تلك الصياغة الرائعة التي نعرفها فيما أثر عنه من هذه الأدعية .

وإذا صح ما يقوله ابن عربي من نقل ابن قسي عن خلف الله الأندلسي ما كان ينكشف لهذا الصوفي الأعمى من المعاني الروحية في لحظات الإشراق والإلهام ، فسر لنا ذلك ما نلاحظه في كتاب خلع النعلين من غرابة المعاني وضعف الترابط المنطقي ، فهو أشبه بالسطحات الرمزية التي يعوزها وحدة

(١) يشير ابن عربي إلى ابن خليل هذا في الفترحات ج ١ ص ١٧٦ س ٥ فيقول « وكان شيخه (أي شيخ ابن قسي) الذي كشف له على يديه من أكبر شيوخ المغرب يقال له ابن خليل من أهل لبلّة » .

(٢) في تاريخ ابن خلدون ، ج ٦ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ ذكر لهذه الرسالة التي أرسلها إليه في تلمسان فأذكر عبد المؤمن ما ورد فيها من نعمت ابن قسي نفسه بالمهدي

(٣) شرح خلع النعلين و ٢٩ أ .

التأليف واتساق الفكر ، بل قلنا تنجمع أجزاءه حول الموضوع الرئيسي الذى وضع له عنوان الكتاب - وهو «خلق التعالين» المشار إليه فى الآية القرآنية «فاخلق نعليك إنك بالوادي المقدس طوى» . وربما كان أصدق وصف نصف به الكتاب أنه مجموعة من اللوحات الإشرافية التى خطرت بقلب ذلك الصوفي الملهم - خلف الله - فلما تلقاها ابن قسبى عن أستاذه حاول أن يدخل فيها شيئاً من الوحدة والنظام اللذين تقتضيهما صناعة التأليف ، ولكنه فشل فشلاً ذريعاً فيما تورط فيه من قوضى الاصطلاحات التى وضع بعضها وضعاً ، وأخذ البعض الآخر من الآيات القرآنية والأخبار النبوية ، ومزج هذه بتلك مزجاً أغلق معاني الكتاب وبعد به عن مستوى التأليف القويم .

كان هذا سبباً من أسباب استغلاق الكتاب وصعوبة فهمه . وهناك سبب آخر لا يقل عنه أهمية وخطراً ، وهو استسلام ابن قسبى للأساليب البلاغية الصارخة ، وتحميله الجاز فوق الجاز والاستعارة فوق الاستعارة ، شأنه فى ذلك شأن الكثيرين من أدباء الأندلس : فهو يعبر عن أدق المعاني المجردة فى مسائل الألهيات بهذا الأسلوب الخطاطى القضااض ، ويضرب لها الأمثال من الأمور العامة المحسوسة ، ويذهب مع الأمثال إلى أقصى لوازمها ، حتى ليخيل للقارئ أنه يقرأ عن المثال لا عن الموضوع الممثل له .

استمع إليه وهو يتكلم عن العلوم الألهية اللدوقية ، يقول :

«فهى العذراء الرزان ، تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار : من بنات الأعراب ، لا يحويها بلد ولا يحيط بها سور [ولا يحصل عليها] إلا من عنده وريق السر العلمي وذهب النور العملى فمن كان عنده صداق مثل وإيجاب طيب وحل فليقدم ذلك بين يدي خطبته ، فهو عروس ، وليتخذها لنفسه نعمى خلد ورحى أبد وإن لم يكن عنده ما يبدله مهراً ، وكان كفثاً كريماً برّاً ، فليأجر نفسه ثمانى حجج أو عشر . ثم إذا سار بأهله اختياراً ، وآنس من جانب الطور ناراً ، فليعلم أنه بالوادي المقدس والمقام الأعز الأقدس : فهناك فليخلق التعالين وليقتبس النور من موضع

القدمين ، فليس إلا النور الحق والكلام الصدق والسر الذي قام به الأمر والخلق » (١) .

انظر إلى أى حد ذهب في ذكر مثلزمات المثال الذي شبه به العلوم الإلهية : فإنه لم يقف عند وصفها بالعدراء بعيدة المثال ، بل ذكر أنها من بنات الأعراب لا تزف إلا إلى فرش الأحرار ، لا يظفر بها إلا من كان لها كفاً وبذل لها ما يليق بها من صداق بعضه من الورق وبعضه من الذهب ، إلى غير ذلك مما يكاد القارئ أن ينسى معه الموضوع الأصلي الذي هو بصدده .

هذا نموذج من كثير مما ورد في الكتاب وعاب به ابن عربي على مؤلفه ، لأنه يرى أن ضرب الأمثال في المسائل المجردة علامة على العجز عن إدراكها ، ودليل على التخطي في شأنها . يقول : « وقد رأينا جماعة ممن تدعى المشيخة في هذا الطريق ببلاد المغرب والمشرق ، ليس لهم من معرفة الله إلا ضرب الأمثال في كل مجلس - عامه وخاصه ، لا يقلون على العلم بالمعلوم المجرد في ذاته عن المواد . فهم يخطون عشواء (هكذا) ! في دجنة ظلماء لا ظل ولا ماء » (٢) .

وأعظم من هذا خطراً ضرب الأمثال في المسائل التي تتصل بالله تعالى وذاته ، فإنه أمره الشريعة عنه صراحة في الآية « فلا تضربوا لله الأمثال إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون » . أما أن الله تعالى قد ضرب لنفسه المثل في آية النور في قوله « الله نور السموات والأرض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح الخ فهذا من شأن الله وحده . يقول ابن عربي « فكل من ضرب لله مثلاً فهو إما جاهل لم يعلم أن الله حجر ذلك وحرمة ، أو عالم منتهك لحرمة الله مجاهر بالمعصية بمخالفة الله » (٣) .

لم يتكلم ابن قسي في كتابه بلغة التصوف ، لغة الكشف والذوق ، بأن يلزم الصمت حيناً لزم الصمت ، أو يلجأ إلى الإشارة والتلميح إن اقتضت المناسبة الإشارة والتلميح . ولم يتكلم بلغة الفلاسفة والتكلمين فيعطى المعاني حقها من التجريد ، وإنما تكلم بلغة البلاغة والشعر في مسائل تعلق على البلاغة والشعر ،

(١) شرح خلع النملين و ٢٢ - ٢٥ ب .

(٢) شرح خلع النملين ٤٥ أ .

(٣) نفس المرجع ٤٥ أ .

لأن لغة الشعر منصبة في قوالب حمية مادية ، والتصوف حال فوق المادة والحس ، والأمثال تكشف المعاني اللطيفة ، بل تجسمها : وإنما تضرب الأمثال لإفهام العوام القاصرين الذين لا قبل لهم بإدراك المعاني المجردة المقدسة . ولهذا يصف ابن عربي كتاب خلع التعليين بأنه « كتاب العوام لا كتاب الخواص ، فإن كتب الخواص مجردة عن المادة والمثال ، وهذا غير موجود في هذا التصنيف » (١) .

هذا رأى ابن عربي في ابن قسي الصوفي وفي كتابه ، أما ابن قسي نفسه فيدعي أنه صوفي ملهم ، استمد مادة كتابه من العلم الإلهي الذي انكشف من قبل لموسى ويوسف عليهما السلام ، وأن الله فتح له من مغاليق الأبواب وخفايات الأسباب ما شاهد به الحق شهادة عيان وذوق . فهو يقول : « إن مثال ما أودعناه في هذا الكتاب لكم مثال قصة موسى في نكاح بنت شعيب ، وما تضمنت تلك القصة وما أنتجت . ومثال ما أودعناه أيضاً في هذا الكتاب من العلوم الآلية مثال قصة يوسف . فزلة ذلك منزلة مرتبة يوسف . ومنزلة فيها منزلة يوسف . فلا تكونوا كأخوة يوسف تلقونها في الحب حمداً من عند أنفسكم ، فإن الله بالغ أمره ، وكل قد عرف قدره ، فإن فعلكم لا يقدح في رتبها » (٢) .

ويقول :

« ولما كانت [أي العالوم المودعة في كتابه] ملكوته الإلقاء [أي متلقاة من الروح القدس وهو جبريل] أمة الإخبار والإملاء [أي مشتقة من نور مشكاة النبي الأمي محمد عليه السلام] وفتح لي من مغاليق الأبواب وبطائن الأسباب رأيت حقائق الرحمة علماً حقيقياً وكشفاً صدقاً » (٣) أي انكشف له العلم الحق الذي انكشف للخضر الذي قال الله فيه « وآتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علماً » .

(١) نفس المرجع ٢١ ، ٤٨ ب .

(٢) نفس المرجع ٣٠ ب .

(٣) شرح خلع التعليين ٢١ ب .

فإن قسى يدعى أنه اعترف ما أودعه في كتابه من نفس النبع الذى اعترف
منه موسى ويوسف والخضر : أما موسى ففما وقع له في الوادى المقدس
من تجلى الحق له في صورة النار التى وجد عليها هداة ، وما ناجاه به ربه
من جانب الطور الأيمن . وأما يوسف ففما قصه الله علينا من أمر صدق نبوءته
ورؤياه ، وما كشف له عن حقيقة مستقبله مع أخوته وأبيه . وأما الخضر
ففما قصه الله علينا من أمره مع موسى ، وما كان عليه من علم الباطن
الذى أحاط به ولم يحط به موسى .

بل لقد بلغت الجرأة بأن قسى أن ادعى أن منزلته منزلة يوسف ،
لأن مصدر علمه — فيما يزعم — هو المصدر الذى يستقى منه الأنبياء وخاصة
الأولياء علوئهم .

كتاب خلع النعلين وشرحه

أعددت هذا البحث معتمدا على مخطوطتين لإحداهما مخطوطة أياصوفيا باسطنبول رقم ١٨٧٩ Const, Cat, I. 113 وبها شرح ابن عربي على مقتبسات من خلع النعلين . وعنوانها كتاب « شرح كتاب خلع النعلين » شرحه الشيخ الإمام العالم المحقق محيي الدين ، شرف الإسلام ، لسان الحقائق ، علامة العالم ، قدوة الأكار ، أعجوبة الدهر أبو عبد الله محمد بن علي بن محمد (١) الحاتمي الطائي ثم الأندلسي رحمه الله رحمة واسعة .

وليس بالمخطوطة تاريخ ، ولا اسم لناسخ ، وهي مكتوبة بخط نسخي جميل ، وتقع في إحدى ومبعين ورقة من الحجم المتوسط ، وبها مشها بعض التصحيحات القيمة التي تدل على دقة فهم الناسخ للنص الذي نسخه .

والمخطوطة مضطربة في ترتيب أوراقها مما يرجح أنها جمعت على غير هدى ووضعت على نحو ما تراه في المجلد الذي بين أيدينا . وقد عاينا الكثير من المشقة في وصل بعض أجزاءها ببعض بقدر ما تسمح به الطاقة ، ولكننا لانبعد في الوقت نفسه أن بعض أوراق الكتاب قد سقطت أو ضاعت في مرحلة من مراحل حياة المخطوطة : وهذه مسألة متروكة تفصيل الكلام فيها إلى حين نشر الكتاب إن شاء الله إن قدر له النشر .

وتحتوي المخطوطة على الشرح ومعظم أجزاء النص — لا النص كله ، فإن ابن عربي لا يثبت النص كاملا وإنما يقتبس منه ما روى له شرحه ، أو ما يجده جذرا بالشرح . ولذلك لا ندرى إلى أي حد تمثل هذه الاقتباسات كتاب خلع النعلين في أصله . وسنظل جاهلين بالمحتوى الكامل لهذا الأصل إلى أن تظهر له نسخة خطية خاصة به .

ومن الغريب حقاً أن تختلف افتتاحية النص الذي أورده ابن عربي عن الانتاحية المعروفة له — وهي التي أوردها صاحب كشف الظنون — مع أنها

(١) أضيف بالهامش ابن العربي .

افتتاحية هامة تستحق الشرح والتفسير : أعنى قول المؤلف « الحمد لله الذى خلق بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين » ، مع أن ابن عربى يفيض فى شرح فقرات دون هذه فى الأهمية والخطورة . وقد كان هذا من الأسباب التى استرعت نظرى وشككتنى فى الكتاب وفى شرحه بادئ الأمر ، إلى أن درست مادته ، فرجحت أن النص لابن قسى والشرح لابن عربى .

ويحتوى كتاب خلع النعلين حسب شرح ابن عربى على مقدمة هى صدر الكتاب : تكلم فيها المؤلف عن القصة المرسوية والقصة اليومفية : وأربعة فصول أو أربع صحف : الفصل الأول فى الملكوتيات ، والثانى فى الفردوسيات ، والثالث فى الحمديات ، والرابع فى الرحانيات . وفى الفصل الثالث (الحمديات) يتحدث المؤلف عن صلصلة الحرم وسكينة النفس . وكثير من مادة الكتاب لا يتصل اتصالاً مباشراً " بمقام خلع النعلين " وهو مقام التجرد عن علاقات البدن والوقوف فى حضرة الله الذى يتجلى للعبد فى أقصى حالاته ويكشف له عن علمه الملائكى كما كشف لموسى عليه السلام فى الوادى المقدس . ولكن المؤلف يفرد لهذا الموضوع جزءاً خاصاً أورده الشارح فى الورقات ١٢٠ - ١٣٠ .

والظاهر أن كتاب خلع النعلين قد أضيف إليه ما لم يكن فيه - وإن كانت الإضافة من كلام ابن قسى نفسه . فقد ذكر ابن عربى أن الكتاب أضيف إليه فصل فى الرؤية وضروبها عنوانه « خلع الخلع » وإليه يشير ابن عربى بقوله :

اعلم أن هذا الفصل من أوله إلى قوله « فى ترجمة السر المصون فى ذكر القلم وما يسطرون » ليس من كتاب الخلع ، وأن بعض الناس أدرجه فيه ، وهو من كلام ابن قسى رحمه الله صاحب الخلع . وسمى هذا الفصل « خلع الخلع » . ومضمونه الكلام على الرؤية وضروبها ، وضمته رؤية الأفق البين الروحانية والأفق الأعلى . وما ثبت هذا الفصل فى الكتاب الأصل الذى بخط مؤلفه أبى القاسم بن قسى رحمه الله : فإنى اجتمعت بابنه رحمه الله سنة ٥٩٠ والكتاب عنده بخط أبيه وليس فيه هذا الفصل ، فوجه لى فلم آخذه لسبب كان هناك ، وقال إن هذا الفصل ليس من الكتاب ، وإنه كتبه بعد ذلك

فألحقه به بعض أصحابه (١) . أي نسخ خلع النعلين إذ كان كانت بين يدي ابن عرق
عند شرحه الكتاب ؟ لا بد أنها كانت نسخة غير النسخة الأصلية التي أطلعه
عليها ولد ابن قسي وكانت بخط أبيه ، وإلا ما قال هذا القول .

ونسخة الشرح التي هي نسخة أيا صوفيا نسخة وحيدة إذ لا توجد للشرح -
فيما أعلم - نسخة أخرى . ولهذا كانت لها أهميتها من جهة ، وصعوباتها وجنات
التقص فيها من جهة أخرى .

والمخطوطة الثانية هي مخطوطة محفوظة بدار الكتب بالقاهرة [نصوف
رقم ٦٩٣] تحت عنوان « خلع النعلين في الوصول إلى حضرة الجمعين » تأليف
العارف بالله أبي القاسم بن قسي شيخ الصوفية بالمغرب .

تبتدئ بالحمد لله الذي أوجد بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين ،
مشتعلة على قوسين ومنقسمة إلى قسمين ، ومتصفة على شطرين ، وخلق
الإنسان على الصورتين الخ ...

وتنتهي بقول المؤلف : سبحانه اللهم أنت الأول والآخر والظاهر
والباطن ، وأنت بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وبكل شيء محيط ،
ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم ، والحمد لله رب العالمين .

ويتلو ذلك في الصفحة الأخيرة من الكتاب كلام في علم اليقين وعين اليقين
وحق اليقين ، ظاهر أنه إضافة من الناسخ .

ويقع الكتاب في ٦٦ صفحة متوسطة الحجم : وتاريخ نسخه سنة ١٣١٥هـ .

فالمفروض أن الكتاب - بحسب عنوانه - هو كتاب خلع النعلين
لابن قسي بلون شرح ، ويتفق عنوانه مع العنوان الذي أورده حاجي خليفة
في كشف الظنون (٢) كما يتفق الاثنان في افتتاحية الكتاب . أما الاسم
الذي أطلقه ابن قسي على كتابه - حسب رواية ابن عرق (٣) فهو « خلع

(١) شرح خلع النعلين : المخطوطة و ٤٨ ب .

(٢) كشف الظنون ج ١ نهر ٧٢٢

(٣) شرح خلع النعلين ٣١ ب .

التعليين واقتباس النور من موضع القدمين » وأما افتتاحيته فهي « الحمد لله رب العالمين وإن ربك هو الفتاح العليم ، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم » .

غير أنه تبين لي في وضوح بعد قراءة هذا المخطوط ودراسة مادته أنه ليس كتاب خلع التعليين لابن قسي ، على الرغم مما يحمل من عنوان ومن نسبة إلى هذا الصوفي . وأغاب الظن أنه لبعض المتأخرين من أتباع مذهب ابن عربي - جمع مادته من كتب ابن عربي - لاسيما الفتوحات المكية ، ومن بعض عبارات ابن قسي ، واستعان بما كتبه غير هذين المؤلفين في موضوع « خلع التعليين » الذي طرته كثيرون .

وليس أدل على بطلان نسبة الكتاب إلى ابن قسي ، وعلى أخذ المؤلف مباشرة من ابن عربي ، من إشارته صراحة إلى ابن عربي وكتابه الفتوحات كأن يقول مثلاً في ص ١٤ « فإذا كنت ميتاً فلا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك وأنت مناجي ، فلا بد أن تكون بصفة من يعقل ما يقول وما يقال له ، فتكون حي القلب فظناً بمواقع الكلام غواصاً على جمع المعاني التي يقصدها من يناجيك بها - أي كما قال الشيخ في الفتوحات » ^(١) .

أضف إلى هذا أن الكتاب يفيض باصطلاحات ابن عربي ومعانيه واتجاهه نحو فكرة وحدة الوجود . وكل هذا بعيد الصلة من منزع ابن قسي ومشربه . فالمؤلف يتكلم عن الأعيان الثابتة والإنسان الكامل ، والخلافة عن الله وغير ذلك مما هو صدى لما أورده صاحب الفتوحات والفصوص . بل مما يحسم الأمر في هذا الموضوع ويدل دلالة صريحة على أن الكتاب ليس خلع التعليين لابن قسي وإنما هو لأحد المتأخرين قول المؤلف :

« ورأيت ظهور الحروف الغيبية من باطن العين الأول الذي هو الغيب المطلق واللاتعين ، وذلك في مشهد عظيم بمحروسة بروسه في العشر الأخير

(١) وهذه المسألة واردة في الفتوحات المكية لابن عربي ج ١ ص ٢٥١ س ٦ في فصل عقده حول معنى خلع التعليين اتلذين كانا من جلد حمار ميت .

من رمضان سنة الحادى عشر وألف (١) . فأين سنة ١٠١١ من سنة ٥٤٥
أوسنة ٥٤٦ التى توفى فيها ابن قسى ؟

ليس بين هذا الكتاب وكتاب خلع النعلين لابن قسى من صلة إذن
إلا الاتفاق فى العنوان . أما فيما عدا هذا فالكتابان مختلفان فى الجزء الأكبر
من مادتهما وفى مؤلفيهما . وأقول فى الجزء الأكبر من مادتهما لأن مخطوطة القاهرة
لا تغلظ من إشارات إلى بعض المسائل التى أثارها ابن قسى فى خلعه — لاسيما
مسألة الأسماء الإلهية ووحدها . وأغلب الظن أن الكاتب عرفها عن طريق كتب
ابن عربى لا عن طريق كتاب ابن قسى الأصيل : فإن ابن عربى يشير
فى فتوحاته إلى ابن قسى وكتابه خلع النعلين فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعا
سنشير إليها فيما بعد .

* * *

نسبة الشرح إلى ابن عربى

قد يثار شئ من الشك حول نسبة « شرح خلع النعلين » إلى الشيخ محيى الدين
ابن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ لأسباب أهمها أنه لم يشير إلى هذا الشرح فى فهرس
مؤلفاته الذى كتبه فى أخريات حياته (٢) : كما أنه لم يشير إليه فى أى كتاب
آخر من كتبه المعروفة لنا — لاسيما كتابه الفتوحات المكية الذى ذكر فيه
الشيخ ابن قسى وكتابه « خلع النعلين » فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعا (٣)
وقص قصة اجتماعه بولد ابن قسى فى مدينة تونس سنة ٥٩٠ ودرسته الكتاب
معه ، وإهداء ولد ابن قسى كتاب أبيه إليه . وهو فى هذا لا يشير إلى أنه وضع

(١) مخطوطة القاهرة ص ٤٤

(٢) نشرنا نص هذا الفهرس مع دراسة عليه بمجلة كلية الآداب : جامعة الاسكندرية :

المجلد الثامن : ديسمبر سنة ١٩٥٤ : ص ١٩٣ — ٢٠٧

(٣) راجع الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ س ٥ ، ص ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٠٧ ، ٩٤٣

س ١١ من أسفل : ج ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٢٢٠ س ٤ ، ج ٣ ص ٨ — ٩ ،

٣١ س ٤ من أسفل ، ص ٢١٨ ، ٢٢٨ ، ٤٦٥ ، ج ٤ ص ١٦٤ س ٦

شرحاً عليه أو وعد بأنه يعتزم وضع مثل هذا الشرح^(١). ولكن سقوط اسم شرح الكتاب من فهرس مؤلفات ابن عربي لا ينهض وحده دليلاً على عدم صحة نسبته إليه ، فإن «الفهرس» غير جامع لمؤلفاته ؛ بل إن بعض الكتب التي لا يتطرق شك ما في نسبتها إليه غير واردة فيه : ولعل السبب في ذلك أنه أغفل ذكره قصداً ، أو أنه نسيه ، أو ألفه بعد كتابته «الفهرس» أو غير ذلك من الأسباب . والأرجح في نظرنا أن شرح خلع النعلين الموجود الآن في مخطوطة اسطنبول^(٢) الوحيدة في نوعها - فيها نعلم - هو للشيخ محيي الدين ، وذلك للأسباب الآتية :

(أولاً) أن دراسة الكتاب دراسة نقدية تحليلية قد دلت دلالة قاطعة على أن أسلوبه واصطلاحاته الفنية ، والروح السائدة فيه ، هي أسلوب ومصطلحات وروح ابن عربي . هذا على الرغم من أنه لا يتقحم نظرياته الخاصة في الشرح ، ولا يفسر نصوص الكتاب في ضوء مذهبه العام في وحدة الوجود ؛ ولكنه يشير إشارات عابرة إلى مسائل يخرجها من النص ثم يتناولها في شيء من التفصيل في بعض كتبه الخاصة كالفتوحات والقصوص ، مما يدل على أن كتاب «خلع النعلين» كان أحد المصادر التي ألهمت ابن عربي ببعض الإنكار التي استغلها إلى حد ما في بناء مذهبه الفلسفي . وأخص بالذكر هنا فكرة ابن قسي في وحدة الأسماء الألوية ، وأن كل اسم إلهي مسمى بجميع الأسماء الأخرى .

(ثانياً) أن بالكتاب إشارات كثيرة إلى مؤلفات ابن عربي مثل الفتوحات المكية والتدبيرات الألوية وعقلة المستوفز وعنقاء مغرب ، وكتاب القصول والغايات ، والمداخل إلى الحروف ، وكتاب العبادلة وغيرها^(٣) وهي كلها من الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى ابن عربي . هذا بالإضافة إلى أن الإشارات إلى هذه الكتب مصوغة بصيغة المتكلم التي يقول فيها «وقد استوفينا ترتيب

(١) انظر الفتوحات ج ١ ص ١٧٦ ، وشرح خلع النعلين : ١٧ ، ٤٨ ب .

(٢) هي نسخة أيا صرفي رقم ١٨٧٩ وقد سبق لنا وصفها .

(٣) انظر شرح خلع النعلين ١٣ ، ١٩ ، ١٢٧ ، ١٣٠ ، ٢٨ ب الخ .

ذلك في كتاب كذا « أو « وقد بينها في كتابنا كذا » وهكذا . وقد حققنا كثيرا من هذه الإشارات بالرجوع إلى كثير من كتبه — لا سيما الفتوحات — فوجدناها كما قال .

(ثالثا) أن بعض المؤلفين من كتاب التراجم ومصنفى الكتب قد شهد بنسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربي : ومن هؤلاء محمد بن شاكر الكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ في كتابه « فوات الوفيات » (١) : وابن شاكر قريب من عصر المؤلف . ومنهم حاجي خليفة في كتابه « كشف الظنون » (٢) ، والشيخ محمد رجب حلمي الذي يدعى أنه من أحفاد محيي الدين ، وذلك في كتابه « البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر » (٣).

لهذه الأسباب مجتمعة لا نرى مبررا للشكك في أن لابن عربي شرحا على كتاب خلع النعلين لابن قسي ، ولا في أن المخطوط الذي بين أيدينا هو ذلك الشرح ، وإن كنا نطمح في أن تكشف لنا الأيام عن مخطوط آخر .

• • •

منهج الشارح

لسوء الحظ لا يذكر ابن عربي المتن الذي يشرحه برمته ، وإنما يقتبس منه اقتباسات قد تطول أحيانا وقد تقصر : بل قد لا يذكر النص إطلاقا ويكتفى بالإشارة إليه بمثل قوله « من قوله كذا وكذا إلى قوله كذا وكذا » . ولهذا السبب — وفي غيبة نص كامل مستقل لكتاب خلع النعلين — لا نخرج بصورة واضحة منسجمة عن محتويات الأصل في حملها ، بل لا نستطيع في كثير من الأحيان أن نميز تميزا واضحا بين عبارات المتن المقتبسة وعبارات الشرح الموضوع عليها .

(١) فوات الوفيات ج ٢ ص ٣٠٢

(٢) كشف الظنون ج ١ نهر ٧٢٢

(٣) القاهرة سنة ١٣٢٦ : انظر رقم ٥٣ من فهرس كتب ابن عربي في هذا الكتاب .

وقصد الشارح من شرحه تفسير كلام المؤلف وتوضيح أفكاره وتحديد معاني مصطلحاته من غير محاولة لمناقشته أو الرد عليه إلا في المسائل التي تتصل بالجناب الإلهي : « فإن الرد عليه وعلى غيره [أي في هذه المسائل] متعين إذا أخطأ طريق الصواب » (١) وليس معنى هذا أن ابن قسي قد ذكر في كتابه ما يستحق الرد عليه في هذا الصدد ، فإن ابن عربي يشهد شهادة صريحة بصحة إيمانه وسلامته دينه فيقول :

« إني شارح لكلامه ، فلا يلزمني تحقيق العلم على ما هو الأمر عليه في نفسه إلا أن يضطرني إلى ذلك كلام يؤدي إلى قدح في الدين . وكلام هذا الرجل بحمد الله محفوظ من ذلك : فإنه مؤمن مسلم » (٢) .

مهمة ابن عربي في شرحه إذن محدودة معينة : هي إيقاف القارئ على معاني ومغازي النص من غير نقد أو تعليق ، أو التزام بما ورد فيه . ولا يلزم الشارح - على حد قوله - إذا أبان بشرحه ما أبان ، أن يكون معتقدا لما قاله صاحب الكتاب ، ولا بمصدق له في ذلك : ولا يدل شرحه على صحة الأمر في نفسه وفساده » (٣) .

ومع هذا لم يقف ابن عربي من ابن قسي موقف الحياد التام الذي وعد به ، بل نقضه في كثير من المواضع وكان نقده مرالا ذمعا ، وكاد يخرج من زمرة أصحاب الكشف والأذواق ، كما امتدحه في مواضع أخرى وأثنى على بيانه وفصاحته ومقدرته على التعبير في إيضاح بعض المسائل . فتارة يقول فيه « فهذا الرجل في كتابه ما وقف عندما يعطيه الكشف ، وعدل إلى حكم العقل : فلا أدري لماذا ؟ هل خاف من الشناعة ، أم لم يبلغ علمه أكثر من هذا » (٤) . وتارة يصف كلامه بأنه هذيان من القول ، أو بأنه كلام ماله حاصل ،

(١) شرح خلع النملين ٤٥ ب .

(٢) نفس المرجع ١٢ أ .

(٣) نفس المرجع ١٦ أ ، ٢٢ .

(٤) نفس المرجع ٢٦ أ .

أو بأنه «تحكم» (١) ، أو بأنه في بعض أقواله «كلام خطياً من كل وجه ، ترده الأخبار الصحاح ومكاشفات المحققين» (٢) . بل لقد يقسو في حكمه على ابن قسي كل القسوة ، وينكر عليه العلم بمفاهيم بعض المصطلحات التي يستعملها فيقول : «أحلف ولا أستثنى أن هذا الرجل ما يعرف على ماذا أطلق اسم الملكوت . لا والله فيأليته سكت : فلقد هدي في تفصيل ما ذكر وترتيب ماسطر» (٣) ، أو يتهمة بالتناقض وينكر عليه الكشف الصوفي ، وغير ذلك من المآخذ التي نوافق ابن عربي على الكثير منها . ويصف أسلوبه في بعض الأحيان بأنه أسلوب خطابي ضحل المعاني فيقول :

«على أننا في حيرة مع هذا الرجل لشدد كلامه وتطويله في خطاياه ، مما يكثر ألفاظه وتقل فائدته . بل أكثر كلامه في هذا الكتاب كالمثل المضروب : أسمع جمعة ولا أرى طحناً— ولولا أنه نبه على آيات نجد فيها فسحة في الشرح والكلام على المعنى لم نحظ من أكثر كلامه بظائل» (٤) .

في هذه الأحكام وغيرها شيء من القسوة من غير شك ، ولكنها أحكام لا تخلو من الحق أيضاً . وهي في حلتها تقدير دقيق لشخصية ابن قسي الكاتب المؤلف الصوفي . فإذا أضفناها إلى أحكام ابن عربي عليه من حيث أصالته في كتابه— وهذا موضوع شرحناه من قبل في شيء من التفصيل — وما نعت به أحيانا من جودة التعبير والتحرير ، خرجنا بصورة واضحة المعالم عن هذا الصوفي الغريب الأطوار ، وعن منزلته من بين متصوفة عصره ، وهي صورة لا نعتز عليها في أي مصدر من المصادر التي ترجمت له أو لكتابه . لقد شغل الكتاب بشخصية ابن قسي السياسي الثائر— ولهم كل العذر في ذلك— أما شخصيته الصوفية التي تنعكس على صفحات كتاب خلع النعلين فلم يحاول أحد من المؤرخين إبرازها .

(١) نفس المرجع ٤٠ ب .

(٢) نفس المرجع ٤١ أ .

(٣) نفس المرجع ٤١ ب .

(٤) نفس المرجع ٥ أ .

مذهب ابن قسي

لا يرى الناظر في كتاب خلع النعلين لابن قسي مذهبا فلسفيا متسقا كاملا ولا شبه مذهب ، ولكنه لا شك يرى اتجاهات يصح أن توصف بأنها فلسفية ، أو أصولا لاتجاهات كان لها شأنها فيما بعد في التصوف الفلسفي عند ابن عربي ومدرسته . وابن قسي أحد المتصوفة الأندلسيين الثلاثة الذين انتقلوا بالتصوف المغربي من دوره البدائي الساذج الذي هو دور الزهد ، إلى دوره الثيوسوفي كما قلنا ، ولكنه كان أكثر هؤلاء الثلاثة استغلالا للقرآن والحديث ، فإنه يتخذ منهما مادته ثم يخرج منهما ما شاء من المعاني الفلسفية والصوفية . فكتابه في جملة نوع من التأويل والتخريج لهذه الأصول التي هي النصوص القرآنية والأخبار النبوية .

ولا يتسع المقام هنا لاستيعاب كل ماورد في الكتاب من آراء ، ولذلك سأقتصر حديثي على آرائه البارزة في مسائل الإلهيات والكونيات والمعرفة .

(١) نظريته في الأسماء الإلهية :

يرى ابن قسي أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء (١) ، ولعله قد اقتبس هذا المعنى من قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » : لأنه يستوي أن تدعو الله باسم الله أو باسم الرحمن أو أي اسم آخر من الأسماء الإلهية حيث المدعو في جميع هذه الحالات هو الذات التي يدل عليها بهذه الأسماء . فالذات التي تسمى بالله هي الذات التي تسمى بالرحمن وبالرحيم وغيرها من الأسماء : ومن هنا جاء إمكان إطلاق أي اسم منها على أي اسم آخر ، وإمكان تسمية أي اسم بجميع الأسماء الأخرى . بعبارة أخرى كل اسم إلهي مدلوله الذات الإلهية أولا ، ثم ماتعطيه حقيقته من معنى أو صفة إيجابية أو سلبية . وهذه هي الجهة الخاصة التي يشير إليها

(١) انظر شرح خلع النعلين ٣٣ أ : وقارن الفتوحات المكية ج ١ ص ٩٠٧ ، ج ٣

ص ٤٦٥ وفصوص الحكم ص ٧٩

الاسم وبها يتميز عما عداه من الأسماء . وله بالإضافة إلى هذا ، الدلالة العامة
وهي دلالة على الذات . فمن حيث إن مدلول الأسماء كلها الذات ، جاز
أن ينعت كل واحد منها بجميع الأسماء .

هذا على الجملة هو مذهب ابن قسي في الأسماء الإلهية ، وبه أخذ
ابن عربي واستغله إلى أقصى حد في كلامه عن هذه الأسماء وعن الدور
الذي قامت وتقوم به في خلق العالم ، فإنها عنده بمثابة القوى التي بواسطتها
يخلق الله الأشياء ، بل إن الأشياء في مذهبه ليست سوى هذه الأسماء التي وصف
الحق بها نفسه . فهي ظاهرة في الوجود ، تأخذ حقيقتها ومعناها من إضافتها
إلى الموجودات وإن شئت فقل إنها هي عين الموجودات . قال ابن عربي
« فالتسمي (أي الحق) بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف » .

وقد شخّص ابن قسي الأسماء الإلهية — كعادته في تشخيص المعاني
وتجسيم المجردات — فذكر أحكامها في الخلق ، والنصيب الذي يقوم به
كل اسم من هذه الأسماء فيه : بل تكلم عن دولة كل اسم كما لو كانت
هذه الأسماء أشخاصاً فقال : " لابد لكل اسم في دولته من رسول يرسله
وشرع يضعه " . وجعل لكل واحد من الأسماء ظاهراً وباطناً : فلباطن
الاسم حكم في عالم العلو الروحاني والملكوت ، ولظاهره حكم في عالم الظاهر .
فمجبريل مثلاً مخلوق من الاسم الله الباطن — وهو بذلك أعز وأفضل وأجل
مخلوق في عالم الغيب والملكوت : ومحمد عليه السلام مخلوق من الاسم الله
الظاهر — وهو بذلك أفضل مخلوق في عالم الملك (١) ولآدم اسم إلهي أوجده ،
وكذلك لنوح ولغيره من الأنبياء .

وليس في أفق الاسم الذي أوجد كل واحد من هؤلاء الأنبياء ما هو أفضل
منه : أي أنه لا مفاضلة بين الأسماء ، ولكن المفاضلة بين المخلوقين بهذه
الأسماء واقعة حاصلة : فتارة تقع المفاضلة بين مخلوقات الاسم الواحد
من حيث ظاهره وباطنه ، كمحمد مثلاً فإنه مخلوق اسم الله الظاهر ، وهو في نظر

(١) شرح طبع النعين ٥٨ أ .

ابن قسي أفضل من جبريل مخلوق الاسم الله الباطن : وكبني آدم الذين يعتبرهم أفضل من الملائكة للسبب عينه . وأحيانا تقع المفاضلة بين مخلوقات الأسماء الإلهية من حيثية واحدة . فهناك مفاضلة بين الأنبياء بعضهم مع بعض : وبين الأنبياء وغيرهم من بني البشر .

وقد جعل ابن قسي الأسماء الإلهية التي أسندَ إليها سلطة الخلق في عالمي الغيب والشهادة - حجبا للذات الإلهية : لأن الذات محتجة عنا أبدا بهذه الأسماء . ولهذا لا سبيل لنا إلى معرفتها . ولكن الأسماء من ناحية أخرى محتجة عنا أيضا لأنها باطنة بطون الذات ؛ فلا سبيل لنا كذلك إلى معرفتها إلا بآثارها : وهي إذ تعلم لنا إنما تعلم على قدر ما تقبله عقولنا - كل بحسب استعداده . فكأن المعرفة الإنسانية بالله انحصرت في علما بالعالم الذي هو مظهر الأسماء الإلهية والأثر المباشر لخلقها : أي أننا نعرف العالم أولا ، والأسماء الإلهية ثانيا ، والله نفسه ثالثا ، وعلما المباشر إنما هو بالعالم وحده .

هكذا يتعرف الله سبحانه إلى عباده في الدنيا ، وعلى نحو ما يعرفونه في الدنيا يلزمونه في الآخرة يوم المشهد العظيم .

نعم لله أسماء ذاتية - وهي الأسماء التي لا يكون عنها أثر في الكون : وقد أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم بقوله في دعائه " أو ما استأثرت به في علم علمك " بعد أن قال " أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو علمته أحدا من خلقك " : وهذه الأسماء الذاتية لا علم لنا بها ولا كلام لنا فيها ها هنا : وإنما الذي نتحدث عنه وتدعو به إنما هو الأسماء الإلهية التي يكون عنها أثر في الكون أو صلة به كأسماء الرب والرحمن والرزاق والفتاح الخ وهذه هي التي قصد إليها ابن قسي في نظريته . وإذا كانت الأسماء الإلهية حجبا للذات على نحو ما قلنا وطريقا إلى معرفتنا بها على النحو الذي شرحنا ، فأولها وعلى القمة منها في نظر ابن قسي اسم « الحى » الذى يسميه « فلك الحياة » (١) وهو حجاب الحجب - أي أعلاها وأقربها كلها إلى الذات ،

(١) شرح خلع التلويح ١٧ أ .

والاسم "الحى" أو الحياة الإلهية، مصدر كل حياة وإن كانت تختلف فى ذاتها عن حياة كل حى . يقول : "بالحياة الإلهية يحيى كل حى : وهى الرقيب العتيد والأدنى من جبل الوريد : تنزل حياة كل حى على حجب قدس" (١) أى أنها رغم نزولها إلى الموجودات ومنحها أياها الحياة تحتفظ بقداستها وطهارتها ولا تتأثر بذلك النزول زيادة أو نقصا : ولا كما ولا كيفا.

والحياة الإلهية حياة مريدة : إذ الله الحى هو الله المريد العالم القادر السميع البصير ، جريا على مذهب ابن قسبى من أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء . فالحياة الإلهية القيومية تفيض من نورها على ذوات الموجودات فيضانا إراديا ، فتتقل الموجودات من حال الثبوت (حال الإمكان الصرف فى العلم الإلهى القديم) إلى حال الوجود ، « وتظهر فى الموجودات ظهور النور فى الإضاءة » أى لا ظهور النور فى نفسه ، فإن الإضاءة مظهر النور وليست النور نفسه : والذى نعرفه ونذكره ونحسه هو الإضاءة — التى هى انعكاس النور على الأجسام ، وليس النور نفسه . فحياة الموجودات مظهر للحياة الإلهية وليست الحياة الإلهية نفسها .

ومظهر هذه الحياة الإلهية المريدة التى يقع بها الخلق والتفصيل بين الموجودات ، كلمة التكوين "كن" . يقول ابن قسبى "إنها أيضا حية قائمة بتلك الحياة الإرادية" (٢) وكأنه بذلك جعل من كلمة التكوين « أقنوما » أشبه بالأقنوم الثانى فى الثالوث المسيحى . فهى اللاوغوس الذى خلق الله به العالم .

ومصدق سريان الحياة الإلهية الإرادية فى المخلوقات قوله تعالى فى عيسى ابن مريم إنه « رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه . ولكن الأمر ليس قاصرا على عيسى ، فقد أشار الله إلى سريان حياته فى غيره من الموجودات عندما قال فى آدم « فإذا سويته ونفخت فيه من روحي » . ويرى ابن قسبى أن الحياة الإلهية الإرادية تفيض على جميع الكلمات (الموجودات) لتأتمت التى كملت فى نفسها فأصبحت صالحة للبروز والظهور فى أعيانها .

(١) شرح خلع النطين ١٣٤

(٢) شرح خلع النطين ١٣٤

وكما تكلم عن الحياة المريدة (أو إرادة الحياة) تكلم عن الإرادة الحية (أو حياة الإرادة) فقال « بحياة الإرادة ظهر الأمر نورا قائما ووجودا ظاهرا ، وكانت (أى هذه الإرادة الحية) الحكم الذى فصلته والسر الذى أوجده ، والحق الذى أقامته وأظهرته » (١) أى أن أمر الوجود قام وظهر بفعل اللوغوس الذى هو حياة وإرادة معا ؛ فكانت الحكم الذى فصلته — أى ظهرت به فى صور الأحكام التى تفصل الموجودات وتميز بعضها عن بعض ، وكانت السر الذى أوجده — أى الروح المستر الذى أوجده فى الظاهر ؛ والحق الذى أقامته ، أى الحق الذى أقامته فى الأشياء وعنه ظهر الوجود : قال تعالى « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق : فهى الحق المخلوق به على حد قول أبى الحكم بن «برجان» (٢) فكان ابن قسب جعل للأمر المكون (أمر التكوين) حكما من حيث قضاؤه ، ومرا من حيث استناره وظهوره فى الإيجاد ، وحقا من حيث إقامته . ولهذا يقول « وهذا الأمر الذى ظهر هو الكلمة الحق الذى قام نورا جسمانيا » (٣).

ويظهر أن ابن قسب يستعمل كلمة « الحياة » بمعنى أوسع مما تستعمل فيه عادة : لأن الحياة الإلهية عنده تفيض على الموجودات جميعها — سواء منها الحى (بالمعنى المفهوم) وغير الحى . ولذلك يقول « إن انفلت الحى هو المحيط بفلك الرحمة التى وسعت كل شئ » (٤) : وهو يريد بالرحمة هنا الرحمة المطلقة التى معناها منح الوجود — لا الرحمة المقيدة التى أشار إليها تعالى فى قوله « فأكشفها للذين يتقون » . وقد أخذ ابن عربى هذه التفرقة بين الرحمتين وأطلق على الأولى « رحمة الامتثال » وعلى الثانية « رحمة الوجوب » (٥).

(١) شرح خلع التلمين ٣٣ ب

(٢) أشار إلى هذا الاصطلاح ابن عربى فى الفتوحات ج ٣ ص ١٠١ من ١٢ من أسفل وقال إن الذى يسميه ابن «برجان» « الحق المخلوق به » هو الذى سماه القسرى « العدل » . أما ابن عربى نفسه فيطلق عليه « حقيقة الحقائق » .

(٣) شرح خلع التلمين ٣٣ ب . ويلاحظ أنه يطلق كلمة النور على كل شئ جسماني .

(٤) شرح خلع التلمين ٣٤ أ .

(٥) انظر الفصوص ص ١٥١ وما بعدها ، ص ١٧٧ - ١٨٠ .

ويسمى ابن قسى دوائر الأسماء والصفات الإلهية « أفلاكاً » فيتكلم عن فلك الحياة وفلك الرحمة وفلك الإرادة ، وذلك للإحاطة التى تتصف بها هذه الأسماء ، لأن الأفلاك دوائر ، والإحاطة من صفات الدائرة كما يزعمون .

أما تفصيل الوجود الصادر عن فلكى الحياة والرحمة فيشبهه بتفصيل الأقلام للمداد بما تكتبه من الكلمات : كأن الحياة الإلهية هى المداد ، والكلمات هى المخلوقات ؛ وهو معنى لا يبعد أن يكون قد أخذه عن الآية القرآنية الكريمة « قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا » . ولكن المسألة أكثر من مجرد تشبيه عند ابن قسى ، إذ « الأقلام » عنده موجودات حقيقية هى قوى إلهية أشبه ما تكون بالملائكة : وفيهم يقول : « وبماء الحياة من ذلك الفلك الأعلى والحجاب الأقدس الأحيى جرت الأقلام المداديات (١) » ثم يأخذ فى تفصيل الكلام فى هذين الفلكين (فلكى الحياة والرحمة) وما يظهر عنهما من أنواع الموجودات ، مستعملاً الاصطلاحات القرآنية كالعرش والكرسى والسماء والأرض ونحو ذلك على سبيل الرمز والإشارة والمجاز أحياناً ، وبطريق الحقيقة أحياناً أخرى ، على نحو ما سنبيته فى نظريته فى الفيض الوجودى ومراتب الموجودات .

• • •

الفيض الوجودى ومراتب الموجودات

يتصور ابن قسى الوجود سلسلة متصلة الحلقات على قتها الله المتعالى المنزه ، ويقسم الموجودات ستة أقسام ، أو يعدد من حلقات هذه السلسلة الوجودية ست حلقات لا يعد الله واحدة منها . فالموجود الأول عنده ليس الله ، وإنما هو « فلك الحياة » الذى تحدثنا عنه فى الفصل السابق — وهو العرش المحيط ، وهو باطن الوجود كله . أما ظاهر الوجود فهو العالم الذى نعرفه :

(١) شرح خلع التلحين ٣٤ ب .

والصلة بين الباطن والظاهر دائمة - لو انقطعت لانقطع الأمر الذى به كنا
(أى نحن والعالم) مألوهين ، ولزال حفظ الله للعالم ، واندك العالم وتلاشي
ولم يكن ثم خلق» (١) .

والموجود الثانى هو فلك الرحمة أو العرش الكريم : خلقه الله من ظاهر
الموجود الأول - وخلق من ظاهره روح القدس . هو العرش الذى استوى
عليه الرحمن ، وهو فلك البروج الأطلسى وسقف الجنة وعالم الرضوان .
قال فيه «إليه ينتهى الإحساس البشرى (يريد لمن ينتهى إليه كما وقع للنبي
فى معراجة) وإليه ينتهى الإدراك النبوى » .

والموجود الثالث هو الكرسي والعرش العظيم الذى خلق الله من ظاهره
القلم الأعلى واللوح المحفوظ وإليه تنهى ملاحظة العارفين ومكاشفة النبيين
والمسلمين سوى محمد صلى الله عليه وسلم فإنه كوشف بما فوق ذلك وشاهد
حضرة الأقرب .

والموجود الرابع فلك العرش المجيد الذى خلق الله من ظاهره جبريل
- أى عالم الملائكة - وعالم السر الروحانى الذى منه تنزل الغيوب علينا ،
وإليه ينتهى الكشف الملكوتى لخواص الموقنين وعموم النبيين .

والموجود الخامس هو فلك السماء الذى خلق الله من ظاهره آدم - أى
العالم الإنسانى : الذى يجسد له الملائكة وتسخر له العالم العلوى وتذلّل العالم
السفل .

والموجود السادس فلك الأرض وهو الذى خلق الله من ظاهره الحيوانات
والحشرات : وهو عالم التسخير والإذلال والامتهان .

فى هذا التصنيف للموجودات خلط عجيب لم أعهدده عند مؤلف آخر :
فهو ليس تصنيفاً للأسماء الإلهية ولا لمراتب الوجود ، ولا لمراتب الوحي
والكشف ، وإنما هو مزيج من هذه جميعها . وقد أضاف المؤلف إلى هذا

(١) شرح خلع النملين ٣٧ ب .

الاضطراب والفوضى اضطراباً آخر في استعمال الاصطلاحات القرآنية التي حرص على أن يقحمها إقحاماً في تصنيفه فخرج بها عن معانيها ، بل أفسد هذه المعاني إنسداداً . فهو يستعمل العرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد والعرش الذي استوى عليه الرحمن كما لو كانت عروشاً مختلفة وأنواعاً من الوجود متباينة : والعرش عند المسلمين واحد أطلقت عليه أسماء مختلفة باعتبارات مختلفة . والذي يذهب إليه ابن عربي هو أن الله نعت العرش بأسماء من أسمائه كالجيد والعظيم والكريم ، وهي نعوت لا تصح على الإطلاق إلا لله : أما العرش فواحد لا تعدد فيه ، ولكن ابن قسي يذهب في فوضى اصطلاحاته إلى حد القول بأن « ما سميت جنة فدم مافوقه عرشاً » مستنداً فيما أعتمد إلى الحديث القائل « العرش سقف الجنة » .

والذي يسترعى النظر في تصنيف ابن قسي للموجودات أن كل واحد منها له نسبة إلى مافوقه ونسبة إلى ماتحته . فبالنظر إلى مافوقه فيه قدرة على أن يفيض عنه مابعده ، وهذه القدرة مستمدة من الحياة التي هي الفلك الأول أو الموجود الأول على حد قوله . وأما بالنسبة إلى ماتحته ، فهو مصدر الوجود لهذا الذي تحته : ويكون فيض الوجود عن ظاهر هذه الموجودات لا عن باطنها . فقد خلق الله من ظاهر فلك الحياة فلك الرحمة ، ومن ظاهر فلك الرحمة روح القدس ، ومن ظاهر الكرسي خلق القلم والم لوح المحفوظ ، ومن ذلك العرش المجيد خلق جبريل وهكذا . وفي هذا الكلام شبه بعيد بنظرية الفيوضات الأفلوطينية وإن لم يكن له منطقها ولا اتساقها .

الساق والتقدم والنون والقلم

وكما خلط ابن قسي ما شاء له الخلط في اسم العرش ومدلولاته ، خلط في مدلولات الساق والتقدم والنون والقلم وغير ذلك من الكلمات التي ورد ذكرها في القرآن والأخبار النبوية المتصلة بقصة المعراج بوجه خاص . فساق العرش عنده اسم لحياة الأرواح التي تعرج إلى الله — أو هو الملائ الأعلى ، ملائ القوي القائمة

بكل شيء : فإن قيام كل شيء إنما هو بظهور هذا الساق . وإذا كان العرش
 - في أحد معانيه - اسماً للملائكة ، والملاك هو كل ماسوى الله ، فالساق هو العالم
 الروحي - العالم الملائكى إن شئت - الذى عن طريقه يصرف الله الملك ويدبره
 ويقيمه . وليس لابن قسّى فيما ذهب إليه من هذا التفسير سند من القرآن
 أو غيره ، ولكنه يستعمل هذه الألفاظ كيفما شاء وفى أى معنى أراد .

ولكن للساق معنى آخر عنده : وهو أنه منتهى المعارج الروحية ، بمعنى
 أن النفوس العارضة إلى ربها ينتهى بها الفروج إلى هذا العالم ولا تتجاوزّه :
 بل تقتبس منه النور العلمى وحيا كان أو إلهاما ولا تطمع فيما وراءه .

وأما القدم فاسم لما يرثى عليه الساق وبه يثبت ، ومن هنا كانت له صفة
 الإحاطة ، فإما من موجود إلا وهو تحت إحاطة القدم ، ولكن أى نوع
 من الموجودات هذا القدم : أهو ملك من الملائكة أم اسم من أسماء الله أم ماذا ؟
 لاشك أن ابن قسّى واقع هنا تحت تأثير خياله الجامح الذى ذهب به فى مستلزمات
 التشبيه إلى النهاية : فقد تخيل العرش شيئاً أشبه بالكرسى فتكلم عن ساق العرش
 وعن قدمه لكى تكمل له الصورة ، ثم أخذ يعطى للعرش وساق العرش
 وقدم العرش من المعانى ما شاء له خياله .

وليس الأمر بأفضل من ذلك فيما يقوله هذا الرجل عن «النون» و«القلم»
 فهو يورد للنون جميع المعانى التى أوردتها كتب اللغة والتفسير ، وكأنه يشير
 بهذه المعانى إلى اختصاصات أو وظائف النون الذى يقصد به ملكاً من الملائكة
 بصفه بأنه «من ملائكة العلو العلوى والقرب القريب» ومن نوره تستمد الأنوار
 ومن صفحة إحاطته تستمد الصحف ، وأنه سر روحانى فى العالم الثقلى
 (أى عالم الإنسان والجن) والعالم الملكى ، وأمر ربانى فى العالم العلوى والملا
 القدسى ^(١) .

(١) شرح خلع النطين ٤٩ ب .

أورد النون بمعنى « الدواة » وقال هو بحر الإمداد ، وبمعنى الخوت أو السمكة وقال : « عليه (أى على النون) رست منشآت مجاريهم » ، كأنه يشير إلى قوله تعالى « وله الجوارى المنشآت فى البحر كالأعلام » ، وبمعنى حرف النون الذى يرمز به لروح القدس أو باطن روح القدس .

فاستعمل النون أولا استعمالا عاما بمعنى أنه ملك من الملائكة الذين هم فى حضرة القرب من الله ، ثم خصه بأنه حامل لجميع المعانى محيط بها ، وأن جميع الصحف المسطرة تستفيد ما أودع فيها من صفحته ، ولذلك سماه الدواة وبحر المداد وسر الإمداد ، كأن الوجود تفصيل للمداد الذى يحتويه النون ، وزاد على هذين بقوله إنه سر روحانى قامت به حياة الثقلين والملائكة .

وأما القلم فالظاهر أنه يستعمله استعمال اسم الجنس لا المفرد ، مستشهدا بقوله تعالى « والقلم وما يسطرون » فإنه قال وما يسطرون ولم يقل وما يسطر ، وبقوله عليه السلام إنه سمع صرير الأقلام ولم يقل صرير القلم .

والأقلام عند ابن قسى ملائكة أيضا ، ودليله على ذلك الخبر القائل أول ما خلق الله القلم والخبر القائل : صرت إلى مستوى أسمع فيه صرير الأقلام .

ولا شك أن القلم عنده وعند كثيرين من مفكرى الإسلام هو أشبه شئ بالعقل الأول فى فلسفة أفلوطين ، وإن كانوا يخلعون عليه من الصفات ما أخرجه عن مدلوله الأفلوطينى الأول . فهو أول مخلوق فاض عن « الواحد » ، ولكنه أيضا النور القدسى الذى فصل الأكوان فى الهباء وميز بعضها عن بعض ، وهو عالم التقدير والتنفيذ ، وهو الحامل لكل شئ بمعنى أنه يحتوى كل شئ . وليس هذا سوى العالم العقلى : أو العقل الأول فى اصطلاح أفلوطين . ولكن ابن قسى لا يثبت على شئ ، وهو أبعد الكتاب عن التفكير المنطقى المتسق : فقد قال قبل ذلك « وظهر عن العرش الكريم العرش العظيم » وهو القلم الأعلى (١) وبذلك جعله ثالث الموجودات فى تصنيفه العام . ويظهر تناقضه مرة أخرى فى أنه يضع النون فوق القلم فى الترتيب ثم يقرر بعد ذلك أن القلم أول مخلوق

(١) شرح خلع الحئين ٥٠ ب .

العلم الخبرى والعلم اللدنى

أختتم هذا البحث بكلمة عن مذهب ابن قسّى في أنواع العلوم الإلهية وما يدّعيه من هذه العلوم في كتابه «خلق النملين» : فإنه قسمها إلى قسمين : علوم إخبارية وعلوم كشفية لدنيّة وقال إنه — وكل سالك إلى الله — ينتقل من الأولى إلى الثانية إذا أحكم أصول الطريق وصدقت عزيمته فيه : وكلا النوعين من عند الله لا فرق بينهما إلا أن الأول بواسطة والثاني تلقائي بغير واسطة .

يقول في وصف كتابه «إنه صحف خبرية ولمع أفقته» أى أنه مجموعة من الأخبار التي جاءت من عند الله على ألسنة الأنبياء . وأهم ما جاء في هذه العلوم توحيد الله عز وجل ، وهو التوحيد الذي فطر عليه كل مولود — أو هكذا يرى ابن قسّى وسائر الصوفية مستندين إلى آية الميثاق التي يقول الله فيها «وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟ قالوا بلى! » فأول ما شق أسمع بنى آدم بعد وجودهم في الذر هو توحيد الربوبية ، في زعمهم ، كما أن أول ما شق أسمعهم في حال ثبوتهم في أعيانهم قبل وجودهم هو الأمر بالوجود : إذ قال لهم كونوا فكانوا . ولذلك قيل إن «الكلام» أول صفة إلهية عرفتها المكنات من الله تعالى .

يقف ابن قسّى نفسه موقوف المترجم عن هذه العلوم الخبرية فيقول : «فكان من ذلك ما يصل إليكم (مخاطب قارئ كتابه) تحت هذا الستر الملوكوتى» ؛ ثم يصف هذه العلوم بأنها العذراء الرزان التي تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار... الخ . أى أنها لا تنزل إلا على قلب من كان أهلاً لها وهم الأنبياء : ولكن من يعمل بها عن طريق الإيمان الصادق يحصل معانيها ذوقاً فيكون فيها كالتجربة عن حاله .

فإذا تجاوز المؤمن هذا المقام الذي أهله تحصيله له لحصول هذه الحكمة الخبرية مباشرة وبغير واسطة ، ناداه الحق في نفسه ليدخله مقاماً أعلى وأقدس فيقول له الحق : إنك أخذت هذه الحكمة الإلهية وعليها غبار

الوساطة البشرية والكونية ، وبذلك نفسك في تحصيلها فإنني أريد أن أمنحكها من معدنها وأوقفك عليها من إخبار موجدتها بارتفاع الوسائط وإزالة الروابط وإزاحة الشرائط : فأكلمك بها شفاهاً ، وأمنحك إيهاها وتجاهاً : إذ كانت حكمة خيرية من الصحف المنزلة على الذات النبوية ، فننتقل للمناسبة من الإخبار الكوني إلى الإخبار الإلهي «^(١)» فإذا سار بأهله اختاروا وأنس من جانب الطور نارا ، فليعلم أنه بالوادي المقدس والمقام الأعز الأقدس ، فهناك فليخلق النعلين وليقتبس النور من موضع القدمين فليس إلا النور الحق والكلم الصادق والسر الذي قام به الأمر والخلق «^(٢)» فإن قسى لا يقصر أخذ العلم مباشرة عن الله على الأنبياء ، بل يفتح بابه لكل من استوفى شرائط الطريق إلى الله من نبي وغير نبي . فأولياء الله الذين آمنوا به ورسله وحصلوا الحكمة الإخبارية على وجهها الصحيح علما وعملا ، أهل لأن يدخلوا الوادي المقدس ليكلمهم الله شفاهاً ويناجيهم كما ناجى موسى وغيره من الأنبياء وبذلك يحصلون العلم الإلهي ذوقا كما حصلوا علم الشرائع تفقيها وفهما . وهنا مقابلة بين علم ظاهر الشرائع الذي يأتي عن طريق الرسل وعلم الباطن الذي طريقه الذوق : وهو المعنى الذي أشار إليه أبو يزيد البسطامي بقوله « أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت » يريد علم الشريعة وعلم الحقيقة . فإذا وصل السالك إلى مقام خلق النعلين واقتباس النور من موضع القدمين ، لم يشهد إلا النور الحق - وهو الله - ولم يسمع إلا الكلمة الصادق - وهو إخباره وكلامه تعالى ، وعان سر الوجود الذي قام به الأمر والخلق - أي عان ، على حد تفسير ابن عربي ، عالم الأمر - وهو كل موجود لا عند سبب (أي الموجود مباشرة بكلمة التكوين كن - ولذلك سمي عالم الأمر) وعالم الخلق - وهو كل موجود عند سبب كوني . والكل لله كما قال تعالى « ألا له الخلق والأمر » «^(٣)» .

وقد ادعى ابن قسى أنه أحد أولئك الذين وصلوا إلى هذا المقام ، وأن مادة كتابه خلق النعلين ملكية الإلقاء ، آية الإخبار والإملاء كما قلنا .

(١) شرح خلق النعلين ٢٥ أ .

(٢) شرح خلق النعلين ٢٥ أ .

(٣) شرح خلق النعلين ٢٥ أ .

المراجع

- ١ - شرح خلع النملين لابن عربي : مخطوط : أيا صرفيا رقم ١٨٧٩
- ٢ - خلع النملين : منسوب إلى ابن قمي : مخطوط : القاهرة ، تصوف ٩٣٦
- ٣ - شرح أسماء الله الحسنى لابن برجان : مخطوط : المتحف البريطاني 1612, Or. 411
- ٤ - لسان الحق المشرقة في الأمر والمخلق : مخطوط : باريس 2642 Arabe
- ٥ - محاسن المجالس لابن العريف .
- ٦ - تاريخ ابن خلدون .
- ٧ - الفتوحات المكية لابن عربي . طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ هـ .
- ٨ - قصص الحكم لابن عربي نشرت أبو العلا عفيف : القاهرة سنة ١٩٤٦ م .
- ٩ - كشف الظنون لحاجي خليفة .
- ١٠ - فوات الوفيات لابن شاذان الكندي .
- ١١ - أعمال الأعلام لابن الخطيب : نشرت ليلى بروفسال .
- ١٢ - Almoravides en España تأليف كوديرا .
- ١٣ - من تاريخ الفكر في الأندلس تأليف أنخل جثالت بالونيا ، تعريب حسين مؤنس .
- ١٤ - تاريخ الأندلس في عهد المرابطين والموحدين : تأليف يوسف أشياخ : ترجمة عبد الله حنان .
- ١٥ - المسجم لابن الأبار : نشرت كوديرا .
- ١٦ - التكملة لابن الأبار : نشرت كوديرا .
- ١٧ - الصلة لابن بشكوال .
- ١٨ - تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضي نشرت كوديرا .
- ١٩ - فهرس مؤلفات ابن عربي : نشرت أبو العلا عفيف : مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية : المجلد الثامن من ١٩٣ - ٢٠٧
- ٢٠ - البرهان الأزهر في مناقب الشيخ الأكبر : القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .
- ٢١ - The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn Arabi بالانجليزية : تأليف أبو العلا عفيف .
- ٢٢ - Abenmesarra y Su Escuela بالإسبانية : تأليف آسبن بالايوس .
- ٢٣ - بروكلمان .