أبو القاسم بن قسي وكتابه "خلع النعلين"

بقلم أنور المعز عشيبي

تمهيد

ظهرت حوالى سنة ٥٤٠ بمدينة المريّة بالأندلس مدرسة صوفية لها الطابع الثيوسوفى الذى غلب على متأخرى مدارس التصوف فى الشرق الإسلامى . وكانت المرية إذ ذاك أعظم مركز روحى فى المغرب العربى على الإطلاق . ولم يكن لهذا النوع من التصوف قبل ذلك وجود فى الأندلس أو شمال إفريقية ، كما لم تكن بهما حركة فلسفية جديرة بهذا الاسم ، وذلك للموقف العدائى الذى وقفه فقهاء المالكية من التصوف والفلسفة على السواء : فقد اضطهد هؤلاء المتزمتون 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 الإشراقى شيئاً ، وإن كان بعضهم على حظ غير قليل من علم الكلام والعلوم الإسلامية الدينية واللغوية .

ومن المرّية انتشر نوع جديد من التصوف إلى سائر أنحاء شبه الجزيرة الأندلسية لاسيما إشبيلية وقرطبة وغربى البرتغال . فنى المرية ظهر شيخ الصوفية أبو العباس ابن العريف المتوفى سنة ٥٣٧ (١) ومحمد بن عيسى الألبيرى المتصوف . وفى إشبيلية ظهر الصوفى الكبير أبو الحكم بن برّجان المتوفى سنة ٥٣٦ (٢). وفى قرطبة ظهر أبو بكر المايورقى (٣) أحد تلاميذ ابن العريف ؛ وقد كان إماماً

(١) راجع ترجمته فى المعجم لابن الأبار رقم ١٤ والصلة لابن بشكوال جـ ١ ص ٨٤ رقم ١٧٥

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

(٣) راجع ترجمته فى التكملة لابن الأبار جـ ١ ص ١٧٣ ، والمعجم له رقم ١٢٣

فى الحديث والفقه والتصوف . وفى شلب بغرب الأندلس وبلّة ومرتلة ثم فى المرية ظهر الشيخ أبو القاسم بن قسى المتوفى سنة ٥٤٦ ، وكان من أبرز تلاميذ ابن برّجان .

والظاهر أن التصوف فى الغرب الإسلامى فى الفترة مابين سنة ٤٥٠ و٥٦٠ كان يمر بمرحلة انتقال واضحة المعالم من الطور البدائى الساذج الذى هو طور الزهد والرياضة وحياة المجاهده ، إلى الطور الفلسفى الذى ظهرت ثماره كاملة ناضجة فى مذهب الشيخ محيى الدين بن عربى فيما بعد . وتمثل مدرسة ابن العريف والمايورقى وابن برجان وابن قسى المرحلة الوسطى من هذه الفترة . فعلى الرغم من محاربة الفقهاء وتزمتهم وجمودهم ، شقت الفلسفة طريقها إلى الغرب ، وظهر فيها أعلام لهم خطرهم فى تاريخ الفلسفة الإسلامية أمثال ابن باجة المتوفى سنة ٥٣٣ وابن طفيل المتوفى سنة ٥٣١ وابن رشد المتوفى سنه ٥٩٥ . ولكن الفلسفة — فيما 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 يُدخلوا العنصر الفلسفى إلى تصوفهم ، مبتدئين بالغزالى الذى اتخذوه أنموذجاً لهم وأستاذا ، ولذلك نراهم — ونرى ابن قسى بوجه خاص — يعكفون على كتبه تحصيلا وتدريساً ، وينشرون آراءه ويدافعون عنها فى إيمان وحرارة . وكان من الطبيعى أن يتخذوا من الغزالى أستاذا ومن تعاليمه دستوراً وطريقا ، لأنه كان أدنى إلى مشربهم فى فهمه للدين وموقفه منه ومن التصوف . على أن ثقافتهم الروحية والفلسفية لم تقف عند الغزالى وكتبه ، بل اتصلت كذلك بذلك الجزء الضخم من التراث الفلسفى اليونانى الذى ترجم فى الشرق ثم نقل إلى الأندلس : ومن ذلك فلسفة أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الحديثة ، كما اتصلت بمؤلفات فلاسفة الإسلام الشرقيين أمثال الفارابى وابن سينا وإخوان الصفا ، وبمؤلفى كبار المتكلمين لاسيما المعتزلة ، ومؤلفات الصوفية الشرقيين حتى عصر القشيرى . نعم لم تظهر فى تصوفهم نزعة فلسفية واضحة على نحو ماظهرت هذه النزعة فى تصوف ابن عربى فى الجيل

الذى تلاهم ، ولكنهم اتجهوا بالتصوف وجهة جديدة ذات طابع إشراقى متميز فى أساليبه ومصطلحاته ومعانيه كما يشهد بذلك مؤلفات ابن برّجان[1]. وابن العريف[2] وأبى القاسم بن قسى موضوع هذا المقال[3].

(١) مثل (١) شرح أسماء الله الحسنى : مخطوط بالمتحف البريطانى Or 411 .1612 ، (٢) كتاب لسان الحق المبثوث فى الأمر والخلق : مخطوط بباريس Arabe 2642 . وقد تبين لى أن هذا الكتاب هو بعينه الكتاب الأول على الرغم من اختلاف الكتابين فى العنوان : ولم يلتفت بروكلمان إلى هذه الحقيقة ؛ انظر بروكلمان جـ ١ ص ٤٣٤ ، (٣) تفسير القرآن : مخطوط بميونخ Cod. 83.

(٢) مثل كتاب محاسن المجالس وهو مطبوع الآن .

(٣) مثل كتاب خلع النعلين .

ابن قسى الثائر

هو الشيخ أبو القاسم أحمد بن الحسين بن قسى : من أهل شلب أو أهل مرتلة بالأندلس على بعض الأقوال (١) . والظاهر أنه لم يكن من أصل عربى إسلامى ، فقد قيل أنه انحدر من أصل مسيحى إسبانى تارة ، ومن أصل رومى تارة أخرى . كان يشتغل بالتجارة ، ولكنه كان على حظ وافر من الذكاء والدهاء والعلم ، بل كان أديباً وشاعراً .

ولما ثارت الحرب والاضطرابات فى إفريقية ضد دولة المرابطين وأزالت سلطانهم ، قامت فى الأندلس ثورات مماثلة للقضاء على حكمهم فيها ، وكانت أسبانيا — كما كانت إفريقية — ترزح تحت حكم هذه الطائفة المتغطرسة المتزمتة الجائرة .

وكان أول من أعلن هذه الثورة فى وجوههم رجلا غريب الأطوار والأحوال من رجال جنوب أسبانيا هو أبو القاسم بن قسى الذى نحن بصدده ، فكانت ثورته هذه أول ثورة فى الأندلس فى أعقاب الدولة اللمتونية (٢).

وقد اتصل ابن قسى فى جولة من جولاته الكثيرة فى أسبانيا بالشيخ أبى العباس بن العريف شيخ الصوفية بالمرية التى كانت أعظم مركز للتصوف بالأندلس على الأطلاق ، كما اتصل بابن برجان تلميذ ابن العريف وأخذ عنه طريقته ومذهبه الصوفى . ولما دعا حاكم إفريقية على بن يوسف أبا العباس ابن العريف وأبا الحكم بن برجان إلى مراكش وأودعهما السجن حتى ماتا سنة ٥٣٦ صفا الجولان قسى وأصبح شيخ الصوفية فى أسبانيا غير منازع : فجمع حوله الأصحاب والأتباع ، وجذبت مواهبه النادرة إليه كثيرا من أولئك الذين أطلق عليهم فيما بعد اسم « المريدين » : فكانوا فى الظاهر طائفة دينية أو فرقة صوفية ، وفى الحقيقة أداة سياسية استخدمها ابن قسى فى تحقيق مطامعه

---

(١) يقال أحياناً أحمد بن قسى المرتلى : يقول ابن الخطيب فى إحاطة الأعلام ص ٢٤٩ : مرتله وهى بلد أبى القاسم أحمد بن الحسين بن قسى .

(٢) نفس المرجع : ص ٢٤٨

فى محاربة المرابطين والوصول إلى منصب الحكم . وربما كانت غايته أيضاً — وهى غاية عرضية — الانتقام للأسلام والمسلمين من أولئك الذين خنقوا الحرية الدينية والسياسية حقبة غير قصيرة من الزمن .

وقد ادعى ابن قسى — كما ادعى المهدى فى شمال إفريقية ، أنه على مذهب الغزالى الذى قضى المرابطون بتكفيره وأحرقوا كتبه — فكان يقرأ على أتباعه كتب أبى حامد ويدافع عن آرائه ، ولكنه كان يختص « مريديه » بمجلسات 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 فى الكتب التصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية ، والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال ذلك . وانتشر هذا الرأى بشلب وكثلة ونظر مرتلة ... وكثر جمعهم ووقع الحديث بهم ... وكان أبو القاسم بن قسى هذا فى زمان فتائه وشبيبته مشرفاً بشلب من عمل إشبيلية إلى أن أظهر (ظهر ؟) وتصدق بجميع ماله وتطوف على الأندلس وابتنى رابطة بقرية جلّة من قرى شلب كان يجمع بها دائرته التى دارت بها على الأندلس دائرة السوء ، وادعى الولاية وتسمى بالمهدى وكثرت مخاريقه ، واشتهر أنه حج من ليلته ، وأنه كان يناجى بما شاء وينفق من الكون ، وتتابع الناس إليه بالرحيل ، واتصل به أقوام من أهل البيوتات والأجناد »(١).

فالظاهر من عبارة ابن الخطيب أن ابن قسى لما عاد إلى شلب مسقط رأسه أسس بها رباطاً للصوفية وجعله مركزا لمريديه ، ومن هذا المركز انتشرت تعاليمه وذاعت مخاريقه من كرامات وخوارق عادات ، وأنه التف حوله جمهور كبير من الطلاب والمعجبين ، وكان من بين هؤلاء بعض سراة القوم وكبار الجند أمثال أبى الوليد محمد بن عمر بن المنذر من أهل شلب وأعيانها (٢)،

---

(١) أعمال الأعلام : نفس المرجع .

(٢) من أصدقاء ابن قسى المخلصين ورفقائه فى صباه : كان واسع المعرفة ميالا إلى حياة العزلة التى كان ينشدها على شاطىء البحر . أثر عنه أنه وزع ثروته الطائلة على الفقراء وأخذ يدرس كتب الغزالى .

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 »[1] . 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 المريدين الدينية والسياسية التى كان لها هدف مزدوج كما قلنا : تحرير الدين من التزمت والرجعية ، وتحرير الحكم من استبداد المرابطين ، فوق إشباع المطامع الشخصية لمؤسسها .

ولما استقر الأمر لابن قسى وثبتت قدمه خلع القناع الدينى وظهر بصورة الزعيم الشعبى الذى يدعو إلى تحرير بلاده من نير المغتصبين ، من غير أن يظهر عداء مكشوفا للمرابطين . ولكنه سرعان ما أعلن هذا العداء عندما استولى على حصن مرتله المنيع بعد أن مهد لذلك بأرسال محمد بن القابلة إلى المدينة ليمهد 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 اليانع ، وخضع غرب الأندلس كله لثوار المريدين 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 تأليبه على المرابطين ، بعد أن بين له مافعل بهم فى الأندلس ، وقدم إليه طاعته وأقنعه بأنه يدين بنفس المعتقدات التى يدين بها الغزالى والمهدى . 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 مابقى فى أيدى المسلمين من الأندلس [1] .

غير أنه حدثت بعد ذلك أحداث وتوالت خطوب على ابن قسى وأتباعه فقد نجح أحد قواد المرابطين المعروف بابن غانية فى أن يحدث الفرقة بين شيخ المريدين وخاصة ولاته وأصحابه كابن سيد راى صاحب يابرة ، ومحمد بن عمر صاحب شلب اللذين لم يكتفيا بهجر ابن قسى ، بل انضما إلى صفوف المرابطين فى محاربته ، فى الوقت الذى تخلى فيه الموحدون عن معاونته . فلما ضيق عليه الخناق لجأ إلى الفونس هنريكيز Enrique ملك البرتغال الذى يسميه ابن الخطيب « صاحب قلمرية » (Coimbra) فاستقبله هذا الأخير استقبالا حسنا وأهدى إليه حصانا ودرعا وحربة . ودخل معه ابن قسى فى حلف ضد المرابطين ، فأغضب ذلك الحلف أتباع ابن قسى — لاسيما أهل شلب ، فدبروا له مؤامرة قتل فيها فى جمادى الأولى سنة ٥٤٦ ، وحملوا رأسه على نفس الحربة التى أهداها إليه ملك البرتغال . وبذلك انتهت قصة هذا الصوفى السياسى الثائر ، وانتهت بموته حركة المريدين بالأندلس .

* * *

ابن قسى الصوفى

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

(١) تختلف آراء المؤرخين فى تفاصيل هذه المسألة التى لا يتسع المقام لذكرها : راجع ابن خلدون : تاريخ جـ ٦ ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، المراكشى ص ١١٦ وابن الأبار — الحلة السيراء ص ٣٠٠

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

غير أن ابن قسى رغم كل هذا ينتسب إلى الصوفية ويؤلف فى التصوف ويؤسس طائفة المريدين التى ينتسب إليها رجال لهم خطرهم فى تاريخ الأندلس الفكرى والصوفى فى عصره ، فإلى أى صنف من أصناف الصوفية ينتمى إليه هذا الرجل ، وأى درجة من درجات الحياة الصوفية وصل إليها ، وأى تجارب صوفيه عالجها ، وأذواق صوفية ذاقها ؟ هذا مايكشف عنه الكتاب الوحيد الذى نعرفه له فى ميدان التصوف . وهو كتابه «خلع النعلين» وتعليقات محيي الدين بن عربى عليه فى الشرح المنسوب إليه وفى غيره من كتبه . ولو صحت نسبة شرح خلع النعلين إلى ابن عربى لكان من غير شك أهم مرجع فى الحكم على ابن قسى الصوفى وعلى كتابه . ولكنى سأدع مناقشة هذه النسبة الآن ، وأبادر بذكر آراء ابن عربى (على افتراض أنه الشارح لخلع النعلين) فى ابن قسى ومنزلته الصوفية .

يرى ابن عربى (١) أن ابن قسى رجل مقلد فى جميع ماقاله فى 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 الأندلسى (٢) الذى كان من أكابر الأميين ، فكان يأتى إلى هذا الرجل فيصف له ماتلقاه من الروح القدسى والنور الإلهى فى قلبه ، وكان عند هذا المؤلف فهم وإفصاح فى خطابه ، وتضلع فى الأدب والفقه ، وجودة قريحة فى صنعة الكتابة ، فكسا تلك المعانى ألفاظا أدبية وخطابية على قدر فهمه . وقد بخل بالمسألة فى بعض الأماكن لقصور فهمه عما جاء به ذلك العبد الصالح . . . فقد حصل لنا الفرقان بين ماهو منه وبين ماينقله . على أنى أعترف بأحواله من غيرى : فإنى اجتمعت بولده (٣) وكان ذا فهم وفطنة وسألته عن أحوال

---

(١) انظر شرح خلع النعلين و ٧ أ .

(٢) أشار إليه مرة أخرى فى و ٣٥ أ .

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

أبيه فوصف أحوالا تدل على ماذكرناه من قصوره . وفى حديث ترك شيخه ابن خليل [1] له ولأمثاله غنية فى معرفة حاله وضيق مجاله . وفى رسالته لعبد المؤمن بن على [2] وكلامه فيها وإشارته إلى نفسه — ولم يكن الأمر كما ذكره ، مايدل على أنه لم يكن محققا فى شأنه ، وأنه كان جاهلا بمرتبته ونفسه » . ويقول ابن عربى فى موضع آخر من شرحه على خلع النعلين [3] « وإنما تكلم (أى ابن قسى) من الطريقة التى نبهنا عليها من شرح خبر مطابق لما كان يلقى عليه خلف الله الذى قصد بهذا الكتاب جميع ما كان يرد عليه مما يجده فى خلواته ، وكان رجلا أميا » .

فظاهر من هذه الشهادة القاسية أن ابن عربى كان يحسن الظن بابن قسى ويعظم الاعتقاد فيه إلى أن لقى ابنه وقرأ معه كتاب خلع النعلين ووقف على سيرته مع شيوخه من رجال الطريق ، فتبين له أن الرجل لم تكن له قدم راسخة فى طريق القوم ، وأنه كان مجرد ناقل مقلد ، ينقل المعانى التى كانت تنكشف لصوفى أمى من أهل العرفان ، فيلبسها ثوبا أدبياً بليغا ، لأنه أوتى المقدرة على الكتابة وفن التأليف ؛ وهو بهذا يذكرنا بأبى حيان التوحيدى الذى كان يأخذ أدعية الصوفية — أو بالأحرى يأخذ معانيها — ويصوغها تلك الصياغة الرائعة التى نعرفها فيما أثر عنه من هذه الأدعية .

وإذا صح مايقوله ابن عربى من نقل ابن قسى عن خلف الله الأندلسى ما كان ينكشف لهذا الصوفى الأمى من المعانى الروحية فى لحظات الإشراق والإلهام ، فسر لنا ذلك مانلاحظه فى كتاب خلع النعلين من غرابة المعانى وضعف الترابط المنطقى ، فهو أشبه بالشطحات الرمزية التى يعوزها وحدة

---

(١) يشير ابن عربى إلى ابن خليل هذا فى الفتوحات جـ ١ ص ١٧٦ س ٥ فيقول « وكان شيخه (أى شيخ ابن قسى) الذى كشف له على يديه من أكبر شيوخ المغرب يقال له ابن خليل من أهل لبلة » .

(٢) فى تاريخ ابن خلدون ، جـ ٦ ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ذكر لهذه الرسالة التى أرسلها إليه فى تلمسان فأنكر عبد المؤمن ما ورد فيها من نعت ابن قسى نفسه بالمهدى .....

(٣) شرح خلع النعلين و ٢٩ أ .

التأليف واتساق الفكر ، بل قلما تتجمع أجزاؤه حول الموضوع الرئيسى الذى وضع له عنوان الكتاب — وهو «خلع النعلين» المشار إليه فى الآية القرآنية « فاخلع نعليك إنك بالوادى المقدس طوى » . وربما كان أصدق وصف نصف به الكتاب أنه مجموعة من اللمحات الإشراقية التى خطرت بقلب ذلك الصوفى الملهم — خلف الله — فلما تلقاها ابن قسى عن أستاذه حاول أن يدخل فيها شيئا من الوحدة والنظام اللذين تقتضيهما صناعة التأليف ، ولكنه فشل فشلا ذريعا فيما تورط فيه من قوضى الاصطلاحات التى وضع بعضها وضعا ، وأخذ البعض الآخر من الآيات القرآنية والأخبار النبوية ، ومزج هذه بتلك مزجا أغلق معانى الكتاب وبعد به عن مستوى التأليف القويم .

كان هذا سببا من أسباب استغلاق الكتاب وصعوبة فهمه . وهناك سبب آخر لايقل عنه أهمية وخطرا ، وهو استسلام ابن قسى للأساليب البلاغية الصارخة ، وتحميله المجاز فوق المجاز والاستعارة فوق الاستعارة ، شأنه فى ذلك شأن الكثيرين من أدباء الأندلس : فهو يعبر عن أدق المعانى المجردة فى مسائل الألهيات بهذا الأسلوب الخطابى الفضفاض ، ويضرب لها الأمثال من الأمور العامية المحسوسة ، ويذهب مع الأمثال إلى أقصى لوازمها ، حتى ليخيل للقارىء أنه يقرأ عن المثال لا عن الموضوع الممثل له .

استمع إليه وهو يتكلم عن العلوم الألهية الذوقية ، يقول :

« فهى العذراء الرزان ، تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار : من بنات الأعراب ، لايحويها بلد ولايحيط بها سور [ولايحصل عليها] إلا من عنده ورق السر العلمى وذهب النور العملى . . . فمن كان عنده صداق مثل وإيجاب طيب وحل فليقدم ذلك بين يدى خطبته ، فهو عروس ، وليتخذها لنفسه نعمى خلد ورحى أبد .... وإن لم يكن عنده مايبذله مهرا ، وكان كفئا كريما برًّا ، فليأجر نفسه ثمانى حجج أو عشرا . ثم إذا سار بأهله اختيارا ، وآنس من جانب الطور نارا ، فليعلم أنه بالوادى المقدس والمقام الأعز الأقدس : فهناك فليخلع النعلين وليقتبس النور من موضع

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

انظر إلى أى حد ذهب فى ذكر مستلزمات المثال الذى شبه به العلوم الآلهية : فإنه لم يقف عند وصفها بالعذراء بعيدة المنال ، بل ذكر أنها من بنات الأعراب لا تزف إلا إلى فرش الأحرار ، لا يظفر بها إلا من كان لها كفئا وبذل لها مايليق بها من صداق بعضه من الورق وبعضه من الذهب ، إلى غير ذلك مما يكاد القارىء أن ينسى معه الموضوع الأصلى الذى هو بصدده .

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

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

لم يتكلم ابن قسى فى كتابه بلغة التصوف ، لغة الكشف والذوق ، بأن يلزم الصمت حيثما لزم الصمت ، أو يلجأ إلى الإشارة والتلميح إن اقتضت المناسبة الأشارة والتلميح . ولم يتكلم بلغة الفلاسفة والمتكلمين فيعطى المعانى حقها من التجريد ، وإنما تكلم بلغة البلاغة والشعر فى مسائل تعلو على البلاغة والشعر ،

---

(١) شرح خلع النعلين و ٢٢ أ — ٢٥ ب .
(٢) شرح خلع النعلين ٤٥ أ .
(٣) نفس المرجع ٤٥ أ .

لأن لغة الشعر منصبة فى قوالب حسية مادية ، والتصوف حال فوق المادة والحس ؛ والأمثال تكشف المعانى اللطيفة ، بل تجسمها : وإنما تضرب الأمثال لإفهام العوام القاصرين الذين لا قبل لهم بإدراك المعانى المجردة المقدسة . ولهذا يصف ابن عربى كتاب خلع النعلين بأنه « كتاب العوام لا كتاب الخواص ، فإن كتب الخواص مجردة عن المادة والمثال ، وهذا غير موجود فى هذا التصنيف »[1] .

هذا رأى ابن عربى فى ابن قسى الصوفى وفى كتابه ؛ أما ابن قسى نفسه فيدعى أنه صوفى ملهم ، استمد مادة كتابه من العلم الإلهى الذى انكشف من قبل لموسى ويوسف عليهما السلام ؛ وأن الله فتح له من مغاليق الأبواب وخافيات الأسباب ما شاهد به الحق شهادة عيان وذوق . فهو يقول : « إن مثال ما أودعناه فى هذا الكتاب لكم مثال قصة موسى فى نكاح بنت شعيب ، وما تضمنت تلك القصة وما أنتجته . ومثال ما أودعناه أيضاً فى هذا الكتاب من العلوم الآلهية مثال قصة يوسف . فمنزلة ذلك منزلة مرتبة يوسف . ومنزلتى فيها منزلة يوسف . فلا تكونوا كأخوة يوسف تلقونها فى الجب حسداً من عند أنفسكم ، فإن الله بالغ أمره ، وكل قد عرف قدره ، فإن فعلكم لا يقدح فى رتبتها »[2] .

ويقول :

« ولما كانت [أى العلوم المودعة فى كتابه] ملكوتيه الإلقاء [أى متلقاة من الروح القدس وهو جبريل] أمية الإخبار والإملاء [أى مشتقة من نور مشكاة النبى الأمى محمد عليه السلام] .... وفتح لى من مغاليق الأبواب وبطائن الأسباب .... رأيت حدائق الرحمة علما حقاً وكشفا صدقاً »[3] أى انكشف له العلم الحق الذى انكشف للخضر الذى قال الله فيه « وآتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما » .

---

(١) نفس المرجع ٢١ أ ، ٤٨ ب .

(٢) نفس المرجع ٣٠ ب .

(٣) شرح خلع النعلين ٢١ ب .

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

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

كتاب خلع النعلين وشرحه

أعددت هذا البحث معتمدا على مخطوطتين إحداهما مخطوطة أياصوفيا باسطنبول رقم ١٨٧٩ Const, Cat, I. 113 وبها شرح ابن عربى على مقتبسات من خلع النعلين . وعنوانها كتاب « شرح كتاب خلع النعلين » شرحه الشيخ الإمام العالم المحقق محيى الدين ، شرف الإسلام ، لسان الحقائق ، علامة العالم ، قدوة الأكابر ، أعجوبة الدهر أبو عبد الله محمد بن على بن محمد (١) الحاتمى الطائى ثم الأندلسى رحمه الله رحمة واسعة .

وليس بالمخطوطة تاريخ ، ولا اسم لناسخ ، وهى مكتوبة بخط نسخى جميل ، وتقع فى إحدى وسبعين ورقة من الحجم المتوسط ، وبهامشها بعض التصحيحات القيمة التى تدل على دقة فهم الناسخ للنص الذى نسخه .

والمخطوطة مضطربة فى ترتيب أوراقها مما يرجح أنها جمعت على غير هدى ووضعت على نحو ما نراه فى المجلد الذى بين أيدينا . وقد عانينا الكثير من المشقة فى وصل بعض أجزائها ببعض بقدر ما تسمح به الطاقة ، ولكننا لا نستبعد فى الوقت نفسه أن بعض أوراق الكتاب قد سقطت أو ضاعت فى مرحلة من مراحل حياة المخطوطة : وهذه مسألة سنترك تفصيل الكلام فيها إلى حين نشر الكتاب إن شاء الله إن قدر له النشر .

وتحتوى المخطوطة على الشرح ومعظم أجزاء النص — لا النص كله ؛ فإن ابن عربى لا يثبت النص كاملا وإنما يقتبس منه ما يروق له شرحه ، أو ما نجده جديرا بالشرح . ولذلك لا ندرى إلى أى حد تمثل هذه الاقتباسات كتاب خلع النعلين فى أصله . وسنظل جاهلين بالمحتوى الكامل لهذا الأصل إلى أن تظهر له نسخة خطية خاصة به .

ومن الغريب حقاً أن تختلف افتتاحية النص الذى أورده ابن عربى عن الافتتاحية المعروفة له — وهى التى أوردها صاحب كشف الظنون — مع أنها

---

(١) أضيف بالهامش ابن العربى .

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 الموسوية والقصة اليوسفية : وأربعة فصول أو أربع صحف : الفصل الأول فى الملكوتيات ؛ والثانى فى الفردوسيات ، والثالث فى المحمديات ، والرابع فى الرحمانيات . وفى الفصل الثالث (المحمديات) يتحدث المؤلف عن صلصلة الجرس وسكينة النفس . وكثير من مادة الكتاب لايتصل اتصالا مباشرا "بمقام خلع النعلين" وهو مقام التجرد عن علاقات البدن والوقوف فى حضرة الله الذى يتجلى للعبد فى أصفى حالاته ويكشف له عن علمه اللدنى كما كشف لموسى عليه السلام فى الوادى المقدس . ولكن المؤلف يفرد لهذا الموضوع جزءا خاصا أورده الشارح فى الورقات ٢٠أ — ٣٠أ .

والظاهر أن كتاب خلع النعلين قد أضيف إليه مالم 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» واليه 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 ، وضمنه رؤية الأفق المبين 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 ، فوهبه لى فلم آخذه لسبب كان هناك ، وقال إن هذا الفصل ليس من الكتاب ، وإنه كتبه بعد ذلك

فألحقه به بعض أصحابه [1] ». أيُّ نسخ خلع النعلين إذن كانت بين يدى ابن عربى عند شرحه الكتاب ؟ لا بد أنها كانت نسخة غير النسخة الأصلية التى أطلعه عليها ولد ابن قسى وكانت بخط أبيه ، وإلا ما قال هذا القول .

ونسخة الشرح التى هى نسخه أيا صوفيا نسخه وحيدة إذ لا توجد للشرح — فيما أعلم — نسخة أخرى . ولهذا كانت لها أهميتها من جهة ، وصعوباتها وجهات النقص فيها من جهة أخرى .

والمخطوطة الثانية هى مخطوطة محفوظة بدار الكتب بالقاهرة [تصوف رقم ٦٩٣] تحت عنوان « خلع النعلين فى الوصول إلى حضرة الجمعين » تأليف العارف بالله أبى القاسم بن قسى شيخ الصوفية بالمغرب .

تبتدئ بالحمد لله الذى أوجد بالحرفين دائرة الوجود ذات الوجهين ، مشتملة على قوسين ومنقسمة إلى قسمين ، ومنتصفة على شطرين ، وخلق الإنسان على الصورتين الخ ...

وتنتهى بقول المؤلف : سبحانك اللهم أنت الأول والآخر والظاهر والباطن ، وأنت بكل شئ عليم وعلى كل شئ قدير وبكل شئ محيط ، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم ، والحمد لله رب العالمين » .

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

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

فالمفروض أن الكتاب — بحسب عنوانه — هو كتاب خلع النعلين لابن قسى بدون شرح ، ويتفق عنوانه مع العنوان الذى أورده حاجى خليفة فى كشف الظنون [2] كما يتفق الاثنان فى افتتاحية الكتاب . أما الاسم الذى أطلقه ابن قسى على كتابه — حسب رواية ابن عربى [3] فهو « خلع

(١) شرح خلع النعلين : المخطوطة و ٤٨ ب .
(٢) كشف الظنون ج ١ ص ٧٢٢
(٣) شرح خلع النعلين ٣١ ب .

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

غير أنه تبين لى فى وضوح بعد قراءة هذا المخطوط ودراسة مادته أنه ليس كتاب خلع النعلين لابن قسى ، على الرغم مما يحمل من عنوان ومن نسبة إلى هذا الصوفى . وأغلب الظن أنه لبعض المتأخرين من أتباع مذهب ابن عربى — جمع مادته من كتب ابن عربى — لاسيما الفتوحات المكية ، ومن بعض عبارات ابن قسى ، واستعان بما كتبه غير هذين المؤلفين فى موضوع « خلع النعلين » الذى طرقه كثيرون .

وليس أدل على بطلان نسبة الكتاب إلى ابن قسى ، وعلى أخذ المؤلف مباشرة من ابن عربى ، من إشارته صراحة إلى ابن عربى وكتابه الفتوحات كأن يقول مثلا فى ص ١٤ « فإذا كنت ميتاً فلا تعقل ما تقول ولا ما يقال لك وأنت مناجى ، فلا بد أن تكون بصفة من يعقل ما يقول وما يقال له ، فتكون حى القلب فطناً بمواقع الكلام غواصا على جمع المعانى التى يقصدها من يناجيك بها — أى كما قال الشيخ فى الفتوحات » (١) .

أضف إلى هذا أن الكتاب يفيض باصطلاحات ابن عربى ومعانيه واتجاهه نحو فكرة وحدة الوجود . وكل هذا بعيد الصلة من منزع ابن قسى 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 فى هذا الموضوع ويدل دلالة صريحة على أن الكتاب ليس خلع النعلين لابن قسى وإنما هو لأحد المتأخرين قول المؤلف :

« ورأيت ظهور الحروف الغيبية من باطن التعين الأول الذى هو الغيب المطلق واللاتعين ، وذلك فى مشهد عظيم بمحروسة بروسه فى العشر الأخير

(١) وهذه المسألة واردة فى الفتوحات المكية لابن عربى ج ١ ص ٢٥١ س ٦ فى فصل عقده حول معنى خلع النعلين اللذين كانا من جلد حمار ميت .

من رمضان سنة الحادى عشر وألف[1] . فأين سنة ١٠١١ من سنة ٥٤٥ أو سنة 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 مؤلفهما . وأقول فى الجزء الأكبر من مادتهما لأن مخطوطة القاهرة لاتخلو من إشارات إلى بعض المسائل التى أثارها ابن قسى فى خلعه — لاسيما مسألة الأسماء الإلهية ووحدتها . وأغلب الظن أن الكاتب عرفها عن طريق كتب ابن عربى لا عن طريق كتاب ابن قسى الأصلى : 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 يشر إلى هذا الشرح فى فهرس مؤلفاته الذى كتبه فى أخريات حياته[2] : كما أنه لم يشر إليه فى أى كتاب آخر من كتبه المعروفة لنا — لا سيما كتابه الفتوحات المكية الذى ذكر فيه الشيخ ابن قسى وكتابه « خلع النعلين » فيما لا يقل عن خمسة عشر موضعاً[3] وقص قصة اجتماعه بولد ابن قسى فى مدينة تونس سنة ٥٩٠ ودراسته الكتاب معه ، وإهداء ولد ابن قسى كتاب أبيه إليه . وهو فى هذا لايشير 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 جـ ١ ص ١٧٦ س ٥ ، ص ٣٨٨ ، ٤٠٧ ، ٩٠٧ ، ٩٤٣ س ١١ من أسفل ، جـ ٢ ص ٦٨ ، ٧٩ ، ٢١١ ، ٣٤٠ س ٤ ، جـ ٣ ص ٨ — ٩ ، ٣١ س ٤ من أسفل ، ص ٢١٨ ، ٤٢٨ ، ٤٦٥ ، جـ ٤ ص ١٦٤ س ٦

شرحاً عليه أو وعد بأنه يعتزم وضع مثل هذا الشرح[1]. ولكن سقوط اسم شرح الكتاب من فهرس مؤلفات ابن عربى لا ينهض وحده دليلا على عدم صحة نسبته إليه ؛ فإن «الفهرس» غير جامع لمؤلفاته ؛ بل إن بعض الكتب التى لا يتطرق شك ما فى نسبتها إليه غير واردة فيه : ولعل السبب فى ذلك أنه أغفل ذكره قصداً ، أو أنه نسيه ، أو ألفه بعد كتابته «الفهرس» أو غير ذلك من الأسباب . والأرجح فى نظرنا أن شرح خلع النعلين الموجود الآن فى مخطوطة اسطنبول[2] الوحيدة فى نوعها — فيما نعلم — هو للشيخ محيى الدين ، وذلك للأسباب الآتية :

(أولا) أن دراسة الكتاب دراسة نقدية تحليلية قد دلت دلالة قاطعة على أن أسلوبه واصطلاحاته الفنية ، والروح السائدة فيه ، هى أسلوب ومصطلحات وروح ابن عربى . هذا على الرغم من أنه لا يقحم نظرياته الخاصة فى الشرح ، ولا يفسر نصوص الكتاب فى ضوء مذهبه العام فى وحدة الوجود ؛ ولكنه يشير إشارات عابرة إلى مسائل مخرجها من النص ثم يتناولها فى شئ من التفصيل فى بعض كتبه الخاصة كالفتوحات والفصوص ، مما يدل على أن كتاب « خلع النعلين » كان أحد المصادر التى ألهمت ابن عربى ببعض الأفكار التى استغلها إلى حد ما فى بناء مذهبه الفلسفى . وأخص بالذكر هنا فكرة ابن قسى فى وحدة الأسماء الإلهية ، وأن كل اسم إلهى مسمًّى بجميع الأسماء الأخرى .

(ثانيا) أن بالكتاب إشارات كثيرة إلى مؤلفات ابن عربى مثل الفتوحات المكية والتدبيرات الإلهية وعقلة المستوفز وعنقاء مغرب ، وكتاب الفصول والغايات ، والمدخل إلى الحروف ، وكتاب العابدلة وغيرها[3] وهى كلها من الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى ابن عربى . هذا بالإضافه إلى أن الإشارات إلى هذه الكتب مصوغة بصيغة المتكلم التى يقول فيها « وقد استوفينا ترتيب

---

(١) انظر الفتوحات جـ ١ ص ١٧٦ ، وشرح خلع النعلين : و ٧ أ ، ٤٨ ب .

(٢) هى نسخة أيا صوفيا رقم ١٨٧٩ وقد سبق لنا وصفها .

(٣) انظر شرح خلع النعلين و ٣ أ ، ٩ أ ، ١٣ ب ، ٢٧ أ ، ٣٠ أ ، ٣٨ ب الخ .

ذلك فى كتاب كذا » أو « وقد بيناها فى 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 عربى : ومن هؤلاء محمد بن شاكر الكتبى المتوفى سنة ٧٦٤ فى كتابه « فوات الوفيات » (١) : وابن شاكر قريب من عصر المؤلف . ومنهم حاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون » (٢) ؛ والشيخ محمد رجب حلمى الذى يدّعى أنه من أحفاد محيى الدين ، وذلك فى كتابه « البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر » (٣).

لهذه الأسباب مجتمعة لا نرى مبررا للتشكك فى أن لابن عربى شرحا على كتاب خلع النعلين لابن قسى ، ولا فى أن المخطوط الذى بين أيدينا هو ذلك الشرح ، وإن كنا نطمع فى أن تكشف لنا الأيام عن مخطوط آخر .

* * *

منهج الشارح

لسوء الحظ لا يذكر ابن عربى المتن الذى 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 — وفى غيبة نص كامل مستقل لكتاب خلع النعلين — لا نخرج بصورة واضحة منسجمة عن محتويات الأصل فى جملتها ، بل لا نستطيع فى كثير من الأحيان أن نميز تمييزا واضحا بين عبارات المتن المقتبسة وعبارات الشرح الموضوعة عليها .

---

(١) فوات الوفيات ج ٢ ص ٣٠٢

(٢) كشف الظنون ج ١ نمر ٧٢٢

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

وقصد الشارح من شرحه تفسير كلام المؤلف وتوضيح أفكاره وتحديد معانى مصطلحاته من غير محاولة لمناقشته أو الرد عليه إلا فى المسائل التى تتصل بالجناب الإلهى : « فإن الرد عليه وعلى غيره [أى فى هذه المسائل] متعين إذا أخطأ طريق الصواب »[1] وليس معنى هذا أن ابن قسى قد ذكر فى كتابه مايستحق الرد عليه فى هذا الصدد ، فإن ابن عربى يشهد شهادة صريحة بصحة إيمانه وسلامة دينه فيقول :

« إنى شارح لكلامه ، فلا يلزمنى تحقيق العلم على ماهو الأمر عليه فى نفسه إلا أن يضطرنى إلى ذلك كلام يؤدى إلى قدح فى الدين . وكلام هذا الرجل بحمد الله محفوظ من ذلك : فإنه مؤمن مسلم »[2] .

مهمة ابن عربى فى شرحه إذن محدودة معينة : هى إيقاف القارىء على معانى ومغازى النص من غير نقد أو تعليق ، أو التزام بما ورد فيه . ولا يلزم الشارح — على حد قوله — إذا أبان بشرحه ماأبان ، أن يكون معتقدا لما قاله صاحب الكتاب ، ولا مصدقا له فى ذلك : ولا يدل شرحه على صحة الأمر فى نفسه وفساده »[3] .

ومع هذا لم يقف ابن عربى من ابن قسى موقف الحياد التام الذى وعد به ، بل نقضه فى كثير من المواضع وكان نقده مرا لاذعا ، وكاد يخرجه من زمرة أصحاب الكشف والأذواق ، كما امتدحه فى مواضع أخرى وأثنى على بيانه وفصاحته ومقدرته على التعبير فى إيضاح بعض المسائل . فتارة يقول فيه « فهذا الرجل فى كتابه ماوقف عندما يعطيه الكشف ، وعدل إلى حكم العقل : فلا أدرى لماذا ؟ هل خاف من الشناعة ، أم لم يبلغ علمه أكثر من هذا »[4] . وتارة يصف كلامه بأنه هذيان من القول ، أو بأنه كلام ماله حاصل ،

---

(١) شرح خلع النعلين ٤٥ ب .
(٢) نفس المرجع ١٢ أ .
(٣) نفس المرجع ١٦ أ ، ٢٢ .
(٤) نفس المرجع ٢٦ أ .

أو بأنه « تحكم »[1] ، أو بأنه فى بعض أقواله « كلام خطأ من كل وجه ، ترده الأخبار الصحاح ومكاشفات المحققين »[2] . بل لقد يقسو فى حكمه على ابن قسى كل القسوة ، وينكر عليه العلم بمفاهيم بعض المصطلحات التى يستعملها فيقول : « أحلف ولا أستثنى أن هذا الرجل مايعرف على ماذا أطلق اسم الملكوت . لا والله فياليته سكت : فلقد هذى فى تفصيل ماذكر وترتيب ماسطر »[3] ، أو يتهمه بالتناقض وينكر عليه الكشف الصوفى ، وغير ذلك من المآخذ التى نوافق ابن عربى على الكثير منها . ويصف أسلوبه فى بعض الأحيان بأنه أسلوب خطابى ضحل المعانى فيقول :

« على أننا فى حيرة مع هذا الرجل لتبدد كلامه وتطويله فى خطابياته ، مما يكثر ألفاظه وتقل فائدته . بل أكثر كلامه فى هذا الكتاب كالمثل المضروب : أسمع جعجعة ولا أرى طحناً ـ ولولا أنه نبه على آيات نجد فيها فسحة فى الشرح والكلام على المعنى لم نحظ من أكثر كلامه بطائل »[4] .

فى هذه الأحكام وغيرها شئ من القسوة من غير شك ، ولكنها أحكام لاتخلو من الحق أيضا . وهى فى جملتها تقدير دقيق لشخصية ابن قسى الكاتب المؤلف الصوفى . فإذا أضفناها إلى أحكام ابن عربى عليه من حيث أصالته فى كتابه ـ وهذا موضوع شرحناه من قبل فى شئ من التفصيل ـ وما نعته به أحيانا من جودة التعبير والتحرير ، خرجنا بصورة واضحة المعالم عن هذا الصوفى الغريب الأطوار ، وعن منزلته من بين متصوفة عصره ، وهى صورة لا نعثر عليها فى أى مصدر من المصادر التى ترجمت له أو لكتابه . لقد شغل الكتّاب بشخصية ابن قسى السياسى الثائر ـ ولهم كل العذر فى ذلك ـ أما شخصيته الصوفية التى 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 قسى

لا يرى الناظر فى كتاب خلع النعلين لابن قسى 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 فى التصوف الفلسفى عند ابن عربى ومدرسته . وابن قسى أحد المتصوفة الأندلسيين الثلاثة الذين انتقلوا بالتصوف المغربى من دوره البدائى الساذج الذى هو دور الزهد ، إلى دوره الثيوسوفى كما قلنا ، ولكنه كان أكثر هؤلاء الثلاثة استغلالا للقرآن والحديث ، فإنه يتخذ منهما مادته ثم يخرج منهما ماشاء من المعانى الفلسفية والصوفية . فكتابه فى جملته نوع من التأويل والتخريج لهذه الأصول التى هى النصوص القرآنية والأخبار النبوية .

ولايتسع المقام هنا لاستيعاب كل ماورد فى الكتاب من آراء ، ولذلك سأقصر حديثى على آرائه البارزة فى مسائل الإلهيات والكونيات والمعرفة .

(أ) نظريته فى الأسماء الإلهية :

يرى ابن قسى أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء[1] ، ولعله قد اقتبس هذا المعنى من قوله تعالى « قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » : لأنه يستوى أن تدعو الله باسم الله أو باسم الرحمن أو أى اسم آخر من الأسماء الإلهية حيث المدعو فى جميع هذه الحالات هو الذات التى يدل عليها بهذه الأسماء . فالذات التى تسمى بالله هى هى الذات التى تسمى بالرحمن وبالرحيم وغيرهما من الأسماء : ومن هنا جاء إمكان إطلاق أى اسم منها على أى اسم آخر ، وإمكان تسمية أى اسم بجميع الأسماء الأخرى . بعبارة أخرى كل اسم إلهى مدلوله الذات الإلهية أولا ، ثم ماتعطيه حقيقته من معنى أو صفة إيجابية أو سلبية . وهذه هى الجهة الخاصة التى 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 وهى دلالته على الذات . فمن حيث إن مدلول الأسماء كلها الذات ، جاز أن ينعت كل واحد منها بجميع الأسماء .

هذا على الجملة هو مذهب ابن قسى فى الأسماء الإلهية ، وبه أخذ ابن عربى واستغله إلى أقصى حد فى كلامه عن هذه الأسماء وعن الدور الذى قامت وتقوم به فى خلق العالم ، فإنها عنده بمثابة القوى التى بوساطتها خلق الله الأشياء ، بل إن الأشياء فى مذهبه ليست سوى هذه الأسماء التى وصف الحق بها نفسه . فهى ظاهرة فى الوجود ، تأخذ حقيقتها ومعناها من إضافتها إلى الموجودات وإن شئت فقل إنها هى عين الموجودات . قال ابن عربى « فما تسمى (أى الحق) بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف » .

وقد شخّص ابن قسى الأسماء الإلهية — كعادته فى تشخيص المعانى وتجسيم المجردات — فذكر أحكامها فى الخلق ، والنصيب الذى يقوم به كل اسم من هذه الأسماء فيه : بل تكلم عن دولة كل اسم كما لو كانت هذه الأسماء اشخاصا فقال : " لابد لكل اسم فى دولته من رسول يرسله وشرع يضعه " . وجعل لكل واحد من الأسماء ظاهراً وباطناً : فلباطن الاسم حكم فى عالم العلو الروحانى والملكوت ، ولظاهره حكم فى عالم الظاهر . فجبريل مثلا مخلوق من الاسم الله الباطن — وهو بذلك أعز وأفضل وأجل مخلوق فى عالم الغيب والملكوت : ومحمد عليه السلام مخلوق من الاسم الله الظاهر — وهو بذلك أفضل مخلوق فى عالم الملك[1] ولآدم اسم إلهى أوجده ، وكذلك لنوح ولغيره من الأنبياء .

وليس فى أفق الاسم الذى أوجد كل واحد من هؤلاء الأنبياء ماهو أفضل منه : أى 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 مثلا فإنه مخلوق اسم الله الظاهر ، وهو فى نظر

---

(١) شرح خلع النعلين ٥٨ أ .

ابن قسى أفضل من جبريل مخلوق الاسم الله الباطن : وكبنى 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 بنى البشر .

وقد جعل ابن قسى الأسماء الإلهية التى أسند إليها سلطة الخلق فى عالمى الغيب والشهادة — حجبا للذات الإلهية : لأن الذات محتجبة عنا أبدا بهذه الأسماء . ولهذا لا سبيل لنا إلى معرفتها . ولكن الأسماء من ناحية أخرى محتجبة عنا أيضاً لأنها باطنة لبطون الذات ؛ فلا سبيل لنا كذلك إلى معرفتها إلا بآثارها : وهى إذ تعلم لنا إنما تعلم على قدر ماتقبله عقولنا — كل بحسب استعداده . فكأن المعرفة الإنسانية بالله انحصرت فى علمنا بالعالم الذى هو مظهر الأسماء الإلهية والأثر المباشر لخلقها : أى أننا نعرف العالم أولا ، والأسماء الإلهية ثانيا ، والله نفسه ثالثا ، وعلمنا المباشر إنما هو بالعالم وحده .

هكذا يتعرف الله سبحانه إلى عباده فى الدنيا ، وعلى نحو مايعرفونه فى الدنيا يدركونه فى الآخرة يوم المشهد العظيم .

نعم لله أسماء ذاتية — وهى الأسماء التى لايكون عنها أثر فى الكون : وقد أشار إليها النبى صلى الله عليه وسلم بقوله فى دعائه " أوما استأثرت به فى علم علمك " بعد أن قال « أسألك بكل اسم سميت به نفسك أو علّمته أحدا من خلقك » : وهذه الأسماء الذاتية لا علم لنا بها ولا كلام لنا فيها ها هنا : وإنما الذى نتحدث عنه وندعو به إنما هو الأسماء الإلهية التى يكون عنها أثر فى الكون أو صلة به كأسماء الرب والرحمن والرزاق والفتاح الخ وهذه هى التى قصد إليها ابن قسى فى نظريته . وإذا كانت الأسماء الإلهية حجبا للذات على نحو ما قلنا وطريقا إلى معرفتنا بها على النحو الذى شرحنا ، فأولها وعلى القمة منها فى نظر ابن قسى اسم « الحى » الذى يسميه « فلك الحياة »[1] وهو حجاب الحجب — أى أعلاها وأقربها كلها إلى الذات ،

(١) شرح خلع النعلين ١٧ أ .

والاسم " الحى " أو الحياة الإلهية ،مصدر كل حياة وإن كانت تختلف فى ذاتها عن حياة كل حى . يقول : "بالحياة الإلهية حيي كل حى : وهى الرقيب العتيد والأدنى من حبل الوريد : تنزل لحياة 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 قسى من أن كل اسم من الأسماء الإلهية مسمى بجميع الأسماء . فالحياة الإلهية القيومية تفيض من نورها على ذوات الموجودات فيضانا إراديا ، فتنتقل 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 وندركه 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 قسى " إنها أيضا حية قائمة بتلك الحياة الإرادية "(٢) وكأنه بذلك جعل من كلمة التكوين « أقنوما » أشبه بالأقنوم الثانى فى الثالوث المسيحى . فهى اللوغوس الذى خلق الله به العالم .

ومصداق 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 روحى » . ويرى ابن قسى أن الحياة الإلهية الإرادية تفيض على جميع الكلمات» (الموجودات) التامات التى كملت فى نفسها فأصبحت صالحة للبروز والظهور فى أعيانها .

---

(١) شرح خلع النعلين ١٣٤

(٢) شرح خلع النعلين 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 فصّلته والسرّ الذى أوجدته ، والحق الذى أقامته وأظهرته »[1] أى أن أمر الوجود قام وظهر بفعل اللوغوس الذى هو حياة وإرادة معا ؛ فكانت الحكم الذى فصلته — أى ظهرت به فى صور الأحكام التى تفصّل الموجودات وتميز بعضها عن بعض ، وكانت السر الذى أوجدته — أى الروح المستتر الذى أوجدته 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 برّجان[2] فكأن ابن قسى جعل للأمر المكوّن (أمر التكوين) حكما من حيث قضاؤه ، وسرا من حيث استتاره وظهوره فى الإيجاد ، وحقا من حيث إقامته . ولهذا يقول « وهذا الأمر الذى ظهر هو الكلمة الحق الذى قام نورا جسمانيا »[3].

ويظهر أن ابن قسى 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 الفلك الحى هو المحيط بفلك الرحمة التى وسعت كل شئ »[4] : وهو يريد بالرحمة هنا الرحمة المطلقة التى معناها منح الوجود — لا الرحمة المقيدة التى أشار إليها تعالى فى قوله « فسأكتبها للذين يتقون » . وقد أخذ ابن عربى هذه التفرقة بين الرحمتين وأطلق على الأولى « رحمة الامتنان » وعلى الثانية « رحمة الوجوب »[5]

---

(١) شرح خلع النعلين ٣٣ ب

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

(٣) شرح خلع النعلين ٣٣ ب . ويلاحظ أنه يطلق كلمة النور على كل شىء جسمانى .

(٤) شرح خلع النعلين ٣٤ أ .

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

ويسمى ابن قسى دوائر الأسماء والصفات الإلهية « أفلاكا » 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 مما 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 ربى لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربى 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 الأحمى جرت الأقلام المداديات [1] » ثم يأخذ فى تفصيل الكلام فى هذين الفلكين (فلكى الحياة والرحمة) وما يظهر عنهما من أنواع الموجودات ، مستعملا الاصطلاحات القرآنية كالعرش والكرسى والسماء والأرض ونحو ذلك على سبيل الرمز والإشارة والمجاز أحيانا ، وبطريق الحقيقة أحيانا أخرى ، على نحو ما سنبينه فى نظريته فى الفيض الوجودى ومراتب الموجودات .

* * *

الفيض الوجودى ومراتب الموجودات

يتصور ابن قسى الوجود سلسلة متصلة الحلقات على قمّها الله المتعالى المنزه ، ويقسم الموجودات ستة أقسام ، أو يعدد من حلقات هذه السلسلة الوجودية ست حلقات لايعد 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 النعلين ٣٤ ب .

والصلة بين الباطن والظاهر دائمة — لو انقطعت لانقطع الأمر الذى به كنا (أى نحن والعالم) مألوهين ، ولزال حفظ الله للعالم ، ولانمحق العالم وتلاشي ولم يكن ثمّ 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 للنبى فى معراجه) وإليه ينتهى الإدراك النبوى » .

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

والموجود الرابع فلك العرش المجيد الذى خلق الله من ظاهره جبريل — أى عالم الملائكة — وعالم السر الروحانى الذى منه تتنزل 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 سجد له الملائكة وتسخر له العالم العلوى وتذلل 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 أعهده عند مؤلف آخر : فهو ليس تصنيفاً للأسماء الإلهية ولا لمراتب الوجود ، ولا لمراتب الوحى والكشف ، وإنما هو مزيج من هذه جميعها . وقد أضاف المؤلف إلى هذا

(١) شرح خلع النعلين ٣٧ ب .

الاضطراب والفوضى اضطراباً آخر فى استعمال الاصطلاحات القرآنية التى حرص على أن يقحمها إقحاما فى تصنيفه فخرج بها عن معانيها ، بل أفسد هذه المعانى إفسادا . فهو يستعمل العرش العظيم والعرش الكريم والعرش المجيد والعرش الذى استوى عليه الرحمن كما لو كانت عروشا مختلفة وأنواعا من الوجود متباينة : والعرش عند المسلمين واحد أطلقت عليه أسماء مختلفة باعتبارات مختلفة . والذى يذهب إليه ابن عربى هو أن الله نعت العرش بأسماء من أسمائه كالمجيد والعظيم والكريم ، وهى نعوت لاتصح على الإطلاق إلا لله : أما العرش فواحد لاتعدد فيه ، ولكن ابن قسى يذهب فى فوضى اصطلاحاته إلى حد القول بأن « ما سميت جنة فثم مافوقه عرشا » مستندا فيما أعتقد إلى الحديث القائل « العرش سقف الجنة » .

والذى يسترعى النظر فى تصنيف ابن قسى للموجودات أن كل واحد منها له نسبة إلى مافوقه ونسبة إلى ماتحته . فالنظر إلى مافوقه فيه قدرة على أن يفيض عنه مابعده ، وهذه القدرة مستمدة من الحياة التى هى الفلك الأول أو الموجود الأول على حد قوله . وأما بالنسبة إلى ماتحته ، فهو مصدر الوجود لهذا الذى 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 الكرسى خلق القلم واللوح المحفوظ ، ومن ذلك العرش المجيد خلق جبريل وهكذا . وفى هذا الكلام شبه بعيد بنظرية الفيوضات الأفلوطينية وإن لم يكن له منطقها ولا اتساقها .

* * *

الساق والقدم والنون والقلم

وكما خلط ابن قسى ماشاء له الخلط فى اسم العرش ومدلولاته ، خلط فى مدلولات الساق والقدم والنون والقلم وغير ذلك من الكلمات التى ورد ذكرها فى القرآن والأخبار النبوية المتصلة بقصة المعراج بوجه خاص . فساق العرش عنده اسم لحياة الأرواح التى تعرج إلى الله — أو هو الملأ الأعلى ، ملأ القوى القائمة

بكل شئ : فإن قيام كل شئ إنما هو بظهور هذا الساق . وإذا كان العرش — فى أحد معانيه — اسما للمُلك ، والملك هو كل ماسوى الله ، فالساق هو العالم الروحى — العالم الملائكى إن شئت — الذى عن طريقه يصرف الله الملك ويدبره ويقيمه . وليس لابن قسى 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 العارجة إلى ربها ينتهى بها العروج إلى هذا العالم ولا تجاوزه : بل تقتبس منه النور العلمى وحيا كان أو إلهاما ولا تطمع فيما وراءه .

وأما القدم فاسم لما يرتكز عليه الساق وبه يثبت ، ومن هنا كانت له صفة الإحاطة ، فما 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 قسى واقع هنا تحت تأثير خياله الجامح الذى ذهب به فى مستلزمات التشبيه إلى النهاية : فقد تخيل العرش شيئا أشبه بالكرسى فتكلم عن ساق العرش وعن قدمه لكى تكمل له الصورة ، ثم أخذ يعطى للعرش وساق العرش وقدم العرش من المعانى ماشاء 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 ملكا من الملائكة يصفه بأنه «من ملائكة العلو العلى 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 والملأ القدسى »[1] .

---

(١) شرح خلع النعلين ٤٩ ب .

أورد النون بمعنى « الدواة » وقال هو بحر الإمداد ، وبمعنى الحوت 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 ماأودع 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 ماخلق الله القلم والخبر القائل : صرت إلى مستوى أسمع فيه صريف 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 ماتخرجه 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 محتوى 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[1] » 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 ا

(١) شرح خلع النعلين ٥٠ ب .

العلم الخبرى والعلم اللدنى

أختتم هذا البحث بكلمة عن مذهب ابن قسى فى أنواع العلوم الإلهية وما يدّعيه من هذه العلوم فى كتابه « خلع النعلين » : 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 عزمته فيه ؛ وكلا النوعين من عند الله لا فرق بينهما إلا أن الأول بواسطة والثانى تلقائى بغير واسطة .

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

يقف ابن قسى نفسه موقف المترجم عن هذه العلوم الخبرية فيقول : « فكان من ذلك ما يصل إليكم (مخاطب قارئى كتابه) تحت هذا الستر الملكوتى » ؛ ثم يصف هذه العلوم بأنها العذراء الرزان التى تنزلت من ملكوت الأنوار إلى حجب الأسرار إلى فرش بيوت الأحرار... الخ . أى أنها لا تنزل إلا على قلب من كان أهلا لها وهم الأنبياء : ولكن من يعمل بها عن طريق الإيمان الصادق يحصّل معانيها ذوقا فيكون فيها كالمخبر عن حاله .

فإذا تجاوز المؤمن هذا المقام الذى أهمّه تحصيله له لحصول هذه الحكمة الخبرية مباشرة وبغير وساطة ، ناداه الحق فى نفسه ليدخله مقاما أعلى وأقدس فيقول له الحق : إنك أخذت هذه الحكمة الإلهية وعليها غبار

الوساطة البشرية والكونية ، وبذلت نفسك فى تحصيلها . . . . فإنى أريد أن أمنحكها من معدنها وأوقفك عليها من إخبار موجدها بارتفاع الوسائط وإزالة الروابط وإزاحة الشرائط : فأكلمك بها شفاها ، وأمنحك إياها وجاها : إذ كانت حكمة خبرية من الصحف المنزلة على الذات النبوية ، فتنقلك للمناسبة من الإخبار الكونى إلى الإخبار الإلهى »[1] ، فإذا سار بأهله اختيارا وآنس من جانب الطور نارا ، فليعلم أنه بالوادى المقدس والمقام الأعز الأقدس ، فهناك فليخلع النعلين وليقتبس النور من موضع القدمين فليس إلا النور الحق والكلم الصدق والسر الذى قام به الأمر والخلق »[2] فابن قسى لا يقصر أخذ العلم مباشرة عن الله على الأنبياء ، بل يفتح بابه لكل من استوفى شرائط الطريق إلى الله من نبى وغير نبى . فأولياء الله الذين آمنوا به ورسله وحصلوا الحكمة الإخبارية على وجهها الصحيح علما وعملا ، أهل لأن يدخلوا الوادى المقدس ليكلمهم الله شفاها ويناجيهم كما ناجى موسى وغيره من الأنبياء وبذلك يحصلون العلم الإلهى ذوقا كما حصلوا علم الشرائع تلقينا وفهما . وهنا مقابلة بين علم ظاهر الشرائع الذى يأتى عن طريق الرسل وعلم الباطن الذى طريقه الذوق : وهو المعنى الذى أشار إليه أبو يزيد البسطامى بقوله « أخذتم علمكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » يريد علم الشريعة وعلم الحقيقة . فإذا وصل السالك إلى مقام خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين ، لم يشهد إلا النور الحق — وهو الله — ولم يسمع إلا الكلم الصدق — وهو إخباره وكلامه تعالى ، وعاين سر الوجود الذى قام به الأمر والخلق — أى عاين ، على حد تفسير ابن عربى ، عالم الأمر — وهو كل موجود لا عند سبب (أى الموجود مباشرة بكلمة التكوين كن — ولذلك سمى عالم الأمر) وعالم الخلق — وهو كل موجود عند سبب كونى . والكل لله كما قال تعالى « ألا له الخلق والأمر »[3] .

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

---

(١) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .
(٢) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .
(٣) شرح خلع النعلين ٢٥ أ .

المراجع

١ – شرح خلع النعلين لابن عربى : مخطوط : آيا صوفيا رقم ١٨٧٩

٢ – خلع النعلين : منسوب إلى ابن قسى : مخطوط : القاهرة ، تصوف ٩٣٦

٣ – شرح أسماء الله الحسنى لابن برجان : مخطوط : المتحف البريطانى 1612, Or. 411

٤ – لسان الحق المبثوث فى الأمر والخلق : مخطوط : باريس Arabe 2642

٥ – محاسن المجالس لابن العريف .

٦ – تاريخ ابن خلدون .

٧ – الفتوحات المكية لابن عربى . طبعة بولاق سنة ١٢٩٣ هـ .

٨ – فصوص الحكم لابن عربى نشرة أبو العلا عفيفى : القاهرة سنة ١٩٤٦ م .

٩ – كشف الظنون لحاجى خليفة .

١٠ – فوات الوفيات لابن شاكر الكتبى .

١١ – أعمال الأعلام لابن الخطيب : نشرة ليفى بروفنسال .

١٢ – Almoravides en Espmne تأليف كودريا .

١٣ – من تاريخ الفكر فى الأندلس تأليف آنخل جنثالث پالنثيا ، تعريب حسين مؤنس .

١٤ – تاريخ الأندلس فى عهد المرابطين والموحدين : تأليف يوسف أشباخ : ترجمة عبد الله عنان .

١٥ – المعجم لابن الأبار : نشرة كوديرا .

١٦ – التكملة لابن الأبار : نشرة كوديرا .

١٧ – الصلة لابن بشكوال .

١٨ – تاريخ علماء الأندلس لابن الفرضى نشرة كوديرا .

١٩ – فهرس مؤلفات ابن عربى : نشرة أبو العلا عفيفى : مجلة كلية الآداب جامعة الإسكندرية : المجلد الثامن ص ١٩٣ – ٢٠٧

٢٠ – البرهان الأزهر فى مناقب الشيخ الأكبر : القاهرة سنة ١٣٢٦ هـ .

٢١ – The Mystical Philosophy of Muhyid-Din Ibn Arabi بالانجليزية : تأليف أبو العلا عفيفى .

٢٢ – Abenmasarra y Su Escuela بالإسبانية : تأليف آسين بالاثيوس .

٢٣ – بروكلمان .