Ibn Masarra: A reconsideration of the primary sources

Author: James Winston Morris

Persistent link: http://hdl.handle.net/2345/4254

This work is posted on eScholarship@BC,
Boston College University Libraries.

1973

Use of this resource is governed by the terms and conditions of the Creative Commons "Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States" (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/us/)

Ibn Masarra:

A Reconsideration of the Primary Sources

by

James W. Morris

Arabic 244

Dr. Muhsin Mahdi

January, 1973

Table of Contents*

Topic:	Pages:
Introduction--	1 - 2
I. Historiography: Modern Studies of Ibn Masarra and his "School"--	3 - 7
II. Personal Background: Father and Family--	8 - 11
III. Life and Character--	12 - 18
IV. Works and Doctrines--	19 - 38
V. His "School": Reactions and Influences--	39 - 48
Selected Bibliography:	
I. Secondary Sources--	49 - 50
II. Primary Sources--	50 - 52
Appendix: The Primary Sources--	i. - xxxvii.
I. Chronological Relations (time-chart)--	ii.
II. The Original Sources (annotated)--	iii-xxxvii.

---

*Note: The reader may find it useful, before beginning the text itself, to turn first to the Bibliography and the Appendix so as to familiarize himself with the names of authors, the mode of reference used here, the system of transliteration, etc. All readers will probably find the time-chart, p. ii, a quick and helpful aid throughout for keeping in mind the dates and relations of the different sources.

We cannot emphasize too strongly the importance of the Appendix for the reader with a command of Arabic; even for those without any Arabic, certain of the notes there treat material and add references not discussed in the actual text.

Ibn Masarra

The figure of Ibn Masarra, as portrayed by modern historians, is a familiar mythical type--that of the "founder" (in this case, of Andalusian philosophy and mysticism), by whose influence and example the otherwise mysterious and obscure origins of a significant cultural phenomenon are to be "explained." Yet even if history, at any level of generalization, inevitably tends toward myth, still the distinction of fiction and historical narrative seems a real and meaningful one: In the latter instance, one expects probability tempered by and anchored in "facts." For that reason alone, then, this paper should be justified as a caution and object lesson in the critical reading (or writing) of history, since very little written about Ibn Masarra in Western languages has any sure substantiation in the original sources.[1] More positively, it

---

[1]It is not so much that what Asin, for example, says in some 200 pages is at all untrue or invented, but simply that its relation to Ibn Masarra is tenuous at best, and frequently misleading. In Brockelmann's notice, to take another example--BR-S, I, 378-379 = Geschichte der arabischen Litteratur, Supplementbände, 3 vols. (Leiden, 1937-1942)--almost nothing but the dates and proper names can be trusted; certainly inaccurate is the opening statement that Ibn Masarra "founded the study of Greek philosophy and Islamic mysticism in Spain." And Brockelmann, like almost all writers of this century, follows Asin, who is generally more careful to include qualifiers ("it is probable," "not impossible," etc.) where he is clearly embroidering the very meager information contained in the sources. Unfortunately, even the attentive reader, though, can scarcely be expected to recognize all the joints between "fact" and fiction, or to judge the varying degrees of probability involved.

This study, however, was not conceived in a critical vein, and it is not intended as a point-by-point analysis of Asin's work, a task which would require a volume at least as lengthy; only

may serve to reveal once more the complexity and interest of a still largely unexplored period in the history of Islamic Spain, and to re-open a number of intriguing problems.

We begin with a survey of modern Western scholarship on Ibn Masarra, as a way of revealing some of the larger problems and interpretations with which his name has been associated, and which have accounted for his continuing interest to several generations of historians. The rest of this study does not pretend to be the history that would answer those questions, but only a small part of the tedious task of collecting and collating sources which such an endeavor would require. All we have attempted here is an outline of the facts concerning Ibn Masarra's personal background, his life, his works and teachings, and his subsequent direct influences, as they emerge from the scattered references in primary sources.[2] This preliminary discussion is neither definitive nor exhaustive, and is only meant to prepare the reader with a command of Arabic for his own examination of those sources, which are intended as an integral part of the paper, and annotated and organized so as to make reference as easy as possible.

---

a few basic disagreements are openly touched on in what follows. Rather, more constructively, the solvent effects of this re-examination of the sources (with some new additions) may help to reveal new possible relations between important movements and activities which Asin--perhaps too avidly--sought to link to the person of Ibn Masarra.

[2]A listing of the relevant primary sources is given at the beginning of each section, supplementing individual references throughout the narrative. Supporting analytical arguments (for dating, etc.)--sometimes tedious and complicated--have usually been confined to footnotes.

I. Historiography

The first mention of Ibn Masarra in modern historical writing was apparently the article on "Empedocles" from al-Qifṭī's Tārīkh al-Ḥukamā', which was included in a collection of Arabic sources for Sicilian history published in 1857 and translated (into Italian) a few years later.[3] In a sense this passage from al-Qifṭī (d. 1248)--a misleading compilation of earlier notices in Ṣāʿid (1070) and Ibn al-Faraḍī (1012)--[4] has determined the basic orientation of most subsequent writing on this subject. In it, Ibn Masarra is linked quite strongly to the "Bāṭinīya," and to certain late neo-Platonic writings which the Arabs had credited to Empedocles (and Pythagoras), and which were to have considerable influence on the mystical-philosophical speculations of later Muslim and Jewish (and possibly even Christian) thinkers and "mystics" in Spain and North Africa. It was in this latter, philosophical context, that Ibn Masarra was next evoked--in Munk's study (1859) of the Jewish Andalusian philosopher "Ibn Gebirol"--as the man who supposedly "brought to Spain" the different works attributed to Empedocles.[5] Dozy, however, in keeping with the political

---

[3] Michele Amari, pp. 613-615 in Biblioteca Arabo-Sicula (Leipzig, 1857) = pp. 15-16 in al-Qifṭī.

[4] Compare the passage in question and its analysis (Appendix, p. xxxiv) with Ṣāʿid, Ibn Abī Usaybiʿa (IAU), and Ibn al-Faraḍī, #1202. In fact, the only original, knowledgeable mention of Ibn Masarra's relation either to the Bāṭinī movement or to "Empedocles" is one line in Ṣāʿid; all the rest of al-Qifṭī's article, which has so impressed later scholars with its stress on Ibn Masarra, is entirely borrowed from Ibn al-Faraḍī--an important fact no one seems ever to have noticed, or at least to have pointed out in print. There is no reason to believe that al-Qifṭī had the least knowledge of Ibn Masarra apart from what he found in his two sources.

[5] In going on to quote (pp. 242 ff.) from the summary of

stress (and the romantic, almost novelistic style) of his history (1861), emphasized the "Bāṭinī" side of al-Qifṭī's notice, treating this "panthéiste de Cordoue" as the "emissaire sécrète" of Fāṭimid propaganda in Spain, "affilié à la société secrète des Ismā'īliens."[6] Unfortunately, Dozy's imaginative (and sometimes fantastic) account has had considerable influence on subsequent writers in some of its more dubious details.[7]

Goldziher (1903), while including the perspectives stressed by Dozy and Munk, was able to take advantage of the publication of some important new sources--principally Ibn al-Faraḍī and

---

pseudo-Empedoclean doctrines given by Shahrastānī, Munk was already anticipating the project later carried out by Asin.

The passage on Ibn Masarra is pp. 240-242 in his Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris, 1859). Munk does not mention any source for his comments other than al-Qifṭī and Amari's Italian translation of his anthology. Yet in the text he makes two influential statements--that Ibn Masarra brought the works of Empedocles to Spain, and that he had (first) studied them in the East--that are not in al-Qifṭī at all, and indeed seem to contradict what is actually said there (although probably invented by al-Qifṭī himself) about Ibn Masarra's having to leave Cordoba for the East "because of too much study of the philosophy of Empedocles."

[6]R.P.A. Dozy, pp. 127-128 in Histoire des Musulmans d'Espagne..., Vol. II (2nd edition: Leyden, 1932). Dozy also gives in full (IV, 158-159) the passage from al-Ḥulal (anonymous author: see Appendix, p. iv) mentioning a hadith found among the works of Ibn Masarra by a faqīh of Cordoba around the year 495/1101.

[7]Dozy, at least, had a sort of excuse: His interpretation here is not so farfetched when one realizes that he used, in addition to al-Qifṭī, only the short passage in al-Ḥumaydī and its repetitions in Ibn Khāqān and al-Maqqarī--all of these late (and short) notices which also tend to portray Ibn Masarra as a reprehensible heretic. (The additional sources in the second edition are listed by Lévi-Provençal, following Asin.) None of the earlier and most essential historical sources--especially al-Khushanī, Ibn al-Faraḍī, and Ibn al-Abbār--were utilized by Dozy; all, of course, were still in manuscript at that time.

This passage (II, 126-127) may also be the source of that infelicitous application of the term "libres penseurs" to the Mu'tazila and others, popularized in Islamic studies by Goldziher (see below). Dozy here is clearly using it anachronistically, in the unclear and inexact popular sense that it has taken in later writers.

(apparently) Ibn Ḥazm's Faṣl. For him, Ibn Masarra represented one point in a larger movement of "free thought" (generally perceived locally as "Muʿtazilī") penetrating Spain and the Maghrib at that time and combining otherwise disparate doctrines in a common reaction against the "orthodoxy" of the Malikite religious scholars. The emphasis is not so much on the man as on the "school" he helped originate: "l'Islam espagnol du xi[e] (sic) siècle fut bientôt pénétré d'un mouvement latent de libre pensée, qui prit le nom de Masarrīya."[8]

To the insights and interpretations of his predecessors, Asin-Palacios (1914) added a deep interest (and extensive background) in the development of Islamic mysticism in Spain, a movement to which Ibn Masarra is attached, above all, by the testimony of Ibn al-ʿArabī, for whom he was "among the greatest of the people of the (mystical) way in knowledge, states, and revelation."[9] And if the greater part of Asin's

---

[8]Ignáz Goldziher, pp. 66-69 in the Livre d'Ibn Toumert (Alger, 1903)--part of his introduction.

If Goldziher adheres more closely to the sources in his actual biography of Ibn Masarra, his imagination may even excel Dozy's in this portrayal of the "Masarrīya." The only mention of the name "Masarrīya" itself, to begin with, is in Ibn Ḥazm (d.1064), who only mentions the group because of the obscurity into which its memory has fallen in his day. Moreover, all the other followers of the "madhhab" of Ibn Masarra cited in Ibn al-Faraḍī died--as Goldziher himself admits--in the 10th century. These were apparently his only two sources for this judgment. (There is no mention at all of any connection to later speculative Ṣūfism in Anadalusia, as first stressed by Asin--apparently on the basis of Ibn al-ʿArabī's comments.)

[9](Futuḥāt I, 148; see Appendix, p. xii.) Miguel Asin-Palacios' Ibn Masarra y su escuela: Orígenes de la filosofía hispanomusulman, 2nd edition (slightly revised), pp. 1-216 in Obras Escogidas, Vol. I (Madrid, 1946). The subtitle, although a just statement of Asin's larger topic, is inaccurate and misleading if taken as too directly related to Ibn Masarra and his "school;" any connection of Ibn Masarra especially with "philosophy" in the stricter sense of Aristotelian "falsafa" is especially tenuous./ This text is essentially that of the 1914 edition, with changes limited to a few footnotes and the system of transliteration.

study was taken up with the (somewhat dubious) task of reconstructing "Ibn Masarra's" pseudo-Empedoclean "doctrine," his investigations also brought to light a number of new sources for the history of Ibn Masarra and his disciples--and also for early Andalusian asceticism and Muᶜtazilism in general--which together have made this the authoritative study of the more heterodox intellectual movements of early Muslim Spain, a position which, for all its faults, the work seems likely to hold for some time to come.[10] Almost without exception,[11] subsequent

---

[10]Newly-edited works published during the last half-century have added surprisingly little to our stock of sources mentioning Ibn Masarra and his school. The only significant ones not used by Asin are the following: 1) al-Nubāhī; 2) Ibn al-Abbār (in two supplementary editions to the Takmila--see Bibliography and Appendix, p. ix); 3) Ibn al-Mar'a; and 4) Ibn Abī Zayd (dubious: given only in SEZG-I, without sources--see Appendix, p. iii). Asin added references to 5) al-Suyūṭī and 6)al-Thaᶜālibī in footnotes to his second edition, but did not analyze their contents in the text.

[11]Two notable exceptions--authors who have at least partially re-examined some of Asin's sources and conclusions--must be mentioned.

Lévi-Provençal, while closely following Asín on the details of Ibn Masarra's life in his Histoire de l'Espagne musulmane (Paris, 1953) II, pp. 485-488 (the sections on Muᶜtazilism and asceticism, pp.480-485, are also relevant) stresses in his concluding remarks not so much any literary "doctrine" of Ibn Masarra as--here perhaps closer to Goldziher--his sociological significance as the "premier (?) pionnier" in the development of "une vie mystique collective de caractère spécialement hispanique." More important, though, is the short study "A propos de l'ascete philosophe Ibn Masarra de Cordoue" (Orientalia Suecana, III, pp. 75-83) in which he specifically re-examined the biographical sources for the lives of Ibn Masarra and his followers in the light of new passages from Ibn al-Abbār (= our Appendix, p. vii), and concluded with the accurate observation: "On s'apercoit, à l'examen de ces données, combien l'indigence et la contradiction des sources anciennes rendent malaisée toute prise de parti."(p.82) Unfortunately, even the revised chronology which he thought assured by Ibn al-Abbār must be held in question (see Section III below). Finally, as for the doctrinal "systeme masarrien" constructed by Asin, Levi-Provencal modestly excuses himself in terms which do not conceal a certain scepticism: "On ne peut qu'admirer la maîtrise avec laquelle M. Asín sut tirer parti dans son ouvrage des sources indigentes qui s'offraient à lui...." (p. 75)

The article on"Ibn Masarra" by Roger Arnaldéz in the second

works on the intellectual history of Islamic Spain, whether general or more specialized, have tended to repeat Asin's conclusions, apparently without ever fully reconsidering his sources: "Ibn Masarra" and "the origins of Spanish Muslim philosophy" (the subtitle of Asin's book) have too often become synonymous terms.

---

edition of The Encyclopedia of Islam (Vol. III, pp. 868-872) is complementary to Lévi-Provençal in that, while summarizing Asin's biographical conclusions (errors and all), it does at least undertake a short examination of the sources for his doctrinal reconstruction, leading to skeptical conclusions on a number of points. The result is again a more accurate assessment: "It may therefore be considered, without having actual proof, that Ibn Masarra's doctrine belonged somewhere between the theories of the pseudo-Empedocles and those of Ibn ʿArabī, modifying the still very metaphysical and speculative cosmology of the former in the direction of the mystical cosmology of the latter." (p. 871--emphasis ours)

II. Personal Background

Our only source making specific reference to Ibn Masarra's family is Ibn al-Faraḍī (cf. Appendix, pp. xvi-xviii). As for more general background, Asin has collected--mainly from Ibn al-Faraḍī again--biographical notices on a number of other early Spanish ascetics ("Apéndice 3," pp. 185-191) and Muʿtazilites ("Apendice 2," pp. 179-184), to which should be added the helpful survey of "El pensiamento musulmán español en los tres primeros siglos" (pp. 21-38). A great deal of work could still be done, however, by collating and examining more closely the references to students and teachers--especially those frequented in the Orient during pilgrimages--which are cited in the biographical literature; such study would also help in reconstructing more exactly the social context of figures, like Ibn Masarra, whose importance has already been recognized.

Ibn Masarra's family was almost certainly of native Spanish stock, a fact that emerges from the discussion of its "client" status,[12] the description of his father's physical appearance (fair-haired and ruddy-faced), and the humorous story told of his stay in Baṣra--where as a sunburnt youth accompanying his merchant brother on the pilgrimage, he was warned by a teacher to beware of being sold as a slave by the people of that city.

---

[12] The mention, transmitted by certain "companions," that Ibn Masarra supposedly later claimed that his family were among the clients of the Omayyads (rather than of Berbers, as stated by Ibn al-Faraḍī's other sources), might presumably reflect a desire for higher social (and religious?) standing--whether by Ibn Masarra himself, or among his later followers--analogous to the later practice (especially common in the Maghrib) of creating a "Sharīfian" ancestry for anyone possessed of superior or "saintly" religious powers.

Whatever his occupation,[13] Ibn Masarra's father appears to have been among the leading scholars of his day in Cordoba (Ibn al-Faraḍī has four biographies of men--two of them quite important--among those who transmitted his ḥadīth, and he is said to have had "wide renown" in Mecca during his final stay there), despite his also having been suspected of concealing "Muʿtazilite" opinions on the free will such as were known to be held by his notorious friend Khalīl "al-Ghafla."[14] Such views were probably not so uncommon among the educated elite, and the fact that his father, during that early Ḥajj,[15] had studied in Baṣra, at that time a center of Muʿtazilite speculation, is another indication that the young Ibn Masarra--whether in personal discussion, or through the books left him by his father--was exposed to speculative religious ideas at an early age.[16] Finally,

---

[13]The only possible evidence for his also having been a merchant, as Lévi-Provençal would have it ("A propos..", p. 77)--that his brother Ibrahīm was one, and that he supposedly left Cordoba for the East in old age "because of debts"--may be inadequate for such an assertion.

[14]For more on this interesting figure, who came into disrepute for openly admitting Muʿtazilite views (apparently also after a journey to the East; before that time he seems to have associated with the leading Malikite faqīhs), and whose "heretical" library was burned by a group of scholars after his death (date unknown), see Asin, pp. 181-182; he is also cited by Goldziher, pp. 67-68, and Lévi-Provençal (H.E.M.), pp. 481-483.

[15]The exact time, lacking any birthdate, remains uncertain. Asin (from the names of teachers given?) places it in the "240's." Note that the "al-Khushanī" (not the historian who is among our sources, and often cited by Ibn al-Faraḍi as "Ibn Ḥārith") who is said to have traveled and studied with Ibn Masarra's father during this trip is listed among Ibn Masarra's own teachers, and is one of the most frequently occurring names (of teachers and transmitters of ḥadīth) in Ibn al-Faraḍi--another indication that Ibn Masarra's family was among the religious and intellectual "elite" of the capital.

[16]The works of "Empedocles," if Ibn Masarra was really as enamored of them as Ṣāʿid states, could easily have been part of this (or some other Cordoban) library; it is nowhere recorded that he first heard of them in the East.

whatever his father's reasons for departing for Mecca a second time (and the imputation in one source that it was "only because of a debt," qualified by "it is said," leaves ample room for speculation), his death there in 286 means that Ibn Masarra (born 269) was left fatherless at the age of fourteen or fifteen, at the latest.

The four men listed as having studied under Ibn Masarra's father (there were of course others less distinguished) are of interest for other reasons as well.[17] All of them had, among their teachers, the same three as are listed for Ibn Masarra, a sign that his education--to a certain degree, at least--must have followed the traditional, legal (Malikite) patterns; the story of his visit to a famous faqīh of Qayrawān, witnessed by al-Khushanī (= Appendix, p. xxxi), is another indication of this. Most of them, moreover, were close contemporaries, some of almost the same age, and the itineraries recorded for their travels in the Orient--especially in the case of #1216, whose ḥajj (294-8) may have been only a year or two before Ibn Masarra's (cf. #21 below)--could very likely include a number of the Eastern scholars with whom he actually studied, since the Spanish travelers, judging from Ibn al-Faraḍī's biographies, seem to have frequented many of the same famous names.[18] At any

---

[17] One of them (#306), born in 218, seems to indicate that Ibn Masarra's father was probably fairly old when he (Ibn Masarra) was born, since one did generally study ḥadīth from older scholars, not usually from men younger than oneself.

[18] One such recurrent name (in #1068 here, and #'s 1329 and 1364 among the later followers of Ibn Masarra's school; also found in many unrelated notices) is the Meccan scholar Ibn al-ʿArābī (SEZG-I, 660-661), who supposedly "replied to" the teachings of Ibn Masarra (Ibn al-Faraḍī, #1202). (When, whether in writing

rate, their journeys are indicative of the process by which the speculations and controversies then current in Eastern circles (and the period was a creative one for Islamic philosophy, theology, and mysticism) must have been quickly, if often surreptitiously, carried back to Muslim Spain--undoubtedly by men other than Ibn Masarra as well.[19]

---

or in oral response to questioning, on what points of doctrine or practice, etc. are unanswered questions.) Ibn al-Aʿrābī, it should be noted, is today known mainly as a "mystic" (he was associated with al-Junayd and others), but was also a transmitter of hadīth and may very well have taught Ibn Masarra. (See #22 and Section IV below.) Ibn al-Aʿrābī lived from 246 to 341.

[19]Note, for example, that five of the eight men whom Ibn al-Faradi associates with Ibn Masarra's "school" (i.e., with some acquaintance with his works) are also listed as having traveled and studied in the East. (Cf. Appendix, pp. xix-xxi.)

III. Life

As with many other legendary figures, most of what has been said about Ibn Masarra cannot be proven--or disproven: It is simply "possible." We have tried to limit the following sketch to what is not only possible, but also probable, as having some ground in the sources--although the sources themselves (as on the date of his travels in the Orient) are often doubtful or contradictory.

The most important sources for the life of Ibn Masarra are al-Khushanī (repeated by Ibn ᶜAdhārī), Ibn al-Faraḍī, and Ibn al-Abbār. Of them, al-Khushanī (d. 371/981) is the oldest, and the only one to have had a personal acquaintance with Ibn Masarra and his contemporaries; a sympathetic and knowledgeable observer, he is remarkable (in this notice and in the rest of his works) for the distance he openly takes from the "taqlīd" of the more conservative Malikite fuqahā'. Ibn al-Faraḍī (d. 403/1012) is the next-oldest source (he includes in his biography of Ibn Masarra a comment by al-Khushanī, whose books and oral testimony he frequently cites elsewhere as well), and by far the most extensive one: Although very obviously marked by the strong reaction against Ibn Masarra's writings which intervened shortly after his death (cf. Section V) and which makes some of the reports concerning him rather unreliable, the objectivity and relative fairness of Ibn al-Faraḍī's accounts (he does mention nine followers of Ibn Masarra's "school" and a number of others suspected of "Muᶜtazilism") is all the more surprising in view of his era; or it may be that the period of the greatest intolerance and hostility toward such "heresies" had already passed, since this book was completed in the last

decade of his life. Ibn al-Abbār (d. 658/1260), while relatively late, is based mainly on a lost "Kitāb fī Akhbār Ibn Masarra wa Aṣḥābihi" (why he doesn't speak of Ibn Masarra himself is unknown), and is our only source for, among other things, eleven personal disciples of Ibn Masarra and several other later followers. To these three major sources might be added--only conditionally, though, as they appear based more on knowledge either of written works or of later followers--the short comments of Ibn Ḥazm ("Risāla...") and Ṣāʿid, and the strongly prejudiced notice in al-Ḥumaydī, with its repetitors.

Ibn Masarra was born in Cordoba in the year 268 (883), the son of an important religious scholar who belonged to the intellectual elite of the time. The boy's education, while in part following traditional (mainly legal) lines--we have the evidence of his teachers' names, the report that he transmitted hadīth (al-Ḥumaydī), and the visit to the Mālikī faqīh in al-Khushanī--almost certainly, to judge from his father's biography, involved exposure to the different strands of "Muʿtazilite" speculation, whether in discussions within the home, or among the works in the family library.[20] Those books, according to Ibn al-Faraḍī, were left to the still young Ibn Masarra (14 or 15 at the oldest--another hint that he was already a precocious student) by his father at the time of the latter's second voyage to Mecca, where he died in 286.

---

[20]Goldziher's remark (p. 68) that "Iʿtizāl" was in Spain at that time a "vague, generic term" for all independent theological speculation is relevant here. Most of our sources down to (and partly including) Ibn Ḥazm seem to show little appreciation for the differences and nuances among non-"orthodox" theological doctrines--often referring only to suspect opinions on "qadar"--

Conflicting evidence concerning quite different times for Ibn Masarra's travels in the East ("before 300" and 311-313) unfortunately renders uncertain all attempts at dating or otherwise ordering the events of his later life; the only hypothesis reconciling all accounts is that of two separate journeys.[21] According to Ibn al-Faraḍī (with al-Khushanī probably agreeing; see #21), Ibn Masarra, not yet thirty, traveled to the Orient--or "fled," as one later (and dubious) story would have it--and studied there for some time (most likely several years) with certain "Muᶜtazilite" theologians: "ahl al-jadal wa aṣḥāb al-kalām wa al-Muᶜtazila," in the words of

---

so that the doctrines to which Ibn Masarra had access as a youth may have included more esoteric or more philosophical writings than those of the "Muᶜtazilite" dialecticians as we understand that term today.

[21]The evidence is as follows:

a) Ibn al-Faraḍī himself has "...and he departed for the East in the latter days of the Amīr ᶜAbd Allāh," who died in 300 (912). (The dubious account of Ibn Masarra's "flight" by one "Ibn Maslama" follows--see #22 below.)

b) Ibn al-Abbar, #8, has Ibn Masarra traveling to the Orient and making the Ḥajj for three consecutive years--from 311 to 313--in the company of at least four "disciples" ("aṣḥab"); it is not for certain that he returned to Spain immediately after the latter date, but that seems likely.

c) al-Khushanī (d. 371) personally recounts an incident in which he as a youth in Qayrawān met the "young" Ibn Masarra (the old faqīh--who died 317--several times adresses him as "yā shābb"), at that time still unknown to him or anyone else present, and was obviously impressed by his precociousness, his learning, and his interest in fiqh: Generally not the sort of things one would expect said of a scholarly ascetic in his forties accompanied by several disciples. al-Khushani, moreover, emigrated to Spain in 311-312 (See Ben Cheneb's introduction to his work, vol. II, p.xv), most likely as an adult, as he corrected the orientation of the qibla in Ceuta along his way to Cordoba.

In sum, to postulate only one journey (either in 311 or "before 300) requires denying and rendering improbable information given in several places in independent sources. The performance of the pilgrimage a second time would at any rate not have been unique, as it is recorded both for his father and a later suspected follower of his "school," #1364, even among the few notices we have selected. In light of the intellectual attractions of the East, it should not be necessary to postulate "persecution," either.

an enemy.[22] Upon his "return" (if there was such an early "riḥla")--at any rate, at a fairly young age--his ascetic way of life and his outstanding eloquence (characteristics which are granted him

---

[22]A) Although we have direct testimony only to Ibn Masarra's having been in Qayrawān (al-Khushanī) and Mecca and Medina (Ibn al-Abbār), the above mention of the Muʿtazila is a good indication that he also studied in the intellectual centers of al-ʿIrāq: Basra, Baghdad, and Kufa. A probable itinerary--and a list of at least some of the individuals with whom he most likely studied--could be constructed on the basis of the numerous accounts in Ibn al-Faraḍī.

In particular, it is quite possible (even probable in a case such as Ibn al-ʿArābī--see #18 above) that he studied with some of the very famous mystics living in the East at that time, including al-Junayd, al-Nahrajūrī, disciples of Dhū al-Nūn, M. b. Sālim "al-Tustarī" (pupil of Sahl al-Tustari), etc. The agreement of certain of their doctrines with fragmentary hints of Ibn Masarra's teaching (cf. #30 below on Massignon's article "Sālimīya," EI[1]), along with their inclusion together in the later Andalusian mystical tradition (Ibn al-ʿArabī) are indications in that direction. Nothing is said one way or another in the sources, apart from the similarity observed in certain of Ibn Masarra's ascetic practices (constant examination and purification of conscience and act) to those of Dhū al-Nūn and al-Nahrajūrī. (Ibn al-Faraḍī, #1202)

Dozy's hypothesis of Ibn Masarra's having been trained as the "secret agent" of Fāṭimid or Shīʿite propaganda, in a political sense, at this time has absolutely no proof, and appears to rest mainly on the much later "bāṭinī" epithet in Ṣāʿid (or al-Qifṭī). "Bāṭinism" in the sense of often elaborate symbolic interpretations of Scripture, etc. was of course not confined to subversive groups, and in Spain at Ibn al-Faraḍī's time (or earlier) the term "ta'wīl" appears to have been applied to anyone who attempted a rationalist, non-literal interpretation of certain doctrinally important passages ("sirāṭ," "mīzān," etc.). While one might suspect that Ibn Masarra's "interpretations" were closer to the mystical ones of later Ṣūfī's than to the straightforward theological ones of the "Muʿtazilites" (in our sense), the question remains open. (See Sections IV and V.)

B)The testimony in Ibn al-Faraḍī (#1202) of a clear enemy of Ibn Masarra, one "Ibn Maslama" (outlined in orange, Appendix, p. xv), must be used with extreme caution, as liable both to anachronisms and deliberate misrepresentations: The party ("fidqa") which he represents, to use al-Khushanī's term in the same article, is that of al-Nubāhī's "inquisitors," whose views obviously influenced as well the notice in al-Ḥumaydī (and his followers), which represents Ibn Masarra in similarly biased terms.

In particular, 1) whether or not Ibn Masarra was "suspected of unbelief" before making the Ḥajj (at either date), there is no indication at all anywhere else that he "fled" ("kharaja fārran") Cordoba for this or any other reason--although the motives for later representing (or simply perceiving) his actions in that light should be clear. While the "ṣaḥīfa" reportedly written

by friend and enemy alike[23]), presumably motivated by and expressing some distinctive new teaching, began to win him a certain personal following, including respected men (some even older than himself) from as far away as Toledo. Some of these close companions, at some stage, he began to initiate into the study of his "doctrines," involving esoteric interpretation ("ta'wīl," etc.) of the Qurʾān and the study of a number of books (we have the titles of at least three--see Section IV) which he himself was composing. Completely unknown, however, are even the rough dates at which he began this writing

---

against him by the qāḍī "al-Ḥabbāb"(d.322) may well be evidence of hostility in certain circles at an early date (the actual time of writing is unknown), there is no indication even in later events (see Section V) that "repression" in Cordoba ever reached the point of physical injury or any other threat sufficient to provoke a "flight"--except of course for participants in political plots.

2) The story that Ibn al-Aʿrābī and Aḥmad b. M. "al-Tustarī" "raddaʿalā" Ibn Masarra (not necessarily in writing, as some have assumed) should not be taken to preclude his having studied with either Ibn al-Aʿrābī or Muḥammad b. Sālim "al-Tustarī," as a) the incidents referred to here, judging from the dates of this youngest "al-Tustari" (Aḥmad--d. 350), most likely occurred after Ibn Masarra's death (319) and thus b) quite likely dealt with oral representations of his views by Cordobans either enemies or ignorant of their full meaning, in which cases one could freely reply (for self-protection or other reasons) in terms that could be understood (or forgiven) by those initiated into the more esoteric aspects of such a position. Note that several later adherents of Ibn Masarra's "school" (#'s 1329 and 1364) are still mentioned as studying with Ibn al-Aʿrābī shortly before his death (ca. 341).

[23]For the enemies, of course (as "Ibn Maslama" in Ibn al-Faraḍī's article, and al-Ḥumaydī), the virtuous ("ascetic") life and its preaching were pretense designed to deceive the credulous among the masses; actually, the similar style of existence led by his direct disciples (see Ibn al-Abbār) and some later followers (see Ibn Ḥazm and Section V below), the anecdote recounted by al-Khushanī, and the more widespread presence of such ascetics in Andalusia at the time (Asin, pp. 185-191) are all indications that his activities were sincere--although, especially if coinciding with his return from the East, or with the move out of Cordoba, they may well have marked a considerable change

and teaching, and moved--perhaps in part to avoid opposition already developing in the city--to the "hermitage" ("mutaʿabbad") in the mountain range near Cordoba, from which he was to acquire his nickname "al-Jabalī."[24] At any rate, he is found in that mountain retreat, writing and teaching among numerous disciples, after his return from the long journey to the East (311-313+) which he had made in the company of at least four early followers.[25] And it was there on the mountain, presumably, that he died (of unidentified, but natural causes) in 319 (931), little more than fifty years (A.H.) of age.

The fate of the eleven personal "companions" mentioned in Ibn al-Abbār (not all of whom were necessarily with Ibn at his death) is unknown; their names appear in no other source,

---

from the sort of life he had previously led there. One can only speculate, though, as to what readings or personal encounters could have accounted for any dramatic "conversion" in his behavior, if such actually did occur.

The eloquence of Ibn Masarra and his remarkable persuasive powers--both personally, and in his writings--are also strongly emphasized by al-Khushanī, al-Ḥumaydī, and Ibn Ḥazm ("Risāla...").

[24] The mention of the "hermitage" is in Ibn al-Abbār, #113. At the time of the poem recorded in al-Ḥumaydī (the only extant fragment of his writing, apart from titles, incidentally), inviting an Abū Bakr al-Lu'lu'ī to visit him on a rainy day, Ibn Masarra was obviously still residing in Cordoba; but this poem could also be very early. (For al-Lu'lu'ī as a teacher of M. b. Yabqā b. Zarb, who later--350--burned some copies of Ibn Masarra's books and authored a refutation of his doctrines, see Ibn al-Faraḍī, #1361, and al-Nubāhī.) The interesting story in Ibn al-Abbār, #339 (repeated by al-Maqqarī), of Ibn Masarra's building a residence on his mountain resembling in its dimensions a room once inhabited by the Prophet which he had visited in Medina, does not of itself indicate that he had not already lived on the mountain even prior to making the Ḥajj.

Equally uncertain is the role (and date) of opposition or "persecution" within the city in possibly causing either the trip(s) to the Orient or the removal to the mountain. Ibn al-Faradi mentions that the important qāḍī "al-Ḥabbāb" (246-322) wrote a "ṣaḥīfa" in reply to Ibn Masarra. But although the date of that work was probably during the latter's lifetime (d.319), there is no reason to assume a priori that it was evidence of such persecution as later developed (see Section V), or that the reaction was serious enough to provoke a "flight".

and the followers of his "school" found in Ibn al-Faraḍī and Ibn Ḥazm belong to later generations.[26] It is possible, though, that their very obscurity (three--#'s 529, 562, 2468--are from Toledo and possibly newly converted), and the general stress on their moral and ascetic virtues rather than their knowledge of fiqh and traditions, may point to an untold story, one which perhaps surfaces, for a moment, in Ibn Ḥazm's account of the strange community of "Masarrīya" surrounding al-Ruʿaynī--a story in which Ibn Masarra's name was associated not so much with the speculations and subtle arguments of the urban religious and social elite (those described in Ibn al-Faraḍī), as with a practical example and religious way of life effective among broader--or at any rate, more diverse--strata of the population.

---

[25]Ibn al-Abbār is very specific (#8) about these dates: Ibn Masarra performed the Ḥajj three times (in the company of at least one other disciple, for certain), from 311 to 313; and another disciple who traveled with him (#339--presumably on the same journey) recounts in the first person a story taking place in Medina (see footnote #24 above). These are all indications that even if Ibn al-Faraḍī is correct in his earlier date--and he quite possibly is, as explained in #21 above--one must also take seriously the possibility of a second, later pilgrimage.

[26]See also Section V below. One likely exception in Ibn al-Faraḍī is #897, a man living near Granada who died in 325 or 326 and "corresponded with Ibn Masarra" (at an unknown date); he had studied in Cordoba with a man who is among Ibn Masarra's teachers (M. b. Waḍḍāḥ), so they were most likely personally acquainted. A few of the others mentioned by Ibn al-Faraḍī could have been adults by Ibn Masarra's later years, but there is no indication that they actually knew him personally or as students.

IV. Works and Doctrines

It is not our purpose in this section to criticize Asin's conclusions on this subject, or to attempt a new reconstruction based on essentially the same sources--both of which tasks could only be undertaken by someone with an equally wide background in early Islamic intellectual history. But a closer look at the scattered original sources, the "mezquinas fuentes" (p.113) on which Asin sought to construct his "theological doctrine of Ibn Masarra" (pp.89-113), might legitimately lead one to question the central importance which he attributed in this case to that "pseudo-Empedoclean doctrine" he had earlier (but from other sources) so capably constructed and analyzed. It might thereby suggest as well some alternative topics for investigation in this connection.

Only three titles of works by Ibn Masarra are known to have survived: Kitāb al-Tabṣira (Ibn al-Abbār, #113), Kitāb al-Ḥurūf (Ibn al-ʿArabī), and Tawḥīd al-Muqinīn (Ibn al-Mar'a); summary references to at least part of the contents of the respective works are also included in the latter two cases. Less importantly, ḥadīth ascribed to Ibn Masarra are mentioned by al-Thaʿālibī and and the anonymous author of al-Ḥulal. In addition to the above direct traces we have only a few most important remarks on his teaching (and his followers) in Ibn al-Faraḍī, a paragraph (and a poem of his) in al-Ḥumaydī, some remarkable (if problematic) passages in Ibn Ḥazm, and the famous sentence in Ṣāʿid.[27] Also,

---

[27] Ṣāʿid, of course, was copied by al-Qifṭī and IAU; Ibn al-Faraḍī (in part), also by al-Qifṭī. The various "refutations" of Ibn Masarra (five or more were written, although some quite short), which are listed in Section V, would undoubtedly be

to the degree that proper understanding (i.e., in terms of the author's full intentions) of an esoteric text, especially one dealing with spiritual "states," may depend on participation in a particular oral and practical tradition--and this would definitely appear to be the case with at least some of Ibn Masarra's writings[28]--it should be kept in mind that Ibn al-Mar'a and Ibn al-ʿArabī, although later, appear to have had considerably more access to (and sympathy for) such a tradition of study than either Ibn Ḥazm or Ṣāʿid.

Ibn al-Faraḍī (d. 403/1012) is our earliest source for the views of Ibn Masarra, the closest to his actual teachings, and most importantly, the only one to offer a comprehensive appraisal of his activity; even if part of it is given by an enemy, that account--judging from its agreement with our other sources--would appear to contain a considerable amount of truth. First, the influence of Ibn Masarra's father and of his association, during his stay in the orient, with the "masters of kalām and the Muʿtazila" would seem to be supported--although it may not be the whole story, by any means--by the judgments of Ibn Ḥazm (see below), who generally seems to treat of Ibn Masarra

---

of help, if any fragments had survived. (None has yet been discovered.) Equally interesting would be the book "fī akhbār Ibn Masarra wa aṣḥābihi" mentioned by Ibn al-Abbār, #8.

[28]Besides Ibn al-ʿArabī's estimation quoted above (p. 5), we have the very titles of the works and the strong criticisms of their "excesses" of esoteric interpretation by enemies in in Ibn al-Faraḍī (#1202), al-Ḥumaydi, and elsewhere. The story in Ibn al-Abbār (#113) of Ibn Masarra's anger with a student who had made an unauthorized copy of his Kitāb al-Tabṣira may also be indicative of an understandable concern with limiting the availability of his teachings to those who might not have correctly comprehended (or appreciated) their symbolic import.

in the context of "Muʿtazilite" opinions on "qadar," etc.[29] The following remark in Ibn al-Faraḍī about his positions on "'istiṭāʿa" and the "waʿīd"--familiar themes of theological disputation--would also support such a view. But Ibn Masarra clearly was not entirely of that party (not, at least, in the stricter doctrinal sense it has for us today), as the next statement about his "ta'wīl" of the Qur'ān partly indicates. For the few hints that we have concerning his procedures of "interpretation" and symbolization in Ibn al-ʿArabī, al-Ḥumaydī, and Ibn al-Mar'a--especially when combined with the concluding reference here to his practical, ethical-"ascetic" stress on the purification of act and conscience "in the manner of [the famous mystics] Dhū al-Nūn and al-Nahrajūrī"--appear to point to a very different tradition, that of "Ṣūfīya" (although the term was not yet current), and to derive from influences which have still not been fully investigated.[30] It is primarily

---

[29](See also notes #20 and #22 above.) Several hypotheses could be proposed in explanation of the varying estimations of Ibn Masarra's works presently available to us. It may well be either that the context and audience of those works changed during his life (e.g., under the influence of his Eastern studies), or--more likely in view of our evidence--that his writings received different interpretations according to the interests of different milieus: The story in Ibn Ḥazm of the break between al-Ruʿaynī and certain other "Masarrīya" (who were apparently Ibn Ḥazm's informants concerning their doctrines) might support such a thesis. For members of the urban intellectual and social elite (e.g., Ibn al-Faraḍī's #834), Ibn Ḥazm included, the reading of Ibn Masarra's works might involve very different interests (e.g., philosophical speculation) and committments than those prevailing in a more practically or "mystically" oriented group.

[30]Asin does deal with Dhū al-Nūn (d. 245) and al-Nahrajūrī (d. 330), especially pp. 195-203 ("Apéndice 5"), but his greatest emphasis--as determined by Ṣāʿid's remark on Empedocles and al-Qifṭī's additions--obviously lies with Ibn Masarra's (hypothetical) "speculative cosmology." Perhaps thrown off the track by the "refutations" which Ibn al-Faraḍī mentions by several other Eastern "mystics" (Cf. #22 above), he does not

the still largely unproven role of Ibn Masarra in effecting the peculiar synthesis of these two influences, the speculative-theological and the mystical-ascetic, characteristic of later Andalusian Ṣūfism which has accounted for his interest to modern historians: Both aspects of his thought and activity are exhibited, in quite different degrees, by our remaining sources.[31]

The first writer after Ibn al-Faraḍī to relate Ibn Masarra to what is clearly a "Ṣūfī" movement--he is the first to use the words "ṭarīqa" and "ṣūfīya" in this connection--is al-Ḥumaydī (d. 488/1095).[32] Although his work is relatively late,

---

very seriously investigate the possibilities of influence in this area.

But compare, for example, Massignon's article (EI[1]) on the "Sālimīya," "a school of dogmatic theologians with mystic tendencies which was formed among the Mālikī Sunnīs in Basra in the iii[rd] and iv[th] centuries": Here we have combined both the precise milieu which all sources point to as having especially influenced Ibn Masarra (and other Andalusians of his time), and the still indeterminate "mystic-theological" mixture which has just been shown characteristic of Ibn Masarra's work! To the "Sālimiya" Massignon also traces--in another phrase full of possible implications for this study--"many of the monist formulae" of "the semi-Ismāʿīlī school of Andalusian mystics of the sixth century," including Ibn al-ʿArabī.

[31]This is another indication that--as implied in #30 just above--the historical problem Ibn Masarra represents might be stated more accurately not so much as one of synthesis (although that surely enters in), as of a change of emphasis or focus within a tradition in which "mystic" and "theological" elements had not yet been clearly differentiated. (The preceding applies primarily to doctrine; which of course was not without its practical side; but any sociological influence of Ibn Masarra's "school" on the social organization of later ṭarīqas remains largely conjectural at this point.)

[32](In Ibn al-Faraḍī himself, of course, there is al-Khushanī's remark that "one party goes so far as to consider him an imām in knowledge and asceticism." But both this statement and the more indirect evidence in Ibn Ḥazm--see below--may be liable to anachronistic misinterpretation.)

al-Ḥumaydī, like the Ibn Maslama quoted in Ibn al-Faraḍī, is obviously an enemy of Ibn Masarra (or at least reflects the

he seems to refer to this tradition of interpretation as a long-established one, and describes Ibn Masarra's works in terms--"tadqīq fī ghawāmiḍ ishārāt al-sūfīya"--that strongly evoke the fragmentary references to them in Ibn al-ʿArabī. The short passage from the Tawḥīd al-Muqinīn preserved in a manuscript by Ibn al-Mar'a (d.611/1214), who was the "shaykh" of Ibn Sabʿīn and a commentator on Ibn al-ʿArīf, witnesses to a continuous "Ṣūfī" tradition of study of Ibn Masarra's work in the interval between al-Ḥumaydī and Ibn al-ʿArabī. Yet although the full context of this vision of the infinity (and paradoxically, unity) of the divine attributes is not given, the very topic does appear to point to origins of Ibn Masarra's thinking in early "Muʿtazilite" discussions in a way that is more reminiscent of the evaluations given by Ṣāʿid and Ibn Ḥazm.[33]

In Ibn al-ʿArabī (d. 638/1240), on the other hand, we are clearly dealing with those "ishārāt al-ṣūfīya" cited by al-Ḥumaydī: It is difficult, in analyzing these two longer passages from the Futuḥāt, to decide how much is due to Ibn Masarra--whether simply the basic images of the "bayt" and the identifications of the "Bearers of the Throne", or also the elaborate interpretations built up around those figures--and how much to the workings of

---

official Mālikī opposition of his time--see Section V), and especially opposed to his method of "tawālīf fī al-maʿānī"--although the sense in which those "interpretations" were understood may have changed somewhat during the century between his notice and the biography in Ibn al-Faraḍī. (Those copying al-Ḥumaydī's discussion do not appear to have changed it much: See Section V, notes #64 and #65 below.)

[33]In particular, this argument (not available to Asin) seems extremely close to the one attributed by Ṣāʿid to "Empedocles"--and in Islam, to the early Muʿtazilite Abū Hudhayl al-ʿAllāf (d. 226 or 235)--concerning the unity ("tawḥīd") of the divine attributes in God. (Passages in Ibn Ḥazm, however, seem to conflict with this: See #41 below.)

Ibn al-ʿArabī's imagination.[34] Clearly the general subjects of those passages, at any rate, the "Throne" and the nature of the divine Unity ("tawḥīd"), were important ones in Ibn Masarra's works, to judge from their recurrence in Ibn al-Mar'a, Ṣāʿid, and Ibn Ḥazm. Finally, although we have no reference to specific works and doctrines much later than Ibn al-ʿArabī (Ibn al-Abbār died only twenty years after), there is the ḥadīth reported by al-Thaʿālibī (873/1468) and attributed to Ibn Masarra, according to which God on Judgment Day will call forth the "ascetics" ("zāhidīn") and allow them to intercede in behalf of sinners who had favored them in the earlier life. Even if apocryphal (and the intercession of "saints" is of course a familiar Ṣūfī theme), this saying would at least appear to testify to the continued existence of a tradition in which Ibn Masarra (and his works?) enjoyed respect and veneration.[35]

Apart from the references to later followers of the "school" ("madhhab") of Ibn Masarra in Ibn al-Faraḍī, Ibn Bashkuwāl, and Ibn al-Abbār--reports which unfortunately do not

---

[34] We have given the chapters in full (Appendix, pp. xii-xiii), so that the more informed reader can try to judge.

If one does not care to accept Asin's attempts at discovering an "Empedoclean" corollary for every aspect of the images evoked by Ibn al-ʿArabī, neither is it necessary to accept Arnaldez' sceptical crediting of almost all of these sections to Ibn al-ʿArabī. ("Ibn Masarra," EI²) Even if Ibn Masarra's works contained only the symbolic images, certain of his students would undoubtedly have been concerned to pass on his oral teaching concerning the real meaning of those "hints."

[35] Especially noteworthy in this regard is the reference in al-Khushanī, our earliest source, which is almost surely authentic. There the old Mālikī faqīh of Qayrawān, having listened to only a few words from the young ("shābb") Ibn Masarra, is so moved as to reply that his "state [of knowledge] is like that of those in the tombs." The theme of such

tell us at all what that allegiance might have involved[36]--Ibn Ḥazm (d. 456/1064) is our second-oldest and, as far as details of doctrine are concerned, our richest source. There are a

---

"knowledge of the beyond," we have been reminded, is also a familiar Ṣūfī one.

As for the other ḥadīth mentioned in al-Ḥulal (= Appendix, p.iv), concerning the covenant supposedly made by the Prophet with the Jews, there is no way of telling what its original context or intention may have been, if it was authentic--which cannot be arbitrarily ruled out. al-Ḥumaydī, writing after the time (495/1101) of this incident, does include a report that Ibn Masarra did transmit ḥadīth, (presumably apart from those included in his more suspicious works.

[36](See Section V and Appendix, pp. xix-xxi; ix; xiv.) These men, who extend from contemporaries of Ibn Masarra to one of Ibn Ḥazm's own informants (Ḥakam b. Mundhir, d. 420 = Ibn Bashkuwāl, #332), are described in such terms as to make any strict doctrinal or sociological "school" rather dubious: Often these men--most of them religious scholars--are merely said to have been "ascribed to" or "suspected of" belonging to that "school"; in certain cases (as with the Ḥakam noted above) the connection is not even mentioned, but only obtained through remarks in a different source. Especially in view of these biographers' (presumed) ignorance of the works of Ibn Masarra, one might doubt whether the term generally extended much beyond a certain acquaintance with his works, perhaps in relation to the holding of "Muʿtazilite" opinions on freedom of the will, etc. (Cf. #37 below on Ibn Ḥazm, and Ibn al-Faraḍī's mentions--#'s 834, 839--of "kalām," "naẓar," and "iʿtizāl" in reference to men also connected with Ibn Masarra's "school.")

In particular, there is no indication--as Goldziher had suggested--that the man "famous for his belief in the school of Ibn Masarra" (Ibn al-Faraḍī, #1359), and who publicly prayed toward the rising of the sun ("tashriq"), was carrying out a "belief" or practice common to that "school;" this is the only mention of such a habit among the relevant biographies, whereas the practice itself is ascribed to others with dates prior to Ibn Masarra, including the man who, according to al-Maqqarī (I, 255), "introduced astronomy in Andalusia;" (His biography from Ibn al-Faraḍī, #1418, is given in the Appendix, back of page xx.)

This is not to deny that such a practice might have come to be connected--whether personally, or for a larger group--with some of the views expressed by Ibn Masarra. But such a case would point once more to a variety of religious and intellectual influences at work in Cordoba at the time, not all of them ascribable to a single man.

number of indications, however, that Ibn Ḥazm--whether because of his own dogmatic interests and leanings or, perhaps more likely, through the orientation given the study of Ibn Masarra's teaching in the circles familiar to him[37]--tended misleadingly to assimilate that doctrine to more standard Muʿtazilite positions: Certainly Ibn Masarra is brought up in that connection in all three passages where he is mentioned in the Faṣl. In the same places, moreover, Ibn Ḥazm also tells of a group he calls the "Masarrīya"[38] and certain remarkable doctrines

---

[37](See also #36 above on the vagueness of Ibn al-Faraḍī's references.) It is not really clear how close an acquaintance Ibn Ḥazm actually had with the works of Ibn Masarra: He mentions having examined them only on two points (A-3 and A-4 below), while in most places he depends on the reports of acquaintances who seem to have been, if not Muʿtazilites in any strict sense, at least defenders of certain of their doctrines. (Both the father and a brother of the "Ḥakam b. Mundhir" quoted several times here were suspected of "iʿtizāl." For the father, Mundhir b. Ṣāʿid al-Ballūṭi--who was chief qāḍī of Cordoba before his death in 355--see Section V, # 57-B below.) Where he does actually state Ibn Masarra's views, moreover, the presentation is rather doubtful, and seems to conflict with Ṣāʿid and Ibn al-Marʾa. (Cf. the analyses and notes for A-1/"ʿilm"/ below, and Asin, p. 101.)

Some of the discrepancies between Ibn Ḥazm and our other sources may have been due to reliance either on different works or on different approaches (possibly even "traditions") for their study. The circle represented by al-Ruʿayni (See #38 below), for example, may have offered interpretations (possibly dating back to Ibn Masarra himself, via oral transmission) not available to those relying solely on literary sources, or who had not been "initiated" into their esoteric meaning. There are references in both Ṣāʿid and Ibn Ḥazm, in addition to the later Ṣūfīs already discussed, that seem to acknowledge the existence of some such tradition, notably Ṣāʿid's epithet "al-Bāṭini," Ibn Ḥazm's mention of "manʿarafa bāṭin 'umūrihim," and al-Ruʿayni's reply "to the rest of the Masarrīya" who left him: "Innakum lan tafhamūʿan al-shaykh!" (Faṣl, IV, 199.)

[38](See also Section V, and #37 above.) Ibn Ḥazm is the only source to use this term (which he may have coined), and he generally seems to apply it in a different, much stricter sense that do the other biographers in their vague references to a "madhhab" of Ibn Masarra (#36 above); indeed, none of the members of this group whom Ibn Ḥazm mentions (with the

propounded by their "imām," Ismāʿīl al-Ruʿaynī, who seems to have claimed for at least some of his views the authority of Ibn Masarra's writings--although certain members of the group denied the justice of those claims. Without going to the extreme of tracing at each point a correlation (or development) between the (hypothetical) "doctrine" of Ibn Masarra and the theses ascribed to al-Ruʿaynī,[39] one may legitimately suppose at least a partial--if not always definable--relation. For that reason we have outlined here both A) positions that Ibn Ḥazm, whether from the reports of others or from his own reading, mentions as having possibly been those of Ibn Masarra, and B) those arguments attributed to al-Ruʿaynī without any explicit mention of Ibn Masarra, but which nevertheless may have been connected to him in some way.

A. Opinions directly attributed to Ibn Masarra:

1) ʿilm: Most of Ibn Hazm's discussion of Ibn Masarra deals with his views on this standard theological question of the nature of divine "knowledge": Whether it is eternal or created, "separate" or "with" God, and extending to all the particulars

---

possible exception of Ḥakam, whose relation to the group is uncertain) appears in any other biographical source. In fact, it seems that the group itself was largely unknown even to the scholars of Ibn Ḥazm's time, to judge from the "apology" he gives for mentioning them (IV, 200).

While it may be an anachronism to interpret this circle too strictly as a Ṣūfī "ṭarīqa" with al-Ruʿaynī as its (self-proclaimed?) leader, it does appear to have been 1) devoted especially to the study of Ibn Masarra's works (he is called "al-shaykh"), and to have been a 2) geographically centered, 3)socially unified "brotherhood," stressing 4) the ascetic and ethical virtues emphasized in Ibn Masarra's life, etc.--in general, to have exhibited enough of the sociological characteristics of later organizations to well deserve the historical importance that Asin gives it, even if the actual paths of influence are not now known.

[39](As in Asin, pp. 125-139.) Such a procedure tends to

of this world or not. In both of the passages concerned, Ibn Masarra is introduced in a discussion of Mu^{c}tazilite views, apparently as holding opinions close to, if not identical with their position. But in both these cases--judging from the rather different arguments about the divine attributes found in Ibn al-Mar'a and Ṣā^{c}id--there is strong reason to doubt the accuracy of Ibn Hazm's presentation, which was apparently based on second-hand reports: "sami^{c}nā dhālik miman jālasnāhu minhum."[40]

a) Ibn Masarra (and several others) supposedly said that "God's knowledge is other than God, and a temporal creation."[41] This statement is elaborated (?) in the second and later passage (b).

b) In the context of an argument with the Mu^{c}tazila, Ibn Ḥazm remarks that Ibn Masarra "agrees with the Mu^{c}tazila on qadar" (See A-2 below) and that "he used to say that God's knowledge

---

obscure the independent importance of al-Ru^{c}aynī and other possible sources of the fascinating theses attributed to him, arguments which cannot but call up apparently parallel movements in the medieval (and modern) Christian West. Asin's discussions (pp. 125-139) are informative in this regard, but do not begin to exhaust the interest of the problem which al-Ru^{c}ayni poses, particularly in regard to more popular beliefs or aspirations to which he may have appealed.

[40] Faṣl, II, 128 (= 'a' below). Whether the informant here referred to was even someone really knowledgeable about Ibn Masarra's works--such as the Ḥakam b. Mundhir whom Ibn Ḥazm cites elsewhere--is difficult to say: The pronominal reference is extremely vague. It is also unclear whether Ibn Ḥazm used this same source for his more detailed exposition of Ibn Masarra's argument at IV, 198 (= 'b' below).

[41] II, 128-129. There is not here (contra Asin, p. 102, #1 and #3) any elaboration of the simple statement credited to Ibn Masarra (and Jahm b. Ṣafwān, Hishām b. al-Ḥakam, and "aṣḥābuhum"). The detailed "scholastic reasonings" on page 129 are specifically attributed only to Jahm.

Note that Abū Hudhayl al-^{c}Allāf, mentioned by Ṣā^{c}id in his article on "Empedocles" as having maintained the identity

and his power ("qadratuhu") are two temporal creations, and that God has two knowledges: one which was created all at once, which is the knowledge of the Book and of the invisible ("al-ghayb"), such as his knowledge that there will be unbelievers and believers... etc.; the second is the knowledge of particulars, which is the knowledge of particulars, which is the knowledge of vision ("shahāda"), of Zayd's infidelity, ʿAmr's faith,..."[42]

2) qadar: In commenting on the above passage--which he began by noting that Ibn Masarra "agrees with the Muʿtazila on'qadar'"--Ibn Hazm goes on to say that Ibn Masarra's interpretation of the Qur'ānic verse offered in support of his views was in reality

---

of the attributes (in God)--a position presumably close to Ibn Masarra's and agreeing with the arguments preserved by Ibn al-Mar'a from his Tawḥīd al-Mūqinīn (Cf. p.23, #33 above)--is here treated in similar terms, but sharply distinguished from Ibn Masarra. al-ʿAllāf and his followers, according to Ibn Ḥazm, said that "God's knowledge is eternal, and is God," differing from Ibn Masarra, apparently, on both points. See #42 below for more of the difficulties involved in accepting as accurate Ibn Ḥazm's accounts of Ibn Masarra's doctrine.

[42]It may be presumed that 'a' above is simply a generalized statement of 'b'. Even so, any attempt to reconcile these two accounts with the different evidence in Ṣāʿid and Ibn al-Mar'a--especially Ibn Ḥazm's mention of the separate nature of God's knowledge--would appear difficult, if one takes Ibn Ḥazm's description as entirely accurate.

However distorted (for reasons already discussed) his presentation of Ibn Masarra may be, however, one most likely cannot entirely dismiss it. In particular, two points probably are correct: 1) The problem itself, how God can know particulars (with is corollary, how men, even Prophets, can "know" God)--a problem posed for men of the "three faiths" ever since revelation's encounter with "Aristotelean" cosmology. And 2) the attempt at solving this problem by the (more or less open or disguised) postulation of two sorts of "knowledge," with a very vague and general kind appropriate to God, and a more familiar sort for the various mediating agencies--perhaps the "Throne" here (See A-4 below)--and for man. Accepting these aspects of Ibn Ḥazm's presentation, one could imagine the unity of divine attributes (including "knowledge" and "power") in the (uncreated) Divinity--the features of Ibn Masarra's doctrine mentioned by both Ṣāʿid and Ibn al-Mar'a--as including the first sort of knowledge mentioned by Ibn Ḥazm ("ʿilm al-ghayb"), and the second, mediate sort subsumed under it in an unknown fashion.

only the logical conclusion of Muᶜtazilite principles,[43] which had sought to permit both God's eternally pre-existent knowledge and human freedom and responsibility. The broad meaning of this "agreement on qadar" can thus be taken, most generally, to lie in a stress on the free, morally responsible nature of human acts, a view which would fully accord with what we know from other sources (Ibn al-Faraḍī, Ṣāᶜid) of Ibn Masarra's "ascetic," gnostic emphasis on the gradual purification of the soul. It would be dangerous, though, to extend this "agreement" too closely to any particular Muᶜtazilite argument or doctrinal formula, as any relatively sophisticated defense of free will appears to have drawn suspicions (and often the label) of "iᶜtizāl."[44]

Other indications of a more likely source and context for Ibn Masarra's views on these (and other) topics than the often verbal, "scholastic" reasonings of the dogmatic theologians are given in Ibn Hazm's exposition of certain other arguments--principally those on the "Day of Resurrection" and the possibility of one's acquiring (by his own efforts) "prophetic" or saintly powers, both questions turning on the nature of the soul--which are quite possibly derived from the teaching of Ibn Masarra. Both of these

---

[43] IV, 199 (at the top): "Innamā ḥamluhu ᶜalā hādhā al-qawl ṭarduhu li-'usūl al-Muᶜtazila ḥaqqan."

[44] Cf. #36 above and Section V below. The reference (Faṣl, IV, 80) to Ḥakam b. Mundhir's belonging to the "madhhab of Ibn Masarra in qadar" is another indication that the word "madhhab"--which is here, at least, used in opposition to the "Masarrīya"--may only refer to the most general "opinion" in favor of free will, and not to a "school" with organized "doctrines." Ḥakam, as already noted (See # 37 above), seems to have been more definitely and closely associated with Muᶜtazilism, judging the accounts of his father and a brother.

positions are among the "seven theses" propounded by al-Ruʿaynī, and condemned by others among the "Masarrīya;" but in both cases the position was openly traced back to Ibn Masarra and supported--although inaccurately in one case (A-4), according to Ibn Ḥazm--with "many phrases" from his works.

3) iktisāb al-nubūwa: Many of al-Ruʿaynī's companions, says Ibn Ḥazm, reported his having said that "he who reaches the most extreme righteousness ("ṣalāḥ") and purity of soul shall attain prophethood," and they backed that argument with "many expressions" from Ibn Masarra's books. Having personally examined those references, Ibn Ḥazm reports his agreement with their judgment in the strongest possible terms.[45] It may be that al-Ruʿaynī--who apparently considered himself to have reached such an advanced state of consciousness--could have gone well beyond Ibn Masarra's own understanding of that condition, especially in such details as are reported concerning his comprehending the speech of birds ("manṭiq al-ṭayr") and predicting future events. Just such excesses, understandably, could well have prompted the reluctance of certain "Masarrīya" to locate this thesis, or at least al-Ruʿaynī's interpretation of it, in Ibn Masarra's works.

(doubtful) 4) al-ʿArsh: al-Ruʿaynī also maintained "that God was too exalted to be described as doing anything," and that "the

---

[45] IV, 189: "Hiya /the references in Ibn Masarra's books/ laʿamrī latushīr ilā dhālik." Note that Ibn Ḥazm uses equally strong language in disagreeing with the passages supposedly proving Ibn Masarra's stress on the "Throne" as an expression for the real ruler of this world (= A-4 below), a point which raises serious doubts as to the propriety of taking this statement as part of Ibn Masarra's doctrine in too strict a sense. (But cf. the passage on the "Bearers of the Throne" in Ibn al-ʿArabī, Futuḥāt I, 147-149 = Appendix, p. xii.)

Ibn Ḥazm's positive judgment here (A-3) in the matter of Ibn Masarra's views on the "acquisition" of prophethood--or

Throne /a Qur'ānic expression/ was the ruler ("mudabbir") of the world," and he personally supported these views with quotations from Ibn Masarra (whom he called, significantly, "al-shaykh"). But Ibn Ḥazm, again after personal examination of the books in question, this time announces his strong disagreement, and adds that he is supported in that judgment by al-Ruʿaynī's son-in-law and grandson. This vigorous denial might make one wary of assuming a too detailed correlation between Ibn Masarra and Ibn al-ʿArabi (not to mention "Empedocles"), based solely on the role of the symbolic "Throne" in their respective cosmological systems--although al-Ruʿaynī's equally strong insistence on his interpretation would indicate that that symbol did play an important, if still indeterminate, role in Ibn Masarra's writing.

B. Opinions explicitly attributed only to al-Ruʿaynī:[46]

(probable) 1)The soul and "resurrection": al-Ruʿaynī, Ibn Ḥazm reports, maintained that "the bodies are never resurrected, but only the spirits," and moreover, that the "resurrection" really is only the survival of the spirit at the moment of death, at which time it receives its just reward or punishment. This theory--apparently considered heretical on both points--is also ascribed to al-Ruʿaynī in another, longer passage (IV, 89). Although

---

at least of powers beyond the normal human condition--is probably supported by the "gnostic" arguments on the soul and the "hereafter" which Ṣāʿid credits to Pythagoras and Empedocles (hence to Ibn Masarra), as well as by al-Ru ayni's opinions on that subject (B-1). See the relevant discussions below.

[46]The points are listed in their order of appearance in the Faṣl-IV, 199-200. It is not clear that they are necessarily all the "aqwāl sabʿa" whose declaration by al-Ruʿayni (whether all at once or over a period of time) led to the splintering of the "Masarriya," according to Ibn Ḥazm's account.

not linked explicitly to Ibn Masarra here, such a conception would certainly combine well with the (originally Alexandrian and gnostic) view of the soul and the hereafter described by Ṣāʿid in reference to "Pythagoras" and "Empedocles," with the conception of the soul implicit in the notion of the "acquisition of prophecy" or sainthood (=A-3 above), and with the "ascetic" emphasis on the purification of the soul noted in Ibn al-Faraḍī--the latter being a tradition apparently continued by al-Ruʿaynī, to judge by Ibn Ḥazm's high estimation of his personal character and religious behavior.

(possible) 2) Eternity of the world: al-Ruʿaynī's denial of any final disappearance ("end") of the world is taken by Ibn Ḥazm in conjunction with the above (B-1) argument against any actual "final" day of resurrection and Judgment, and quite possibly would have accompanied such a view in Ibn Masarra's system. Ibn Ḥazm does not mention any denial of the "creation" of the world (which he might have found inconceivable), although Ibn Masarra could certainly have interpreted that phrase as well in a symbolic or philosophical fashion.

3) The "Throne:" This point, directly attributed to Ibn Masarra, has already been discussed (above, A-4); as mentioned there, its possible mystic or cosmological significance remains uncertain.

4) Acquisition of "prophethood:" This very important point is also attributed to Ibn Masarra, probably with considerable justice (See A-3 above). The extremities to which al-Ruʿaynī apparently took its application--some of which are detailed below--cannot, however, all be credited to Ibn Masarra.

There is no evidence directly connecting Ibn Masarra with the following arguments--except perhaps for his spiritual leadership of his original disciples, which evidently fell short of the "Imamate" claimed by al-Ruʿaynī.[47] Most probably it was just these latter new practical demands that most directly led to that split in the "Masarrīya" which Ibn Ḥazm records; it may equally well be, as with the reactions to similar modern movements, that enemies and disaffected followers lie behind some of the more extreme positions attributed to al-Ruʿaynī here. Whether these propositions are true or only rumors, though, the very fact of their existence and circulation at this time and place--reminiscent as they unavoidably are of later movements in medieval and Reformation Europe--is significant; one would like to know more about other possible precedents and influences (particularly on the popular level, as these do not appear to have been purely doctrinal questions, and must have appealed to pre-existent conceptions) that could have led to this strange phenomenon.

5) Imamate: al-Ruʿaynī was for his group (those, that is, who remained after he announced these opinions) an "imām", exacting obedience and--more strikingly--the payment of the religiously obligatory "zakāt" (alms-tax) to himself.

---

[47]This is not out of any concern to save Ibn Masarra's religious "reputation;" it is just that al-Ruʿaynī's movement here appears so distinctly different sociologically from what we know of Ibn Masarra's later group of "companions." The emphasis here appears not so much on the spiritual training and orientation of a few (male) disciples, but on the total life of a whole community of families, apparently seen as co-extensive with the "true" religious way, etc.

al-Khushanī's remark in Ibn al-Faraḍī, #1202, that certain people "went to the extreme of the imamate in science and asceticism" in their estimate of Ibn Masarra obviously applies to the situation

6) "Communism:" All land, goods, and wealth--from whatever source they might be acquired--were to be possessed in common. Ibn Ḥazm is "certain" of al-Ruʿaynī's having maintained this point, as well as the preceding one on the Imamate.

7) "Exclusivity:" Corresponding to the absolute brotherhood within the community centered around al-Ruʿaynī was the belief that all outsiders (whatever their formal religion, it seems) were "infidels." Thus supposedly--and Ibn Ḥazm appears to have his doubts about this testimony--both the lives and the wealth of all those unvelievers were "permitted" to the members of al-Ruʿaynī's group.

8) "nikāḥ mutʿa:" Apparently derived from the absolute communism of the community, or possibly from the abrogation of previously binding religious laws, was the practice of what was perceived as some kind of sexual libertinism: It is not clear whether the term is used in the more legal sense of a temporary contractual marriage (for purposes of sexual enjoyment only) or as a looser, general equivalent of "free love"--at any rate it was clearly shocking and opprobrious. Again on this point, however, Ibn Ḥazm appears sceptical, following it with a repetition of his own impression of al-Ruʿaynī's exemplary character, and closing his notice with words on the obscurity of the group which appear to indicate that the community (if it ever actually functioned on the principles laid down here) did not survive for very long.[48]

---

some time after his death, perhaps indicating a group like the "Masarriya" or simply reporting the personal opinions of scattered later followers. But this is a very different matter than the temporal, "political" authority personally claimed by al-Ruʿaynī--an action which might have had other precedents elsewhere.

[48]Ibn Ḥazm is our only source for this story, and it is

Ṣāʿid (d. 462/1070), in his notice concerning the pseudo-Empedocles, mentions only that Ibn Masarra ("al-Bāṭinī") "was very attached to his philosophy and persevering in its study." This is apparently the only knowledgeable statement of this connection--and the judgment, most likely based on a simple literary acquaintance with the works, thus could well be an anachronism--so that one might easily compile a long list of sceptical reasons for distrusting any detailed "reconstruction" of Ibn Masarra's "doctrine" on the basis of fragments of this Empedocles surviving elsewhere.[49] Yet there is every reason to believe that much of Ṣāʿid's description of that philosophy, within the context of this article, is indeed applicable to Ibn Masarra's writings--chiefly because what is said here agrees so well with the fragmentary evidence from our other primary sources. First, the highly allusive and difficult symbolism ("rumūz") of this Empedocles' writings which is stressed in the immediately preceding sentence, for example, is a characteristic of Ibn Masarra's work noted by almost

---

difficult to construct any chronology from his account, aside from his definitely having once seen (presumably as a young man) the older al-Ruʿaynī in the Andalusian town of Pechina. (See Section V, #63 below.)

[49]Cf. the Appendix on Ṣāʿid, al-Qifṭī, and IAU, as well as Section I and #4 above. Neither al-Qifṭī nor IAU appears to have had any knowledge of this relation outside this passage, thereby reducing the problem to a consideration of Ṣāʿid.

Writing some 150 years after Ibn Masarra, Ṣāʿid does not seem to demonstrate a very extensive knowledge either of "Empedocles" or of Ibn Masarra. If the judgment expressed is his own, then, or at least based on a recent (personal?) comparison of their writings--and there is certainly no reason to assume otherwise, as other mentions of this "Empedocles" in Spain date from Ṣāʿid's time or later--one could conditionally consider the accuracy of the material given in context (as is done above) as descriptive of certain aspects of Ibn Masarra's writings, without necessarily agreeing with the otherwise unsupported historical hypothesis (about

all of the other sources.[50] And the following longer argument, too, concerning the unity of the divine attributes, is amazingly similar to that from the Tawḥīd al-Muqinīn preserved by Ibn al-Mar'a.[51] Finally, and most importantly, there is the supposedly heretical position concerning the nature of the afterlife ("al-maʿād") and the soul, which Ṣāʿid elaborates in the next section on "Protagoras,"[52] whose gnostic doctrines

---

Ibn Masarra's great interest in "Empedocles'" philosophy.

Even if Ṣāʿid's statement were historically true, though, it would still not at all imply that Ibn Masarra's thought was uniquely influenced by the philosophy of this pseudo-Empedocles: The failure to pursue fully other equally possible sources, such as those indicated above (#30, and Sections II and III), is the real defect of Asin's work; this area remains to be investigated.

[50]The epithet "al-Bāṭinī," applied to Ibn Masarra for the first time here, may refer primarily to that esoteric aspect of his writing and teaching, or--and in this Ṣāʿid could have been influenced by Ibn Ḥazm, who was among his teachers--it may have been meant more politically, perhaps because of the association with al-Ruʿaynī's group. Certainly the "Bāṭinīya"/"Bāṭinī" parallelism between these two sentences is an indication of one of Ṣāʿid's major reasons for mentioning Ibn Masarra here.

Note also that al-Qifṭī, in examining certain "Empedoclean" writings, reports that he found "nothing" of these alleged characteristics (including the heretical views on the after-life), another indication of the problem surrounding Ṣāʿid's sources and references in this article. (Cf.#49 above.)

[51](Cf. the longer discussions in notes #41 and #42 above.) The disparity between the position set forth by Ibn Ḥazm in the Faṣl (IV, 198; II, 128-129) and these two very similar arguments (Ṣāʿid and Ibn al-Mar'a) may be another indication that Ibn Ḥazm's sources were second-hand. (Note that he also differentiates Ibn Masarra's view from that of al-ʿAllāf, while Ṣāʿid would appear--at least implicitly--to connect the two positions.)

[52]This extremely important cross-reference was apparently overlooked by Asin--perhaps because he was using al-Qifṭī, where it is missing. Although he did clearly recognize the (originally Alexandrian) similarities of these two mythical "sages" and their great importance in Islamic mysticism and "illuminationist" philosophy (pp. 11-14, etc.), he could only postulate an actual influence on Ibn Masarra in this area--and through him, possibly, on later Andalusian Ṣūfism (based on the hints in Ibn Ḥazm and others which are examined above). This contextual reference, though, offers something much closer to historical proof concerning the broad outlines of Ibn Masarra's views on the soul and its survival after death.

on the life to come, he noted, "are almost the same as Empedocles'," in that

> "...Above the physical world there is a luminous spiritual one, whose beauty and splendor the mind ("ʿaql") cannot comprehend. The sinless, unblemished ("zakiya") soul yearns for it, and every man who purifies himself through liberation from vanity, pride, hypocrisy, envy, and all the other bodily desires may become worthy of entering that spiritual world, and of knowing what he wishes of the essences ("jawāhir") of divine wisdom. At that moment there will come to him things delighting the soul, sent--like melodies reaching the ear--effortlessly and without search."

There is no need to point out the relevance of this passage for comprehending the practices of observation and purification of conscience and act mentioned in Ibn al-Faraḍī, or the views on the welfare and survival of the soul cited by Ibn Ḥazm--and beyond those instances, but perhaps in part through the influence of Ibn Masarra's works and teaching, so many subsequent mystics of al-Andalus and the Maghrib.

V. Reactions and Influences

If the influence of Ibn Masarra's teaching, (like the teaching itself), is largely a matter of conjecture, a certain amount of fragmentary information, most of it already touched upon in previous sections, has come down to us concerning some students of his writings and the sometimes violent reaction which--whether due to the doctrines or possibly to the actions of their students--seems to have followed soon after his death. Five or more works written in "refutation" of Ibn Masarra's doctrines, at least one of them probably composed in Cordoba during his lifetime, are recorded in various sources, and al-Nubāhī has preserved for us the account of at least one case of stronger public action: The burning of his books, in front of the grand mosque of Cordoba, in the year 350 (961)--perhaps a precedent-setting event in Spanish history.

The authors of these "refutations"--nothing else, apart from a title or two, has survived in any of the cases--and our sources for these references are listed here according to their approximate dates of death; all of them, interestingly enough, were written within less than a century of Ibn Masarra's death, and most (all of the certain ones) were composed in Cordoba.

Author:	Source of Reference:
al-Ḥabbāb (323/934) --"ṣaḥīfa"	Ibn al-Faraḍī, #1202
[53]?--Ibn al-Aʿrābī (341/952) --orally?	Ibn al-Faraḍī, #1202

---

[53] In the first two of these doubtful cases, both mystics as already noted (#22-B above), it is not clear that the "reply" was written

[53]?--Aḥmad b. M. b. Sālim "al-Tustarī" --orally? (350/960)	Ibn al-Faraḍī, #1202
al-Zubaydī (379/988) --Ḥatk Sutūr al-Mulḥidīn	Ibn Khallikān
[53]?--Ibn Abī Zayd (386/996) --al-Radd ʿalā Ibn Masarra al-Māriq	SEZG--See Appendix, iii.
M. b. Yabqā b. Zarb (381/991) --"ṣaḥīfa"	al-Nubāhī (and Ibn al-Faraḍī, #1361)
Ibn Abyaḍ (ca. 400/1010)	al-Suyūṭī
al-Ṭalamanqī (429/1038) -- al-Radd ʿalā Ibn Masarra	Ms.--See Appendix, iii.

* * *

Independent theological speculation, perhaps even all intellectual interest in religious topics outside the bounds of Mālikī "fiqh," seems to have been popularly viewed with considerable distrust in Cordoba even before Ibn Masarra's time: We have already noted that his father was suspected of concealing "Muʿtazilite" views on "qadar" similar to those of his notorious friend "Khalīl al-Ghafla" (Ibn al-Faradi, #650). Yet as this case and others indicate, a wide variety of intellectual influences--doctrines and works mixing scientific, philosophic, gnostic, and other opinions, and perhaps united only in the common necessity of a less than literal interpretation of the Qur'ān[54]--were being carried back from the Orient and

---

(53, cont.)
down, or even if it was, that it was sincere, or directed to the same points as the criticisms by the others--apparently all of them Mālikī faqīhs. The case of "Ibn Abī Zayd" is uncertain, as Sezgin gives no source for this information, and the reference to "fragments" is fallacious. (See Appendix, p. iii.)

Since the other five certain replies were apparently all written in Cordoba, and the three "uncertain" ones all originated from men at least partly concerned with fiqh who were frequented (in Mecca and Qayrawān) by numerous pilgrims from Spain, these writings need not testify to the "spread" of Ibn Masarra's works in the East--something for which we have no evidence, as al-Qifṭī and IAU only copy the notices of Ṣāʿid and Ibn al-Faraḍī--but quite possibly only to the information and questioning of pilgrims.

discussed among members of the religious (hence intellectual and social) elite of Cordoba, at that time still the paramount (and growing) intellectual center of Muslim Spain.[55] It would therefore be dangerous and misleading, in such a situation, to speak of any "inquisition" or of "heretical" views, at least in the more familiar usages of those terms. Less popular, "heterodox" views seem to have drawn down a semi-official reaction, as in the case of "Khalīl al-Ghafla," only when they were openly taught and professed, an act which may have involved social and political repercussions unknown to us.[56]

---

[54]The earlier biographers, whether from lack of sophistication or from personal caution, refer only most generally to "kalām," "naẓar," or most commonly "iʿtizāl." (With al-Khushanī, especially, there are indications of considerable personal interest in these new topics, and disdain towards the conservative attitude of the larger body of fuqahā'; cf. also his comment in Ibn al-Faradi, #1202.)

The later works of Ibn Ḥazm and Ṣāʿid, of course, mark another stage, and are written in new, different genres.

[55]Ibn al-Faraḍī has many names of aspiring religious scholars who have emigrated to Cordoba from other parts of Spain and North Africa--as al-Khushanī, from Qayrawān.

At this time the later familiar differentiation (and conflict) between a more cosmopolitan, "free-thinking" intellectual court circle protected by the ruler and the separate and in some ways more stable religious-legal hierarchy cannot yet be discerned. The partial (and unsurprising) coincidence of religious and social elites is evidenced by the common roles of religious scholars in the governing "bureaucracy" (not simply as judges), the recurrence of family names (as with al-Ballūṭī, below # 57-B), and in details of the education of future caliphs (cf. Ibn Khallikān on al-Zubayr) and mention of the scholarly status of other members of the Omayyad family. (As Ibn al-Faraḍī #834, = Appendix, p. xxi.)

[56]The story of this notorious Muʿtazilite--based on Ibn al-Faraḍī, #417--has been stressed by Goldziher (67-68), Asin (181-182), and Lévi-Provençal (H.E.M., III, 482), but the complex social and political dimensions of such behavior as the burning of his books and later of Ibn Masarra's are not very clearly understood. Did such events involve attempts by certain figures (as M. b. Yabqā b. Zarb) to gain (or retain) the favor of the (presumably) more anthropomorphic or literalist

And even then, we are told of men whose (apparently unpunished) deviations went so far as openly praying toward the rising of the sun ("tashrīq") rather than the official qibla, and of a well-known Muᶜtazilite--father of several men later associated with Ibn Masarra's "school"--who apparently served in the highest office of chief qāḍī (until his death in 355) during the same period as the most open attacks on the followers of Ibn Masarra.[57] At any rate, in no place is there any record of "repression" in the form of actual physical violence: Social (and financial?) sanctions appear to have sufficed.

Ibn Masarra's teaching seems to have drawn opposition even within his lifetime, to judge by the pamphlet ("ṣaḥīfa") reportedly written against him by the qāḍī "al-Ḥabbāb" (d.323). The other information in Ibn al-Faradi, however--as it is given by an enemy--may well be misleading. (Cf. #22-B above.) There is no other mention of his trip(s) to the East as a "flight," and no evidence at all that he removed to his hermitage on the mountain outside Cordoba to avoid "persecution" or other threats: That sort of exemplary ascetic life (whether after

---

common body of religious men, "libertine" or immoral behavior on the part of the "guilty" parties, popular resentment of more privileged classes, etc.? Whatever the factors, these early cases do not appear to have involved openly political conflicts, turning on religious slogans, such as are so familiar in medieval history. In particular, their is no evidence to link the unsuccessful plot (368/979) against the Omayyad caliph involving one of the sons of the (former) qāḍi al-Ballūṭī (below, #57-B) with the doctrines or school of Ibn Masarra, simply because three of his brothers (see Ibn Bashkuwāl and Ibn al-Abbār, p. ix in Appendix) were associated with those doctrines; on the contrary, they were apparently not punished in any way (all died after 400), whereas the rebel was crucified in the same year.[368] (See Levi-Provencal, H.E.M.-II, p. 211, #2.)

[57]A) The practice of "tashrīq," as discussed above (#36), was introduced before Ibn Masarra's time--possibly in conjuction

direct Christian models is unknown) is also recorded for other contemporaries as well.[58]

What actually happened to Ibn Masarra's "school" in the century following his death--the period during which all the other known "refutations" of his doctrines were written--is hard to establish, especially since our sources, which concentrate on Cordoba and those outstanding among its religious scholars, may have given us a misleading or one-sided impression, particularly by ignoring any less purely literary counterparts in other areas of Andalusia that might have preceded (or resembled) al-Ruʿaynī's group.[59] The picture that does emerge from these sources,(mainly Ibn al-Faraḍī), however, emphasizes the "doctrinal" aspect of the study of his works--variously perceived by their enemies as heretical ("al-Māriq") or even atheistic ("al-Mulḥid")--among a fairly sizeable and socially diverse number of Cordoban scholars. As already noted, however, that study was not exclusive, and appears to have been commonly associated with

---

with "illuminationist" philosophical doctrines--by one of the first astronomers in Muslim Spain. (See Appendix, back of p. xx.)

B) Mundhir b. Ṣāʿid al-Ballūṭī: Three of his sons and a nephew are related to the study of Ibn Masarra's works (and those of other Muʿtazilites) by references in Ibn Ḥazm, Ibn al-Abbār, and Ibn Bashkuwāl. A close contemporary of Ibn Masarra (273/886-355/966), he visited the Orient in 308, and later corresponded with Muʿtazilite masters. (Cf. Asin, pp. 183-184.)

[58]See Asin, pp. 185-189 for references to eighteen such ascetics gathered (with two exceptions) from Ibn al-Faraḍi. We have added another, #1220 = Appendix, p. xxii.

[59]As mentioned above (pp. 17-18), none of the "companions" of Ibn al-Abbār listed from an earlier book on that subject appear in Ibn al-Faraḍi, although most were from Cordoba or had moved there (from Toledo) and survived for many years. This "anonymity" may indicate a certain geographical dispersion or, more likely, a broader social influence than the elite interest recorded in Ibn al-Faraḍī--possibly among the sort of men for whom Ibn Masarra soon came to be an "imām," in the words of al-Khushanī reported by Ibn al-Faraḍī, #1202.

the investigation of other suspect theological works.[60] It may even be that Ibn Masarra's name was applied as another label for these various "heretical" tendencies; certainly it cannot be proven that this "school" was a coherent group, or sect publicly identifying itself with Ibn Masarra as its "shaykh," along the lines of later Ṣūfī ṭarīqas and the "Masarrīya" described by Ibn Ḥazm. Most probably, to judge by the evidence in Ibn al-Faraḍī, there existed a whole range of relations, from those who openly propagandized his ideas and avowed their belief (#'s 1329 and 1359) to others, probably more numerous, who only possessed a passing acquaintance (or agreement) with his works.[61] Whatever the actual case, despite considerable disrepute and open opposition among more traditional Malikite circles, the study of Ibn Masarra's works evidently survived unchecked the humiliating ceremony (reported by al-Nubāhī) of the public burning of certain copies, in the presence of their owners, in the year 350/961: The guilty individuals--and a

---

[60] The vague, almost interchangeable senses of "kalām," "naẓar," and "iʿtizāl" in Ibn al-Faraḍī's accounts of "suspect" doctrines are probably a fairly accurate reflection of the more common perceptions (or prejudices) of the time. Other developments in the East almost certainly continued to make themselves felt as well. The fact that five of the eight followers of Ibn Masarra's school mentioned in Ibn al-Faraḍī also traveled to the East is another indication of this continued curiosity, and of influences broader than any exclusive devotion to the works or "doctrines" of Ibn Masarra.

[61] It could always be, of course, that Ibn al-Faraḍī excluded anyone too closely associated with Ibn Masarra's name (cf. note #59 above), since most of the men he lists are only "suspected" of belief in his "school" and since he lists only one among those whose books (by Ibn Masarra) were burnt in the incident of 350 (see below). The citation of two men who were open adherents to his school, though, is an argument against this hypothesis.

Also unknown are any social and political pressures that could have permitted certain individuals (e.g., of powerful families) a larger degree of intellectual freedom. Some idea of adverse pressures (with economic implications) may be given

number of other suspected adherents--were not physically harmed, and seem to have continued their activities, since some of the other refutations must have been composed after that date.[62]

The "Masarrīya" mentioned by Ibn Ḥazm also belong to a later period (ca. 400/1000?), and although apparently located at one time around the town of Pechina, there is no evidence that they were "refugees" from Cordoba, whether from "persecution" or even from the general political disturbances of the declining Ommayad caliphate.[63] As already suggested, this group may well

---

in a notice of Ibn al-Faraḍī (#1364 = Appendix, p. xxi) showing how the ḥadīth transmitted by a man suspected of allegiance to Ibn Masarra's "school"--although he strongly protested against that allegation, and had the appearance of fine character--fell into disrepute, so that students were warned against using his name in their chains of authorities. In addition to the danger to one's social status and self-esteem, such an accusation could also have affected the livelihoods or those without independent occupations or income.

[62](Cf. the dates of the authors of refutations listed above, pp. 39-40, and Appendix, p. ii.) Although possibly a precedent, this event (the book-burning) could hardly be called an "inquisition" on the basis of evidence now available to us.

For the survival of works--most likely even in Cordoba--there is the testimony of Ibn Ḥazm and all the later writers in Section IV and below. As for the survival of the followers, not only did almost all of the individuals listed in Ibn al-Faraḍī (= Appendix, pp. xix-xxi) --including at least one actual participant in the episode--live long beyond that date, but there is even the notice that the young faqīh who had instigated this incident and authored a pamphlet against Ibn Masarra's views, M.b. Yabqā b. Zarb (317-381), later (376), as chief qāḍī of Cordoba, led the prayer at the funeral of a man suspected of belonging to Ibn Masarra's school (#437)!

[63]The dates here are only approximate, as we have no evidence concerning these "Masarrīya" apart from Ibn Ḥazm's reports that he once saw this Ismāʿīl b. ʿAbd Allāh al-Ruʿaynī in the town of Pechina, although he never was personally acquainted with him, and was impressed by his moral and religious virtues; Ibn Ḥazm (b. 383) was apparently at least an adult at that time (i.e., after 400), which--from the way he contrasts his impressions of al-Ruʿaynī's character with the extreme doctrines attributed

have been a relatively independent movement, with very different orientations, more socially cohesive and--as the very name, the doctrinal discussions of his works, and the titular use of "al-shaykh" may indicate--more closely and exclusively devoted to the study and example of Ibn Masarra's teaching. In particular, al-Ruᶜaynī clearly embodied that "ascetic" emphasis on a pure and virtuous life which, while notable in the accounts of Ibn Masarra and those of his immediate disciples in Ibn al-Abbār, seems to be missing in the lives of the followers described by Ibn al-Faradi. At any rate, judging from the late date and from Ibn Ḥazm's remarks on their obscurity at the time of his writing, it can be doubted whether this particular group and all the heretical (and perhaps partly imaginary) doctrines ascribed to it could possibly be considered the cause of the original opposition to Ibn Masarra; in fact, by Ibn Ḥazm's time we hear no more of any strongly hostile public feeling. And indeed, although the same themes of negative reaction first sounded in Ibn al-Faradī--"Muᶜtazilism" and excesses in the

---

to him--may have been already after the split in the Masarrīya caused by al-Ruᶜaynī's assertion of his imamate, etc. The meeting must also have been some time before 420, which was the death date of Ḥakam b. Mundhir (Ibn Bashkuwāl #332 = Appendix, xiv), who had reported certain information concerning al-Ruᶜaynī (IV, 80). Ḥakam was at least 65 when he died (his father died in 355, and another--younger?--brother lived to 436), and it is probably safe to assume that he was no older than al-Ruᶜaynī; although it is not stated that he was an actual pupil or companion of the latter, such an assumption would not conflict with the data that al-Ruᶜaynī had an adult grandson at the time of Ibn Ḥazm's writing.

Of the other members of al-Ruᶜaynī's family and his disciples--including a highly-educated daughter, a doctor son-in-law, and the grandson just mentioned--we know nothing outside Ibn Ḥazm's statements. Nor do we know whether al-Ruᶜaynī was originally from Pechina, how long he and his group stayed there, what their relations were with other students of Ibn Masarra's works such as Ḥakam, etc.

symbolic interpretation of the Qur'ān--are repeated here (and shortly afterwards in Ṣāʿid and al-Ḥumaydī), the climate of opinion had already changed to such a degree that men whom Ibn Ḥazm obviously respects could openly examine Ibn Masarra's works and quote them favorably, apparently without fear of retribution.

By what channels it was, however, that Ibn Masarra's books passed on down to Ibn al-Mar'a and Ibn al-ʿArabī, and what losses or more importantly, what accretions of interpretation occurred along the way, is unfortunately still unknown; for with the end of public opposition coincided--so far as we are informed--the end of a specific "school" surrounding his writings. Our only evidence, during that period of more than a century, is the article of Ṣāʿid and a short, antagonistic notice in al-Ḥumaydī (488/1095), repeated by Ibn Khāqān (529/1134) and al-Ḍabbī (599/1203); moreover, the extent to which those later repetitions reflect any external knowledge is rather doubtful.[64] Yet judging from the few hints in Ṣāʿid and the new terms used by al-Ḥumaydī ("ṭarīqa min al-zuhd wa al-ʿibāda," "ṣūfīya"), one might guess that in the unknown process by which Ibn Masarra's works (and quite possibly unwritten teachings or influences as well) became part of the later Andalusian mystical tradition, a significant, if unrecorded, role must

---

[64] Ibn Khāqān's rhymed-prose version is even more vicious than al-Ḥumaydī's original, which might indicate that he had access, at least, to a tradition hostile to Ibn Masarra's writings, or to the activities and interpretations of which they had become a part; al-Ḍabbī, however, repeats al-Ḥumaydī almost verbatim. (Ibn Khāqān also omits the word "ṣūfīya," but whether intentionally, or simply to fit the rhyme, is unclear.)

have been played by followers of al-Ruʿaynī or men like him. As for Ibn Masarra's direct influence--or even his memory--after the notices of Ibn al-ʿArabī and Ibn al-Abbār (658/1260), even less is known. Perhaps there can be found, in the few words of al-Thaʿālibī (873/1468) and al-Maqqarī (1041/1633), a few late traces of his continued study and veneration within that Ṣūfī tradition to which Ibn al-ʿArabī belonged.[65]

---

[65] For each of the authors discussed in this note, see the passages in question in the Appendix.

The two aforementioned references are, specifically, the ḥadīth (discussed above, p. 24) on the intercession of the "zāhidīn" reported by al-Thaʿālibī (although the compiler himself may not have known who Ibn Masarra was) and the apparently qualifying sentence which al-Maqqarī adds to the hostile appraisal he had borrowed from Ibn Khāqān: "And he was of a kind of Ṣūfism...," concluding "wa Allāh bi-'amrihim aʿlam." (The two other passages mentioning Ibn Masarra that al-Maqqarī quotes--from Ibn Ḥazm's "Risāla..." and Ibn al-Abbār, #839--need not have involved any real knowledge of Ibn Masarra, who was almost surely not al-Maqqarī's primary interest in including either of them.)

Our reasons for doubting any knowledge external to their sources in al-Qifṭī and IAU have been discussed above, and are analyzed in detail in the Appendix. Ibn Khallikān (680/1282) only mentions Ibn Masarra very indirectly, in an article on al-Zubayr (one of his critics); the specific reference and the title are taken from an unknown source, probably Andalusian. al-Suyūṭī's (911/1505) mention of a critic is even more incidental.

Whether the authors of the remaining three later sources--all Andalusian--had any personal knowledge of Ibn Masarra or his works external to their sources is uncertain, but possible; in all three cases, however, the focus of interest is on another person or issue. Ibn Adhārī (713+/1312+) condenses out most of the living, personal content of al-Khushanī's story, particularly the old faqīh's remarkable reply; but this could be simply out of an interest mainly in this faqīh, and not due to any prejudice against Ibn Masarra. The reference in al-Ḥulal is very distant, but its anonymous author was apparently from Grenada, and a contemporary of al-Nubāhī (792+/1392+), whose two references to the famous burning of Ibn Masarra's books by M. b. Yabqā b. Zarb might indicate at least some knowledge of the reasons why they were burnt: al-Nubāhī was a rather strict Malikite faqīh, and a strong enemy of Ibn al-Khaṭīb.

Selected Bibliography

The following is by no means a complete list of all the works consulted or utilized in this study. It includes only (I) secondary works which, at the date of their publication, have contributed something new to our knowledge of Ibn Masarra and his "school," and (II) those original sources (almost all of them published) which contain explicit reference to Ibn Masarra; Those passages have been excerpted, and form the second half of the paper; the appropriate page numbers in either Sezgin or Brockelmann are usually cited under each of the authors listed there, along with notes and cross-references for some of the names which appear in those excerpts. Where, as is often the case, a number of editions or reprints now exist, we have cited whenever available the same sources utilized in the work of Asín-Palacios, after checking the newer editions to make certain that they did not contain any additional relevant material; we have also noted translations in European languages, for the benefit of those without Arabic.

The system of transliteration used here and throughout the paper is basically that of the Library of Congress, with the exception of a few traditional names ("Ibn Abī Usaybi'a") and the indication of "tā' marbūṭa," when not in construct, by a final "-a" rather than "-ah": "Ibn Masarra," "risāla," etc.

I. Secondary Sources

Amari, Michele. Biblioteca Arabo-Sicula: Raccolti di Testi Arabica che Toccano.... (Leipzig, 1857). Translated as Storia dei Musulmani di Sicilia, second edition revised and with notes by C.A. Nallino (Catania, 1935).

Arnaldez, Roger. "Ibn Masarra," Vol. III, pp. 868-872 in The Encyclopedia of Islam, second edition (EI²), 3 vols. to present (Leiden, 1960-).

Asín-Palacios, Miguel. Ibn Masarra y su escuela, pp. 1-216 in Obras Escogidas, Vol. I (Madrid, 1946). This is a very slightly revised version of the original study first published in 1914.

Dozy, Reinhart P.A. Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'á la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110), revised edition with notes by E. Lévi-Provencal (Leyden, 1932); first edition published in 1861.

Goldziher, Ignáz. "Introduction" to the Livre d'Ibn Toumert, Mahdi des Almohades, (Alger, 1903).

Lévi-Provençal, Étienne. "A propos de l'ascete philosophe Ibn Masarra de Cordoue," pp. 75-83 in Orientalia Suecana (Uppsala), Vol. III (1954), pp. 75-83.

_____. Histoire de l'Espagne musulmane, 3 vols. (=H.E.M.) (Paris, 1953).

Munk, S. Mélanges de philosophie Juive et Arabe, (Paris, 1859).

II. Primary Sources

Arabic names have generally been given in full, for those who may care to consult indices, following Brockelmann (BR) or Sezgin (SEZG); certain abbreviations have also been adopted from those works ("b." = Ibn, "M." = Muḥammad, "A." = Aḥmad, "a." = Abū) and "Kitāb" has been dropped where it is the first word of a title. Common variants of names and titles have also been indicated, especially where they differ from those given by Brockelmann, Sezgin, or the Harvard Library (HUL) catalogue. Death-dates (A.D.) are given after names.

Anonymous--died after 1398. al-Ḥulal al-Mawshīya fī Dhikr al-Akhbār (=al-Ḥulal) al-Marrākushīya, ed. Allouche, (Rabat, 1936).

al-Ḍabbī, A. b. Yaḥyā b. A. b. ʿAmīra-(1203). Bughyat al-Multamis fi Tārīkh Rijāl Ahl al-Andalus...., ed. F. Codera and J. Ribera (Madrid, 1884), Vol. 3 of Bibliotheca Arabico-Hispana (B.A.H.).

al-Ḥumaydī, a. ʿAbd Allāh, M. b. Abū Naṣr b. Futūḥ b. ʿAbd Allāh-(1095). Jadhwat al-Muqtabis fī Dhikr Wilāt al-Andalus, ed. al-Ṭanji (Cairo, 1952).

Ibn al-Abbār, a. ʿAbd Allāh, M. b. ʿAbd Allāh b. Abū Bakr _____, al-Quḍāʿī-(1260). al-Takmila li-Kitāb al-Ṣila, ed. F. Codera (Madrid, 1886), Volumes V-VI of B.A.H. Material not included in the Codera edition, and not consulted by Asín, appears in the following two editions of the same work:

_____. (cited here as "Takmila^2"), ed. al-Ḥusanī (Cairo, 1955). This is apparently a reproduction of the partial edition of A. Bel and M. BenCheneb (Alger, 1920) cited in Lévi-Provençal, "A propos...," pp. 78-79.

_____. "Appendice a la edición Codera de la 'Tecmila' de Aben al-Abbar," ed. M. Alarcón and A. González-Palencia, pp. 147-690 in Miscelanea de Estudios y Textos Árabes, (Madrid, 1915).

Ibn Abī Usaybiʿa, a. al-ʿAbbās, A. b. al-Qāsim-(1270). ʿUyūn al-Anbāʾ fī Ṭabaqāt al-Aṭibbāʾ, ed. A. Mueller (Gottingen, 1884). (=IAU)

Ibn ʿAdhārī (thus Dozy; Asín has Idhārī), a. ʿAbd Allāh, M. _____, al-Marrākushī-(after 1312). al-Bayān al-Mughrib fī Akhbār al-Maghrib, ed. R. Dozy (Leiden, 1848). Several subsequent editions do not appear to have altered or added to the material on Ibn Masarra found in Dozy's edition; the relevant passage is translated by Edmond Fagnan, Histoire de l'Afrique et de l'Espagne (Alger, 1901), Vol.I, p.280. (This is merely a condensation of the notice in al-Khushanī.)

Ibn al-ʿArabī (often Ibn ʿArabī), a. ʿAlī, M. b. A. b. M. _____, Muḥyī al-Dīn-(1240). al-Futuḥāt al-Makkīya fī Maʿrifat Asrār al-Malikīya wa al-Mulkīya, (Cairo, 1293 and 1329).

Ibn Bashkuwāl, a. al-Qāsim, Khalaf b. ʿAbd al-Malik b. Masʿūd _____, al-Qurṭubī-(1183). al-Ṣila fī Akhbār A'immat al-Andalus..., ed. F. Codera (Madrid, 1882), Vol. 1 of B.A.H.

Ibn al-Faraḍī, a. al-Walīd, ʿAbd Allāh b. M. b. Yūsuf-(1012). Tārīkh ʿUlamāʾ al-Andalus (full title: al-Mawṣūl fī Tārīkh al-ʿUlamāʾ wa Ruwāt al-ʿIlm bi-l-Andalus), ed. F. Codera (Madrid, 1890-1892), Volumes VII-VIII of B.A.H.

Ibn Ḥazm, a. M., ʿAlī b. A. b. Saʿīd _____, al-Andalusī, al-Ẓahirī-(1064). al-Faṣl fī al-Milal wa al-Ahwāʾ wa al-Niḥal...(thus HUL and BR; Asín and Arnaldez have al-Fiṣal), (Cairo, 1899-1903).

_____. Risāla fī Faḍāʾil al-Andalus, preserved in al-Maqqarī (see below), Vol. I, pp. 120-121.

Ibn Khallikān, a. al-ʿAbbās, A. b. M. b. Ibrahīm b. Abū Bakr-(1282). Wafayāt al-Aʿyān wa Anbāʾ Abnāʾ al-Zamān, ed. Aḥsan ʿAbbās (Beirut, n.d.).

Ibn Khāqān (Levi-Provencal and others have "al-Fatḥ"), a. Naṣr, al-Fatḥ b. M. b. ʿUbayd Allāh-(BR: 1134 or 1140). Maṭmaḥ al-Anfus wa Masraḥ al-Taʾannus fī Mulaḥ Ahl al-Andalus, (Istanbul, 1302).

Ibn al-Marʾa b. Dahhāq, al-Mālaqī-(1214). Sharḥ al-Irshād, Cairo manuscript; an excerpt on Ibn Masarra is given in L. Massignon's Recueil de textes inedits concernant l'histoire de la mystique en pays d'islam (Paris, 1929), p. 70. This information, including the title of one of Ibn Masarra's works, was apparently not used by Asín.

al-Khushanī, a. ʿAbd Allāh, M. b. Ḥārith (or Ḥarith or al-Hārith) b. Asad _____, al-Qayrawānī-(981). Ṭabaqāt ʿUlamā' Ifrīqiya, edited and translated into French by M. Ben Cheneb (Paris, 1915-1920); Vol. I text, Vol. II translation. [These volumes also include two earlier works by al-Tamīmī ("Abū al-ʿArab" in EI[1-2] and [illegible] of Qayrawān (d. 945), including one of the same title and another entitled Ṭabaqāt ʿUlamā' Tūnis. Sezgin (I, p. 481, #vi.) appears to have confused the two writers, in mistakenly attributing a passage from al-Khushanī to al-Tamīmī.]

al-Maqqarī, a. al-ʿAbbās, A. b. M. _____, al-Tilimsānī-(1633). Nafḥ al-Ṭīb min Ghuṣn al-Andalus al-Raṭīb..., ed. R. Dozy et.al. (Leyden, 1855-1861). Often cited as "Analectes" after the title of Dozy's edition: Analectes sur l'histoire et la litterature des arabes d'Espagne.

al-Nubāhī, a. Ḥasan, ʿAlī b. ʿAbd Allāh b. al-Ḥasan _____, al-Mālaqī al-Andalusī-(after 1392). Tārīkh Quḍāt al-Andalus. (also known as al-Marqabat al-ʿUlyā), ed. É. Lévi-Provençal (Cairo, 1948).

al-Qifṭī (often, "Ibn al-Qifṭī"), a. al-Ḥasan, ʿAlī b. Yūsuf b. Ibrahīm, al-Shaybānī al-Qifṭī-(1248). Ikhbār al-ʿUlamā' bi-Akhbār al-Ḥukamā', in the Mukhtaṣar of Zawzanī (better known as "Tārīkh al-Ḥukamā'"), ed. J. Lippert and A. Mueller (Leipzig, 1903).

Ṣāʿid al-Qurṭubī (or "al-Andalusī"; often "Ibn Ṣāʿid"), a. al-Qāsim, Sāʿid b. A. b. ʿAbd al-Raḥmān b. M. b. _____-(1070). Ṭabaqāt al-'Umam (BR-S: al-Taʿrīf bi-Ṭabaqāt al-'Umam), ed. L. Cheiko (Beirut, 1912). Translated, with notes, by Regis Blachère as Livre des catégories des nations, (Paris, 1935).

al-Suyūṭī, a. al-Faḍl, ʿAbd al-Raḥmān b. Abū Bakr b. M. b. Abū Bakr, Jalāl al-Dīn-(1505). Bughyat al-Wuʿāt fī Ṭabaqāt al-Lughawīyīn wa al-Nuḥāt, (Cairo, n.d.).

al-Thaʿālibī, a. Zayd, ʿAbd al-Raḥmān b. M. b. Makhlūf _____, al-Jazā'irī-(1468). al-ʿUlūm al-Fākhira fī al-Naẓar fī al-'Umūr al-'Ākhira, (Cairo, 1317).

Appendix: The Primary Sources

The following section comprises all the original material we have been able to locate which directly mentions either Ibn Masarra, his "followers" (those mentioned in connection with his "madhhab" or the "Masarriya"), or the authors of works written in refutation of his "doctrines."* It is meant to be consulted simultaneously with the reading of the rest of the paper. To that end the material has been arranged as follows:

I) A time-chart has been constructed as an aid in visualizing the relations of the various sources. It should be stressed, however, that chronological relations in this case--apart from the few instances of direct borrowing--are not by themselves very good indicators either of the reliability or of the importance of a source for our purposes.

II) The excerpts directly mentioning Ibn Masarra have been arranged alphabetically by author for ease of reference. Within each heading the following additional information has been given:

A) Dates, where available, of the author's life, which are helpful, in the absence of any internal evidence, in indicating the approximate date of the work. (Dates given in this section are A.H., unless otherwise noted, so as to correspond with the information contained in the excerpts.)

B) The appropriate references to Brockelmann (BR-S, I, etc.) or Sezgin (SEZG-I), for those desiring to know more about the various authors.

C) Cross-references to other sources, where the author has borrowed information, or where an individual, event, etc. has been mentioned in several places.

D) The page number of the excerpt in question.

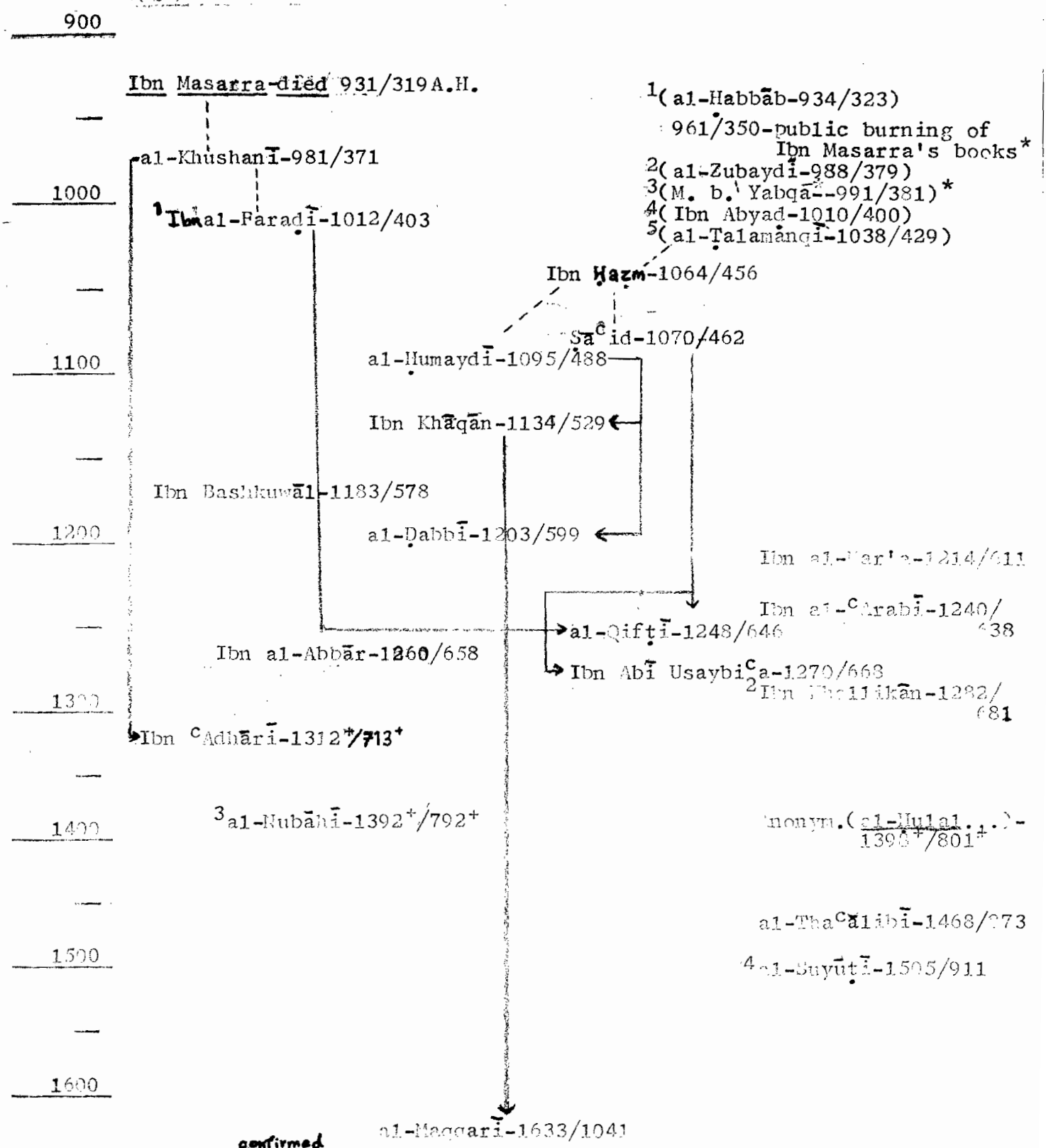
E) (at the bottom of the page) Reference to pages in the rest of the paper where each excerpt is discussed. ~(to be completed later)

F) (in the right-hand margin) Miscellaneous information of interest to the discussion has occasionally been noted as it appears in the text.

---

*This section includes all the (direct) references used by Asin and some additional material, but it leaves out the enormous mass of "contextual" sources which would have to be consulted in any attempt at fully reconstructing the history of Ibn Masarra's "school" and his influence on subsequent Andalusian mysticism and philosophy. For additional sources of background information, the reader is directed to the Bibliography, and to the appropriate sections of Sezgin and Brockelmann.

I. Chronological Relations of Primary Sources:



Parentheses indicate confirmed authors of refutations of Ibn Masarra; raised numbers mark our sources of that information (for #5, see Asin-p.119, note #1 as well here);
Full lines indicate complete "borrowing" of references to Ibn Masarra; dashed lines indicate some personal acquaintance. See following for details.

iii. al-Ṭalamanqī (340-429)
[Ibn Abī Zayd (d. 386)]

II. Passages Concerning Ibn Masarra

We have encountered only two references to Ibn Masarra which are not available in printed editions. Both concern the titles and authors of works attacking Ibn Masarra; neither of these works is known to have survived, even in fragmentary form. (Cf. the other refutations mentioned in Ibn al-Faraḍī, Ibn Khallikān, al-Nubāhī, and al-Suyūṭī--all of which are also lost.)

"Abū ʿUmar (A. b. M. b. ʿAbd Allāh b. Abū ʿĪsā) b. Lubb, al-Ṭalamanqī" (340-429) is cited by Asin (p. 119, note #1) and M. Ben Cheneb (in the work of al-Khushanī mentioned in the Bibliography above, Vol. II, pp.xiv-xv)--in both cases on the authority of a Tunis manuscript--as the author of a refutation of Ibn Masarra: al-Radd ʿAlā Ibn Masarra. (It is not absolutely certain that this is the exact title of the work, or simply an indication of its contents, as the verb "radda ʿalā"--and in at least one case, [al-Suyūṭī] the same title--is used in connection with almost all of the critics of Ibn Masarra. In fact, it may well be that the same work has in some of these cases been ascribed to several men, given the relatively close lives of certain of these men [see below] and the much later dates of the sources in which they are actually cited.) al-Ṭalamanqī, it should be noted, studied under Ibn Abī Zayd (see below) and was one of the teachers of Ibn Ḥazm.

"Ibn Abī Zayd" (a: M.; ʿAbd Allāh _____, al-Qayrawānī) ~(d.386), a famous Malikite jurist, is cited by Sezgin (SEZG-I, p. 481, vi.) as the author of a lost work entitled al-Radd ʿAlā Ibn Masarra al-Māriq. The source of this information, however, is not mentioned, and the "fragments" Sezgin mentions are actually the passage of al-Khushanī (= M. Ben Cheneb, above), erroneously ascribed to al-Tamīmī; the passage in question is clearly not part of any attack on Ibn Masarra.

The mention of al-Tamīmī (HUL and BR-S,I p.228 have mistakenly "al-Tammāmī"; SEZG-I, pp. 356-357 and EI^2, p. 106 use "Abū al-ʿArab"), who died in 333 and was among the teachers of Ibn Abī Zayd, would be significant if it were more than a confusion on Sezgin's part, since al-Tamīmī (b.250-260) was a contemporary of Ibn Masarra and could quite possibly have been aware of his teachings. It might be noted in this connection that one of the sons of al-Tamīmī is cited by al-Suyūṭī (q.v.) as one of those mentioned by a critic of Ibn Masarra, one "Ibn Abyaḍ".

Anonymous (al-Hulal...)
(d. after 801 A.H.)
BR-S, II, 342
(Cf. Dozy (2nd edition), IV, 158-159; Asin, 140, note #1.)

This incident, part of the Almoravid conquest of Spain under Yūsuf b. Tāshfīn, took place in 495/1101. Assuming this account is correct--and there are no obvious reasons for considering it a forgery or a mistake--it would indicate the presence of writings by Ibn Masarra in Cordoba after the public burning of his books (see al-Nubāhi) in 350, and their continued study by groups other than avowed "mystics." (Our only other mentions of works by Ibn Masarra after this date--in Ibn al-Mar'a, Ibn al-ʿArabī, and al-Thaʿālibī are connected with a Sufi tradition.) The public crediting of a hadīth to Ibn Masarra by a faqih of Cordoba, whether due to general ignorance of his doctrines or to a more tolerant public attitude, would also appear to indicate that the period in which his writings were generally perceived as dangerous or heretical had come to an end. (Indeed, our last record of a "refutation" of Ibn Masarra is by al-Ṭalamanqī, who died in 429.)

p. 65

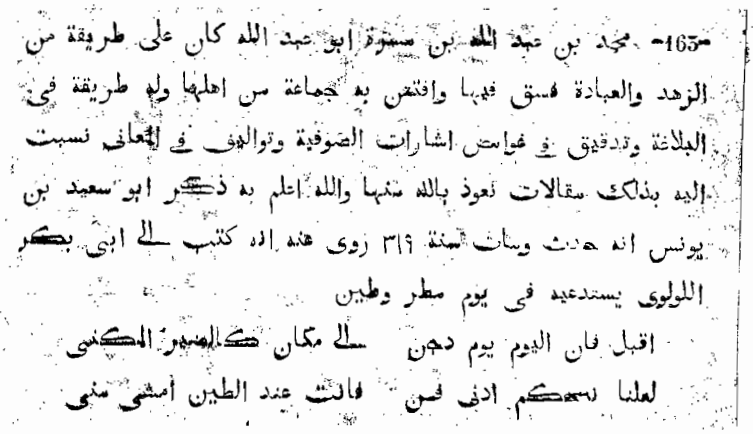
المسلمين للذب والمرابطة في الحصون المصانة للعدو[1]. وفي جوازه هذا أعمل السير[2] على مدينة اليسانة[3] وهي مدينة مانعة سورها من أعظم الاسوار انفرد بسكانها اليهود كان سبب اجتيازه عليها أن رجلا من فقهاء قرطبة وجد مجلدا من تاليف ابن مسرّة[4] الجبلي القرطبي أخرج فيه حديثاً رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم أن اليهود الزمت نفسها أنها إذا جاءت الخمس مائة عام من مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يجئهم نبيٌ[5] منهم على ما زعموا فإن الاسلام لازم لهم لانهم وجدوا في التورة قول الله تعالى لموسى عليه السلام أن النبي الرسول الذي معناه محمد لا بد من ظهور الحق على يده ونوره متصل باتصال الساعة فزعمت اليهود أنه منهم وأنه لم يجئ الى رأس الخمس مائة عام وإلا فهو هذا فرفع هذا الفقيه القرطبي الامر إلى أمير المسلمين فاجتاز إلى مدينتهم ليري ما يصنع فيهم فيذكر أنه استخلص منهم جملة مال بسبب ذلك وأن القاضي أبا عبد الله محمد بن علي بن حمدين[6] التغلبي أجرى مسألتهم

al-Ḍabbī (?-599)

BR*S, I, 580
(Cf. al-Ḥumaydī)

The full title of this work explicitly mentions that it is meant as a continuation of al-Ḥumaydī, and this entry is adopted almost verbatim from that earlier work. (al-Ḥumaydī was also used by Ibn Khāqān, who was then copied by al-Maqarrī.)

p. 78, #163



١٦٣- محمد بن عبد الله بن سعدة ابو عبد الله كان على طريقة من
الزهد والعبادة فسق فيها وافتتن به جماعة من اهلها وله طريقة في
البلاغة وتدقيق في غوامض اشارات الصوفية وتوالهف في المعاني نسبت
اليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها والله اعلم به ذكر ابو سعيد بن
يونس انه حدث ومات سنة ٣١٩ روى عنه انه كتب الى ابي بكر
اللولوي يستدعيه في يوم مطر وطين

اقبل فان اليوم يوم دجن الى مكان كالسمر المكنى
لعلنا نحكم ادنى فن فالت عند الطين أمشي مني

vi. al-Ḥumaydī (before 420-488)

BR-S, I, 578
(Cf. Ibn Khāqān, al-Ḍabbī, al-Maqqarī)

al-Ḥumaydī studied with Ibn Ḥazm; this work was written in Baghdad at the end of his life, and is thus inaccurate in places. This passage was taken over verbatim by al-Ḍabbī, adapted to rhymed prose by Ibn Khāqān, and taken from him by al-Maqqarī.

pp. 58-59, #83

٨٣ ــ محمد بن عبد الله بن مَسَرَّة أبو عبد الله ، كان على طريقةٍ من الزُّهد والعبادة يُثنى فيها ، وافتُتِن جماعة من أجلها ، وله طريقةٌ فى البلاغة ، وتدقيق فى غوامض إشارات الصّوفية ، وتواليف فى المعانى ، نسبت إليه بذلك مقالات نعوذ بالله منها . والله أعلم به . ذكر أبو سعيد بن يونس أنه حَـــدّث . ومات سنة تسع عشرة وثلاث مائة .

--Ḥadīth transmitted by Ibn Masarra are mentioned in al-Ḥulal (anon. author) and al-Thaʿālibī.

أنشدنى أبو محمد علىّ بن أحمد قال : أنشدنى أبو عمر أحمد بن حَبْرون فى مجلس الوزير أبى رحمه الله ، قال : كتب أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مَسَرَّة/إلى[١٢٨] أبى بكر اللؤلؤى يستدعيه فى يوم مَطَرٍ وطين :

أقبـل فإن اليوم يومُ دَجْنِ
إلى مكانٍ كالضّمير المكْنِى
لعلنـــا نُحكِمُ أدنَى فَنٍّ
فأنتَ عند الطِّين أمشَى مِنِّى

--This Abū Bakr al-Luʾluʾī is mentioned by Ibn al-Faraḍī (#1361) as one of the instructors in (Mālikī) fiqh of the famous qāḍī M. b. Yabqa b. Zarb, who was later (350) responsible for the public burning of of Ibn Masarra's works and the chastisement of their owners. As Ibn Masarra here is still living in Cordoba, this incident evidently dates from before his pilgrimage and (subsequent?) withdrawal to the mountains near Cordoba.

The first 2 pages here list personal disciples of Ibn Masarra; the third page lists some later followers.

BR-S, I, 580 (Cf. al-Maqqarī, Ibn Bashkuwāl, Ibn Ḥazm)

٨ — أحمد بن غانم ؛ ويعرف : بالمديني : من قرطبة

رحل مرافقا أبا عبدالله بن مسرة الجبلي في وجهته إلى الحج سنة إحدى عشرة وثلاث مائة : وكان : اسنّ منه ، وحجّ معه حجتين بعد حجة متقدمة ؛ وبقي بعد انصراف ابن مسرة حتى حجّ حجتين فكملت له خمس حجات ، ثم انصرف ولزم داره إلى أن تُوفّي رحمه الله .

وكان : فقيهًا ، عالمًا ، ورعًا ، ناسكًا ، مجتهداً . من كتاب في أخبار أبن مسرة وأصحابه .

p. 11, #8: Accompanied Ibn Masarra on the pilgrimage to Mecca 311-313; older than Ibn Masarra. (From Takmila^2; all the excerpts on this page are taken from that later edition, which was not available to Asin.)

--This lost book "on Ibn Masarra and his Disciples" appears to have been Ibn al-Abbar's source for most of the following entries, which are not found in any other extant work.

---

١٧ — أحمد أبي حامد : من أهل قرطبة .

سمع بها : من شيوخها ، ورحل إلى المشرق فسمع هُنَالك ، وصحب أبا عبد الله أبن مسرة . وكان : فقيهاً ورعاً ، موسراً كثير الخير ، وأعمال البر . تُوفّي سنة خَمس وأربعين وثلاث مائة .

p.13, #17: Died 345; made the pilgrimage and studied in the East.

٥٢٩ — أيوب بن سليمان بن إسماعيل الطليطلي : سكن قرطبة وصحب محمد بن مسرة الجبلي . وكان : قديم الجوار له ، طويل الملازمة .

تُوفّي : ليلة الثلاثاء لخمس بقين من ذي الحجة سنة ثلاث وأربعين وثلاث مائة .

p. 199, #529: Died 343; associated with Ibn Masarra from early date. Toledan

٥٣٠ — أيوب بن فتح : من أهل قرطبة . وحل مع محمد بن مسرة ورافقه إلى الحجاز . وحج معه وأخذ كتبه عنه . وكان : كثير العمل ، مجتهداً ، له نسك وزهد .

تُوفّي : سنة خمس وأربعين وثلاث مائة .

p. 199, #530: Died 345; Accompanied Ibn Masarra on the pilgrimage, and studied his books with him.

٥٦٢ — إلياس بن يوسف الطليطلي : سكن قرطبة وسمع من أحمد بن خالد وغيره .

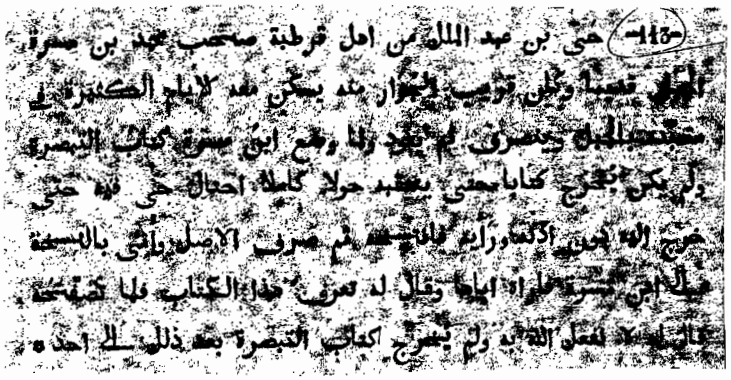
وكان : هو وأخوه عون من أصحاب محمد بن مسرة الجبلي . تُوفّي الياس في سنة إحدى وعشرين وثلاثمائة .

p. 211, #562: Brother of man mentioned below; both possibly of Jewish ancestry. Died 321. Toledan.

2,468 عون بن يوسف الكليكلي سكن قرطبة وكان هو واخوه الياس بن يوسف من اصحاب محمد بن مسرة الجبلي

From "Appendice" to Codera edition (1915): p. 265. (Brother Ilyās is mentioned immediately above.) Toledan.

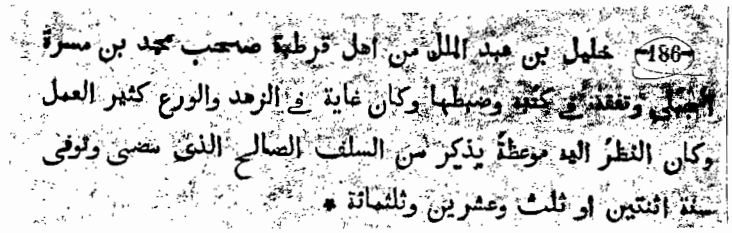
These passages (from the Codera edition) were used by Asin.



-113- حيّ بن عبد الملك من اهل قرطبة صاحب محمد بن مسرة الجبلي تفقه وكان قريب الجوار منه يسكن عند الايادي الكبيرة في سفح جبل قرطبة وحضرني لم يجد رفيقا وهو ابن عشرة كتاب التبصرة لم يكن يخرج كتابا حتى يقابله حولا كاملا احيانا حتى فيه حتى خرج اليه ابن الكناني وراءه فالحقه ثم ضرب الاصل وباشر بالنسخة فيه ابن مسرة فراءه اياها وقال له تعرف هذا الكتاب فلما تثبت منه قال له لعل الله يفتح عليك ولم يخرج كتاب التبصرة بعد ذلك الى احد *

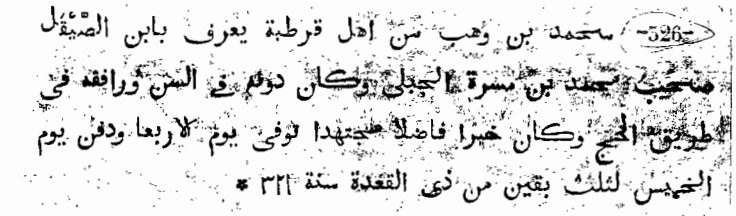
p. 37, #113:

--This title (al-Tabṣira) is one of three which we have for Ibn Masarra's works. (Cf. Ibn al-Mar'a and Ibn al-ʿArabī for the other two.)
--This incident is another indication that Ibn Masarra (for whatever reasons) probably did vary his teachings according to the ability of his students. (Cf. Ibn al-Faraḍī, Ibn Ḥazm)



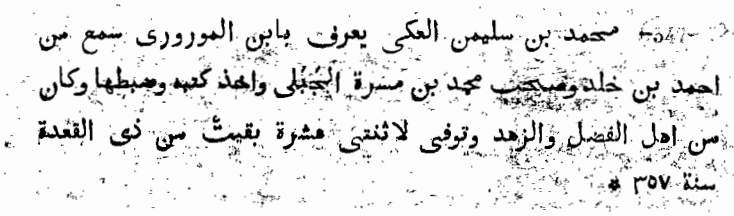
-186- خليل بن عبد الملك من اهل قرطبة صاحب محمد بن مسرة الجبلي وتفقه في كتبه وضبطها وكان غاية في الزهد والورع كثير العمل وكان النظر اليه موعظة يذكر من السلف الصالح الذي مضى وتوفي سنة اثنتين او ثلث وعشرين وثلثمائة *

p. 56, #186: Died 322-3; studied the books of Ibn Masarra; noted for his ascetic virtues.



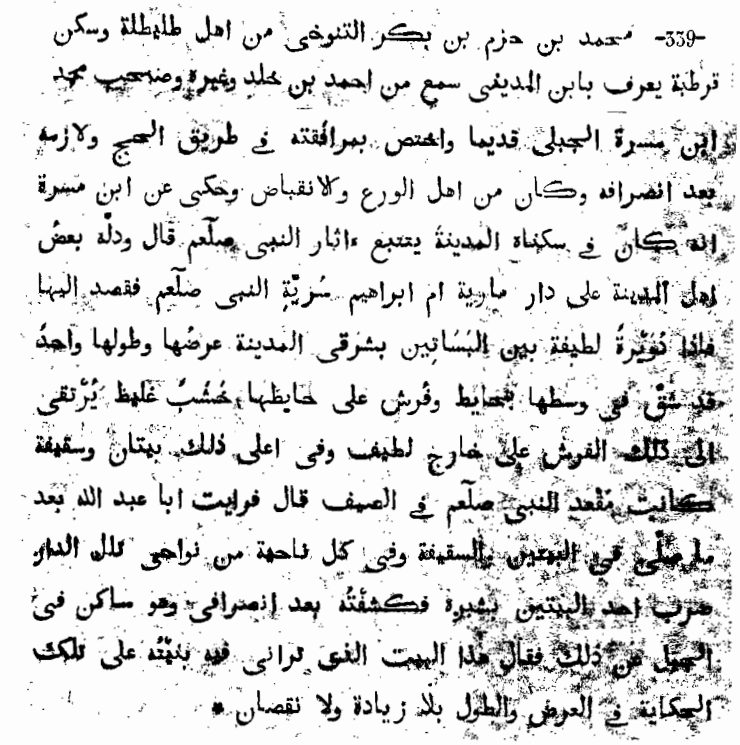
-326- محمد بن وهب من اهل قرطبة يعرف بابن الصيقل صاحب محمد بن مسرة الجبلي وكان دونه في السن ورافقه في طريق الحج وكان خيرا فاضلا مجتهدا توفي يوم الاربعا ودفن يوم الخميس لثلث بقين من ذي القعدة سنة ٣٢١ *

p. 97, #326: Died 321; also accompanied Ibn Masarra on the pilgrimage. (Does the remark that he was younger than Ibn Masarra imply that some of his other disciples were older men?)



-347- محمد بن سليمن العكي يعرف بابن المورورى سمع من احمد بن خلد وصاحب محمد بن مسرة الجبلي واخذ كتبه وضبطها وكان من اهل الفضل والزهد وتوفي لاثنتي عشرة بقيت من ذي القعدة سنة ٣٥٧ *

p. 102, #347: Died 357; studied the books of Ibn Masarra.



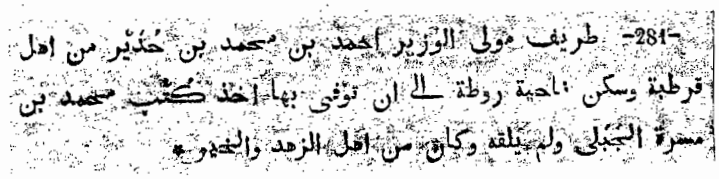
-339- محمد بن حزم بن بكر التوخي من اهل طليطلة وسكن قرطبة يعرف بابن المديني سمع من احمد بن خلد وغيره وصاحب محمد بن مسرة الجبلي قديما واختص بمرافقته في طريق الحج ولازمه بعد انصرافه وكان من اهل الورع والانقباض وحكى عن ابن مسرة انه كان في سكناه المدينة يتتبع اثار النبي صلعم قال ودله بعض اهل المدينة على دار مارية ام ابراهيم سرية النبي صلعم فقصد اليها فاذا دويرة لطيفة بين البساتين بشرقي المدينة عرضها وطولها واحد فدخل في وسطها بحايط وفرش على حايطها خشب غليظ يرتقي الى ذلك الفرش على خارج لطيف وفي اعلى ذلك بيتان وسقيفة وكانت مقعد النبي صلعم في الصيف قال فرايت ابا عبد الله بعد ما صلى في البيتين والسقيفة وفي كل ناحية من نواحي تلك الدار ضرب احد البيتين بشبرة فكشفته بعد انصرافي وهو ساكن في الجبل عن ذلك فقال هذا البيت الذي ترائي فهو بنيته على تلك الحكاية في العرض والطول بلا زيادة ولا نقصان *

#339
pp. 99-100: Accompanied Ibn Masarra on the pilgrimage; one of earliest disciples.

--This incident is reported in al-Maqqarī, (I, 560) almost verbatim, but without acknowledgement of its source. (As none of the other passages from Ibn al-Abbār are included, he may have taken it from some intermediate source.)

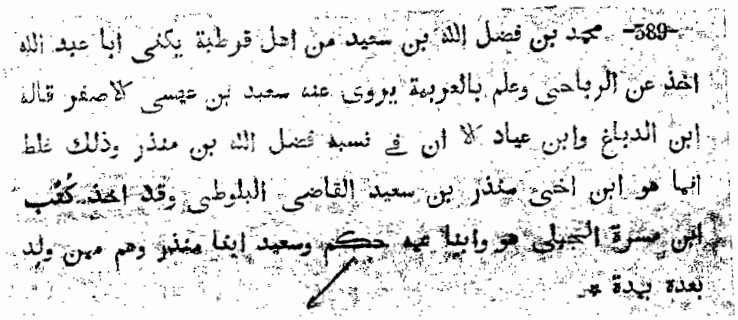
--The mention of Ibn Masarra's mountain "retreat" here and in #113 above is an indication of the most likely source of his nickname, "al-Jabalī."

Other followers of Ibn Masarra are mentioned in Ibn al-Faraḍī and Ibn Ḥazm.



-281- طريف مولى الوزير أحمد بن محمد بن حُدَيْر من اهل قرطبة وسكن ناحية روطة الى ان توفي بها أخذ كُتُب محمد بن مسرة الجبلي ولم يلقه وكان من اهل الزهد والخير.

p. 85, #281: The vizier mentioned here held office during the reign of ʿAbd al-Raḥmān III (300-350); which fact--along with the notice that this man "did not meet" Ibn Masarra--would appear to indicate that he was a younger contemporary of Ibn Masarra.



-389- محمد بن فضل الله بن سعيد من اهل قرطبة يكنى ابا عبد الله اخذ عن الرباحي وعلم بالعربية يروى عنه سعيد بن عيسى الاصفر قاله ابن الدباغ وابن عياد لا ان في نسبه فضل الله بن منذر وذلك غلط انما هو ابن اخي منذر بن سعيد القاضي البلوطي وقد اخذ كُتُب ابن مسرة الجبلي هو وابنا عمه حكم وسعيد ابنا منذر وهم ممن ولد بعده بمدة.

p. 113, #389: The uncle mentioned here, a. al-Ḥakam, Mundhir b. Ṣāʿid, al-Ballūṭī, was among the first Muʿtazilites of Spain (see Asin, pp. 183-184), and a contemporary of Ibn Masarra (273-355); despite his suspicious opinions, he served as chief qāḍī of Cordoba until his death (355).
--The two cousins and sons of Mundhir, Ḥakam and Saʿid are mentioned in Ibn Bashkuwāl (#332 and 470, respectively), but without any connection with Ibn Masarra; a brother, ʿAbd al-Wahhāb, however, is said to have been (#809) both a Muʿtazilite and follower of Ibn Masarra.

--Ḥakam b. Mundhir (d. 420) is cited by Ibn Ḥazm (Faṣl, IV, 80) as having personally informed him concerning the writings of Ibn Masarra.

٥٦٥ — أضحى بن سعيد : من أهل قرطبة .

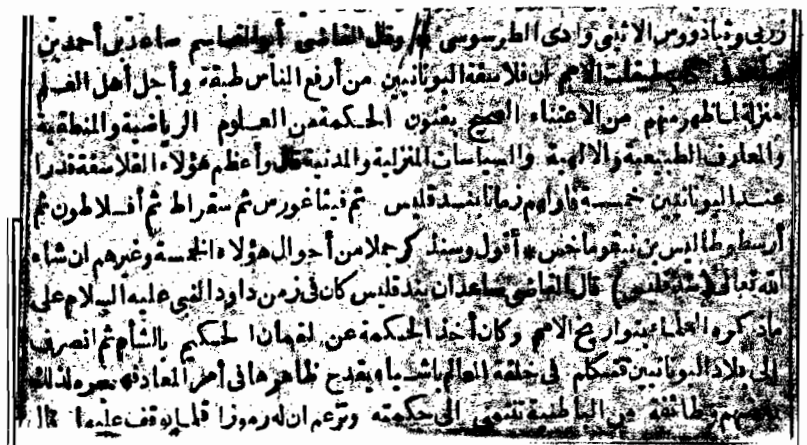
مال إلى مذهب ابن مسرة ، وأخذ كتبه ولم يلقه . وكان من أهل الخير والانقباض معلماً بالقرآن .

Takmila^2, p. 211, #565: This notice appears to have escaped Asin, along with the others (see p. vii) from this edition. The explicit mention that this man "did not meet" Ibn Masarra may be an indication (as #281 above) that he was relatively close to him in time.

x. (IAU) Ibn Abī Usaybi'a (590+-668)

BR-S, I, 560
(Cf. Ṣā'id and al-Qifṭī)

pp. 32-33



--This account is quoted verbatim from Ṣā'id, without the changes and interpolations present in al-Qifṭī; the relevant sections for the (pseudo-) Empedoclean doctrines have been outlined in light yellow, as has the section on Pythagoras' views on the soul and the after-life which Ṣā'id explicitly relates to those of Empedocles.

--the two titles of works by "Empedocles" are added here for the first time.

--Although not taken from Ṣā'id, this opinion on the state and survival of the soul does not appear to contradict his account of the "Pythagorean" doctrine; it is especially noteworthy in relation to the hints about Ibn Masarra's views on this subject given by Ibn Ḥazm (Faṣl, IV, 198-200).

xi. Ibn ʿAdhārī (d. after 713)

BR-S, I, 577
(Cf. al-Khushanī)

This passage is essentially a condensed version of the first-hand account given by al-Khushanī, which is our earliest mention of Ibn Masarra. Given the late date of this work, the numerous small changes and deletions are probably not due to deliberate prejudice against Ibn Masarra, but rather to this author's interest lying mainly in A. b. Naṣr. (Several other authors used al-Khushanī's description of that faqīh without even including the anecdote of his meeting with Ibn Masarra.)

I, 201-202 (=Fagnan trans., 280)

وفيها مات بالقيروان من الفقهاء احمد بن نصر بن زياد سمع من محمد بن سحنون ومن ابن عبدوس ومن يوسف ابن يحيى المغامى وكان عالما بالمناظرة ملما (sic) بالشاهد صحيح المذهب سليم القلب قال محمد بن حارث حضرته يوما وعنده جماعة من المناظرين فى المسائل حتى دخل عليه محمد بن عبد الله بن مسرّة القرطبى فى (حين توجّهه الى الحجّ) فسلّم وجلس حينا وهو يُجيل بصره فى وجوه المتكلمين قال فلم اشكّ انه من اهل العلم ولم اكن عرفته باسمه فلما اظهر الشيخ احمد بن نصر القيام قال له يا شاب جلستَ منذ اليوم فهل من حاجة تذكرها فجاوبه محمد بن مسرة بكلام حسن بليغ وقال له اتيتُك مقتبسا من نورك ومستمدّا من علمك وجاوبه احمد بن نصر ايضا بجواب حسن ثم قام وقُمْنا باثره /

= in the year 317/929, from the context of the chronicle.

--N.B.: this mention of the pilgrimage is added here. It is probably true that Ibn Masarra was either starting on or returning from a pilgrimage at the time of this incident, but the date raises certain problems. Ibn al-Abbār (#8) locates Ibn Masarra's trip to the East in 311-313, but al-Khushanī (who witnessed this incident in Qayrawan) supposedly emigrated to al-Andalus in 311 (biography in the Madārik of Iʿyāḍ, quoted by Ben Cheneb, p. xxv of the al-Khushanī volume). That date, together with the pilgrimage before 300 reported in Ibn al-Faraḍī (#1202: "the last days of the Amīr ʿAbd Allah," d. 300), would force one to hypothesize two separate journeys to the Orient, assuming all the sources have given correct dates.

I.pp. 147-149 (Cairo, 1329) pp. ?, 790-802

This chapter has been included in its entirety, so that the reader can judge how much of it should be credited to Ibn Masarra, and how much is the elaboration of Ibn al-ʿArabī. We have oulined in yellow the section which most clearly refers back to Ibn Masarra.

﴿الباب الثالث عشر فى معرفة حملة العرش﴾

العـرش والله بالرحمن محمول * وحاملوه وهـذا القول معقول
وأىّ حـول لمخـلوق ومقـدرة * لولا مجاء به عقـل وتنزيـل
جسم وروح وأقـوات ومرتبـة * مائم غـير الذى رتبت تفصيل
فـذا هو العرش ان حققت سورته * والمستوى باسمه الرحمن مأمول
وهـم ثمانيـة والله يعلمهم * واليوم أربعـة مافيه تعليل
محمـد ثم رضـوان ومالكهم * وآدم وخليـل ثم جبـريل
والحق بيكال اسرافيـل ليس هنا * سوى ثمانيـة غرّ بهاليـل

اعلم أيدك الله الولىّ الحميم انّ العرش فى لسان العرب يطلق و يراد به الملك يقال ثلّ عرش الملك اذا دخل فى ملكه خلل و يطلق و يراد به السرير فاذا كان العرش عبارة عن الملك فتكون حملته هم القائمون به واذا كان العرش السرير فتكون حملته مايقوم عليه من القوائم أومن يحمله على كواهلهم والعدد يدخل فى حملة العرش وقد جعل الرسول

والمسئلة الثالثة الغذاء والمسئلة الرابعة المرتبة وهى الغاية وكل مسئلة منها تنقسم قسمين فتكون ثمانية وهم حملة عرش الملك أى اذا ظهرت الثمانية قام الملك وظهر واستوى عليه مايملكه المسئلة الاولى الصورة وهى تنقسم قسمين صورة جسمية عنصرية تتضمن صورة جسدية خيالية والقسم الآخر صورة جسمية نورية فلنبتدئ بالجسم النورى فنقول ان أول جسم خلقه الله أجسام الارواح الملكية المهيمة فى جلال الله ومنهم العقل الاول والنفس الكل واليها انتهت الاجسام النورية المخلوقة من نور الجلال وما ثم ملك من هؤلاء الملائكة من وجد بواسطة غيره الا النفس التى دون العقل وكل ملك خلق بعد هؤلاء فداخلون تحت حكم الطبيعة فهم من جنس أفلاكها التى خلقوا منها وهم عمارها وكذلك ملائكة العناصر وآخر صنف من الاملاك الملائكة المخلوقون من أعمال العباد وأنفاسهم فلنذكر ذلك صنفا صنفا فى هذا الباب ان شاء الله تعالى اعلم ان الله تعالى كان قبل ان يخلق الخلق ولا قبلية زمان وانما ذلك عبارة للتوصيل تدل على نسبة يحصل بها المقصود فى نفس السامع كان جل وتعالى فى عماء ماتحته هواء ومافوقه هواء وهو أول مظهر الهىّ ظهر فيه سرى فيه النور الذاتى كما ظهر فى قوله الله نور السموات والارض فلما انصبغ ذلك العماء بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الاجسام الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم فلما أوجدهم تجلى لهم فصار لهم من ذلك التجلى غيبا كان ذلك الغيب روحانيهم أى لتلك الصور وتجلى لهم فى اسمه الجميل فهاموا فى جلال جماله فهم لا يفيقون فلما شاء ان يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحدا من هؤلاء الملائكة الكروبيين وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور سماه العقل والقلم وتجلى له فى مجلى التعليم الوهبى بما يريد ايجاده من خلقه لا الى غاية وحد فقبل بذاته علم ما يكون وما للحق من الاسماء الالهية الطالبة صدور هذا العالم الخلقى فاشتق من هذا العقل موجودا آخر سماه اللوح وأمر القلم ان يتدلى اليه و يودع فيه جميع ما يكون الى يوم القيامة لا غير وجعل لهذا القلم ثلاثمائة وستين سنا فى قلميته أى من كونه قلما ومن كونه عقلا ثلاثمائة وستين تجليا أو رقيقة كل سن أو رقيقة تغترف من ثلاثمائة وستين صنفا من العلوم الاجمالية فيفصلها فى اللوح فهذا حصر ما فى العالم من العلوم الى يوم القيامة فعلمها اللوح حين أودعه اياها القلم فكان من ذلك علم الطبيعة وهو أول علم حصل فى هذا اللوح من علوم ما يريد الله خلقه فكانت الطبيعة دون النفس وذلك كله فى عالم النور الخالص ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التى هى فى مقابلة هذا النور بمنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطلق فعندما أوجدها أفاض عليها النور افاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة فلأم شعثها ذلك النور فظهر الجسم المعبر عنه بالعرش فاستوى عليه الاسم الرحمن بالاسم الظاهر فذلك أول ماظهر من عالم الخلق وخلق من ذلك النور الممتزج الذى هو مثل ضوء السحر الملائكة الحافين بالسرير وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم فليس لهم شغل الا كونهم حافين من حول العرش يسبحون بحمده وقد بينا خلق العالم فى كتاب سميناه عقلة المستوفز وانما نأخذ منه فى هذا الباب رؤس الاشياء ثم أوجد الكرسى فى جوف هذا العرش وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعته فكل ذلك أصل لما خلق فيه من عماره كالعناصر فيما خلق منها من

عمارها

Fuṣūṣ, 147-149 (Cairo, 1329) BR-S, I, 790-802

This chapter has been included in its entirety, so that the reader can judge how much of it should be credited to Ibn Masarra, and how much is the elaboration of Ibn al-ʿArabī. We have oulined in yellow the section which most clearly refers back to Ibn Masarra.

حكمهم فى الدنيا أربعة وفى القيامة ثمانية فتلا رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ثم قال وهم اليوم أربعة يعنى فى يوم الدنيا وقوله يومئذ ثمانية يعنى يوم الآخرة رويناه عن ابن مسرة الجبلى من أكبر أهل المغرب علما وحالا وكشفا العرش المحمول هو الملك وهو محصور فى جسم وروح وغذاء ومرتبة فآدم واسرافيل للصور وجبريل ومحمد للارواح وميكائيل وابراهيم للارزاق ومالك ورضوان للوعد والوعيد وليس فى الملك الا ماذكر والاغذية التى هى الارزاق حسية ومعنوية فالذى نذكر فى هذا الباب الطريقة الواحدة التى هى بمعنى الملك لما يتعلق به من الفائدة فى الطريق وتكون جملته عبارة عن القائمين بتدبيره فتدبر صورة عنصرية أو صورة نورية وروحامدبر الصورة عنصرية وروحامدبر لمسخر الصورة نورية وغذاء لصورة عنصرية وغذاء علوم ومعارف لارواح ومرتبة حسية من سعادة بدخول الجنة ومرتبة حسية من شقاوة بدخول جهنم ومرتبة روحية علمية فبنى هذا الباب على أربع مسائل المسئلة الاولى الصورة والمسئلة الثانية الروح والمسئلة الثالثة الغذاء والمسئلة الرابعة المرتبة وهى الغاية وكل مسئلة منها تنقسم قسمين فتكون ثمانية وهم حملة عرش الملك أى اذا ظهرت الثمانية قام الملك وظهر واستوى عليه ما يملكه المسئلة الاولى الصورة وهى تنقسم قسمين صورة جسمية عنصرية تتضمن صورة جسدية خيالية والقسم الآخر صورة جسمية نورية فلنبتدئ بالجسم النورى فنقول ان أول جسم خلقه الله أجسام الارواح الملكية المهيمة فى جلال الله ومنهم العقل الاول والنفس الكل والهباء انتهت الاجسام النورية المخلوقة من نور الجلال وما ثم ملك من هؤلاء الملائكة من وجد بواسطة غيره الا النفس التى دون العقل وكل ملك خلق بعد هؤلاء فداخلون تحت حكم الطبيعة فهم من جنس أفلاكها التى خلقوا منها وهم عمارها وكذلك ملائكة العناصر وآخر صنف من الاملاك الملائكة المخلوقون من أعمال العباد وأنفاسهم فلنذكر ذلك صنفا صنفا فى هذا الباب ان شاء الله تعالى اعلم ان الله تعالى كان قبل ان يخلق الخلق ولا قبلية زمان وانما ذلك عبارة للتوصيل تدل على نسبة يحصل بها المقصود فى نفس السامع كان جل وتعالى فى عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وهو أول مظهر الهى ظهر فيه سرى فيه النور الذاتى كما ظهر فى قوله الله نور السموات والارض فلما انصبغ ذلك العماء بالنور فتح فيه صور الملائكة المهيمين الذين هم فوق عالم الاجسام الطبيعية ولا عرش ولا مخلوق تقدمهم فلما أوجدهم تجلى لهم فصار لهم من ذلك التجلى غيبا كان ذلك الغيب روحانيتهم أى لتلك الصور وتجلى لهم فى اسمه الجميل فهاموا فى جلال جماله فهم لا يفيقون فلما شاء ان يخلق عالم التدوين والتسطير عين واحدا من هؤلاء الملائكة الكروبيين وهو أول ملك ظهر من ملائكة ذلك النور سماه العقل والقلم وتجلى له فى مجلى التعليم الوهبى بما يريد ايجاده من خلقه الى غاية وحد فقبل بذاته علم ما يكون وما لا يكون من الاسماء الالهية الطالبة صدور هذا العالم الخلقى فاشتق من هذا العقل موجودا آخر سماه اللوح وأمر القلم ان يتدلى اليه ويودع فيه جميع ما يكون الى يوم القيامة لا غير وجعل لهذا القلم ثلاثمائة وستين سنا فى قلميته أى من كونه قلما ومن كونه عقلا ثلاثمائة وستين تجليا أو رقيقة كل سن أو رقيقة تغترف من ثلاثمائة وستين صنفا من العلوم الاجمالية فيفصلها فى اللوح فهذا حصر ما فى العالم من العلوم الى يوم القيامة فعلمها اللوح حين أودعه اياها القلم فكان من ذلك علم الطبيعة وهو أول علم حصل فى هذا اللوح من علوم ما يريد الله خلقه فكانت الطبيعة دون النفس وذلك كله فى عالم النور الخالص ثم أوجد سبحانه الظلمة المحضة التى هى فى مقابلة هذا النور بمنزلة العدم المطلق المقابل للوجود المطلق فعندما أوجدها أفاض عليها النور افاضة ذاتية بمساعدة الطبيعة فلأم شعثها ذلك النور فظهر الجسم المعبر عنه بالعرش فاستوى عليه الاسم الرحمن بالاسم الظاهر فذلك أول ما ظهر من عالم الخلق وخلق من ذلك النور والممتزج الذى هو مثل ضوء السحر الملائكة الحافين بالسرير وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم فليس لهم شغل الا كونهم حافين من حول العرش يسبحون بحمده وقد بينا خلق العالم فى كتاب سميناه عقلة المستوفز وانما نأخذ منه فى هذا الباب رؤس الاشياء ثم أوجد الكرسى فى جوف هذا العرش وجعل فيه ملائكة من جنس طبيعته فكل فلك أصل لما خلق فيه من عماره كالعناصر فيما خلق منها من

عمارها

From Chapter 272, "Fī maʿrifat manzil tanzīh al-tawhīd." We have again given a long excerpt, so that the reader may judge what it was in Ibn al-ʿArabī's account that Ibn Masarra "pointed out," whether the details of the image (thus Asin) or simply the fact of mystical visualization (Arnaldez, BI^2, 871-872).

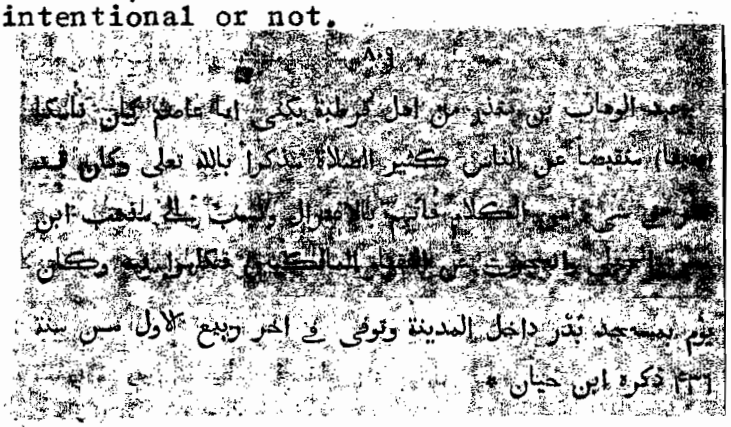
٧٦٧ II, 767 (Cairo, 1293)

نتنزل لها كما تنزل الربوبية فان الاحدية لا تعرف ولا تقبل فتكون تعبد في غير معبود
وتطاع في غير مطيع وتعمل في غير معمول وهي عبادة الجاهل فنفى عبادة العابدين من التعلق
بالاحدية فان الاحدية لا تثبت الا لله مطلقا وأما ما سوى الله فلا أحدية له مطلقا فهذا هو
المفهوم من هذه الآية عندنا من حيث طريقنا في تفسيرنا القرآن ويأخذ أهل الرسوم من
ذلك قسطهم أيضا التفسير الا معنى يحملون الاحد المذكور على ما نحتوه من الشركاء وهو
تفسير صحيح أيضا فالقرآن هو البحر الذي لا ساحل له اذ كان المنسوب اليه يقصد به جميع ما
يطلبه الكلام من المعاني بخلاف كلام المخلوقين واذا عمت هذا علمت المراد بقوله جل ثناؤه
لنبيه الصلاة والسلام قل هو الله أحد أي لا يشاركه في هذه الصفة وأما الواحد فانا نظر فانا في
القرآن هل أطلقه على غيره كما اطلق الاحدية فلم أجده وما أمنه على يقين فان كان لم يطلقه فهو
أخص من الاحدية ويكون اسما للذات علما لا يكون صفة كالاحدية فان الصفة محل الاشتراك
ولهذا أطلقت الاحدية على كل ما سوى الله في القرآن ولا يعتبر كلام الناس واصطلاحهم وانما
يعتبر ما ورد في القرآن الذي هو كلام الله فان وجد في كلام الله لفظ الواحد كان حكمه حكم
الاحدية للاشتراك اللفظي فيه وان كان لا يوجد في كلام الله لفظ الواحد يطلق على الغير
فيلحقه بخصائص ما نسحقه الذات ويكون كالاسم الله الذي لم يتسم به أحد سواه ومما يتعلق
بهذا المنزل من التنزيه الخاص به ما يحصل من المعارف التي ذكرناها في كتاب مواقع النجوم
في التجلي الصمداني ولا نريد بذلك ما أراد العارف أبو عبد الله البستي في كتابه الذي جعله في عبد
الرب وعبد الصمد فان الصمد الذي نريده لا يضاف ولا يضاف اليه فان المتضافين لا بد أن يكون
لهما بينية فيكون بينهما نسبة رابطة بها يصح ان تكون الاضافة محققة لهما فالصمد الذي
أراده البستي بعبد الصمد هو الذي يطأ اليه ويتعلق به ويقابل بالتوجه ولهذا نهت الشريعة
المصلي اذا استتر باصطوانة أو عصا أو موخر رحل أو ما هو مثلها ان يصمد اليها صمدا ولكن
ينحرف عنها قليلا يمينا أو شمالا وليس من اوصاف التنزيه من يصمد اليه ولكنه من أوصاف
الكرم فالصمدية المطلقة عن هذا التقييد هي التي تستحق ان تكون صفة تنزيه اذ لا تطلق
للكون بها وهي المطلوبة في هذا المنزل وشرحها في اللغة مذكور واعلم ان هذا المنزل وان
كان بطلب الاحدية والتنزيه من جميع الوجوه فانه يظهر في الكشف الصوري المقيد
بالظاهر كالبيت القائم على خمسة أعمدة عليها سقف مرفوع محيط به حيطان لا باب فيها مفتوح
فليس لاحد فيه دخول بوجه من الوجوه لكن خارج البيت عمود قائم ملصق الى حائط البيت
يتمسح به أهل الكشف كما يقبلون ويتمسحون بالحجر الاسود الذي جعله الله خارج البيت
وجعله يمينا له وأضافه اليه لا الى البيت كذلك هذا العمود لا يضاف الى هذا المنزل وان كان
منه الا انه ليس هو خاصا به لانه موجود في كل منزل الهي فكأنه ترجمان بيننا وبين ما نطلبه
المنازل من المعارف ولقد نبه على ذلك ابن مسرة الجبلي في كتاب الحروف له وهذا العمود له
لسان فصيح يعبر لنا عما تحويه المنازل فنستفيد منه علم ذلك ومن المنازل ما ندخل فيه ونمشي
فيزوايا فنجد الامر على حد ما عرفناه فيه ومن المنازل ما لا سبيل لنا الى الدخول فيه مثل هذا
المنزل فنأخذ من هذا العمود التعريف بحكم التسليم فانه قد قام الدليل لنا على عصمته فيما

-- Note the title (one of 3 extant): Kitāb al-Hurūf

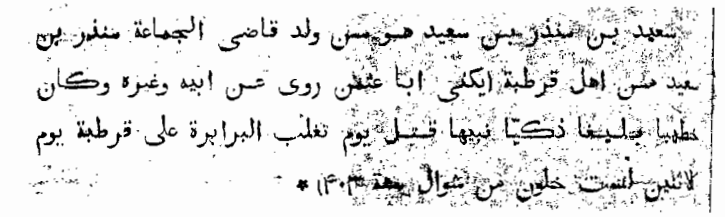
BR-S, I, 580
(Cf. Ibn Ḥazm, Ibn al-Abbār)

Ibn Bashkuwāl's work was intended as a continuation of the compilations of al-Ḥumaydī and Ibn al-Faraḍī; we can only speculate, however, as to whether the omission of references to Ibn Masarra was intentional or not.

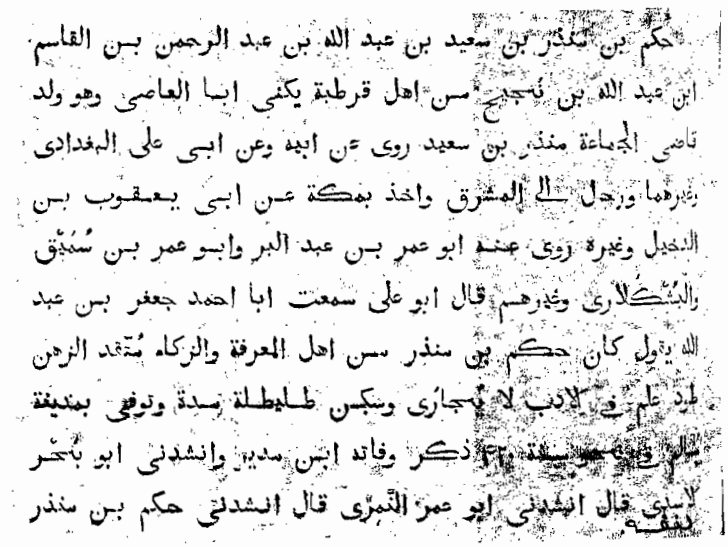


pp. 393-394, #809: Died 436; This is Ibn Bashkuwāl's only mention of Ibn Masarra. Here, as in Ibn Ḥazm, it is in connection with Muʿtazilism. (Not surprising, in that the father of this man and the other two below, Mundhir b. Ṣāʿid al-Ballūṭi, was among the first Muʿtazilites in Muslim Spain; Cf. Asin, p.183.)

The following two men, brothers of the ʿAbd al-Wahhāb mentioned above (#809), are mentioned as having studied the books of Ibn Masarra in Ibn al-Abbār (Takmila, #389); Hakam was personally known to Ibn Ḥazm as a student of Ibn Masarra's works (Faṣl, IV, p. 80).



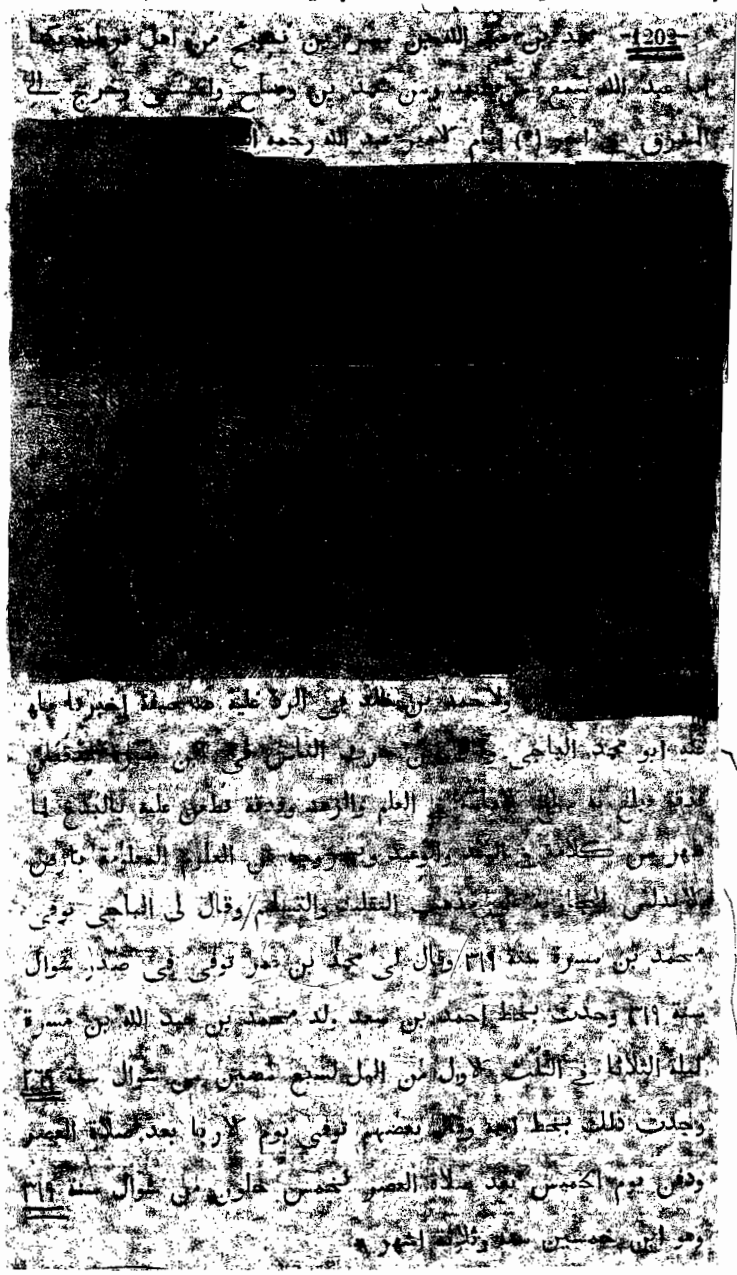
p. 211, #470: Died 403, in sack of Cordoba by the Berbers.



p.142, #332: Died 420; a personal acquaintance of Ibn Ḥazm (Faṣl, IV, p. 80). Completed the pilgrimage and studied in the East.

BR-S, I, 577-578
(Cf. al-Qifṭī, for Ibn Masarra; al-Nubāhī, for M. b. Yabqā b. Zarb)

Ibn al-Faraḍī is our most complete source for the life of Ibn Masarra, his personal background, and (with Ibn Ḥazm) the "school" which grew up around his works; he is also--with the exception of al-Khushanī, on whom he relies for much information--the earliest of our sources. It is noteworthy, in light of the relative balance and lack of prejudice in Ibn al-Faraḍī's treatment of Ibn Masarra, that this passage was borrowed only by al-Qifṭī (and there largely its pejorative sections), although several extant works (including Ibn Bashkuwāl's) were meant as continuations of Ibn al-Faraḍī's book. The excerpts are arranged as follows: 1)Ibn Masarra; 2-4) his father, and his father's pupils; 5-7)followers of Ibn Masarra's "school"; 8) the qāḍī M.b. Yabqā b. Zarb, who burned his books in 350.



(269-317 A.H.)
(pp. 327-8) --For father, see #650 (p.xvi below).

--This Amīr died in 300, which conflicts with the dates 311-313 mentioned in Ibn al-Abbār, #8. (Cf. also al-Khushanī and Ibn ʿAdhārī.)

--the association with "Malām" and Muʿtazilism (although the sense of those terms is not very clear) and "ta'wīl" are themes recurring in Ibn Ḥazm, Ṣāʿid, al-Ḥumaydī, etc.

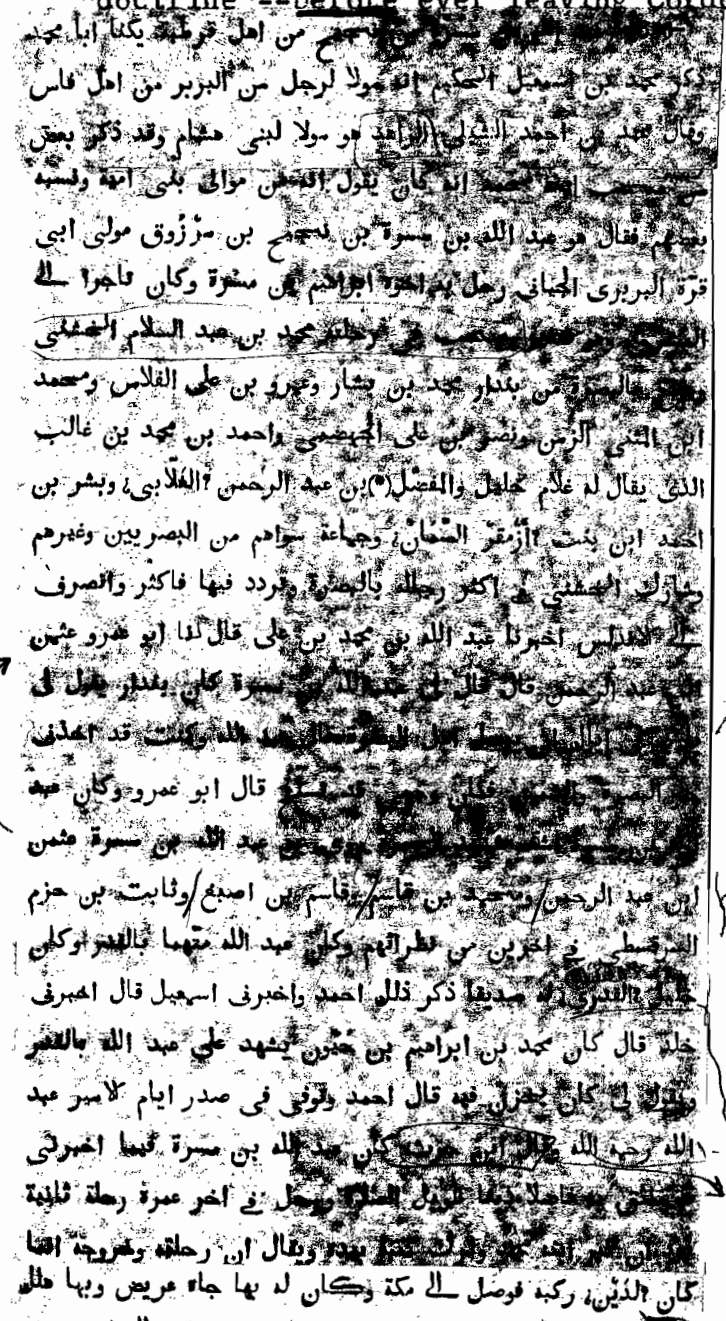
--For Dhū al-Nūn (d.245) and al-Nahrajūrī (d.330) cf. Asin, pp. 195-203 (Appendix #5) and the appropriate sections of BR, SEZG, and EI.

--For Ibn al-Aʿrābī (246-341) see #'s 1068, 1329, and 1364; SEZG-I, 660-661/ For M. b. Sālim al-Tustarī, cf. SEZG-I, 647 and EI1, "Sālimiyya".

--This "ṣaḥīfa" by A.-b. Khālid "al-Ḥabbāb" (246-322; cf. Asin, p. 44, #1) is the first recorded writing against Ibn Masarra. There is no evidence here or elsewhere, however, that this man or his work was the "cause" of Ibn Masarra's pilgrimage, as asserted by Asin, p. 44(followed in BR-S, I,379).

--Ibn al-Faraḍī took a great deal of information from al-Khushanī, whether orally (as here) or from his many writings (cf.#1220, p.xxii below). Note that al-Qifṭī omits this more favorable passage in his work.

2-4: Ibn al-Faradi is our only source for Ibn Masarra's family and early intellectual background; these passages (pp. xvi-xviii) on his father and his students are invaluable in that regard. Most noteworthy, perhaps, is the central importance of the pilgrimage to Mecca and the other intellectual centers of the East as the primary means of transmission to Spain of new theological and philosophical ideas. The portrait of Ibn Masarra's father as a scholar suspected of "Mu'tazilite" views and possessor of a notable library is especially interesting in that he may well have been the one who actually introduced the works of the pseudo-Empedocles into Spain: Whatever the date of Ibn Masarra's pilgrimage, he had already established something of a following (cf. Ibn al-Abbar) and most likely the outlines of his "doctrine"--before ever leaving Cordoba for the East.



pp. 179-181, #650: Died in Mecca in 286, leaving his son an adolescent of 14 or 15, at the very oldest. (of certain followers)

--This concern of Ibn Masarra's, to connect his name, even indirectly, with that of the Omayyads may well reflect a desire for greater social status or "respectability" than that available to a Berber client.

--Asin, p.40, places this pilgrimage in the 240's. This "al-Khushani" (not the historian) is one of the three teachers of Ibn Masarra mentioned in #1202, and is one of the most common names in Ibn al-Faraḍī; there is no reason to suspect him as an important philosophical influence.

--This humorous story of the fair-haired, ruddy-faced father is a clear indication of the native Spanish roots of Ibn Masarra's family, whatever their "patrons" may have been.

--These four students of Ibn Masarra's father are listed on the next two pages, #'s 895, 1216, 1068, and 306, respectively.

--That Ibn Masarra's father was suspected of secretly holding Mu'tazilite views on the freedom of the human will is an interesting indication of the probable source of many of the son's opinions. (For "Khalīl al-Ghafla," see Asin, 181-2.)

--al-Khushani (b. Harith) is again quoted as someone knowledgeable (and rather sympathetic) about Ibn Masarra's past. (Cf. #1202)

--The mention of students and a library establishes Ibn Masarra's father as a scholar, but the fact that he left debts is hardly enough to make him a merchant like his brother, as Levi-Provençal suggests. (A Propos... p. 44)

The following four men, contemporaries of Ibn Masarra, all learned hadith from his father--and from the two other men listed as his teachers, M. b. Waddah and al-Khushani, as well.

-306- ثابت بن حزم بن عبد الرحمن بن مطرف بن سليمان بن
يحيى العوفي من اهل سرقسطة يكنا ابا القاسم سمع بالاندلس من
محمد بن وضاح والخشني وعبد الله بن مسرة وابراهيم بن نصر
السرقسطي ومحمد بن عبد الله بن الغاز ورحل الى المشرق مع ابنه
قاسم فسمعا بمكة من عبد الله بن على بن الجارود ومحمد بن على
الجوهري واحمد بن حمزة وسمع بمصر (من احمد) بن عمرو البزار واحمد
ابن شعيب النسائي وكان عالما (متفننا) بصيرا بالحديث والفقه والنحو
والغريب والشعر وقيل عنه استقضي ببلده وقرات بخط ثابت بن
قاسم بن ثابت بن حزم توفي جدي رحمه الله ثابت بن حزم بن
عبد الرحمن بسرقسطة في شهر رمضان سنة ٣١٣ وهو ابن خمس وتسعين
سنة او نحوها ذكر لى ان مولده سنة ٢١٧ *

PP. 88-89, #306; 218-313 A.H.;

--Made the pilgrimage and studied in the East.

**Note that all four of these men traveled to the East and, with one exception, studied in the various intellectual centers along the route; such journeys, as in Ibn Masarra's case (cf. Ibn al-Abbar, #8), often lasted many years.

-1068- قاسم بن اصبغ بن محمد بن يوسف بن ناصح بن عطا
مولى امير المومنين الوليد بن عبد الملك بن مروان رحمه الله من اهل
قرطبة يكنا ابا محمد ويعرف بالبياني سمع بقرطبة من بقي بن مخلد
وابي عبد الله الخشني ومحمد بن وضاح ومطرف بن قيس واصبغ بن
خليل وابراهيم بن قاسم بن هلال وعبد الله بن قاسم بن هلال وعبد
الله بن مسرة ومحمد بن عبد الله بن الغازي ورحل الى المشرق مع
محمد بن عبد الملك بن ايمن ومحمد بن زكريا بن ابي عبد الاعلى سنة
٢٧٤ في امارة المنذر رحمه الله فسمع بمكة من محمد بن اسمعيل
الصايغ وعلي بن عبد العزيز وعبد الله بن ابي مسرة ودخل العراق فلقي
من اهل الكوفة ابراهيم بن ابي العنبس قاضيها وابراهيم بن عبد الله
العبسي القصار حدثهم عن وكيع وسمع ببغداد من اسمعيل بن اسحق
قاضي القضاة واحمد بن محمد البرتي القاضي واحمد بن زهير بن
ابي خيثمة كتب عنه (*) تاريخه ومحمد بن اسمعيل الترمذي وعبد الله
ابن احمد بن حنبل ومحمد بن يونس الكديمي ومحمد بن شاذان الجوهري
والحرث بن ابي اسامة التميمي وجعفر بن محمد الطيالسي وجعفر بن
محمد بن شاكر الصايغ وزكريا بن يحيى الناقد ومضر بن محمد الاسدي
الكوفي وعبد الله بن مسلم بن قتيبة سمع منه كثيرا من كتبه وسمع
من محمد بن يزيد المبرد واحمد بن يحيى بن يزيد ثعلب ومحمد بن
الجهم السمري في اخرين كثير من ائمة المسلمين ومشاهير الرواة
وسمع بمصر من محمد بن عبد الله العمري ومطلب بن شعيب ومحمد
ابن سليمن المري وابي الزنباع روح بن الفرج ومقدام بن داود وغيرهم
احمد بن محمد بن زياد الاعرابي سنة ٢٣٦ وتوفي رحمه الله يوم الاحد
يوم سابع وعشرين من ذي القعدة سنة ٣٤٠ بمكة وانا بها *

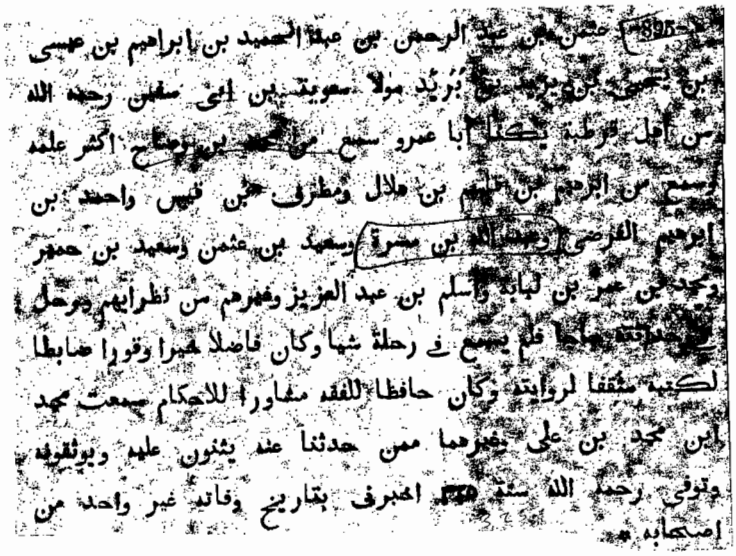
#1068: 244-340; he was perhaps the most famous traditionist of his time in al-Andalus (mentioned quite often in al-Faradi).

--The three teachers ascribed to Ibn Masarra are all found here.

--His itinerary (sic) of study includes most of the major intellectual centers typically visited by Andalusian scholars during their pilgrimages: Mecca, Kufa (& Basra), Baghdad, Cairo, and Qayrawan. (Others not uncommonly mentioned include Alexandria, Damietta, and Tripoli.)

--His dates, as noted here (2nd page), nearly coincided with those of (Ibn) al-Aʿrabi (SEZG-I, 660-661), whose traditions--again as noted here--were gathered by almost all the Spanish visitors to Mecca.

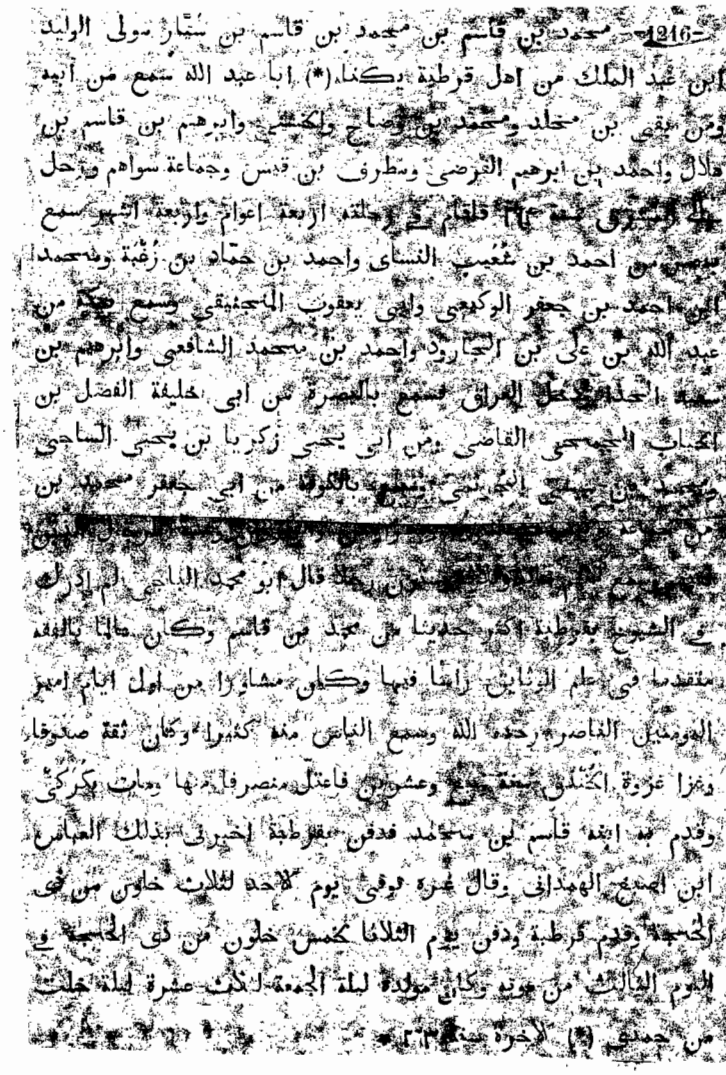
**Most important for our purposes is the fact that he (Ibn al-Aʿrabi) was also a mystic and associate of al-Junayd and others. Ibn Masarra may well have met and studied with him, despite the "reply" (whether written or not, and to what purpose, is unclear) which he is supposed to have directed (#1202 above) against Ibn Masarra's teachings.



895 عثمان بن عبد الرحمن بن عبد الحميد بن ابراهيم بن عيسى
بن يحيى بن يزيد مولى بزيد مولى معويه بن ابى سفين رحمه الله
من اهل قرطبة يكنى ابا عمرو سمع من محمد بن وضاح اكثر علمه
وسمع من ابرهيم بن قاسم بن هلال ومطرف بن قيس واحمد بن
ابرهيم الفرضى وعبد الله بن مسرة وسعيد بن عثمن وسعيد بن حسور
وجعفر بن عمر بن لبابة واسلم بن عبد العزيز وغيرهم من نظرايهم ورحل
فدونه حاجا فلم يسمع فى رحلة شيا وكان فاضلا خيرا وقورا ضابطا
لكتبه مثقفا لروايته وكان حافظا للفقه مشاورا للاحكام سمعت محمد
ابن محمد بن على وغيرهما ممن حدثنا عنه يثنون عليه ويوثقونه
وتوفى رحمه الله سنة ٣٢٥ اخبرنى بتاريخ وفاته غير واحد من
اصحابه .

p. 252, #895: died 325.

--This case of someone who made the pilgrimage without acquiring traditions along the way would appear to be quite rare, at least so far as the scholars in Ibn al-Faradi's book are concerned.

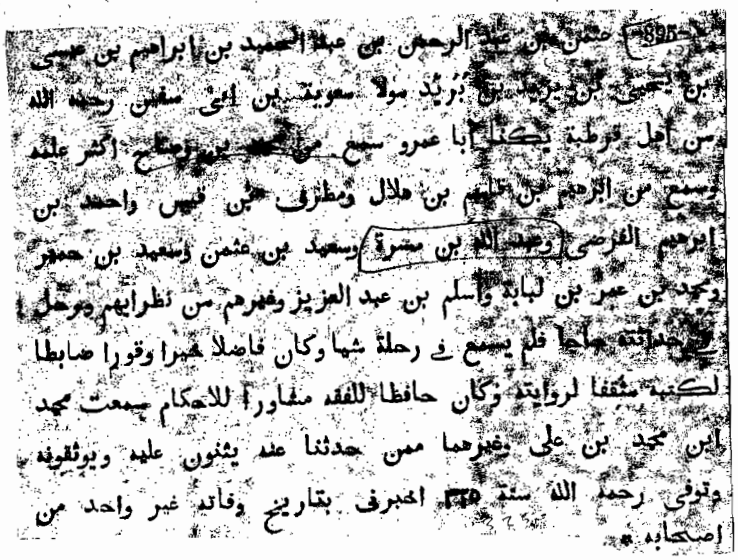


1216 محمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن سيار مولى الوليد
ابن عبد الملك من اهل قرطبة يكنى (*) ابا عبد الله سمع من ابيه
ومن بقى بن مخلد ومحمد بن وضاح وابرهيم بن قاسم بن
هلال واحمد بن ابرهيم الفرضى وطرف بن قيس وجماعة سواهم ورحل
[illegible] فلقام فى رحلته اربعة اعوام واربعة اشهر سمع
بمصر من احمد بن شعيب النساى واحمد بن حماد بن زغبة ومحمد
ابن احمد بن جعفر الوكيعى ويعى بعقوب الحضرمى وسمع بمكة من
عبد الله بن على بن الجارود واحمد بن محمد الشافعى وابرهيم بن
محمد الحذاء وبالعراق سمع بالبصرة من ابى خليفة الفضل بن
الحباب الجمحى القاضى ومن ابى يحيى زكريا بن يحيى الساجى
ومحمد بن يحيى الذهلى وبغيرها [illegible] ابى جعفر محمد بن
[illegible] قال ابو محمد الباجى لم ادرك
فى الشيوخ بقرطبة اكثر حديثا من محمد بن قاسم وكان عالما بالفقه
متقدما فى علم الرثاين راسا فيها وكان مشاورا من اول ايام امير
المومنين الناصر رحمه الله وسمع الناس منه كثيرا وكان ثقة صدوقا
وغزا غزوة الخندق سنة [illegible] وعشرين فاعتل منصرفا منها ومات بكركى
وقدم به ابنه قاسم بن محمد فدفن بقرطبة اخبرنى بذلك العباس
ابن اصبغ الهمدانى وقال غيره توفى يوم الاحد لثلاث خلون من ذى
الحجة وقدم قرطبة ودفن يوم الثلاثا لخمس خلون من ذى الحجة فى
اليوم الثالث من موته وكان مولده ليلة الجمعة لاثنتى عشرة ليلة خلت
من جمادى [illegible] سنة ٢٦٣

pp. 343-4, #1216: 263- 327; dates very close to Ibn Masarra's

--Again the three men mentioned as teachers of Ibn Masarra are found here (this man is listed among the students of Ibn Masarra's father in #650 above).

--Spent four years in study during his travels to the East (294-8, shortly before the time of Ibn Masarra's pilgrimage); the itinerary is perhaps suggestive of some of the men with whom Ibn Masarra may have studied.



p. 252, #895: died 325.

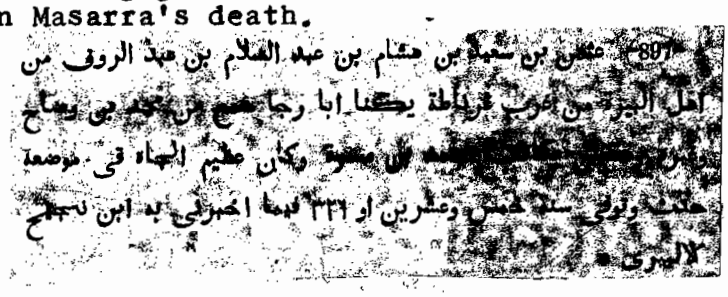
--This case of someone who made the pilgrimage without acquiring traditions along the way would appear to be quite rare, at least so far as the scholars in Ibn al-Faraḍī's book are concerned.

pp. 343-4, #1216: 263- 327; dates very close to Ibn Masarra

--Again the three men mentioned as teachers of Ibn Masarra are found here (this man is listed among the students of Ibn Masarra's father in #650 above).

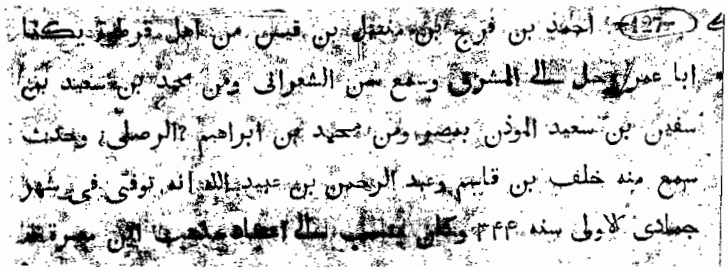
--Spent four years in study during his travels to the East (294-8, shortly before the time of Ibn Masarra's pilgrimage); the itinerary is perhaps suggestive of some of the men with whom Ibn Masarra may have studied.

5-7: On these pages are arranged chronologically (by death-date) the followers of the school ("madhhab") of Ibn Masarra. With the possible exception of #897, who corresponded with Ibn Masarra, none of them apparently were actual acquaintances of disciples (unlike the "aṣḥāb" recorded in Ibn al-Abbār); yet they did belong to the immediately succeeding generation: The last to die (#834) was born in 310, before Ibn Masarra's death.



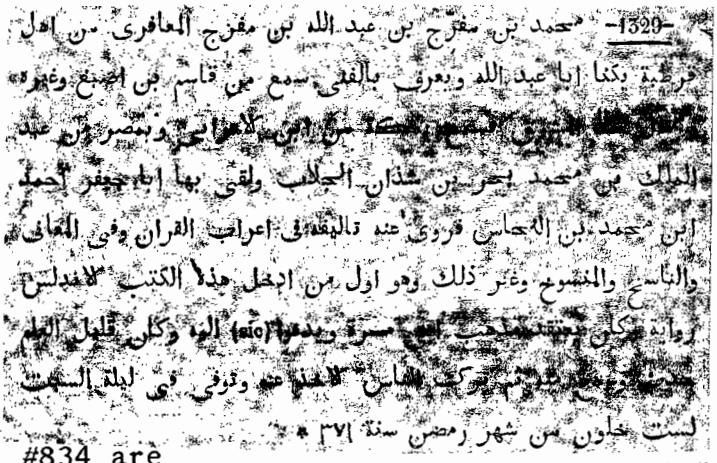
p. 253, #897: died 325 or 326.

--Corresponded with Ibn Masarra, and most likely knew him personally (as he studied under M. b. Waḍḍāḥ, who lived in Cordoba and also taught Ibn Masarra).



p.39, #127: died 344.

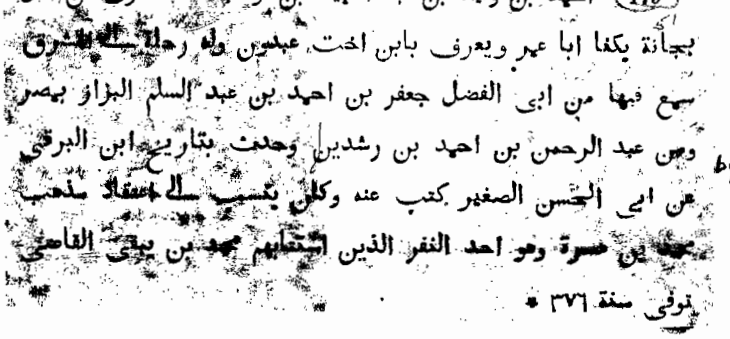
--Five of the eight followers of Ibn Masarra's "school" listed here made the pilgrimage to Mecca; thus further developments from the East almost certainly continued to affect whatever "tradition" may have formed around his writings.



p. 376, #1329: d.371.

--His pilgrimage must have been before 340, which is the date of Ibn al-ʿArabī's death. As noted above (#1068, p.xvii) Ibn al-ʿArabī was a Ṣūfī as well as a traditionist, so that his reply against Ibn Masarra (see #1202) may have been directed to a certain audience, etc.

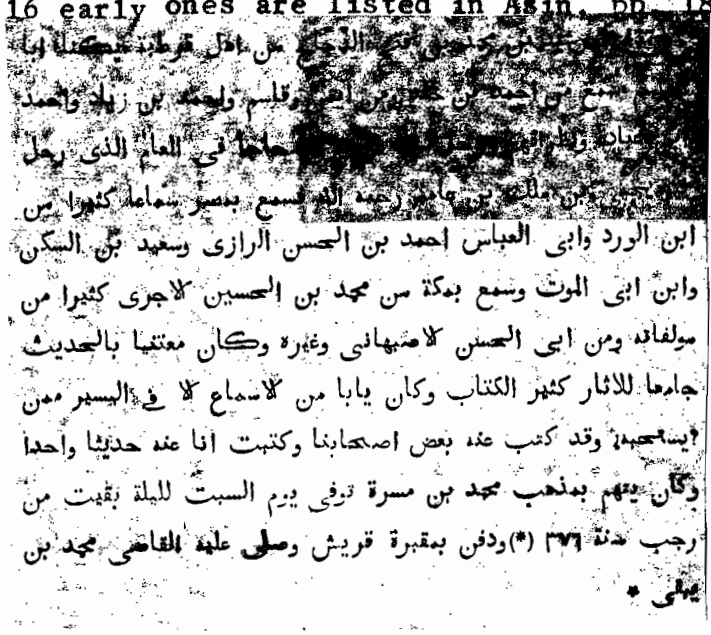
--Men who openly "propagandized" for Ibn Masarra are rare in Ibn al-Faraḍī's pages (#1359 and #834 are the only other ones). This entry, and #1364 below, indicates some of the economic and social pressures which, more than open persecution, undoubtedly discouraged many from admitting to un-orthodox opinions.



p. 51, #179: d. 376; made the pilgrimage and studied in East.

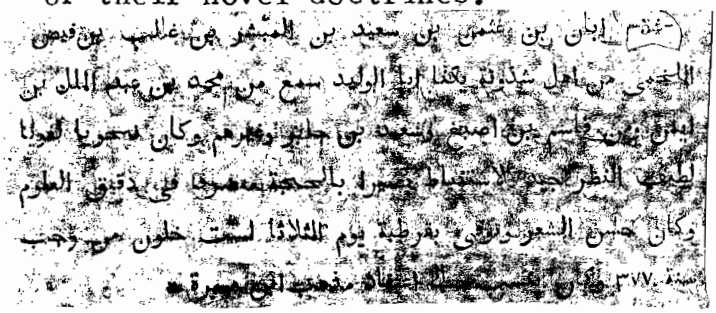
--The only individual mentioned by Ibn al-Faraḍī as being among those forced to repent in the "inquisition" and burning of Ibn Masarra's books conducted by M. b. Yabqā b. Zarb (#1361 below) in 350. (Details in al-Nubāhī.)

**The "madhhab" of Ibn Masarra would appear to have been an urban and intellectual-literary tradition, to judge from these biographies. There is no great stress on the moral and ascetic virtues of these men, such as appears in the biographies of his immediate disciples in Ibn al-Abbār. (This is not the result of a deliberate focus on scholars here, as Ibn al-Faraḍī does include a number of ascetics: 16 early ones are listed in Asín, pp. 185-191; cf. #1220 below, p.xxii.)

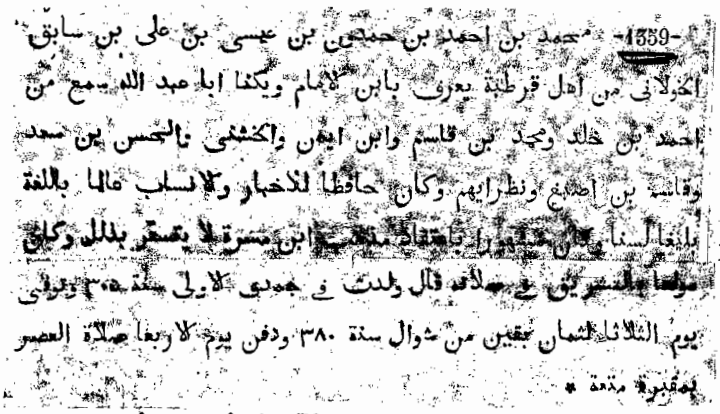


pp. 126-7, #437; [illegible]276; made the pilgrimage to Mecca.

--although "suspected" of allegiance to the school of Ibn Masarra, he was buried by the same qāḍī M. B. Yabqā (see #1361 below) who had caused a public burning of Ibn Masarra's books in 350 (al-Nubāhī). This fact, and the survival of so many followers of Ibn Masarra, are indications that this early "Inquisition" did not go so far as to physically affect the "guilty"parties. There are a number of indications that scholars of "heterodox" views (as those included here) were friends and associates of more orthodox Malikites, so long as they did not engage in (politically and socially dangerous) preaching of their novel doctrines.



p. 23, #54: died 377.

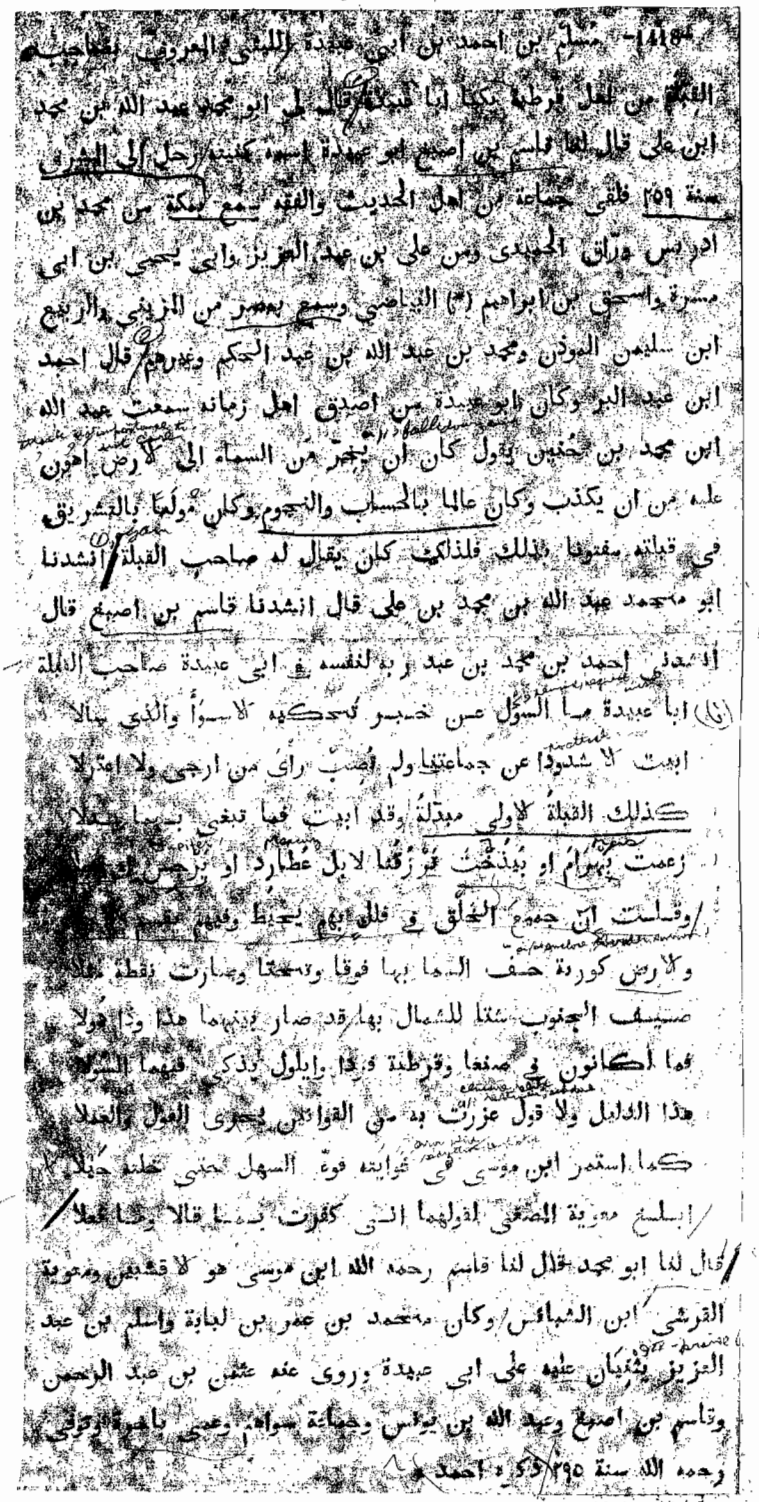


p. 386, #1359: 305-380.

--The fact that this man "did not hide" his belief in the school of Ibn Masarra (apparently true only of #'s 1329 and 834, among those listed here) is an indication of the unfavorable prevailing views. (Cf. #1364 immediately following.)

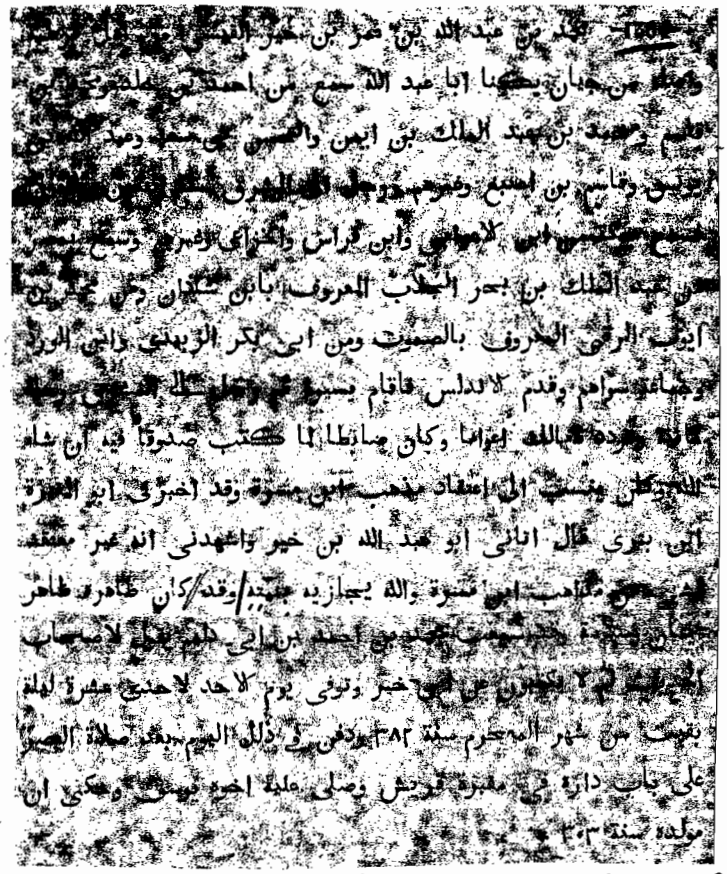
--The peculiarity of praying toward the rising sun ("tashrīq") is not noted anywhere else in connection with Ibn Masarra, and appears to have been introduced to Muslim Spain by one of its first notable mathematicians and astronomers, who died in 295. (See al-Faraḍī, #1418/ al-Maqqarī, I, 255) --appended to back of this page.

Ibn al-Faraḍī, pp. 413-414, #1418.



١٤١٨ - مسلم بن احمد بن ابن عبدة الليثي المروزي يكنى ابا
القاسم من اهل قرطبة يكنيا ابا عبيدة وقال لي ابو محمد عبد الله بن محمد
ابن علي قال لنا قاسم بن اصبغ ابو عبدة اسمه كنيته رحل الى المشرق
سنة ٢٥٩ فلقي جماعة من اهل الحديث والفقه سمع بمكة من محمد بن
ادريس ورّاق الحميدي ومن علي بن عبد العزيز والحي يحيى بن ابي
مسرة واسحق بن ابراهيم (؟) الباصري وسمع بمصر من المزني والربيع
ابن سليمان المؤذن ومحمد بن عبد الله بن عبد الحكم وغيرهم قال احمد
ابن عبد البر وكان ابو عبدة من اصدق اهل زمانه سمعت عبد الله
ابن محمد بن حُنين يقول كان ان يخر من السماء الى الارض اهون
عليه من ان يكذب وكان عالما بالحساب والنجوم وكان مولعا بالتشريق
في قبلته مفتونا بذلك فلذلك كان يقال له صاحب القبلة انشدنا
ابو محمد عبد الله بن محمد بن علي قال انشدنا قاسم بن اصبغ قال
انشدني احمد بن محمد بن عبد ربه لنفسه في ابي عبدة صاحب القبلة
(١) ابا عبيدة ما السؤل عن خبر يحكيه الا سوأ والذي بالا
ابيت الا شذوذا عن جماعتنا ولم اُصِب رأي من ارجى ولا امّلا
كذلك القبلة الاولى مبدلة وقد ابيت فما تبغي بها بدلا
زعمت بهرام او بذخت فرزقنا لابل عطارد او برجيس
وقلت ان جميع الخلق في فلك بهم يحيط وفيهم عنهم
والارض كورة حف السما بها فوقا وسمكا وصارت نقطة بلا
صيف الجنوب شتا للشمال بها قد صار بينهما هذا وذا قولا
فما اكانون في صنعا وقرطبة وذا ايلول يذكي فيهما السبلا
هذا الدليل ولا قول عززت به في القوانين يجري العقل والجدلا
كما استمر ابن موسى في غوايته قوة السهل حتى خلته جبلا
ابلغ معوية الصغرى اقولهما التي كفرت بهما قالا وما فعلا
قال لنا ابو محمد قال لنا قاسم رحمه الله ابن موسى هو لا قشير ومعوية
القرشي ابن الشماس وكان محمد بن عمر بن لبابة واسلم بن عبد
العزيز يثنيان عليه على ابي عبدة وروى عنه عثمن بن عبد الرحمن
وقاسم بن اصبغ وعبد الله بن يونس وجماعة سواهم وعمي بآخرة وتوفي
رحمه الله سنة ٢٩٥ وكذا احمد

Cf. al-Maqqarī, I, 255 (on the same man), and Asin, pp. 117-118. (No doubt such a practice was rather conspicuous, but there is no evidence at all that it was the occasion of any persecution, nor that it was particularly associated with Ibn Masarra.)

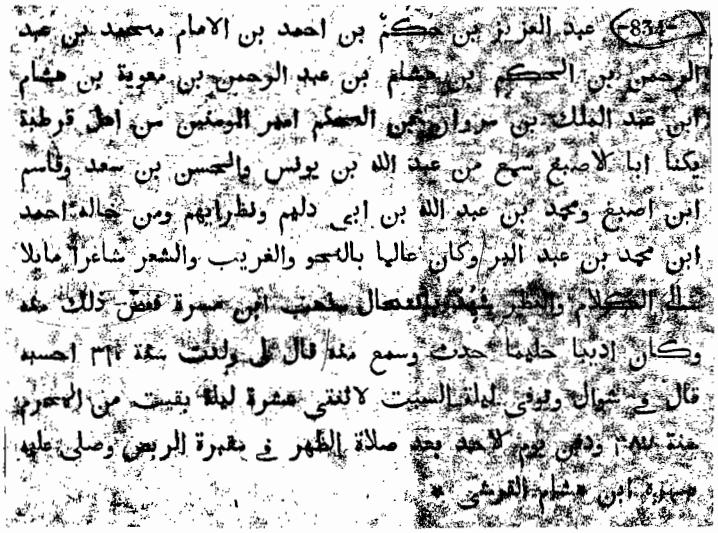


pp. 389-390, #1364: 303-382A.H.

--Made two pilgrimages to the East (not too unusual: Cf. Ibn Masarra's father, #650, and possibly Ibn Masarra himself). On the first(334), studied with famous mystic and traditionist, Ibn al-ʿArabī (Cf. #'s 1202, 1329, and 1068 above); during the second, he passed many years in the East.

--not clear whether his supposed allegiance to Ibn Masarra had anything to do with his leaving Cordoba.

--This story (especially the warning not to pass on ḥadīth from such a suspect figure) is an interesting illustration of the social (and economic) pressures that undoubtedly inhibited the open expression of heterodox beliefs--at least in the milieu of religious scholars. (The ruling families--see below--could perhaps afford to be a little freer in allowing intellectual diversity, as in the later tolerance and even encouragement of philosophers in court circles.)

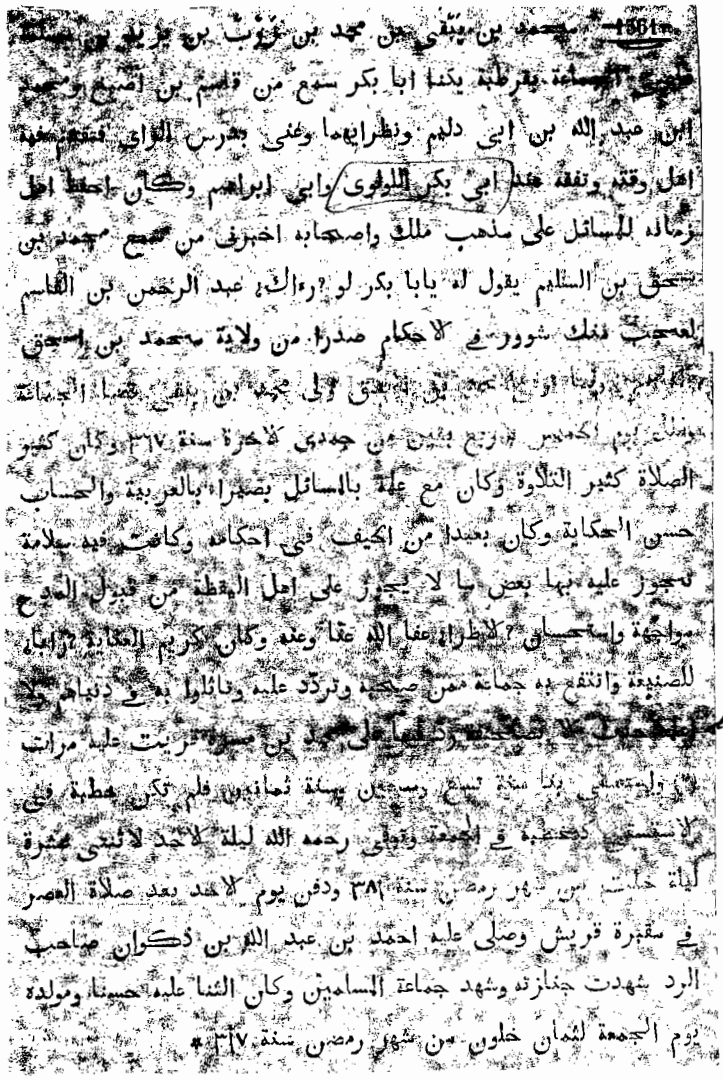


p. 233, #834: 310-387; a descendant of the Umayyad dynasty, which may have allowed him a greater independence in his theological views.

--also a poet: the followers of Ibn Masarra were a diverse lot.

--This vague and general association of Ibn Masarra's writings with "kalām" and "naẓar" (or "Iʿtizāl") is characteristic of most of the surviving accounts (Ibn Ḥazm included); only Ṣāʿid, who is late and says little specifically on Ibn Masarra, appears to have had a full grasp of the variety and significance of the various systems.

8: Our most interesting information about this figure, concerning an "inquisition" of the followers of Ibn Masarra in Cordoba which he led in the year 350, and which resulted in the burning of all books by I.M. in the presence of their owners, is found only in al-Nubāhī (q.v.); there is a short reference to that in #179 (p. xix) above. (Apparently the punishment was not physical, judging from the number of surviving followers of Ibn Masarra listed here in Ibn al-Faraḍī.) One might postulate either a mellowing of M. B. Yabqā's temperament or, more likely, a change in the political climate, based on the report (#437 above) that he led the prayers at the funeral in 376 of a suspected follower of Ibn Masarra's school.

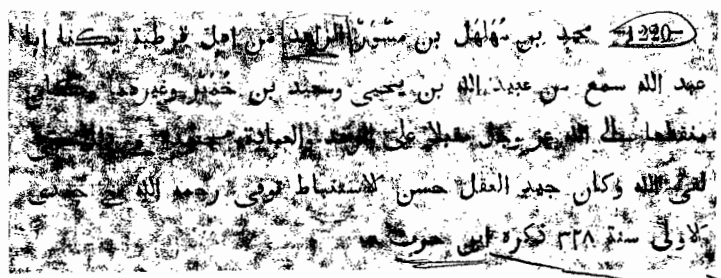


pp. 387-388, #1361: 317-381 A.H.

--This Abū Bakr al-Lu'lu'ī is mentioned as the recipient of a poem from Ibn Masarra in al-Ḥumaydī and the three other works which copied that notice.

--al-Nubāhī, who praises this work, dates it apparently before the events of 350.

--This short work against Ibn Masarra's school is one of two mentioned in Ibn al-Faraḍī. (See #1202 above.) One can only speculate as to whether there might be a connection with the "Masarriya" movement mentioned by Ibn Ḥazm, but it is worth noting that all the refutations of which we have record are roughly contemporary with the earlier man al-Ruʿaynī whom Ibn Hazm places at the head of that movement. (Cf. time-chart, p.ii.)



--This ascetic, who died in 328, is mentioned here as an indication that Ibn Masarra was not without predecessors and contemporaries in that aspect of his activities. (Cf. the long list--from which this man is is missing--in Asin, 185-191.)

--mentioned by al-Khushani (hist.)

N.B.: **Note that Ibn Ḥazm nowhere mentions "Empedocles" in connection with Ibn Masarra.

BR-S, I, 692-697
(Cf. Ibn Bashkuwal; Ibn al-Abbar; al-Ṭalamanki

This section, and those on the following three pages, are all taken from Ibn Ḥazm's Faṣl...; the passage on p. xxvii is from his "Letter on the Merits of Andalusia," as preserved by al-Maqqari, vol. I..

الكلام في العلم

قال الله عز وجل * انزله بعلمه * فاخبر تعالى أنه له علماً ثم اختلف الناس في علم الله تعالى فقال جمهور المعتزلة اطلاق العلم لله عز وجل انما هو مجاز لا حقيقة وانما معناه أنه تعالى لا يجهل وقال سائر الناس ان لله تعالى علماً حقيقة لا مجازاً ثم اختلف هؤلاء فقال جهم [illegible] بن عبد الله ابن صفوان واصحابه ان علم الله تعالى هو غير الله تعالى وهو محدث مخلوق وافقهم على ذلك ممن جالسناه منهم وناظرناهم عليه وقالت طوائف من اهل السنة علم الله تعالى غير مخلوق لم يزل وليس هو الله ولا هو غير الله وقال الاشعري في احد قوليه لا يقال هو الله ولا هو غير الله وقال في قول له آخر وافقه عليه الباقلاني وجمهور اصحابه ان علم الله تعالى هو غير الله وخلاف الله وانه مع ذلك غير مخلوق لم يزل [illegible] وقالت طوائف من اهل السنة علم الله لم يزل وهو لم يزل وهو الله وقالت طوائف من اهل السنة علم الله لم يزل وهو

وما خالف القرآن فباطل ولا يحل لاحد أن ينكر ما نص الله تعالى عليه وقد نص الله تعالى على انه له علماً فمن انكره فقد اعترض على الله تعالى واما اعتراضاتهم التي ذكرنا ففاسدة كلها وسنوضح فسادها ان شاء الله تعالى في افسادنا لقول الجهمية والاشعرية لان هذه الاعتراضات هي اعتراضات هاتين الطائفتين وبالله تعالى التوفيق

* قال ابو محمد * احتج جهم بن صفوان بان قال لو كان علم الله تعالى لم يزل لكان لا يخلو من ان يكون هو الله او هو غيره فان كان علم الله غير الله وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى وايجاب الازلية لغيره تعالى معه وهذا كفر وان كان هو الله فالله علم وهذا الحال وقال نسال من انكر ان يكون علم الله تعالى هو غيره فنقول اخبرونا اذا قلنا الله ثم قلنا انه عليم فهل فهمتم من قولنا عليم شيئاً زايداً غير ما فهتم من قولنا الله ام لا فان قلتم لا احلتم وان قلتم نعم اثبتم معنى آخر هو غير الله وهو علمه وهكذا قالوا في قدير وقوي وفي سائر ما ادعوا فيه الصفات وقال ايضاً اننا نقول ان الله تعالى عالم بنفسه ولا نقول انه قادر على نفسه فصح ان علمه تعالى هو غير قدرته واذ هو غيرها فهما غير الله تعالى وقد يعلم الله تعالى قادراً من لا يعلمه عالماً ويعلمه عالماً من لا يعلمه قادراً فصح ان كل ذلك معان متغايرة واحتج بهذا كله

Faṣl, II, 128-129. The passage has been given in full, so that one can see how the mention of Ibn Masarra fits in. Corrections to the text follow Asin, based on the Leyden Mss./

***Note the identification of Ibn Masarra here with Muʿtazilī arguments, which is found throughout Ibn Ḥazm; whether it results from his own dogmatic interests, the interpretation of Ibn Masarra in certain circles (cf. Ibn al-Abbār and Ibn al-Faraḍī), or an attempt by Ibn Masarra to disguise his real doctrines (suggested by Asin, 113) is unclear. Here, the mention of Ibn Masarra appears based only on the word of someone with whom Ibn Ḥazm "disputed," and does not require a personal acquaintance with his doctrines on this point. (Indeed, how would Ibn Ḥazm (or Asin) have handled the passage quoted by Ibn al-Mar'a on God's attributes?) --Note also that Abū Hudhayl al-ʿAllāf, here seen in opposition to Ibn Masarra, is mentioned by Ṣāʿid as holding the same "Empedoclean" view on the attributes ascribed to Ibn Masarra.)

--Asin, after admitting that Ibn Ḥazm may have misinterpreted some of Ibn Masarra's positions (p.101), still assumes that the standard Muʿtazilī argument here credited to Jahm was also that of Ibn Masarra. But everything would seem to indicate, on the contrary, that this was not the case. (Cf. pp.198-199, where Ibn Masarra's position on divine "knowledge" is clearly different from that of most Muʿtazilites, although still opposed, of course, to that of Ibn Ḥazm.)

The "agreement of Ibn Masarra with the Muʿtazila on qadar" (IV,198) is another case in which he might have stressed the importance and responsibility of the human will, but for quite different reasons than those of the Muʿtazila.

Ibn Ḥazm (383-456)

BR-S, I, 692-697
Masarra. (Cf. Ibn Bashkuwal;
Ibn al-Abbar; al-Ṭalamanqī
following three pages, are all taken
on p. xxvii is from his "Letter on
ed by al-Maqqari, vol. I.

Faṣl, II, 128-129. The passage has been given in full, so that one can see how the mention of Ibn Masarra fits in. Corrections to the text follow Asin, based on the Leyden Mss./

***Note the identification of Ibn Masarra here with Muʿtazilī arguments, which is found throughout Ibn Ḥazm; whether it results from his own dogmatic interests, the interpretation of Ibn Masarra in certain circles (cf. Ibn al-Abbār and Ibn al-Faraḍī), or an attempt by Ibn Masarra to disguise his real doctrines (suggested by Asin, 113) is unclear. Here, the mention of Ibn Masarra appears based only on the word of someone with whom Ibn Ḥazm "disputed," and does not require a personal acquaintance with his doctrines on this point. (Indeed, how would Ibn Ḥazm (or Asin) have handled the passage quoted by Ibn al-Mar'a on God's attributes?)
--Note also that Abū Hudhayl al-ʿAllāf, here seen in opposition to Ibn Masarra, is mentioned by Ṣāʿid as holding the same "Empedoclean" view on the attributes ascribed to Ibn Masarra.)

--Asin, after admitting that Ibn Ḥazm may have misinterpreted some of Ibn Masarra's positions (p.101), still assumes that the standard Muʿtazilī argument here credited to Jahm was also that of Ibn Masarra. But everything would seem to indicate, on the contrary, that this was not the case. (Cf. pp.198-199, where Ibn Masarra's position on divine "knowledge" is clearly different from that of most Muʿtazilites, although still opposed, of course, to that of Ibn Ḥazm.)

The "agreement of Ibn Masarra with the Muʿtazila on qadar" (IV,198) is another case in which he might have stressed the importance and responsibility of the human will, but for quite different reasons than those of the Muʿtazila.

غير مخلوق وليس هو غير الله تعالى ولا نقول هو الله وكان هشام بن عمرو
القوطي احد شيوخ المعتزلة لا يطلق القول بان الله لم يزل عالما بالاشياء
قبل كونها ليس لانه لا يعلم ما يكون قبل ان يكون بل كان يقول ان الله
تعالى لم يزل عالما بانه ستكون الاشياء اذا كانت

قال ابو محمد فامامن انكر ان يكون لله تعالى علم فانهم قالوا لا يخلو
لو كان لله تعالى علم من ان يكون غيره او يكون هو هو فان كان غيره فلا
يخلو من ان يكون مخلوقا اولم يزل واي الامرين كان فهو فاسد فان كان هو
الله فالله عالم وهذا فاسد

قال ابو محمد اما نفس قولهم في ان ليس لله تعالى علم فمخالف للقرآن
وما خالف القرآن فباطل ولا يحل لاحد ان ينكر ما نصّ الله تعالى عليه
وقد نصّ الله تعالى على انه له علما فمن انكره فقد اعترض على الله تعالى
واما اعتراضاتهم التي ذكرنا ففاسدة كلها وسنوضح فسادها ان شاء الله
تعالى في افسادنا لقول الجهمية والاشعرية لان هذه الاعتراضات هي
اعتراضات هاتين الطائفتين و بالله تعالى التوفيق

قال ابو محمد احتج جهم بن صفوان بان قال لو كان علم الله تعالى لم
يزل الكان لا يخلو من ان يكون هو الله او هو غيره فان كان علم الله غير الله
وهو لم يزل فهذا تشريك لله تعالى وايجاب الازلية لغيره تعالى معه وهذا
كفر وان كان هو الله فالله علم وهذا الحال وقال نسال من انكر ان يكون
علم الله تعالى هو غيره فنقول اخبرونا اذا قلنا الله ثم قلنا انه عليم فهل فهمتم من
قولنا عليم شيئا زايدا غير ما فهتم من قولنا الله ام لا فان قلتم لا احلتم وان
قلتم نعم اثبتم معنى آخر هو غير الله وهو علمه وهكذا قالوا في قدير وقوي
وفي سائر ما ادعوا فيه الصفات وقال ايضا اننا نقول ان الله تعالى عالم
بنفسه ولا نقول انه قادر على نفسه فصح ان علمه تعالى هو غير قدرته واذ
هو غيرها فهما غير الله تعالى وقد يعلم الله تعالى قادرا من لا يعلمه عالما ويعلمه
عالما من لا يعلمه قادرا فصح ان كل ذلك معان متغايرة واحتج بهذا كله

Ibn Ḥazm here introduces the strange figure of Ismāʿīl b. ʿAbd Allāh al-Ruʿaynī, about whom he says a great deal on pp. 199-200, but who is known to us from no other source. (He was apparently somewhat older than Ibn Ḥazm, having adult grandchildren at the time of this writing; the Ḥakam b. Mundhir who reported some of this information to Ibn Ḥazm died in 420, according to Ibn Bashkuwāl.) Ibn Ḥazm's stress on his exemplary moral and religious conduct (repeated page 200) might lead one to discount some of the more shocking theses which are ascribed to him there. Although the relation to Ibn Masarra of this argument on the soul and resurrection (repeated p. 199) is disputable, it would seem to fit into a mystical-ascetic system based on Plotinian and "Empedoclean' principles, as Asin has shown, pp. 135-137.

Faṣl, IV, 80

من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم * وقال تعالى * فاماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوماً او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام * الى قوله * وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحماً * الآية وقال تعالى عن المسيح عليه السلام * واحيي الموتى باذن الله * ولا يمكن البتة ان يكون الاحيا المذكور في جميع هذه الآيات الا رد الروح الى الجسد ورجوع الحس والحركة الارادية التي بعد عدمها منه لم يكن غير هذا البتة الا ان ابا العاص حكم بن المنذر بن سعيد القاضي اخبرني عن اسماعيل بن عبد الله الرعيني انه كان ينكر بعث الاجساد ويقول ان النفس حال فراقها الجسد تصير الى معادها في الجنة او النار ووقفت على هذا القول بعض العارفين باسماعيل فذكر لي ثقاة منهم انهم سمعوه يقول ان الله تعالى يأخذ من الاجساد جزء الحياة منها

قال ابو محمد * وهذا قليس من القول لم يخرج به عن ما حكي لي عنه حكم بن المنذر لانه ليس في الاجساد جزء الحياة الا النفس وحدها

قال ابو محمد * ولم الق اسماعيل الرعيني قط على اني قد ادركته وكان ساكناً معي في مدينة من مدائن الاندلس تسمى بجانة مدة ولكنه كان مختفياً وكان له اجتهاد عظيم ونسك وعبادة وصلاة وصيام والله أعلم وحكم بن المنذر ثقة في قوله بعيد من الكذب وتبرأ منه حكم بن المنذر وكان قبل ذلك يجسمها مذهب بن مسرة في القدر وتبرأ منه أيضاً ابراهيم بن سهل الاربوائي وكان من رؤس الجسمية وتبرأ منه أيضاً صهره احمد الطبيب وجماعة من الجسمية وقوله جماعة منهم وبلغني عنه انه كان يحتج لقوله هذا بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا وقف على ميت فقال اما هذا فقد قامت قيامته وبانه عليه السلام كانت الاعراب تسأله عن الساعة نظر الى اصغرهم فخبرهم انه استوفى عن بمت حتى تقوم قيامتهم أو ساعتهم

قال ابو محمد * وانما عني رسول الله صلى الله عليه بهذا قيام الموت فقط بعد ذلك الى يوم ث كما قال عز وجل * ثم انكم يوم القيامة تبعثون * فنص تعالى على ان البعث يوم القيمة الموت بلفظة ثم التي هي للمهلة وهكذا اخبر عز وجل عن قولهم يوم القيامة * يا ويلنا من

--Note that Ibn Masarra is explicitly mentioned on this page only for his ("Muʿtazilī"-p.198) position on qadar.

--For Ḥakam b. Mundhir, cf. Ibn Bashkūwal and Ibn al-Abbār, #389 (ix). (Two of Ḥakam's brothers and a first cousin are also ascribed to the school of Ibn Masarra.)

--For more hints on Ibn Masarra's theory of the soul and resurrection, see p. 198, (which) follows

--Assuming Ibn Ḥazm was an adult when he saw al-Ruʿaynī, it becomes very doubtful that the latter ever directly knew Ibn Masarra.

--For more on these "Masarrians" and their family relations to al-Ruʿaynī, see pages 198-200 following.

--Note the reference to "the school of Ibn Masarra in qadar": On p. 198 he has it that Ibn Masarra "agreed with the Muʿtazila on qadar", although in what sense is not very clear from the context. Nor is it clear here in what other areas Ḥakam agreed (or disagreed) with Ibn Masarra.

Here, as above at II, 128-129, Ibn Masarra is introduced in the course of an argument against the Mu'tazila; it is doubtful if Ibn Hazm understood (or knew?) the full ramifications of Ibn Masarra's positions (cf. Asin, pp. 100-103). The passage is more interesting, however, for its portrayal of the strange movement led by al-Ru'ayni.

﴿ قال ابو محمد ﴾ هذا كله كفر محض وكان لهذا الكافر احمد بن خابط تلميذ على مذهبه يقال له احمد بن سابوس كان يقول بقول مطلعه في التناسخ ثم ادعي النبوة وقال انه المراد بقول الله عز وجل ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه احمد وكان محمد بن عبدالله بن مسرة بن نجيح الاندلسي يطلق المتزاق القدر وكان يقول ان علم الله وقدرته مختلفان علمان قديمان وان الله تعالى علم غيب لم يعلم الكتاب وهو علم الغيب كقوله انه يكون كذا وكذا ويكون كذا وكذا بعد ذلك وعلم الشهادة وهو علم ما كان وما هو كائن فيما لم يزل وهذا كفر بيّن لان الله تعالى لم يزل يعلم كل ما يكون قبل ان يكون وكان من اصحاب مذهبه رجل يقال له اسماعيل ابن عبدالله الرعيني متأخر الوقت وكان من المجتهدين في العبادة المتقطعين في الزهد وادركته الا اني لم القه ثم احدث الموالاة بسبتة فبرئ منه سائر اهل قطره وكفروه لاحداثه ما احدث قوله ان الاجساد لا تبعث ابداً وانما تبعث الارواح صح هذا عندنا عنه وذكر عنه انه كان يقول انه حين موت الانسان وفراق روحه لجسده تلقى روحه الحساب ويصيرا اما الى الجنة او الى النار وانه كان لا يقر بالبعث الاعلى هذا الوجه وانه كان يقول ان العالم لا يفنى ابداً بل هكذا يكون الامر بلا نهاية وحدثني الفقيه ابو احمد المعافري الطليطلي صاحبنا احسن الله ذكره قال اخبرني يحيى بن احمد الطبيب وهو ابن ابنة اسماعيل الرعيني المذكور قال ان جدي كان يقول ان العرش هو المدبر للعالم وان الله تعالى اجل من ان يوصف بفعل شيء اصلاً وكان ينسب هذا القول الى محمد بن عبدالله بن مسرة ويحتج بالفاظ في كتبه ليس فيها لعمري دليل على هذا القول وكان يقول لسائر المسرية انكم لن تفهموا عن الشيخ فبرئت منه المسرية ايضاً على هذا القول وكان احمد الطبيب صهره ممن برئ منه وثبتت ابنته على هذه الاقوال متبعة لابيها مخالفة لزوجها وابنها وكانت متكلمة ناسكة مجتهدة ووافقت ابا هارون بن اسماعيل الرعيني على هذا القول فانكره وبرئ من قائله وكذب ابن اخيه فيما ذكر عن ابيه وكان مخالفوه من المسرية وكثير من موافقيه ينسبون اليه القول باكتساب النبوة وان من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس ادرك النبوة وانها ليست اختصاصاً اصلاً وقد رأينا منهم من ينسب هذا القول الى ابن مسرة ويستدل على ذلك بالفاظ كثيرة في كتبه هي لعمري لتشير الى ذلك ورأينا سائرهم ينكر هذا فالله اعلم ورأيت انا من اصحاب اسماعيل الرعيني المذكور من يصفه بفهم منطق الطير وبانه كان

Fasl, IV, 198-199:

--As at II, 128-9, Ibn Masarra is again associated with the Mu'tazila (perhaps misleadingly). Cf. the comments on this passage in Asin and Arnaldez, 870-871.

--This marks the beginning of a clear digression. Only two of the theses which follow are at all connected with Ibn Masarra, and Ibn Hazm denies that the passages supposedly supporting the first (the "Throne" as the actual ruler of this world) really say that. As for the second, the possibility of acquiring prophetic status through right conduct and purification of the soul, it would seem to agree with the few remarks on Ibn Masarra's practices found in Ibn al-Faradi, # 1202--and thus tend to confirm Ibn Ḥazm's judgments.

--N.B.: Ibn Ḥazm here (as at 128-9) stresses the fact that many "Masarriya" disagreed strongly with al-Ru'aynī's interpretation of the "shaykh" Ibn Masarra. With that caution in mind, Asin's discussion of these theses and their historical-cultural background can be quite useful.

Here ... [illegible]

ntroduced in
is doubtful if
s of Ibn Masarra's
ore interesting, how-
by al-Ruʿayni.

Faṣl, IV, 198-199:
--As at II, 128-9, Ibn Masarra is again associated with the Muʿtazila (perhaps misleadingly). Cf. the comments on this passage in Asin and Arnaldez, 870-871.

قال ابو محمد وهذا ليس كما خطر بل على ظاهره انه يعلم ما تفعلون وان الحفيظ ويعلم ما غاب عنكم مما كان او يكون او هو كائن

قال ابو محمد وانما حمله على هذا القول طرده لأصول المعتزلة حقاً فان من قال منهم ان الله تعالى لم يزل يعلم ان فلانا لا يؤمن ابداً وان فلانا لا يكفر ابداً ثم جعل الناس قادرين على تكذيب كلام ربهم وعلى ابطال ما لم يزل وهذا تناقض فاحش لا خفاء به ونعوذ بالله من الخذلان وكان من اصحابه جماعة يكفرون من قال انه عز وجل لم يزل يعلم كل ما يكون قبل ان يكون وكان من اصحاب مذهبه رجل يقال له اسماعيل ابن عبدالله الرعيني متأخر الوقت وكان من المجتهدين في العبادة المنقطعين في الزهد وادركته الا اني لم القه ثم احدث اقوالاً سبعة فبرئ منه سائر المسرية وكفروه الا من اتبعه منهم فمما احدث قوله ان الاجساد لا تبعث ابداً وانما تبعث الارواح صح هذا عندنا عنه وذكر عنه انه كان يقول انه حين موت الانسان وفراق روحه لجسده تلقى روحه الحساب ويصيراما الى الجنة اوالى النار وانه كان لا يقر بالبعث الاعلى هذا الوجه وانه كان يقول ان العالم لا يفنى ابداً بل هكذا يكون الامر بلا نهاية وحدثني الفقيه ابو احمد المعارفي الطليطلي صاحبنا احسن الله ذكره قال اخبرني يحيى بن احمد الطبيب وهو ابن ابنة اسماعيل الرعيني المذكور قال ان جدي كان يقول ان العرش هو المدبر للعالم وان الله تعالى اجل من ان يوصف بفعل شيء اصلاً وكان ينسب هذا القول الى محمد بن عبد الله بن مسرة ويحتج بالفاظ في كتبه ليس فيها لعمري دليل على هذا القول وكان يقول لسائر المسرية انكم لن تفهموا عن الشيخ فبرئت منه المسرية ايضاً على هذا القول وكان احمد الطبيب صهره ممن برئ منه وثبتت ابنته على هذه الاقوال متبعة لابيها مخالفة لزوجها وابنها وكانت متكلمة ناسكة مجتهدة وواقفت ابا هارون بن اسماعيل الرعيني على هذا القول فانكره وبرئ من قائله وكذب ابن اخيه فيما ذكر عن ابيه وكان مخالفوه من المسرية وكثير من موافقيه ينسبون اليه القول باكتساب النبوة وان من بلغ الغاية من الصلاح وطهارة النفس ادرك النبوة وانها ليست اختصاصاً اصلاً وقد رأينا منهم من ينسب هذا القول الى ابن مسرة ويستدل على ذلك بالفاظ كثيرة في كتبه هي لعمري لتشير الى ذلك ورأينا سائرهم ينكر هذا فالله اعلم ورأيت انا من اصحاب اسماعيل الرعيني المذكور من يصفه بفهم منطق الطير وبانه كان

--This marks the beginning of a clear digression. Only two of the theses which follow are at all connected with Ibn Masarra, and Ibn Hazm denies that the passages supposedly supporting the first (the "Throne" as the actual ruler of this world) really say that. As for the second, the possibility of acquiring prophetic status through right conduct and purification of the soul, it would seem to agree with the few remarks on Ibn Masarra's practices found in Ibn al-Faraḍi, # 1202--and thus tend to confirm Ibn Ḥazm's judgments.

--N.B.: Ibn Ḥazm here (as at 128-9) stresses the fact that many "Masarriya" disagreed strongly with al-Ruʿayni's interpretation of the "shaykh" Ibn Masarra. With that caution in mind, Asin's discussion of these theses and their historical-cultural background can be quite useful.

Although al-Ruʿaynī's program is certainly fascinating, and one wonders what antecedents and influences he might have had for his more radical positions, there is no evidence to credit any of them--including that of his Imamate--to Ibn Masarra; rather Ibn Ḥazm seems to indicate a break with many of the "Masʿūriya" over precisely these innovations. ("Bāṭin," in line 5, seems to be used in an un-exceptional sense. Was Ṣāʿid--the first source to call Ibn Masarra "al-Bāṭinī," with the political overtones of that term--possibly influenced by the story of al-Ruʿaynī?)

Faṣl, IV, 200

ينذر باشياء قبل ان تكون فتكون/وأما الذي لاشك فيه فانه كان عند فرقته اماماً واجبة ظاعته يؤدون اليه زكاة اموالهم/وكان يذهب الى ان الحرام قد عم الارض وانه لافرق بين ما يكتسبه المرء من صناعة او تجارة او ميراث او بين ما يكتسبه من الرفاق وان الذي يحل للمسلم من كل ذلك قوته كيف ما اخذه/هذا امر صحيح عندنا عنه يقيناً واخبرنا عنه بعض من عرف باطن امورهم انه كان يرى الدار دار كفر مباحة دماؤهم واموالهم الا اصحابه فقط/ وصح عندنا عنه انه كان يقول بنكاح المتعة/وهذا لايقدح في ايمانه ولافي عدالته لوقاله مجتهداً ولم تقم عليه الحجة بنسخه لو سلم من الكفرات الصلع التي ذكرنا/وانما ذكرنا عنه ماجرى لنا من ذكره ولغرابة هذا القول اليوم وقلة القائلين به من الناس/ورأيت لابي هاشم عبد السلام ابن محمد بن عبد الوهاب الجبائي كبير المعتزلة وابن كبيرهم القطع بان لله تعالى احوالاً مختصة به وهذه عظيمة جداً اذ جعله حاملاً للاعراض تعالى الله عن هذا الافك/ورأيت له القطع في كتبه كثيراً يردد القول بانه يجب على الله ان يزيح علل العباد في كل ما امرهم به ولا يزال يقول في كتبه ان امر كذا لم يزل واجبا على الله

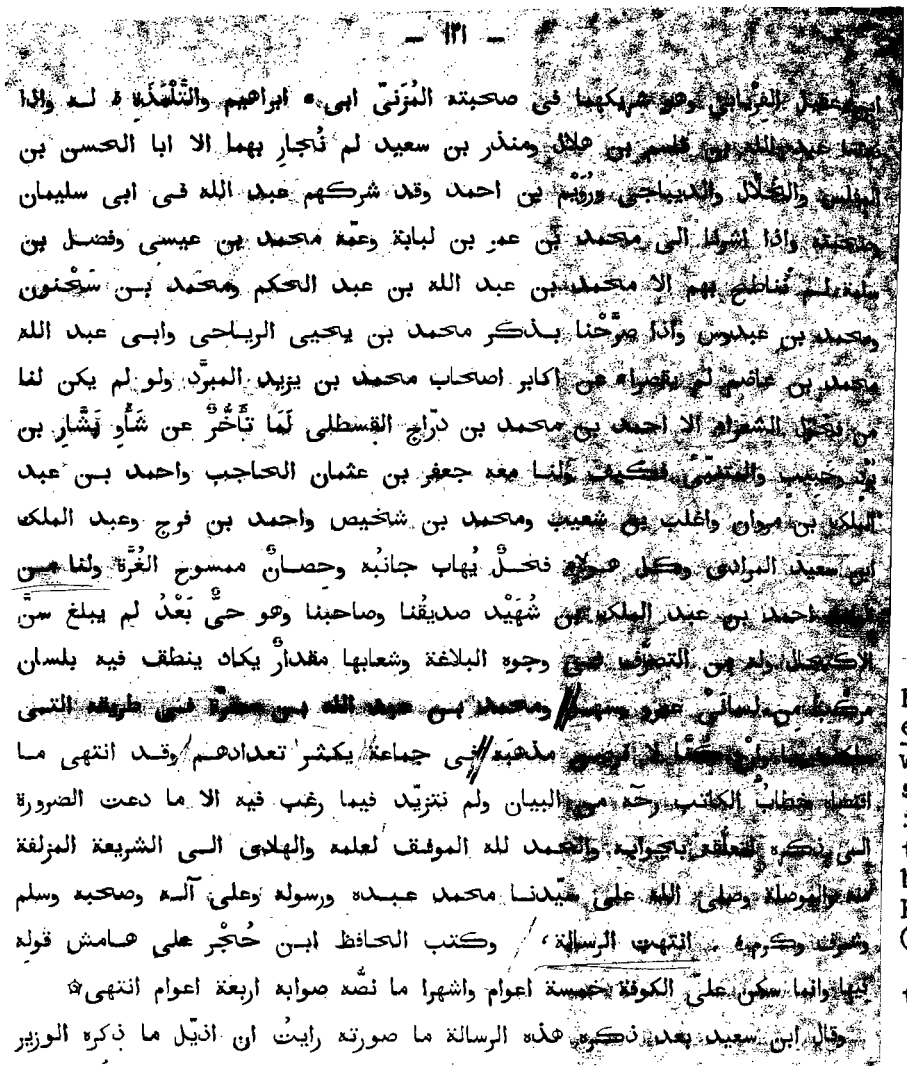
﴿ قال ابو محمد ﴾ وهذا كلام تقشعر منه ذوائب المؤمن ليت شعري من الموجب ذلك على الله تعالى والحاكم عليه بذلك والملزم له ما ذكر هذا التذلل لزومه للباري تعالى ووجوبه عليه فيا لله لمن قال ان الفعل اوجب ذلك على الله تعالى او ذكر شيئاً دونه تعالى ليصرحن بان الله تعالى متعبد للذي اوجب عليه ما اوجب محكوم عليه مدبر وانه للكفر الصراح واين قال انه تعالى هو الذي اوجب ذلك على نفسه فالايجاب فعل فاعل لا شك فان كان الله لم يزل موجباً ذلك على نفسه فلم يزل فاعلا فالافعال قديمة ولا بد لم تزل وهذه دهرية محضة وان كان تعالى اوجب ذلك على نفسه بعد ان لم يكن موجباً له فقد بطل انتفاعه بهذا القول في اصله الفاسد لانه قد كان تعالى غير واجب عليه ما ذكر ورأيت لبعض المعتزلة سوء الاسائل عنه ابا هاشم المذكور يقول فيه ما بال كل من بعثه النبي صلى الله عليه وسلم داعياً الى الاسلام الى اليمن والبحرين وعمان والملوك وسائر البلاد وكل من يدعو الى مثل ذلك الى يوم البعث لا يسمى رسول الله كما سمي محمد عليه السلام اذ امره الملك من الله عز وجل بالدعاء الى الاسلام والامر واحد والفعل سواء

--Ibn Ḥazm doesn't seem to credit any of these radical positions to anyone but al-Ruʿaynī; there is no evidence elsewhere either to credit them to Ibn Masarra.

--In his apology for this "digression" Ibn Ḥazm is clearly referring to al-Ruʿaynī, not Ibn Masarra.

--Ibn Ḥazm here returns to his original discussion of the Muʿtazila, which continues for several more pages.

Concluding passage of "Risāla fī Faḍā'il al-Andalus," taken from al-Maqqari, I, p. 121.



- ١٢١ -

ابو عمر قال الزبيدي وهو شهيدها في صحبته المُزَنيّ ابي ابراهيم والتِّلْمِيذ له واذا
منها عبد الله بن قاسم بن هلال ومنذر بن سعيد لم نُجارِ بهما الا ابا الحسن بن
البلنسي والطُّلَل والديباجي وروّيم بن احمد وقد شركهم عبد الله في ابي سليمان
وحمدين واذا اشرنا الى محمد بن عمر بن لبابة وعمّه محمد بن عيسى وفضل بن
سلمة لم نُناطح بهم الا محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ومحمد بن سَحْنون
ومحمد بن عبدوس واذا ورّخنا بذكر محمد بن يحيى الرباحي وابي عبد الله
محمد بن عاصم لم نقدر له على اكابر اصحاب محمد بن يزيد المبرّد ولو لم يكن لنا
من ذكرنا الشعراء الا احمد بن محمد بن درّاج القسطلي لَمَا تأخّرَ عن شأوِ بَشّار بن
بُرد وحبيب والمتنبي فكيف ولنا معه جعفر بن عثمان الحاجب واحمد بن عبد
الملك بن مروان واغلب بن شعيب ومحمد بن شخيص واحمد بن فرج وعبد الملك
ابن سعيد المرادي وكل هؤلاء فحلٌ يُهاب جانبُه وحِصانٌ ممسوح الغُرّة ولنا من
احمد بن عبد الملك بن شُهَيْد صديقنا وصاحبنا وهو حيٌّ بَعْدُ لم يبلغ سنّ
الكهول ولم نتعرّف في وجوه البلاغة وشعابها مقدارٌ يكاد ينطق فيه بلسان
مركّب من لساني عمرو بن بحر ومحمد بن عبد الله بن مقرا في طريقه التي
سلكها بابن حُمَيْد ليوسّع مذهبه في جماعة يكثر تعدادهم وقد انتهى ما
اقصد خطاب الكاتب رحمه من البيان ولم نتزيّد فيما رغب فيه الا ما دعت الضرورة
الى ذكره للتعلّق بجوابه والحمد لله الموفق لعلمه والهادي الى الشريعة المزلفة
اليه والموصلة وصلى الله على سيّدنا محمد عبده ورسوله وعلى آله وصحبه وسلم
وشرف وكرم. انتهت الرسالة، وكتب الحافظ ابن حُجْر على هامش قوله
لبيها وانما سكن على الكوفة خمسة اعوام واشهرا ما نصّه صوابه اربعة اعوام انتهى
وقال ابن سعيد بعد ذكره هذه الرسالة ما صورته رأيتُ ان اذيّل ما ذكره الوزير

--That Ibn Masarra is here commended for his eloquence ("Even though we don't approve of his school," Ibn Hazm adds), is not surprising: It is the one quality that both his friends (al-Khushanī) and his enemie (Ibn al-Faraḍī #1202, al-Humaydī, etc) seem to emphasize.

(d. 379)

al-Zubayr was a very important figure in Cordoban intellectual life (he was even appointed tutor of the Amir's son), and is mentioned in a number of sources, including those listed at the bottom of this page. Ibn Khallikān almost surely took the title of this work against Ibn Masarra, Hatk Sutūr al-Mulḥidīn, from some other source, but we have not been able to identify it. As with all the other attacks on Ibn Masarra except that of al-Habbāb (see the time-chart, p. ii), this work was almost certainly composed after Ibn Masarra's death.

#651 = Vol. 4, p. 372.

أبو بكر محمد بن الحسن بن عبد الله بن مذحج بن محمد بن عبد الله بن بشر الزبيدي الإشبيلي نزيل قرطبة ؛ كان واحد عصره في علم النحو وحفظ اللغة ، وكان أخبر[1] أهل زمانه بالإعراب والمعاني والنوادر ، إلى علم السير والأخبار ، ولم يكن بالأندلس في فنه مثله في زمانه ، وله كتب تدل على وفور علمه[2] منها « مختصر كتاب العين » وكتاب « طبقات النحويين واللغويين بالمشرق والأندلس» من زمن أبي الأسود الدؤلي إلى زمن شيخه أبي عبد الله النحوي الرباحي[3] ، وله كتاب الرد على ابن مسرة وأهل مقالته سماه « هتك ستور الملحدين » وكتاب « لحن العامة » وكتاب « الواضح » في العربية وهو مفيد جداً ، وكتاب « الأبنية في النحو » ليس لأحد مثله .

واختاره الحكم المستنصر بالله صاحب الأندلس لتأديب ولده ولي عهده هشام المؤيد بالله ، فكان الذي علمه الحساب والعربية ونفعه نفعاً كثيراً ، ونال أبو بكر الزبيدي منه دنيا عريضة ، وتولى قضاء إشبيلية وخطة الشرطة ، وحصل[4] نعمة

٦٥١ – ترجمته في الجذوة : ٤٣ وبغية الملتمس (رقم : ٨٠) وتاريخ ابن الفرضي ٢ : ٩٢ والمغرب ١ : ٢٥٠ واليتيمة ٢ : ٧١ والانباه ٣ : ١٠٩ ومعجم الأدباء ١٨ : ١٨٠ والوافي ٢ : ٣٥١ وبغية الوعاة : ٣٤ وصفحات متفرقة من فهرسة ابن خير والمقتبس (ط. بيروت) والمطمح : ٥٣ ونفح الطيب (راجع فهرسه في مادة « الزبيدي ») ؛ وهذه الترجمة اقتصر اكثر ما على الشعر في المختار .

xxix. Ibn Khāqān (d. 529 or 535)

BR-S, I, 579
(Cf. al-Ḥumaydī; al-Ḍabb
al-Maqqarī)

Ibn Khāqān's reference to Ibn Masarra appears to be an unacknowledged rhymed-prose version of the notice in al-Ḥumaydī (d.488); it would not have been necessary for him to know anything else about Ibn Masarra at all. This version is quoted by al-Maqqarī, I, 47.

Maṭmaḥ, p. 58

الفقيه ابو عبدالله محمد بن عبدالله بن مسرة

كان على طريقة من الزهد والعبادة سبق فيها * واتسق فى سلك محتديها * وكانت له اشارات غامضه * وعبارات عن منازل الملحدين غير داحضه * ووجدت له له مقالات رديه * واستنباطات مرديه * نسب بها اليه زهق * وظهر له فيها مزحل عن الرشد ومزهق * فتتبعت مصنفاته بالحذق * واتسع فى استماحتها الخرق * وغدت مهجوره * على التالين محجوره * وكان له تمنيق البلاغة وتدقيق لمعانيها * وتزويق لاغراضها وتشييد لمبانيها * ومن شعره ما كتب به الى ابى بكر اللؤاؤى يستدعيه فى يوم مطر وطين

* اقبل فان اليوم يوم دجن * الى مكان كالضمير مكنى *
* لنا بحكم فيه اشهى فن * فانت فى ذا اليوم امشى منى *

BR-S, I, 776
(Cf. Ṣāʿid, Ibn Ḥazm on the divine attributes)

This passage, which was not used by Asin, is important in several respects. It is our only mention of a third title by Ibn Masarra, Tawḥīd al-Muqinīn, and it is another strong piece of evidence (apart from Ibn al-ʿArabī) for a continuous tradition of the study of the works of Ibn Masarra by Andalusian mystics. The fragmentary argument concerning divine unity certainly does not seem to correspond to the Muʿtazilite arguments with which Ibn Masarra's name is associated by Ibn Ḥazm; neither does it seem to agree very well with the explanations of the Empedoclean doctrine in Ṣāʿid, or the elaborations provided by Asin--but I am not at all qualified to judge either its provenance or its meaning.

p. 70 in Massignon's Recueil de Textes... (1929)

1. Unité et infinité des attributs divins (ap. Ibn al Mar'ah (2), *sharḥ al irshād*, ms. Caire, fin du t. IV « bāb al malā'ikah ») :

قال ابن مسرّه فى كتابه توحيد الموقنين بان صفات الله سبحانه لا نهاية لعددها فعلم الله عنده حتّى عالم قادر سامع بصير متكلم و كذلك قدرته موصوفة بانّها حيّة عالمة قادرة مريدة لها سمع تسمع به و كذلك القول فى جميع صفاته و قال هكذا هو التوحيد فقد صيّر الصفات الهةً وكذلك قوله فى صفات الصفات الى غير نهاية فجعل الاله الهةً لا نهاية لها (و العياذ بالله ...)

(2) Ibn al Mar'ah-ibn-Dahhaq, de Malaga († 611-1214), maître d'Ibn Sab'in en la ṭarīqah *Shoūzyah*, et commentateur des *maḥāsin* d'Ibn al 'Arīf (cf. Ibn al Qāḍī, *jadhwat*, lith. Fès 1309, p. 87; et Ibn al Khaṭīb, *iḥāṭah*, éd. Caire, 1319, I, 180-181 - comm. Asin).

al-Khushani is our earliest--and our only contemporary--source for Ibn Masarra. His lack of bias against Ibn Masarra, already evidenced in the comment quoted by Ibn al-Faraḍi, is even more evident here: His real interest is obviously this personal anecdote of his first encounter with the (at that time) unknown Cordoban who would someday be famous; not the description of a second-rate faqīh.

BR-S, I, 232/SEZG-I, 363 (cf. Ibn ʿAdhārī; Ibn al-Faraḍī)

[ابو جعفر احمد بن نصر] (d.317)

وابو جعفر احمد بن نصر سمع من محمد بن سحنون ومن محمد بن عبدوس ومن يوسف بن يحيى المغامى وكان عالما متفدما باصول العلم حاذقا بالمناظرة فيه مَلِيًّا بالشاهد والنظير فيه * وكان صحيح المذهب سليم القلب بعيدا من أخلاق الناس فيما يلتزمون من اسباب التصنّع ووجوه التكلّف على معنى التأدب والتزيّن *

حضرته يوما ونحن عنده وجماعة من الناظرين فى المسائل والمعنيين بالمناظرة حتى دخل عليه محمد بن عبدالله بن مسرة الفرطبى فسلم وجلس جانبا وانا لا أعرفه ولا احد من المجلس فرايته يقلّب [f° 63A] بصره فى وجوه المتكلمين ويديل النظر فيما بينهم فعَلَ من قد رسخ فى الصنعة وعرف ما نحن فيه فلم أشك انه من اهل العلم وما فطن بذلك منه غيرى وغير فتى من اصحابى يعرف بربيع الفطان وطال المجلس بنا على تلك الحال حتى أظهر الشيخ التحرك وأومى الى القيام وتداعى اهل المجلس الى النهوض فكرهت انا ان اقوم حتى اعرف آخرا مَن الرجل الداخل علينا فثبتّ فلما خفّ المجلس تحوّل اليه احمد بن نصر فقال له يا شاب جلست منذ اليوم فهل من حاجة تذكرها فاندفع محمد بن مسرة بكلام مصنوع لا انه حسن من الكلام جيد فقال اتيتك مقتبسا من نورك ومستمدّا بعلمك الى ما يشبه هذا من القول واتى به شبيها بخطبة موجزة ولا عهد لاحمد بن نصر بمن يخاطبه بهذا الضرب من الخطاب فجعل الشيخ ينظر اليه ويبهم عنه حتى اتى ابن مسرة على ما احب ان يتكلم به ثم سكت فكان جواب احمد بن نصر له فى ذلك كله ان قال له يا شاب هذه الصفة هي في القبور رحم الله مَن كانت هذه صفته فوضع ابن مسرة يديه فى الارض ثم قام وقمنا باثره *

وكان لا ينظر ولا يتصرف فى شىء من العلم غير مذهب مالك ومسائله فكان اذا سكت عنها لم يبلغ مبلغ الصواب فى شىء من امره واذا تكلم فيها كان عالما واقفا *

وكان قد تولى الكتابة للقاضى جاس بن مروان هو وسالم بن جاس *

I, pp.159-160 (=II, 244-245) ("al-Ṭabaqāt al-thāniya fī al-sinn wa al-'idrāk")

--later historians reproduced this section on A. b. Naṣr (Bei Cheneb mentions Ibn Nājī, Maʿālim, III, 3), while leaving out the anecdotal part entirely (Cf. the condensation ofb.ʿAdhāi

--Ibn ʿAdhārī adds here: "hīna tawajjuhihi ilā al-ḥajj." This passage, with its stress on Ibn Masarra's youthfulness ("yā shābb") and precocity, raises a number of doubts about the date (311) given for his pilgrimage in Ibn al-Abbār, #8. (This story doesn't seem to be about a man of 42.) The date given in Ibn al-Faraḍī, #1202 (sometime before 300) seems more likely, and would not require al-Khushanī to have been impossibly old.(He was almost certainly an adult whe he migrated to Spain in 311.)

--Whether apocryphal or not, Abū Naṣr's reply here seems a strong hint that al-Khushanī himself tended toward the party which favored Ibn Masarr (Cf. Ibn al-Faraḍī, #1203.)

--This passage is typical of al-Khushanī's (somewhat remarkable) objectivity, and illustrative of his respect fc intellectual achievement in al areas, not just knowledge of fiqh and tradition.

BR-S, I, 407-408
Cross-references: see below

All three places in which al-Maqqarī mentions Ibn Masarra are passages borrowed from earlier writers, so that he may not have had any independent knowledge of Ibn Masarra. (The line appended to the section from Ibn Khāqān is the possible exception.)

I, p. 47

وكتب ابو عبد الله بن مسرّة الى ابى بكر اللولوى يستدعيه فى يوم طين ومطر، لقضاء ارب من الانس ووطر،

اقبِلْ فانّ اليومَ يومُ دَجْنِ ... الى مكان كالضمير المكنى
لعلّنا نُحكم أدنى فنِ ... فانت فى ذا اليوم أمْشى مِنّى

وقال فى البطيخ ان ابن مسرة كان على طريق من الزهد والعبادة سبق فيها، وانتسق فى سلكه مقتفيها، وكانت له اشارات غامضه، وعبارة عن منازل الملحدين غير داحضه، ووجدت له مقالات رديه، واستنباطات مرديه، نُسب بها اليه رهق، وظهر لبه فيها مَزْحَلٌ عن الرشد ومزهق، فتتبّعتْ مصنفاته بالحرق، واتّسع فى استباحتها الخرق، وغدتْ مهجوره على التالين محجوره، وكان له تنميق فى البلاغة وتدقيق لمعانيها، وتزويق لاغراضها وتشييد لمبانيها، انتهى [وهو من نمط الصوفية الذين تكلّم فيهم والتسليم اسلم، والله بامرهم اعلم].

--This passage is almost entirely quoted from Ibn Khāqān (q.v.) who simply worked the account of al-Ḥumaydī (q.v.) into rhymed prose.

--This final sentence is added here, and may well indicate that al-Maqqarī was aware of Ibn Masarra through an independent, more favorable (Ṣūfī?) tradition as well.

I, p. 560

ومنهم محمد بن حزم بن بكر التنوخى من اهل طليطلة وسكن قرطبة يعرف بابن المدينى سمع من احمد بن خالد وغيره وصحب محمد بن مسرّة الجبلى قديما واخذ عن براذته فى طريق الحج ولازمه بعد انصرافه وكان من اهل الورع والانقباض وحكى عن ابن مسرّة انه كان فى سكناه المدينة يتتبّع آثار النبى صلّعم قال ودلّه بعض اهل المدينة على دار مارية أمّ ابراهيم سُرّية النبى صلّعم فقصد اليها فاذا دُوَيْرة لطيفة بين البساتين بشرقىّ المدينة عرضها وطولها واحد قد شقّ فى وسطها بحائط وفرش على حائطها خشب غليظ يرتقى الى ذلك الفرش على خارج لطيف وفى اعلى ذلك بيتان وسقيفة كانت مقعد النبى صلّعم فى الصيف قال فرايتُ ابا عبد الله بعد ما صلّى فى البيتين والسقيفة وفى كل ناحية من نواحى تلك الدار ضرب احد البيتين يشبره فكشفتُه بعد انصرافى وهو ساكن فى الجبل عن ذلك فقال هذا البيت الذى ترانى فيه بنيته على تلك الحالة فى العرض والطول بلا زيادة ولا نقصان انتهى.

--This is the same passage as Ibn al-Abbār #339. (As al-Maqqarī does not give his source here, it is impossible to say whether or not he intentionally omitted the other mentions of Ibn Masarra, and if so, why he might have done this.)

I, p.121 is a passage from Ibn Ḥazm's "Risāla fī Faḍā'il al-Andalus." (Cf. Ibn Ḥazm, p. xxvii.)

xxxiii. al-Nubāhī (713-792+)

(not in BR or SBZG; cf. Lévi-Provençal's "Introduction" to this edition pp. vii-x.)
(Cf. Ibn al-Faraḍī, #'s 179, 1361.)

According to Lévi-Provençal (p.x), this book was meant as a continuation of al-Khushanī's Ta'rīkh Quḍāt al-Qurṭuba.

p. 78

وعلى القاضي ابن زَرْب بطلب أصحاب ابن مَسَرَّة، والكشف عنهم، واستتابة
ومن لم يتب منهم؛ وأظهر للناس كتاباً حسناً وضعه في الردّ على ابن مَسَرَّة،
قرئ عليه وأخذ عنه. وكان سنة ٣٥٠. انتاب جملةٌ جيء بهم إليه من أتباع ابن
مَسَرَّة؛ ثم خرج إلى باب المسجد الجامع الشرقيّ، وقعد هناك؛ فأحرق بين يديه
ما وُجد عندهم من كتبه وأوضاعه؛ وهم ينظرون إليه في سائر الحاضرين.

--This short work (Ibn al-Faraḍī, #1361, knew it, and called it a "saḥīfa") was apparently written before the year 350; the qāḍī's dates are given in Ibn al-Faraḍ as 317-381.

p. 201

مسألةٌ أخرى. وهي: مَن وجد بخطّه شيئاً من المذاهب الفلسفيّة المخالفة للشريعة،
أو ما يمتزلتها في هذا المعنى، حكمُها أن ينظر في المكتوب؛ فإن كان فيه تصريحٌ أنّ كاتبه
يقول به ويرتضيه، وهو بلسانه ينكره وينفيه، فيجري حكمه على ما سبق ذكره في الخطّ،
إذا ثبت من تعليق يمين به، أو سجن إن لم يحلف على نفيه، أو إنفاذ ما يوجبه الخطّ على
من أقرّ بمضمّنه، بحسب ما يقتضيه؛ وإن كان الخطّ بتلك المذاهب نقلاً مرسلاً غير
مضافٍ قولاً لكاتبه، ولا مرتضًى له مذهباً من قبله، فبئس من كتب بيده، ممّا هو
عرضة للإخلال، وهو رصدٌ للطعن على الدين بسببه؛ وهو حقيقٌ بالتحريق والزجر عن
مثله. وقد قال تعالى في قوم أضلّوا غيرهم بمكتوبهم: «فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ
أَيْدِيهِمْ (١)!» وقد تقدّم في اسم محمد بن يَبْقى بن زَرْب ما كان من عمله سنة ٣٥٠ جملةً
من أتباع ابن مَسَرَّة الجبليّ، وأنّه استتابهم، وأحرق ما وجد من كتبهم وأوضاعه
عندهم (٢).

--There is no indication, whether in the passage from p. 78 or in Ibn al-Faraḍī, that the fate of of those possessing works by Ibn Masarra was nearly as severe as that recorded here in regard to the philosophers. (One can only speculate, of course, as to what might have been done with Ibn Masarra, had he still been alive in 350.

The anonymous author of al-Ḥulal, Ibn Ḥazm, and Ṣāʿid all offer indications that works of Ibn Masarra survived even in Cordoba; at any rate, the passages from Ibn al-Marʿa and Ibn al-ʿArabī are witnesses that they certainly were extant elsewhere at much later dates.

BR-S, I, 559
(Cf. Ṣāʿid and
Ibn al-Faraḍi, #1202)

The importance of (Ibn) al-Qifṭī forsthe study of Ibn Masarra lies not in what he says (all of which is taken almost verbatim from Ṣāʿid and the biography in Ibn al-Faraḍi, although these sources are not acknowledged here), but rather in the orientation--generally misleading--which he has given to all Western scholarship on the subject, perhaps because he was the first primary source to be used by Amari, Munk, and Dozy. By the unacknowledged addition of a long (and biased and misleadingly edited) section from Ibn al-Faraḍī, he transforms Ṣāʿid's long article on Empedocles (with only one, otherwise unsupported, sentence on Ibn Masarra) into a treatment which seems to propound a strong relation between the two; so far as I know, no one has previously bothered to identify (at least in print) the section which was taken from Ibn al-Faraḍī, or al-Qifti's own inventions.

pp. 16-17

--The sections outlined in yellow (and those unmarked) are quoted or paraphrased from Ṣāʿid, and are identical with the section on Empedocles in Ibn Abi Usaybiʿa, which makes it most unlikely that the sections from Ibn al-Faraḍī were already present in a manuscri of Ṣāʿid.

--The first two pink sentences are an account of the author's own examination of "Empedocles" mss. in Jerusalem, and are irrelevant for our purposes.

--The section in red is taken almost verbatim from Ibn al-Faraḍi, but without any acknowledgement of its source (an avowed enemy of Ibn Masarra) or of the deletions (which include al-Khushanī's more balanced and favorable summary).

--the statement that Ibn Masarra fled Cordoba suspected of unbelief "because of too much study of the philosophy of Empedocles" is an invention (rather misleading, as it has turned out) which helps to paste the two borrowings together. (The earlier mention of Ibn Masarra as "among the well-known in the Islamic community" for his interest in Empedocles is probably of the same order: Cf. Ṣāʿid.)

Would Asin have bothered to commence his study, had he realized how fragile the evidence linking Empedocles and Ibn Masarra actually was?

أبيذقليس

حكيم كبير من حكماء يونان[a] وهو أوّل الحكماء الخمسة المعروفين بأساطين الحكمة وأقدمهم زمانا والخمسة هم أبيذقليس هذا ثمّ فيثاغورس ثمّ سقراط ثمّ افلاطون ثمّ أرسطوطاليس بن نيقوماخس الفيثاغوريّ الجهراسنيّ فهؤلاء الخمسة هم المُجْمَع على استحقاقهم اسم الحكمة عند اليونانيّين ولغة اليونانيّين تسمّى الاغريقيّة وهي من أوسع اللغات وأجلّها وكانت عامّة اليونانيّين صابئة يعظّمون الكواكب ويدينون بعبادة الأصنام وعلماءهم يسمّون فلاسفة واحدهم فيلسوف وهو اسم معناه باللغة العربيّة محبّ الحكمة وفلاسفة اليونانيّين من أرفع الناس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضيّة والمنطقيّة والمعارف الطبيعيّة والالٰهيّة والسياسات المنزليّة والمدنيّة/ فأمّا أبيذقليس هذا فكان في زمن داوُد[b] النبيّ عليه السلام على ما ذكره العلماء بتواريخ الأمم وقيل انّه أخذ الحكمة عن لقمان الحكيم بالشأم ثم انصرف الى بلاد اليونانيّين/ فتكلّم في خِلْقة العالم بأشياء تقدح ظواهرها في أمر المعاد[c] فهجره بعضهم

[redacted]

ومن الفرقة الباطنيّة من يقول برأيه وينتمي في ذلك الى مذهبه ويزعمون أنّ له رموزا فلمّا يوقف عليها وهي في غالب الظنّ إيهامات متعالية عن هذا كلّه والى هذا المذهب في الصفات ذهب أبو الهذيل محمّد بن الهذيل العلّاف البصريّ

a) correxi; Codd. alle اليونان. b) A ادريس. c) B للمعاد; LW الفواد (L später corr.); V بالأشياء والتلويح عن أمر المعاد.

[illegible] متعالية عن هذا كلّه والى هذا المذهب في الصفات ذهب أبو الهذيل محمّد بن الهذيل العلّاف البصريّ

a) B الجيلي. b) AM واعتز; B واعتز; LV واعز. c) M dazu a. R. die Glosse مبالغة من الحلب وهو الاقتطاع يقال حلب القلوب بفصاحته. d) BC وان. e) M معترضة.

al-Qifṭī (568-646)

BR-S, I, 559
(Cf. Ṣāʿid and
Ibn al-Faraḍi, #1202)

forsthe
he says (all of which is
the biography in Ibn al-Faraḍī,
ledged here), but rather in the
ich he has given to all Western
ecause he was the first primary
Dozy. By the unacknowledged
sleadingly edited) section from
long article on Empedocles (with
nce on Ibn Masarra) into a treat-
relation between the two; so
bothered to identify (at least in
om Ibn al-Faraḍī, or al-Qifti's
own inventions.
pp. 16-17

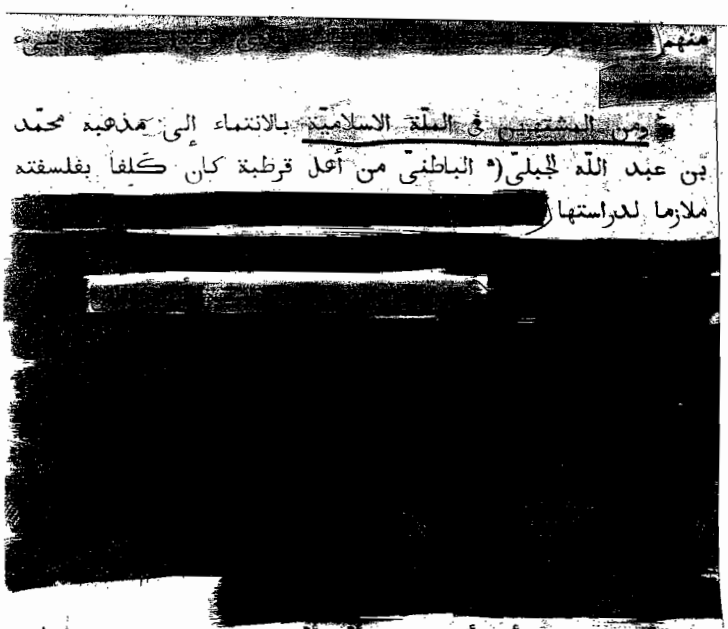
--The sections outlined in yellow (and those unmarked) are quoted or paraphrased from Ṣāʿid, and are identical with the section on Empedocles in Ibn Abi Uṣaybiʿa, which makes it most unlikely that the sections from Ibn al-Faraḍī were already present in a manuscrip of Ṣāʿid.

--The first two pink sentences are an account of the author's own examination of "Empedocles" mss. in Jerusalem, and are irrelevant for our purposes.

--The section in red is taken almost verbatim from Ibn al-Faraḍi, but without any acknowledgement of its source (an avowed enemy of Ibn Masarra) or of the deletions (which include al-Khushanī's more balanced and favorable summary).

--the statement that Ibn Masarra fled Cordoba suspected of unbelief "because of too much study of the philosophy of Empedocles" is an invention (rather misleading, as it has turned out) which helps to paste the two borrowings together. (The earlier mention of Ibn Masarra as "among the well-known in the Islamic community" for his interest in Empedocles is probably of the same order: Cf. Ṣāʿid.)

Would Asin have bothered to commence his study, had he realized how fragile the evidence linking Empedocles and Ibn Masarra actually was?



ومن المشتهرين في الملّة الاسلاميّة بالانتماء إلى مذهبه محمّد
بن عبد الله الجيلي[a] الباطني من أهل قرطبة كان كلفا بفلسفته
ملازما لدراستها

والمشتهر من أمر أبيذقليس أنه أوّل من ذهب الى الجمع بين
معاني صفات الله تعالى وأنها كلّها تؤدّي إلى شيء واحد وأنه إن[d]
وصف بالعلم والجود والقدرة فليس هو ذا معان متميّزة تختصّ بهذه
الأسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثّر بوجه ما
أصلا بخلاف سائر الموجودات فإنّ الوحدانيّات العالميّة معرضة[e] للتكثّر
امّا بأجزاءها وامّا بمعانيها وامّا بنظائرها وذات الباري سبحانه وتعالى
متعالية عن هذا كلّه والى هذا المذهب في الصفات ذهب أبو الهذيل
محمّد بن الهذيل العلّاف البصري

---

a) B الجيلي b) AM واعتز; B واعتز; LV واعز. c) M dazu a. R. die Glosse مبالغة من الحلب وهو الاقتطاع يقال حلب القلوب بفصاحته. d) BC وإن. e) M معترضة.

BR-S,I, 585-586
(Cf. al-Qifṭī, Ibn Abī Usaybiʿa, and Ibn Ḥazm)

Although he lived 150 years after Ibn Masarra, and wrote only one line concerning him, Ṣāʿid (via Ibn Abī Usaybiʿa and especially al-Qifṭī) has determined the main lines of Western research and interpretation of Ibn Masarra. He is the first, and the only, original source to 1) connect Ibn Masarra with Empedocles and 2) to connect him explicitly with the Bāṭiniya* movement; both of these connections may be anachronisms. Leaving aside these questions, however, and assuming that Ṣāʿid had at least a literary acquaintance with Ibn Masarra, it is surprising that no one seems to have noticed the relevance of the connection he draws between his "Empedocles" and his "Pythagoras" in relation to their views on the soul and the after-life: We have included the relevant passage.
(Cf. also Ibn Abī Usaybiʿa.)

pp. 20-21; 58-60 in Blachère's translation.

واعظم هؤلاء الفلاسفة عند اليونانيين قدرًا خمسة فاوّلهم زمانًا بندقليس (١ ثم فيثاغورس ثم سقراط ثم افلاطون ثم ارسطاطاليس بن نيقوماخوس (٢ (18)

فاما بندقليس (٣ فكان في زمن داود النبي عليه السلام (٤ على ما ذكرهُ العلماء بتواريخ الامم وكان (٥ اخذ الحكمة عن لقمان (٦ بالشام ثم انصرف الى بلاد اليونانيين فتكلّم في خلقة العالم باشياء يقدح ظاهرها (٧ في امر المعاد فهجرهُ لذلك بعضهم وطائفةٌ من الباطنيّة (٨ تنتمي (٩ الى حكمته وتزعم (١٠ انّ لهُ رموزًا قلّما يوقف عليها وكان محمّد بن عبدالله بن مرّة (١١ الجبلي الباطني من اهل قرطبة كلفًا بفلسفته دؤوبًا على دراستها (١٢ وكان اوّل من ذهب الى الجمع بين معاني صفات الله تعالى وانها كلّها تؤدّي الى شيء واحد وانّهُ ان وُصف بالعلم والجودة والقدرة فليس هو ذا معانٍ

(p.20): Cf. Ibn al-Marʾa, for Ibn Masarra's argument for the unity of the divine attributes, similar to this one.

(p.20): This is the sole sentence connecting Ibn Masarra with Empedocles and with the "Bāṭiniya". (Cf. al-Qifṭī.)

(21) This Muʿtazilī theologian (d.226 or 235) is also mentioned by Ibn Ḥazm (Faṣl, II, 128) in connection with Ibn Masarra, on the problem of God's knowledge. Ṣāʿid studied with Ibn Ḥazm, and may have been influenced by him in his estimation of Ibn Masarra.

--(p.21): This section might usefully be compared with the views of Dhū al-Nūn and al-Nahrajūrī (connected with Ibn Masarra in Ibn al-Faraḍī, #1202 and the hints of Ibn Masarra's views on the soul and its "resurrection" given by Ibn Ḥaz (Faṣl, IV, 80 and 198-199.)

***Ṣāʿid's identification of Ibn Masarra as a Bāṭinī, if it is pointing to something more than allegorical interpretation of the Qurʾān--and the term does seem to have political implications by this time (cf. the Ismāʿīliya)--may well owe something to the movement of al-Ruʿaynī, described by Ibn Ḥazm; but al-Ruʿaynī's relation to Ibn Masarra seem rather tenuous at best on these points. (Cf. Faṣl, IV, 80, 198-200.)

---

١) بندقليس او انباذقليس (Empédocle) الفيلسوف الصقلي في القرن الخامس قبل المسيح ٢) في الاصل: نيقوماخوش

٣) قد روى ابن ابي اصيبعة (١: ٣٦-٤٧) عن مؤلفنا قولهُ في انباذقليس وكذلك رواهُ ابن القفطي (ص ١٥) وهو يدعوهُ ابيذقليس

٤) والصواب ان داود سبقهُ خمسة اجيال ٥) حك: وقيل انهُ

٦) اختلف الكتبة في وجود لقمان واصلهِ وزمانهِ ٧) حك: تقدح ظواهرها

٨) الباطنيّة طائفة من الاسماعيلية او من الزنادقة

٩) روى ابن ابي اصيبعة: تنتمي ولعلّها الاصحّ. وفي حك: ومن الفرقة الباطنيّة من يقول برأيهِ وينتمي في ذلك

١٠) حك: ويزعمون

١١) كذا روى ابن ابي اصيبعة ونشير اليهِ منذ الآن بحرفي صب وفي الاصل: مسرّة. امّا حك (ص ١٦) فدعاهُ ابا عبد الله محمّد بن عبد الله بن مسرّة بن نجيح قال: « انهُ سمع من ابيه ومن ابن وضّاح والحشني وخرج الى المشرق فارًا لمّا اُتهم بالزندقة لاكثارهِ من النظر في فلسفة ابيذقليس ولهجهِ بها وتردّد في المشرق مدّة واشتغل بمُلاحاة اهل الجدل واصحاب الكلام والمعتزلة ثم عاد الى الاندلس واظهر النسك والورع واغرّ الناس بظاهرهِ واختلفوا اليهِ وسمعوا منهُ ثم ظهروا على معتقدهِ وفيح مذهبهِ فانقبض عنهُ بعض ولازمهُ بعض ودانوا بنحلتهِ وكان لهُ لسان خلوب يتوصّل بهِ الى مرادهِ ». توفي سنة ٣١٩ (٩٣١ م) وهو ابن خمسين سنة »

١٢) حك: ملازمًا لدراستها

١٣) في هذا القول نظر. لعلّهُ يريد بهِ علماء الاسرائيليين المهاجرين الى مصر بعد خراب اورشليم. وفي حك: داود النبي

١٤) هذه رواية صب وحك وصحيحة: وفي الاصل مقربين (؟)

١٥) حك: اليهم ١٦) عن صب وحك

١٧) كذا روى صب في نسختنا: فصل. ويروى: فصد

١٨) روى صب وحك الاخس ١٩) في نسختنا: والى ٢٠) صب: اللذة

٢١) حك: جسدًا ٢٢) حك وصب: طلبًا

Ṣāʿid (410-462)

BR-S,I, 585-586
(Cf. al-Qifṭī, Ibn Abī Usaybiʿa, and Ibn Ḥazm)

the
pretation
e only, original source to
nd 2) to connect him explicitly
e connections may be anachronisms
and assuming that Ṣāʿid had
n Masarra, it is surprising that
ce of the connection he draws
oras" in relation to their views
included the relevant passage.
(Cf. also Ibn Abī Usaybiʿa.)

pp. 20-21; 58-60 in Blachère's translation.

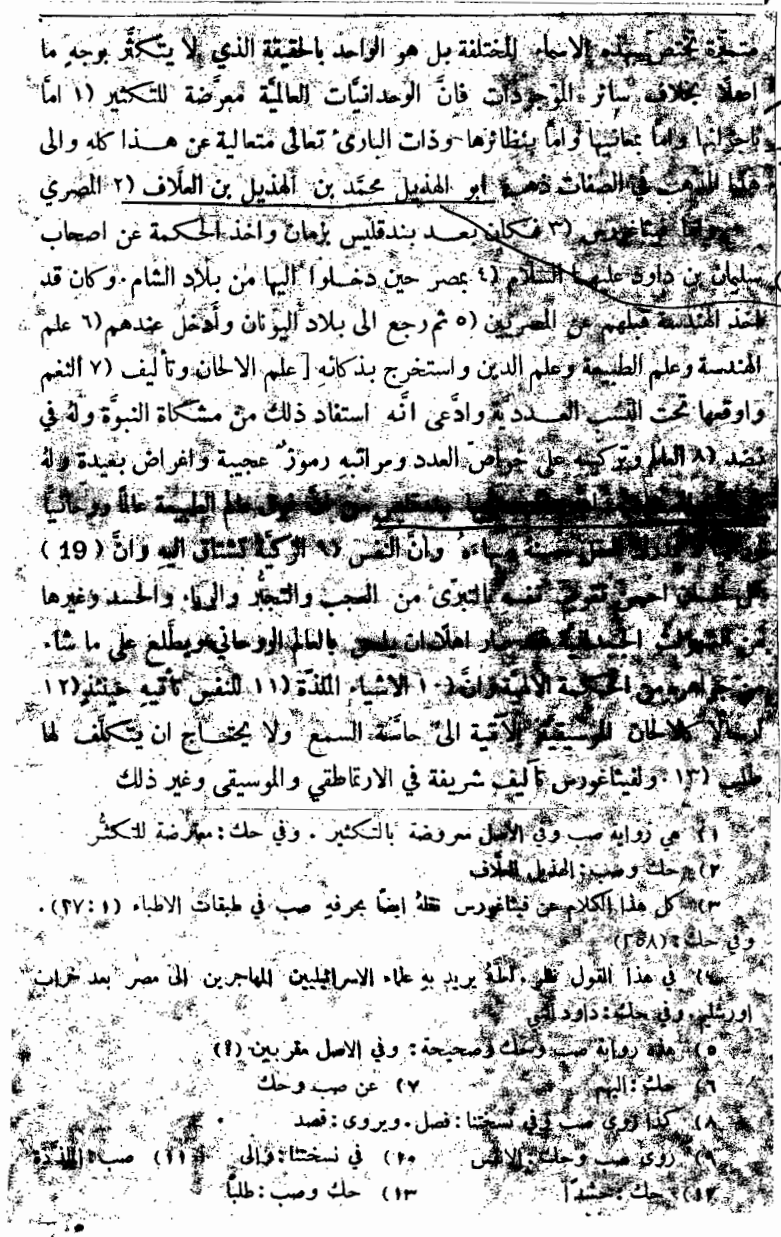
(20): Cf. Ibn al-Marʿa, for Ibn Masarra's argument for the unity of the divine attributes, similar to this one.

(p.20): This is the sole sentence connecting Ibn Masarra with Empedocles and with the "Bāṭiniya". (Cf. al-Qifṭī)

(21) This Muʿtazilī theologian (d. 226 or 235) is also mentioned by Ibn Ḥazm (Faṣl, II, 128) in connection with Ibn Masarra, on the problem of God's knowledge. Ṣāʿid studied with Ibn Ḥazm, and may have been influenced by him in his estimation of Ibn Masarra.

--(p.21): This section might usefully be compared with the views of Dhū al-Nūn and al-Nahrajūrī (connected with Ibn Masarra in Ibn al-Faraḍī, #1202 and the hints of Ibn Masarra's views on the soul and its "resurrection" given by Ibn Ḥaz (Faṣl, IV, 80 and 198-199.)

***Ṣāʿid's identification of Ibn Masarra as a Bāṭinī, if it is pointing to something more than allegorical interpretation of the Qurʾān--and the term does seem to have political implications by this time (cf. the Ismāʿīliya)--may well owe something to the movement of al-Ruʿaynī, described by Ibn Ḥazm; but al-Ruʿaynī's relation to Ibn Masarra seem rather tenuous at best on these points (Cf. Faṣl, IV, 80, 198-200.)



متحيزة تختص بهذه الاسماء المختلفة بل هو الواحد بالحقيقة الذي لا يتكثّر بوجهٍ ما
اصلاً بخلاف سائر الموجودات فانّ الوحدانيّات العالية معرّضة للتكثير (١ اما
بأجزائها واما بمعانيها واما بنظائرها وذات الباريء تعالى متعالية عن هـذا كله والى
هذا المعنى ذهب في الصفات ذصية ابو الهذيل محمّد بن الهذيل بن العلّاف (٢ البصري
وبهذا يتناقض (٣ فكان بعد بندقليس بزمان واخذ الحكمة عن اصحاب
سليمان بن داود عليهما السلام (٤ بمصر حين دخلوا اليها من بلاد الشام. وكان قد
اخذ الهندسة قبلهم عن المصريين (٥ ثم رجع الى بلاد اليونان وأدخل عندهم (٦ علم
الهندسة وعلم الطبيعة وعلم الدين واستخرج بذكائه [علم الالحان وتأليف (٧ النغم
واوقعها تحت النسب العددية وادّعى انّه استفاد ذلك من مشكاة النبوّة وله في
ذلك (٨ العلم وبه كتب على خواصّ العدد ومراتبه رموزٌ عجيبة وأغراض بعيدة وله
[illegible]
(19) [illegible] وانّ النفس (٩ الزكيّة تشتاق اليه وانّ
[illegible] تتبرّى من العجب والتجبّر والرياء والحسد وغيرها
[illegible] الخبيثة [illegible] بالعالم الروحاني ويطّلع على ما شاء.
[illegible] الحكمة الالهيّة (١٠ الاشياء اللذّة (١١ للنفس تأتيه حينئذٍ (١٢
[illegible] الالحان الموسيقيّة الآتية الى حاسّة السمع ولا يحتاج ان يتكلّف لها
طلباً (١٣ وفيثاغورس تأليف شريفة في الارثماطقي والموسيقى وغير ذلك

١) هي رواية صب وفي الاصل معروضة بالتكثير. وفي حك: معارضة للتكثّر
٢) في حك وصب: الهذيل العلّاف
٣) كل هذا الكلام عن فيثاغورس نقلهُ ايضاً بحرفهِ صب في طبقات الاطباء (١: ٤٧).
وفي حك: (٢٨)
٤) في هذا القول نظر. لعلّهُ يريد به علماء الاسرائيليين المهاجرين الى مصر بعد خراب
اورشليم. وفي حك: داود لعلّه
٥) هذه رواية صب وحك وصحيحة: وفي الاصل مقربين (؟)
٦) حك: اليهم ٧) عن صب وحك
٨) كذا روي صب وفي نسختنا: فصل. ويروى: قصد
٩) روي صب وحك: الانفس ١٠) في نسختنا: والى ١١) صب: اللذّة
١٢) حك: جيّداً ١٣) حك وصب: طلباً

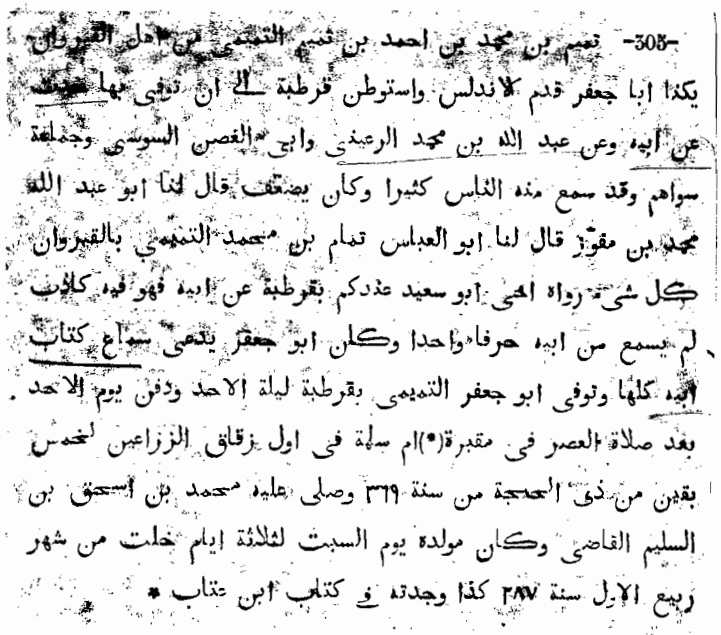
BR-S, I, 178-198
(Cf. Ibn Abī Zayd and al-Ṭalamanqī, p. iii.)

al-Suyūṭī is our only source for this obscure author of a refutation of Ibn Masarra, one "Ibn Abyad." Asin (p. 119, #1) dates him (death) around the year 400, which would agree, at least, so far as any relation to the al-Tamīmī mentioned in the article is concerned, although a somewhat earlier date would also be possible. (We have included Ibn al-Faraḍī's entries on this minor figure, because of his relations to some of our other potential sources for Ibn Masarra.)

p.289

--This "Tamīm b. M." of Qayrawān is the man described by Ibn al-Faraḍī below.

Ibn al-Faraḍī, #305



287-369: Was a close contemporary of al-Khushanī, and like him, migrated to Cordoba from the older intellectual center of Qayrawān. His famous father (mentioned in the article), Abū al-ʿArab al-Tamīmī, was a teacher of Ibn Abī Zayd, whom Sezgin credits with a work refuting Ibn Masarra. And Ben Cheneb (al-Khushanī, II, pp. xiv-xv) mentions that both al-Khushanī and al-Ṭalamanqī, who studied under Ibn Abī Zayd, were possessors of one of al-Tamīmī's manuscripts.

(Closer examination of the extant literature would most likely yield many more such webs of more or less close relationships, for the researcher with enough patience

p. 34: Chapter "Fī man yashfaᶜu lahum qabla dukhūl al-nār."

في الدنيا وذكر أبو جعفر الطحاوي عن أنس أيضا قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا كان يوم القيامة جمع الله أهل الجنة صفوفا وأهل النار صفوفا فينظر الرجل من أهل النار الى الرجل من صفوف أهل الجنة فيقول يافلان أما تذكر يوم اصطنعت معروفا اليك فيقول اللهم ان هذا اصطنع الى في الدنيا معروفا قال فيقول له خذ بيده وادخله الجنة برحمة الله عز وجل قال أنس اشهد اني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوله/قال أبو جعفر الله محمد بن مسرة الحبلي القرطبي رأيت في الكتاب الذي يقال انه للرسول اني أدعو الاهذين يوم القيامة فأقول لهم ياعبادي اني لم أرزقكم الدنيا لهوانكم علي ولكن أردت أن تستوفوا نصيبكم موفورا اليوم فتجاوزوا الصفوف فمن أسبغ وقتي الدنيا أوقضى لكم حاجة أوزد عنكم غبية أواطعمكم [redacted] وجهي وطلب مرضاتي فخذوا بيده وادخلوه الجنة وذكر الغزالي في الاحياء عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان رجلا من أهل الجنة يشرف يوم القيامة على أهل النار فيناديه رجل من أهل النار ويقول يافلان هل تعرفني فيقول والله لاأعرفك من أنت فيقول أنا الذي مررت بي فاستسقيتني شربة ماء فسقيتك قال قد عرفت قال فاشفع له بها عند ربك فيسئل الله تعالى ويقول اني أشرفت على أهل النار فناداني رجل من أهلها فقال هل تعرفني فقلت لا من أنت قال أنا الذي استسقيتني في الدنيا فاسقيتك فاشفع لي بها فشفعني فيشفعه الله فيؤمر به فيخرج من النار

--This ḥadīth, to judge from the content, may well have come from Ibn Masarra, or at least from a tradition in which he was known as a mystic and an ascetic. (Cf. Ibn al-Mar'a and Ibn al-ᶜArabī.

--Whether al-Thaᶜālibī himself was at all acquainted with Ibn Masarra's works is an open question (as with most of our later sources, after Ibn al-ᶜArabī and Ibn al-Abbār); certainly the possibility can not be ruled out that Ibn Masarra was still known and read amongst the Ṣūfīs of North Africa at such a late date.

من قضايا الفكر الاسلامي
دراسة ونصوص
محمد كمال جعفر
مكتبة دار العلوم
١٩٧٨ (القاهرة)

اولا ـ كتاب خواص الحروف وحقائقها واصولها

من كلام الشيخ العارف المحقق

أبي عبد الله الجبلي

في نسخة لابن مسرة

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم .

الحمد لله الذي فطر القلوب على معرفته ، وسلك بنا طرق عدله ، وخلقنا لما شاء من أمره ، وأعلى كلمته ، وأنجز موعده ، وأخاف بوعيده ، وبعث إلينا محمداً ﷺ على فترة من الرسل ، ودرأ به من الحق ما عدم من الصدق « بشيراً ونذيراً ، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً[1] » . فقال تعالى على لسانه : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون »[2] .

فالفكر هاهنا الاعتبار بما أظهر من مخلوقاته ، والنظر والاستدلال بها على وحدانيته ، والترهيب والتحذير من سطواته ، والترغيب والتذكير فيما لديه من كرامته ، والتمجيد له بأسمائه وصفاته « ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه سيجزون ما كانوا يعملون »[3].

وأن الله ـ تعالى وتقدست أسماؤه ـ لما بعث نبيه داعياً إليه ، وأنزل كتابه دالا عليه ، وجعله تبياناً لكل شيء وتفصيلا لكل شيء ، وجمع فيه علم الأولين والآخرين مهدى الله به من « اتبع رضوانه سبل السلام ،

---

(١) الأحزاب : ٤٥
(٢) النحل : ١٦
(٣) الأعراف : ١٨٠

ويخرجهم من الظلمات إلى النور (١) » .

أنزل الله واحداً من قبله ، مفصلا من جهة خلقه ، فهو واحد بالجملة من قبل ذاته ، مفصل إلى ثلاث جمل من جهة خلقه .

وبية بدلائلها وشواهدها ويقينها . وعلم النبوة ببرهانها وآياتها ووجوب قبولها . وعلم المحنة بتصرفها وشرائعها ووعدها ووعيدها .

هذه الثلاثة الفصول هى العلم لا رابع لها أصلا ولا يكون أبداً .

وانقسمت هذه الفصول الثلاثة فى أنفسها إلى مائة فصل ، أى مائة درجة ، على عدد أسماء الله تعالى ، وهى درجات الارتقاء إلى الجنة . روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « لله تسعة وتسعون إسماً من أحصاها دخل الجنة . »

والإحصاء فى لغة النبى ﷺ الناطق بلسان القرآن هى الإحاطة بعلم الشىء على التفصيل ، لا علم بعضه دون بعض . قال الله تعالى : « أحصاه الله ونسوه » (٢) وقال : « ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها » (٤) ، وقال : « وأحاط بما لديهم وأحصى كل شىء عددا » (٥)

(١) المائدة ١٦

(٢) راجع معنى الإجمال والتفصيل فى كتاب الشاهد ص ١٧ من رسائل ابن عربى .

(٣) هذا الحديث « لله تسع وتسعون اسماً » انكره أبوزيد البلخى ت : ٣٢٢/٩٣٤ انظر لسان الميزان / ١ — ١٨٤ والحديث مذكور فى البخارى / الدعوات ٨٠ ، ٨٥ وصحيح مسلم ٢ ص ٤٢٠ ط مصر .
ومما تجدر ملاحظته أن ابا زيد هذا ألف رسالة فى الحروف المقطعة فى أوائل السور (انظر الفهرست ١٣٨) .

(٤) المجادلة : ٦

(٥) الجن / آخر السورة .

ونفى عنا الاحصاء — تعالى ذكره — إلا ما كان من حد العدد المجمل غير المفصل، فقال : « وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها »(١) ، إذ لا يحيطون بها علما . وقال : « والله يقدر الليل والنهار ، علم أن لن تحصوه » (٢) هذا فى فرض صلاة الليل فى نصفه وثلثه ، فقد تعلم نصفه وثلثه بالمقارنة ، غير أنه لا يحاط به حقيقة تجرى . فنفى عنهم علم الاحصاء ، وإن علموه بالمقارنة ، إذ لم يبلغوا فيه إلى الإحاطة .

فعلم القرآن هو فهم الأسماء التى أخبر النبى ﷺ عنها وهى درج الارتقاء كما ذكرنا .

روى عن النبى ﷺ أنه قال : « يقال يوم القيامة لقارىء القرآن اقرأ وارق، فإنما أنت فى آخر درجة » (٣) .

وعدد درجات الجنة على عدد آى القرآن ، على عدد الأسماء . وكل درجة من درجات الجنة تنقسم فى نفسها درجات ، وكذلك كل اسم من أسماء الله له فى ذات مراتب ، إلا الإسم الأعظم (٤) الجامع للأسماء والصفات العلا ، وهو مفيض الرحمة على المخلوقات ، وبه تتعلق جميع المكونات ، وهو نهاية المعرفة ، وأبعد الغاية فى البغية .

(١) النحل : ١٨

(٢) المزمل : ٢٠ .

(٣) ورد هذا الحديث بالمعنى فى كتاب « الجنة فى وصف الجنة » للشيخ أطفيش .

(٤) يبدو أن أمن مسرة يدين برأى سهل فى خصائص الاسم الأعظم التى ترجع إلى ابراهيم ابن أدهم ، وقد رأى بعض الصوفية أنه « الله » ؛ السراج / اللمع ٨٩ ؛ الصقلى : الشرح والبيان ١٥٥ ب ويرى أبو يزيد البسطامى أن كل الأسماء الإلهية متساوية ومؤثرة فعالة طالما كان الداعى بها مخلصاً ابن عربى / رسائل حـ ١ كتاب الفناء ٢ ، قارن الفتوحات ٢/٢٩٤ .
قارن أيضاً ٣/٣٦٠ . ويرى البونى شيخ العارف ١ ص ٤٧ ؛ الأغاط ورقم ٢٢٨ ب أن الاسم الأعظم قد أشير إليه فى الآية القرآنية « سلام قولا من رب رحيم » يس ٥٨ .

ولا حاجة بنا إلى ذكر ذلك ، لأن علم الأسماء والصفات ليس علماً مخفياً[١] ، وإنما هو علم خصوصى بين قلب الإنسان وربه . وقد تناهى القول بنا إلى ما فيه كفاية والله الموفق للصواب .

وبعد ذلك حروف القرآن التى فى أوائل السور . مثل ألم الله[٢] والمص ، وكهيعص ، وطسم ونحوها من أمهات القرآن .

وقد اختلف العلماء فى تأويلها ، ولم يكن اختلافهم جهلا بها ، ولا يقطع عليهم أنهم قصر فهمهم عنها ، إذ هم أولى بذلك من كل أحد بالفهم عن الله تعالى وعن كتابه ، وهم أحق بذلك لقربهم من النبوة وأهل القدوة[٣] . فيظن بهم — ورحمهم الله — أنهم أدوا إلى الناس على مقدار ما تحتمله أفهام العامة ، إذ الأوضاع لا بد لها من الاتصال بكل الناس . فلذلك كثر افتراقهم ، وتعذر اتفاقهم فى ظاهر اللفظ ، واتفق فى باطنه .

ونحن نشير إلى ما ذهبوا إليه فى ذلك من الكلام فى مبادىء السور

---

(١) أى ليس علماً محرماً لا ينبغى نشره . وإنما هو خاص بمن هو أهل لفهمه وتعلمه . وجعل هذا العلم خاصاً بالعلاقة بين الإنسان وربه ، يشعر بأن هذا العلم بصور وسع الصوفى ولا يصور وسع الله هذا ما تتصف به « المعرفة الصوفية » انظر كتاب التصوف .

(٢) هكذا واطها الر . قارن رسالة الحروف للتسترى (نشرتنا ص ٣١٢) وقد ذهب أبو محمد سهل بن هارون بن هبوران المشرف على بيت الحكمة فى عهد الخليفة المأمون ، والمتوفى فى ٢١٥ هـ / ٨٣٠ م إلى فكرة إدغام واخفاء نصف الحروف وتطابقه مع اختفاء نصف القمر وظهور نصفه . انظر ابن النديم — فهرست ١٠ .
قارن فوات الوفيات ١ / ٣٦٨ .

(٣) فى هذا تقدير لرأى السلف وحكمتهم وهذا يدل على أن المؤلف كان يرى أن هؤلاء السلف كانوا يعلمون كثيراً لكنهم لم يكونوا مشرعين أو مشهورين حتى ينشروا على الناس مالا يفهمون .

المتقدمة الذكر ، ولا نخرج عن مرادهم ، ولا نشذ عن مذهبهم . وإنما غرضنا فى ذلك تقريب اللفظ وتبيين المعنى ، وترتيب الحروف ونظمها ، وبالله نتأيد وعليه نتوكل وهو حسبنا ونعم الوكيل .

القول على الحروف جملة واحدة

زعم أهل العلم بالباطن أن الحروف التى فى مبادىء السور أنها أصل لجميع الأشياء ومنها أظهر الله عليه . وأن منها الأنبياء[١] . وقد قال سهل ابن عبد الله التسترى[٢] : أن الحروف هى الهباء ، وهى أصل الأشياء فى أول خلقتها . ومنها تألب الأمر وظهر الملك . وأن الله — تعالى ذكره ، وتقدست أسماؤه — جعلها ثمانية وعشرين حرفاً ، أربعة عشر منها ظاهره ، وأربعة عشر باطنة .

فالأربعة عشر الباطنة هى التى ذكرها الله فى القرآن فى أوائل السور ، وهى التى أعطى الله سرها نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم وأطلعه على ما سببها لأنها حول[٣] مع علمه وتدبيره ، ومنبئة عن إرادته ، ودالة على حكمته .

وكل حرف منها آية من آياته ، وصفته من صفاته . فمن أحاط بمعرفتها فقد اطلع على معنى من النبوة[٤] .

---

(١) يحتمل أن ابن مسرة يهذا يشير إلى اعتبار الحروف كأناس والأمم سواء بسواء وعلى ذلك فيكون منها الأنبياء وقد رأى ابن عربى هذا الرأى فى كتابه الفتوحات الجزء الأول وخص ذلك بباب كامل ضاف ، لكن احتمل قراءة الأحياء ما يزال قائماً على أن يكون المعنى أن الحروف أصل الأشياء وهو الأرجح .

(٢) لعلها تألف كما وردت فى نص التسترى فى رسالة الحرف التى نشرناها فى كتابنا من التراث الصوفى الجزء الأول . ويجوز أن تبقى القراءة على ما هى عليه « تألب » لتفيد الحركة والفاعلية .

(٣) ورد فى رسالة الحروف « للتسترى » لأنها جل علمه .

(٤) من صور تلاقى الولاية مع النبوة .

والأسماء غيره مراتب فى أنفسها ، ودرجات فى ذواتها ، وانفصال واتصال من أجل قبول المخلوقات ، لها عموم وخصوص من قبل شرفها ، وإخفاء من لطفها بجوامع الأسماء . وأعمها بسم الله الرحمن الرحيم ، وهو أول مراتب العلم ، وأعلاها وأشرفها .

وهو يشتمل على لطائف القرآن ودقيق معانيه ، لأنه من الإسم المضمر (١) ـ الذى فيه يعرف الله حق معرفته . ومن الألوهية(٢) يعرف عموم أسمائه ، ومن الرحمن يظهر انقسام صفاته ، ومن الرحيم تبين ظهورها وخصوصها فى رتبه . ومع الإسم المضمر مع الألوهية تعرف حقيقة الرؤية (٣) . ومن الألوهية مع الرحمن يعرف فيض الرحمة ، ومن

(١) المراد بالاسم المضمر هنا « لفظ الجلالة » الله » بغير أداة التعريف . وقد رأى بعض العلماء أن أصل استشقاق هذا الاسم هو من « لاه » بمعنى احتجب واختفى ، ومنه قولهم « لاهت العروس » أى احتجبت . على أن تكون أداة التعريف هنا رمزاً للخلق ، لأن بالخلق عرف الله جل جلاله . وقد يذهب بعض الصوفية إلى عكس ذلك وهو أن الخلق إنما عرفوا بالله ، بمعنى أن الصوفى يعرف إلهه أولا ، ثم يعرف أن له خلقاً ، وذلك تميزاً له عن سنن علم الكلام .

(٢) انظر التعليق السابق . وفى هذه العبارة تأكيد لعمومية لفظ الألوهية واحتوائه بالضرورة على خلاصة جل الأسماء الحسنى كلها .

(٣) الرؤية من المشكلات الكلامية الهامة التى اختلف منها أهل السنة مع المعتزلة ، وان كانت أسس الخلاف ذاتها غير واضحة كما يبدو لدى المعتزلة مثلا فى تفهيم إمكانها ، لما يترتب على ذلك من الحصر والحد .. الخ .

فالواقع أن أهل السنة لم يقولوا « بالحصر والحد الإلهى » ولم يريدوا — فيما يرجح من آراء — « من الرؤية » الرؤية العادية المرتبطة بالحواس القاصرة ، وتحدد الجهة — وهكذا نرى أن تحديد مفهوم الرؤية تحديداً قاطعاً يسهم كثيراً فى إزالة الخلاف .

ورأى ابن سرة — فيما يظهر عن قوله « الاسم المضمر مع الألوهية — والألوهية مرتبة عدم التحدد والتقيد — أن هذه الرؤية لا يمكن أن تفهم فى حدود الشروط العادية المقيدة بالزمان والمكان والحواس .

الرحمن مع الرحيم نظهر صفة النفخة . ومن الرحيم مع الرحمن يستدل على المعراج وقت مفارقة الأرواح من الجثث . ويستدل من ذلك على عذاب القبر .

ومن الرحيم يستدل على أن الله مصور شاهد محيى ميت ظاهر قريب . ونحو هذا . ومن الألوهية مع الرحمن مع الرحيم تعلم أن العقل الكلى مستغرق فى النفس الكلية ، وأن النفس الكلية مستغرقة فى جثة العالم ، على مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة ، أهل الفترات الذين لحقوا علم التوحيد من غير نبوة . إلا أن علمهم فى ذلك موافق للأسماء(١) ، غير أن النبوة شرحت ذلك بأقرب بيان وأوضح برهان .

ثم من بعد بسم الله الرحمن الرحيم « الحمد لله رب العالمين » وهى فاتحة الكتاب . وأم القرآن . سميت بذلك لأن القرآن يؤم ما فيها ، ليس فيه زائد على ما تضمنته ، إلا البيان لما فيه مجملا ، لأن كل ما فى القرآن مفسر ، فهو فى أم القرآن مجمل . وهى محتوية على اثنى عشر اسماً — من أعم الأسماء التى هى جمل لما تحتها (١٣٤) من التفصيل .

= وإنما هى رؤية غير مكيفة . وغير مقتصرة على الحواس أو القلب وحده وإنما يستغرق فيها الكيان الإنسانى الجوهرى لكل ذات بقدر ما قسم لها من خطر هو عطاء الله ، وبقدر الطاقة التى تتسع أيضاً بفضل الله .

وإننا لنتهز هذه المناسبة لنعلن أنه قرآن الأوان لمفكرى الإسلام أن يعملوا على تقليل نقاط الخلاف ما أمكن ، وأن يركزوا على نقاط الاتفاق ليخرج مثقفو هذه الأمة برؤية واضحة لدين موحد .

(١) يشرح ابن سرة فى « رسالة الاعتبار » كيف يستطيع العقل الإنسانى — إذ فكر تفكيراً نزيهاً مستقلا — أن يصل إلى مثل ما دلت عليه الأنبياء . وقد بينا فى نشرنا لهذه الرسالة أن هذا الرأى كان مثار جدل عنيف . ونعتقد أنه كان من أهم الأسباب التى أدت إلى اتهام ابن سرة بالإلحاد ، خصوصاً عند من فسر كلامه على أنه يفضى إلى إمكان الاستغناء عن النبوة .

وقالوا أيضاً : إن هذه الأحرف المذكورة على عدد منازل القمر ، وإن اعتبرت منازل القمر نجدها كذلك أربع عشرة منها ظاهرة وأربع عشرة منها باطنة ، وكذلك نجد أيام الشهر فى موافقة القمر لها فى زيادته ونقصانه .

وإذا قربت بعض هذه الدلائل إلى بعض وأمعنت النظر — من جهة الاعتبار استدللت من ذلك على مدة الدنيا . وكذلك إن نظرت إلى القمر وقت استهلاله وانتقاله إلى المنازل ، وقطعه للبروج ، انتهيت من ذلك إلى كيفية مبدأ الأشياء وخروجها من الإمكان[1] ، وزيادتها ونحوها وكالها وبعد ذلك نقصها وانحطاطها ، وقبض الروح عنها ورجوعه من الأسفل إلى الأعلى واستقراره عند أصله . وموضع مبدئه ، ثم إعادتها تارة أخرى وقبض الروح ، وقيام الأشياء به كما بدأها أول مرة .

(١) مرتبة الإمكان تقابل ما يطلق عليه القشيرى لفظ « السكن » أو « المكنون » . وهى مرتبة تحدد فيها صفات الأشياء علمياً ، ولا تخرج إلى حيز الوجود الفعلى الظاهرى إلا بعد المرور بمرحلة أخرى [انظر القشيرى فى الحروف » [من التراث الصوفى ج ١ ٣٦٦ وتا بعدها] ، وقارن : التصوف [طريقة وتجربة ومذهباً المؤلف .

قارن أيضاً :
The Safi Doctire of Sahl al Tustari (1965)
ومرتبة الإمكان هذه تقابل مرتبة « ما بالقوة » فى اصطلاح ارسطو ، وكذلك تفصيل عام .

القول فى مبدأ كل حرف منها

ونبدأ بالألف[1] ، إذ هى أول[2] الحروف وآخرها . وهى للإحاطة

علم أن الألف هى أول الحروف ، ومبدؤها وآخرها ، وهى المحيطة والمفصلة للأحرف غيرها ، لأنها تقع أولا وآخراً ، فهى كالدائرة المحيطة بما فيها . وهى كناية عن أول شىء أظهره الله — تعالى وتقدست أسماؤه — هو أول الأشياء وآخرها ، والمحيط بها من ورائها ، وهى إرادته المطلقة فى خلقه ، والمخلدة أهل الجنة فى الجنة ، وأهل النار فى النار من بريته .

فهى أس الأشياء ، وأولها وآخرها ، وعلتها وسببها ، لأنه لما شاء كانت الأشياء عن مشيئته : وأراد فانفصلت الأشياء بإرادته[3] ، ولذلك قال بعض العلماء : الألف (١٢٧) مثال التكوين ، ومخرج العدل ، والقضاء الأول ، وحركة الكون فى الغيب . وقد قيل : أن الألف لما لم يكن لها بالحروف اتصال ، ووقعت موقع الإحاطة — كما ذكرنا — كانت دالة على وحدانية الله وانفراده ، وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن .

(١) يؤكد التابلسى فى شرحه لفصوص الحكم لابن عربى هذه النظرية بالتفصيل الدقيق الذى يشهد بتبنى « ابن عربى » لوجهة نظر القشيرى أولا ، ثم وجهة نظر ابن مسرة أخيراً فهو يقسم الحروف كذلك إلى قسمين . ويجعل الألف من القسم الباطن « وهى أصل الحروف كلها ، وهى بمنزلة الروح المحفوظ الذى فيه كل شىء » وهذه العبارة الأخيرة تشبه عبارتى القشيرى وابن مسرة حول « مثال التكوين » ومخرج العدل » .
انظر جواهر النصوص فى حل كلمات الفصوص/الجزء الأول ص ٨ وما بعدها .

(٢) يلاحظ هنا استغلال وضع الحروف من الناحية الكتابية . ويظهر ابن عربى ذلك بشكل وضوح فى كتابه « المنازل الإنسانية » وإن كانت نسبة هذا الكتاب أو اسمه لم يرد فى بروكلمان .

(٣) يتضح هنا الفرق بين « المشيئة » والإرادة . ويذهب إلى الإمام جعفر الصادق وهى اله عنه تفرقته الخاصة بين الاثنين ، بل تحديده لمراتب أخرى أكثر دقة ونمواً . (انظر كتاب « الزينة » لأبى حاتم الرازى ج ١) .

والألف من الحروف كالواحد من العدد فى الأصل . فالألف أول الحروف وأصلها وهى مثال التكوين ، ومخرج العدل كما قال بعض العلماء[1] ، إذ هى قائمة . وأنها أجريت أعدل الحركات . ولها مراتب فى نفسها ، إذ هى مثال التكوين . ولها اشتراك مع الواو واليا فى حال النطق بها وفى تعاقب الحركات عليها فى حال النصب والرفع والخفض . وسيأتى بيان ذلك بعد استيفاء الكلام فى الألف إن شاء الله تعالى .

ذكر ما فى الألف من دلائل الوحدانية

فمما فى الألف أنها أول أدلة التوحيد ، وذلك أنها مفردة فى الابتداء بها لا تتصل بشىء من حروف المعجم ، ولا يشبهها إلا اللام إذا اتصلت فى كلمة أو انفصلت فانضافت إلى الألف للشبه . وهى للتعريف ، إذ لا ينطق بهذا الاسم إلا معرفة — أعنى — الله — ولا يسمى به غيره ، كما قال جل وعز « هل تعلم له سميا[2] .

فأول الأسماء الحسنى الله ، ولذلك ابتدأ به فى فاتحة الكتاب .

---

(١) لعله يقصد سهلا بن عبد الله التسترى بدليل أول الرسالة . ومخرج العدل فى هذا النص هو « الحق المخلوق به » كما يرى ابن عربى الذى يذكر أن سهلا بن عبد الله يسميه « السبب الأول » (اصطلاحات الصوفية الملحقة برسائل ابن عربى) . قارن كلام سهل فى الألف ، إذ نعتقد أن ابن مسرة ما يزال ينقل عن سهل وان لم يذكر ذلك صراحة فى هذا الموضع بالذات .

(٢) مريم/٦٥ .

* يؤثر عن الكندى « فيلسوف العرب الأول » أنه كتب رسالة فى حكم العرب ومدته بناء على حساب القيمة العددية للحروف العربية المقطعة فى أوائل السور بعنوان « رسالة فى ملك العرب ومكثه » وقد انتهى إلى أن هذا الملك ستدهور بعد سهور ٦٦٣ على يديه . ويوجد جزء من هذه الرسالة فى مخطوطة رقم ٥٤٧٣ (Britsh Musem. Add) (رقم ١٧٥ ب — ١١٧٦)

ودليل الألف على التوحيد من بين الحروف نظير الواحد من العدد ، فالواحد إذا ضربته فى نفسه لم يتم ولم يزد كما زاد الاثنان فى الضرب ، فصار أربعة وهو قوله عز وجل « لم يلد ولم يولد »[1] . أى لم يكن من شىء منه . كما تولدت المخلوقات من الأعداد من اثنين والحيوان المخلوق من زوجين ، كما قال عز وجل : « ومن كل شىء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون »[2] أشار إلى الوحدانية « لم يلد ولم يولد » كما فى الأزواج المتولدة . فالواحد الأول لا يدل على نفسه ، لأنه منفرد بذاته ، مستغن عن الإضافات . والإضافات مضطرة إليه ليعرفها اضطرار الإثنين إلى الواحد إذا قلنا إثنان دل على أن قبله واحداً مضمراً فيه . إنضاف الثانى إليه ، وإن لم تذكره ، كما انضافت المخلوقات إلى الخالق جل وعلا . وثبتت الصفة ودلت عليه .

فلما كان المفرد الأول لا يدل على نفسه بانفراد ، ويدل عليه غيره ، إذا أضيف إليه الثانى ، وكان الثانى حجاباً[3] له ، دالا عليه ، خلق الخلق للدلالة عليه . أى الفرد القديم واحتجب عن خلقه — كما احتجب الأول بالثانى ، ودل عليه الثانى واضطر إليه كاضطرار المخلوقات إلى الخالق ، وكل خروج الأعداد من الإثنين . ويتناسل الحيوان من اثنين على أنه لا اختلاف فيه كاختلاف الزوجين من الحيوان فى طباعها وتضادها .

---

(١) الصمد/٣

(٢) الذاريات/٤٩

(٣) جدير بالذكر أن نعلم أن الصوفية يرفضون فكرة احتجاب الألوهية بالعالم . وقد نص على ذلك سهل بن عبد الله التسترى ، وأوضح أن الصفات الإلهية المتعلقة « بالفعل » هى كل للذات ، وليست حجاباً لها ؛ لأن الله سبحانه لا يحجبه شىء ، وإنما نظر من أبصر » .

(Leiden 1890)

ولما كان الواحد لا يدل على نفسه مفرداً ويدل على غيره ، بعث الرسل داعين إلى توحيده، ومعرفين نعمه ،ووجوب شكره عليها ، المخبرين عن سائر حكمه وتتابع نعمه . فبين بالألف صفة التوحيد . فكان من جهة الحساب واحداً منفرداً لا يتصل بغيره من الحروف إذا ابتدىء به ، وإذا أتى الألف فى آخر الكلمة أو وسطها اتصل بما قبله وانفصل بما بعده ، فدل — تعالى اسمه — فى الابتداء به أنه الأول ، وباتصاله بما بعده أنه الآخر وأنه المنشىء لما بعده ، المحيط بما أنشأه لكونه فى الآخر متصلا بما قبله . وأنه هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء محيط .

ذكر الهاء والهمزة والألف والواو والياء

اعلم — أرشدنا الله وإياك — إن تدبرت هذه الخمسة الأحرف ظاهرا وباطناً اطلعت من جهة باطنها على سر من أسرار الحكمة[1] ، وظهر لك من قبل ظاهرها أثر الصانع من (١٤٠) أحكام الصنعه . وذلك أن الهاء إشارة إلى الذات ، وهى خارجة من الصدر ، وتليها الهمزة ، ولا محمولة فيها وهى إشارة إلى الأزلية فلا شىء أقرب إلى الذات من الإرادة وليست الإرادة حالة فى الذات .

فإذا نطقت بالهمزة ، وأخذت بها مخرج العدل وهو الوسط ، حدث من ذلك الألف الذى هو مثال التكوين — أى خط العالم بجملته . وكانت الألف فى نفسها ثلاث مراتب : نفس ناطقة ، ونفس حيوانية ونفس نباتية . فقيل إن الهمزة هى العقل وهى الإرادة ، وإن الألف هى النفس الناطقة ، والواو هى النفس الحيوانية ، والياء هى النفس النباتية فالألف

(١) لعل هذا هو ما عناه ابن عربى فى حديثه عن منزل « تنزيه الوحى » (فتوحات/ ٢/ ٦٤٦) فى شأن العقود التى هو شبر حجامة بين الخلق وما تعطيه المنازل من المعارف وقد نص صراحة على أن ابن مسرة ذكر هذا فى كتب الحروف (قارن ماسينيون/ نصوص غير منشورة/ ٧ ، ٧١ Massignon, Recueil... pp. 70-71.

قائمة ، والياء ساجدة والواو منحنية ، وكذلك تجد هذه القوى النفسانية الثلاث فى الخلق ، وذلك أن الحيوان الذى له نفس ناطقة منتصب القامة مثل الألف ، وماله نفس حيوانية فقط فهو راكع منحن مثل الواو، وماله نفس نباتية فهو ساجد فى هيئته ، لأن رأسه مما يلى الأرض فقط ، كالنبات كله .

واعتبرنا أيضاً الواو والياء والألف من جهة أخرى وذلك أن تنظر الواو وتجدها بين أول المخارج مما يلى ، والياء أخفضها لأنها انتهت إلى الوسط . والألف مخرجها (١٤١) من الغيب مما يلى الذات . وصار فيها بين كل حرف منها مخارج وحروف ؛ فتدبر هذا سراراً يغنيك عن إطالة الكلام[1] . والله يؤيدنا وإياك بطاعته .

ذكر اللام والميم وما يتلوها من الحروف

اعلم أن اللام تشبه الألف فى شكلها ، وهى متصلة بالألف إذا دخلت للتعريف . وهى لوح الله وعلمه ، والميم مشيئته ، وقيل ملكه وملكوته ، وقيل هو المكان لجميع الأشياء كلها . وهو من الصيرورة ، لأن فيه ظهرت صورة الأشياء وتمت ، والراء لتفصيل الحركات . وهى القوة الحسية التى أظهرت الحركة وفصلت ما فى الغيب ، وهو جوهر الزمان وقيل إنها رحمة لأنها من الصفات المحيطة . والكاف والنون هو « الكن » ، وهو الأمر

(١) يقصد المؤلف بذلك تحرى مواضع النطق (أو المخارج) التى تحدد مراتب الوجودات بناء على فلسفة الحروف كما تشرحها المدارس التى عالجتها . وقد سبق التنبيه إلى مراعاة ابن مسرة للأشكال الكتابية والنظام الصوتى إلى جانب الاسم المطلق على الحرف نفسه ، وربط كل ذلك بمواضع النطق . والمفهوم طبعاً هو قرب رتبة الوجود من الذات الإلهية .

الذى أظهر به جميع الأشياء . والهاء هو[1] الهباء وهى الحروف . وهى التى ألف منها الأشياء وهى واقعة تحت الكن والياء . وقيل إنها جبريل وقيل إنها الروح التى تألفت الحروف به والعين العلم ، والطاء قيل : الطين الذى خلق منه آدم ؛ وقيل : الفطرة (١٤٢) طور سيناء أو طوى . وهذان الموضعان اللذان أظهر الله فيها أمره على موسى بن عمران صلى الله عليه وعلى النبيين . والسين التى فى سورة يس ، وقيل إنها كناية عن اسرافيل . والحاء هو الحق ، وهو الذى خلق به السموات والأرض . والقاف قدر الله ، وقيل قلمه الذى كتب به الأشياء[2] .

وهذه الأربعة عشر حرفاً الباطنة وإن كانت تكررت فى أوائل السور ، فسنعين علته إن شاء الله وبه نتأيد .

القول على الحروف وتأليفها وعدة ما تألف عنها والتنبيه على باطنها

اعلم — أرشدنا الله وإياك لطاعته — أن لهذه الأحرف التى فى مبادىء السور أسراراً غامضة ، وحكمة تعلن كمال[3] بعد أربعة عشر يوماً وتم ظهوره ثم ينقبض ويرجع إليه . وهو مصداق قوله تعالى : « وإليه يرجع الأمر كله »[4] . وذلك بعد أربعة عشر إلى آخره . وذلك إذا

(١) يلاحظ هنا أن ابن مسرة خص حرفاً واحداً وهو « الهاء » ليكون رمزاً « للهباء » وهو أصل الأشياء ؛ بينما ذكر فيما مضى أن الحروف جملة « هى الهباء » « وليتأمل » .

(٢) يتبع ابن مسرة فى هذه الفقرة مبدأ الاختصار الذى يقتصر على أول حرف من الكلمة ، وواضح أن الباب مفتوح لاحتمالات كثيرة من حيث افتراح الكلمة التى يمثلها الحرف .

(٣) بياض فى الأصل وأحال الناسخ هكذا « تعلن الكمال كما تعلن كمال القمر » .

(٤) هود/الآية الأخيرة .

تركت النفس[1] الإمداد لهذا الجسم بما استفادته من نور العقل ، وأقبلت على العقل ، انقبض الأمر كله ورجع علم كل شىء إليه ، وفسد العالم ، وتم أمر الدنيا . وكذلك جعل — تعالى اسمه — النفس الناطقة كالقمر ، وجعل العقل كالشمس ، فهذه النفس الناطقة[2] التى فى الإنسان تستمد من نور العقل كما يستمد من ضياء الشمس ، ويظهر ذلك العلم الذى استفادته بثمانية وعشرين حرفا على عدد منازل القمر .

وكذلك يعبر الإنسان عما فى ضميره بثمانية وعشرين حرفا . وفى هذا دليل على أن العالم الصغير جزء من العالم الكبير[3] فافهم هذا وتدبره ، فهو من دقيق العلم الذى قد عدم أثره ، وانقطع خبره .

وعن اعتبار القمر مع الشمس تظهر لك النفخة فى الصور وبعث الأنفس كما بدأها أول مرة . إنه « يبدأ الخلق ثم يعيده » .

القول على الم

قال أهل العلم بالكلام الباطنى : إن الم هو اسم الله الأعظم ، وأن الألف إشارة إلى ذات الله تعالى ، لانفراد الألف عن الاتصال ؛ وهو الاسم القديم الأزلى الذى لا يضمر بأكثر من هو ولما كانت اللام تصحب الألف ويتصل بها من بين سائر الحروف ، كانت دالة على الحجاب الأول ، والغيب المكنون . وهو الاسم الذى تسمى الله[4] به .

(١) فى هذا إشارة إلى فكرة العالم الصغير الذى هو الإنسان microcosm والعالم الكبير Macrocusm .

(٢) قارن رسالة التسترى (من التراث الصوفى / الجزء الأول) وانظر تفسير القرآن العظيم ، له أيضاً فى تفسيره لآية المتوفى « الله يتوفى الأنفس ... »

(٣) هذا تأكيد لما سبق .

(٤) يصرح التسترى بأن الاسم الذى تسمى الله به هو الذى خلق به الخلق . وتمثل أداة التعريف فى هذا « الخلق »

ولما لم يكن بعد الألوهية فى نظر الخلق أعظم من الملائكة فى الترؤس والقدرة على الأشياء ، وكانت الميم الاسم الثابت ، ولذلك قال عز من قائل : « عالم الغيب والشهادة »[1] لأن جميع الأشياء شيئان : ظاهر وباطن ، وله علم محيط بالباطن والظاهر . فالمحيط بالباطن هو الذى انفرد به ، وهو لوحه المحفوظ ، واسمه المكنون ، وهو اللام . والمحيط بالظاهر الذى هو جسم الكل هو النفس الكبرى ، وهى الملك . وهى التى كنى عنها — تعالى ذكره بالميم .

فكمال معرفته فى معرفة هذه الثلاثة الأسماء التى دلت الحروف عليها ، كما أن معرفة الإنسان بالكمال هو معرفة الثلاثة الأشياء : فى معرفة نفسه التى هى محتجبة فى جسمه التى هى ذاته ، وفى معرفة جسمه[2] . لأن الإنسان ليس شيئاً أكثر من هذه الثلاثة : أعنى النفس والروح[3] والجسم .

فبالنفس هو ما هو ، وبالروح صار فعالا متكلماً متصلا بالأشياء . كذلك هذه الثلاثة الأشياء من البارى تبارك اسمه وتقدست أسماؤه : لما كانت ذاته بائنة عن الأشياء ، غير مخالطة لها . احتجب بحجابين .

(١) التغابن / ١٨ ، الرعد / ٩ ، المؤمنون / ٩٢

(٢) هنا يضارب النص ، ولعله يريد معرفة ذات الروح .

(٣) يفرق ابن مسرة هنا بين النفس والروح وقد أورد ابن باجه المتوفى ٥٣٣ هـ / ١١٣٨ م فى رسائله القول فى الصور الروحانية ، الفصل الأول / ٤٩ ، نشرة دار النهار ، بيروت ١٩٦٨ ، أن الروح يقال فى لسان العرب على ما يقال عليه النفس ويستعمله المتفلسفون باشتراك ، فتارة يريدون به الحار الغريزى ، الذى هو الآلة النفسانية الأول ، فلذلك نجد الأطباء يقولون إن الأرواح ثلاثة : روح طبيعى ، وروح حساس ، وروح محرك . ويعنون بالطبيعى ، الغذائى ، إذ يوقعون الطبيعة فى صناعتهم على النفس الغاذية ويستعمل على النفس لا من حيث هى نفس محركة والنفس ، بل من حيث هى نفس والروح أثنان بالقول ، واحد بالموضوع ، والروحانى منسوب إلى الروح إذا دل على المعنى الثانى ويدلون به على الجواهر التى كنفة المحركة لأنواعها ، وهذه ضرورة ليست أجساماً ، بل هى صور لأجسام .

وكانت الحجب من جهة خلقه ، لا من قبله تعالى ، لأنه لا يحجبه شىء ، ولأنه حجب الخلق بخلقه ، وتجلى بخلقه . فسبحان من « لا تدركه الأبصار وهو (١٤٥) يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير »[1] .

فكان الحجابان وسطاً بين الخالق وخلقه . فبهما عرف ، ومنهما ظهر أمره . أحدهما كالروح من الإنسان ، وهو الغيب . والآخر كالجسم وهو الشهادة ، أى القوة التى شـــد بها الأشياء المحسوسة ، واتصل بالخلق من قبلها .

وبهاتين الإحاطتين عرف وبها تسم[2] الله الرحمن الرحيم . وقيل إن معنى الم : أنا الله الملك فمعنى الألف : أنا ، ومعنى اللام : الله ، ومعنى الميم الملك . إلا أن هذا الكلام إذا اعتبرته وجدته مطابقاً لما ذكرنا .

وقيل أن الألف إرادة الله كما ذكرنا ، وأنها أول الأشياء ، والميم مشيئته الجامعة للخير والشر والحسن والقبيح[3] والحساس والروحانى . ولذلك سمى كل ما ظهر وبطن شيئاً لأنه من المشيئة .

والإرادة حق محض ، ونور خالص ، وحكمة بالغة ، فلما أحكم مشيئته بإرادته ، قام فيما بينهما اللوح الذى كتب فيه جميع المقادير ، وأودعه جميع المقادير ، وأودعه جميع سره . ولذلك قال : « الم ذلك الكتاب » بمعنى أن الكتاب هو هذه الثلاثة : إرادته ، ومشيئته ، وعلمه وهو أوجه ، لأن

(١) الأنعام : ١٠٣

(٢) لعلها تسمى

(٣) نلاحظ هنا أن ابن مسره يخالف المعتزلة فى مسألة الخير والشر والحسن والقبح ، وهذا مثل من الأمثلة التى تحمل على الشك فيما ذهب إليه كتاب سيرته من نزعته المؤيدة للمعتزلة فى آرائهم الكلامية

الكتاب إنما هو عن قوة مصورة ، أعنى القلم . وعن — قابل لذلك الصورة (١٤٦) وهو اللوح المكتوب ، وقيل : معنى الم : المنزل ذلك الكتاب لا ريب فيه ، أى منزل من الله ، وكذلك فى آل عمران قيل إن معناه : المنزل الله الذى لا إله إلا هو الحى القيوم . وقيل معنى الألف ، الله ، والميم كناية عن محمد ، واللام لما كانت وسطاً بينهما كانت كناية عن جبريل عليه السلام والله أعلم وأحكم .

القول على المص

أما « المص »[1] فقد قيل فيه أقوال : فأولها ما أشرنا إليه مما قدمنا ذكره أن اسم الله الأعظم على أربع صفات ، وأن كل حرف من هذه الحروف يشير فى الدلالة إلى صفة من تلك الصفات . فالصفة الواحدة منها ذاته — تبارك وتعالى — والألف كفاية عنها . وهى منفصلة عن الأحرف غيرها ، والأحرف المتصلة بها اسمه ، وهو منفرد عنها بذاته : أعنى الألف. وهى حجب له ، ففى هذا دليل وأن ذاته تعالى غير متصلة بشىء ، وأن صفاته بائنة عنه ، دالة عليه . وبعضها فى المرتبة أعلى من بعض ، وفى اتصال بعضها ببعض دليل على تناهيها . وهى صفات ثلاث : — صفة الألوهية — (١٤١) وبعدها فى المرتبة صفة الملك . وبعد ذلك النعمة والخلق .

فيكون الاعتبار من قوله « المص » : الألف : أنا ، واللام : الله ، والميم : الملك والصاد : الصانع . ونجد ذلك ظاهراً بيناً من اعتبار أحوال الدنيا ، فإنا نجد هذه الصفات الثلاث ظاهرة للعيان ، بينة موجودة فى

(١) أول سورة الأعراف

الأعيان وذلك أن أدنى صفات الإنسان : الصناع وأصحاب المهن تستخبرهم ويناولهم الاشياء بذواتهم . ثم نجد فوقها فى المرتبة الملوك ومن لاذ بهم ، من ذوى المملكة . فهم يحكمون عليهم ويصرفونهم تصريف المولى للعبيد ثم نجد مرتبة أخرى فوق ذلك وهى مرتبة الألوهية . وهى النبوة ومن لاذ بها ، وهم العلماء والحكماء . ونجد أمرهم نافذاً فى المملكة . ولا يقوم للملوك ملك إلا على ما يوجب حكم النبوة ففى هذا دليل واضح لمن لقن كيف هى مراتب الصفات ، وإنما هى الزمامات[1] بجميع المخلوقات . وفوق ذلك مرتبة رابعة بائنة عن الخلق ، غير متصلة بهم ، كما هى الألف منفصلة عن هذه الثلاثة الأحرف .

وعلى هذه الصفة والمرتبة نجد الحيوان والنبات والإنسان — وذلك أن النفس النباتية ليس لها ، إلا حفظ الجسم وتصويره ، وإنماؤه : فهى قوة صانعة . والنفس الحيوانية قوتها بمنزلة الملك المسلط ، يأكل منه ما شاء ويحكم ما شاء . ثم النفس الإنسانية بالعقل الذى جعل فيها كالإله (الآلة ، الإله ؟) ، تصرف الحيوان كيف تشاء وتسوسه .

فبالصفة الأولى التى هى الصاد تسمى الله صانعاً وخالقاً ومصوراً ، وبها صنع الكل وبالثانية ملكهم وأحاط بهم ، وقدر عليهم . وبهذه الصفة تسمى ملكاً وبالصفة الثالثة أحاط بالصفتين المتقدمتين وبجميع المخلوقات ، وبها علم الأشياء ومنها فصلها . وهى مكنون سره . وهى التى انفرد بها ، ولم يسم بها أحد سواه . وهى الألوهية . وبالرابعة انفرد عن خلقه ، وسبق الأشياء كلها وبان عنها ، « فليس كمثله شىء » . وقد وصف — تعالى ذكره — بهذه الصفات الثلاث نفسه لمن لقن ، فقال تعالى فى تفسير الصفة

(١) أى الربط والعلاقات .

الأولى ، هو الله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم »[1] وقال فى تفسير الميم وهو الاسم الثانى « هو الله الذى لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن — المهيمن العزيز الجبار المتكبر »[2] (١٤٩) وقال فى تفسير الصاد « وهو الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى »[3] . تعلقت هذه الصفات الثلاث بهو ، وهو كناية عن الألف التى هى إشارة إلى الذات وفى هذا كفاية .

وقد عبرت الفلاسفة(٤) عن هذه الصفات بغير هذا اللفظ فقالت :

إن الموجودات أربع مراتب :ذات الله ـ تعالى وتقدست أسماؤه ، وهو المباين للأشياء ، ثم العقل الكلى وهو الذى سموه المثال المجرد من الهيولى ، وهو الجامع للفضائل الإلهية ، ثم النفس الكبرى ، وهى المستغرقة فى الهيولى ، أعنى الجسم ، وهى الحاملة لجثة العالم . وبهذه النفس المستغرقة قام الملك ، وتسخرت الأفلاك ، وهى الكل وهى جامعة عندهم لصفات الملك والسياسة .

ودونها فى المرتبة الطبيعية ، وهى مستغرقة فى الجسم الجرمى ، صانعة له ، ومن قبلها هو التصوير ، وجميع الصناعات .

ونجد اعتبار هذه الصفات الثلاث من الإنسان ، لأنه إذا أراد فعل

(١) الحشر : ٢٢ .

(٢) الحشر : ٢٣ .

(٣) الحشر : ٢٤ .

(٤) فى هذا النص اعتراف ابن سينا بأن فلسفته من الفلسفة وواضح من الأشكال المثبتة فى هذه الرسالة أن معظمها مستمد من الأفلاطونية المحدثة مع بعض التعديلات الضرورية التى اقتضتها عملية التوفيق .

شىء دبره وأحكمه بالروح الإلهى المرضوع فيه حتى تقوم صورة ذلك الشىء مثالا بادياً للعقل فى غير جسم . ثم إن ذلك المثال يحرك النفس الحيوانية المالكة لأعضاء الجسم ، الحاملة له ، فتحركه (١٥٠) على ترتيب ما فى المثال المجرد نحو الشىء المصنوع . فإذا صنعت الجوارح شيئاً فإنما هو تحريك النفس لها ، وأخذت اليدان بالتصوير من أجل أن القوة الصانعة فيهما ، ولهذا مثلوا فعل البارى ـ تعالى ـ أنه إذا أراد فعل شىء أبرز مثاله فى اللوح المحفوظ ، فكان ذلك داعياً إلى الأمر بتنفيذ ذلك الشىء ، فيحرك الأمر القوة المحركة ، وهى النفس الحيوانية ، فتحرك النفس الحيوانية الطبيعة ، فتجمع الطبيعة الهيولى بتحريكها واعتدالها ، وتهيئه لقبول المثال وتصنعه(١) .

وقالوا إن الطبيعة(٢) حكمة الله للأشياء المصورة لها . وإنما قال تعالى : « المص . كتاب أنزل إليك » يعنى القرآن وفهمه ، لأن القرآن ليس شيئاً غير هذه الأربعة وتفسيرها لأنه فسر فيه خلق السموات والأرض ، وتصوير هذا وإحكام صنعتها وترتيب الخلائق . وذكر فيه ملكه وقدرته على الأشياء وكيف زمها بملكوته ، وأن كل شىء فى قبضته . « صنع الله الذى أتقن كل شىء »[3] . وفسر فيه الألوهية ، وكيف أحاط بغيوب الأشياء ومقاديره وحكمته وعدله . ونزه فيه ذاته عن كل ما يلحق المخلوق من النقص .

(١) إن تأمل هذه الخطوات المتدرجة فى عملية إبراز الخلق إلى الوجود تحمل نفس النظام الذى شرحه ابن عربى فى كثير من مؤلفاته . ومثل هذه النظم الفكرية تطور مبدأ قياس الغائب على الشاهد إلا فى حالات تحتاج إلى تفصيل بيان .

* فارن مفهوم الطبيعة لدى كل من أرسطو وابن سينا والتهانوى ، ولاحظ الفروق الأساسية .

(٣) الأعراف : ١ ، ٢ .

والقرآن ـ تفسير وتنبيه على جميع ذلك كله . وقد قيل : إن الصاد منه صادق . وقيل (١٥١) أيضاً معنى ذلك المخرج صدرك . « كتاب أنزل إليك فلا يكن فى صدرك حرج منه[٢] .

القول على الر

قد تقدم الكلام لنا فى الألف واللام ، وأن الألف إشارة إلى ذات الله تعالى ، ودال عليه ، وأن اللام كناية عن لوحه ، وهو المثال الذى خلق عليه الخلق ، وهو عرضه ـ تبارك وتعالى اسمه . وأما الراء فهى للتفصيل ، لأن البارى ـ تقدس اسمه ـ لما دبر الاشياء ، وأحكمها ، وقام المثال . فصّل ما فى اللوح بالقوة المتحركة ، أبرزه بهما إلى الفعل . والراء القوة المظهرة للحركة التى بها تمام الفعل . وهى جوهر الزمان ، وعنها تم الفعل . ودليل ذلك ما نص الله تعالى فى القرآن فى قوله تعالى « الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت »[٣] فالألف واللام هى آيات الكتاب ، والراء للتفصيل ، وبالحركة انفطر كل شىء ، ولولا هى لكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ، ونطفة واحدة .

فأمثلة الأشياء ، ومقاديرها فوق الحركة ساكنة . جملته فى أم الكتاب . لا تغيير لها ولا تبديل ولا انتقال ـ وهى الدهر الداهر . والقوة المحركة فى أفق المثال ، مثيرة للحركة . ما فى ـ الكتاب من القضايا مفصلة لآياته . وجملة ما فى الكتاب هو مثال العالم بما فيه وما يكون منه

ولم كان ، وكيف كان . والمدة التى خرج فيها ذلك المثال من العقل إلى الحس فظهر ما فيه ، فى المدة التى تم فيها خلق العالم ، وهى الستة الأيام التى ذكرها الله فى كتابه . ولذلك تكررت الراء فى ستة مواضع ، ليكون دليلا على تلك الأيام الستة وهى مدة ظهور ما فى اللوح المحفوظ من مثال الخليقة . ولذلك كنى تبارك وتعالى عن الستة أيام فى أوائل السور التى ذكر فيها أثر ، فقال فى سورة هود ، بعد آيات يسيرة من السورة « وهو الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام وكان عرشه على الماء »[١] فهو كناية عن ذاته ، والعرش كناية عن اللام وهو اللوح ، والر : كناية عن الأيام ، لأن الر التى فى يونس كناية عن اليوم الأول . والتى فى هود كناية عن اليوم الثانى ، ولذلك قال فى يونس « إن ربكم الله الذى خلق السموات والأرض فى ستة أيام ثم استوى على العرش » . والر الثالثة فى يوسف ، والرابعة فى الرعد . وقد كنى ـ تبارك وتعالى اسمه ـ فقال فيها « يدبر الأمر ، يفصل الآيات »[٢] فتدبير الأمر إحكام الكتاب . وتفصيله إظهاره بالحركة والفعل ـ والر الخامسة فى ابراهيم والسادسة فى الحجر ، فهذه ستة أحرف على ستة أيام . ولذلك تقطعت الحركة والمدة فى هذا العالم الأسفل عندنا على ستة ، وهى الستة الأيام ، واليوم السابع هو يوم السكون والتمام . ولهذه العلة سبتت اليهود فيه أى سكنت . وهو اليوم الذى استوى فيه على العرش . ولا يحتاج إلى شرح معنى الاستواء ، وانقضت حركة الفعل بإذن الله .

---

(١) آية ٦

(٢) الرعد : ٢

(٣) رأى فى غاية الأهمية بالنسبة للتدبير والتفصيل . ويلاحظ أن ابن مسرة هنا يبدو ذكياً فى أنه يذكر سبت اليهود أى راحتهم فى اليوم السابع ، ولايذكر أن ذلك لسبت الله سبحانه كما يعتقد اليهود ، بل يكتفى بذكر الاستواء على العرش دون تحديد لمفهوم الاستواء ، مما يدل على عدم التزام مرة أخرى بآراء المعتزلة فى هذه النقطة .

وقد قال بعض أهل العلم : إن معنى الر : الله الرحمن .

القول على كهيعص

أما هذه فقيل : ـ إن معنى الكاف هى كاف الكن ، وهى الكلمة التى هى علة الكون(١) كله ، وأنت فى الترتيب بعد الر ، والمر . والكلام تسبقه الإرادة والتدبير والعلم ، وبالقول يظهر جميع ذلك . والأمور كلها فى الغيب مكتوبة محكمة مرتبة ، وبالكن أظهرها . والهاء بعد الكن لأنها هى الهباء ، وهى الحروف التى نطق الله بها من قبل الخلق . ومنها تألفت الأمور الباطنة ، وهى قوى مفردة نفسانية ، ولذلك صارت للقوة الناطقة فى المرتبة فوق الحروف ، فإذا أردت التعبير عن المعانى ألفت من الحروف وكسوته روحاً فظهر للسمع ـ والياء كناية عن ذلك الروح ، والعين كناية عن العلم وهو المعنى الباطن الذى دل عليه ذلك الكلام . والصاد هو المكان الذى ظهر فيه الأثر من المؤثر . وكما أن تأليف العقل وتركيبه من اللوح والقلم فى المرتبة الأولى كذلك النفس فى المرتبة الثانية ، وتأليفها من الكن والصاد . والكن فيه كنان : كل شىء وصورته ومثاله ، والصاد هو المكان الحامل لجسمه . ولذلك كانت النفوس كلها مرتبطة بالروح . وهو جسم هوائى لطيف روحانى بالروح ، وهو الحامل لجميع الأجسام ، وهو نهاية الجلسين ومكانه . والنفس هى مثاله وصورته لأن البارئ ـ تعالى ـ أراد الأشياء أولا فأحكمها ورتبها وصورها ، ثم أظهر ذلك بأمره .

والأمر قوة ناطقة ، وحروف مؤلفة ، وروح محصورة ، وعلم مدلول

(١) انظر تعليق المؤلف على هذه الكلمة فى رسالة التسترى (من التراث الصوفى) الجزء الأول تعليق رقم ٤ ص ٣٨٠ وما بعدها حيث يعرض آراء ابن مسرة وابن عربى والسكى وغيرهم

عليه . وقيل معنى « كهيعص » كلام يوجه عالم صادق . وهذه الصفات لازمة للكلام ، لأن الكلام النافع هو الهادى الذى ينطق به عن علم ، ويتحرى به الصدق ولذلك قالوا قرن به هذه الحروف . والكلام إن كان عن جهل وكذب (كان) ضلالا وهى أضداد هذه الحروف .

القول على طه

فأما طه فقيل إنها كناية عن الطور ، وقيل عن طوى (طويا) ، وهو الذى ذكر الله فى هذه السورة فى قوله « إنك بالواد المقدس طوى(١) » ، وقيل : « إنها كناية عن الطين ، وهو الذى خلق منه آدم ، وكل مخلوق على وجه الأرض . وبقوله « كن » خلق منه الأشياء ، وكذلك قال فى آدم عليه السلام : إنه خلقه من تراب ثم قال له كن » .

وقال سهل عبد الله التسترى : إن جميع الأشياء المخلوقات(٢) إنما حدثت من الكاف والنون ، والصاد هو المكان الذى حدثت فيه المخلوقات ، وأصول الأشياء التى خلقت منها المخلوقات هو الهواء والعمى (الهباء) وهو الهبا والريح والجو والماء والنار والنور والظلمة والطين ، وهى واقعة تحت الكون . وفوق ما ذكرنا أربعة : وهى القلم واللوح والكن والصاد ، فهذه أربعة عشر آية (هكذا) . وهى أصول الأشياء كلها : وبحروفها أقسم الله . بالقاف من حروف القلم وكذلك الميم والحاء أيضاً من حروف اللوح ، والكاف من حروف الكن ، والنون كذلك . والصاد كناية عن الصادق ، والهاء عن الهبا والهواء (هوى) ، والراء عن الريح ، وكذلك إلى آخرها .

(١) طه : ١٢

(٢) فى الأصل : المخلوقات وفى هذا نص صريح دال على تأثر ابن مسره بالتسترى ويبقى بعد ذلك مفهوما كيف تأثر ابن عربى هو الآخر بالتسترى .

وحدث من هذه الأشياء العرش والكرسى والجنة والنار والسموات السبع والأرض والبحار والملائكة والجن والإنس والحيوان والنبات .

القول على طسم وطس

أما طسم وطس فمعناها : وحق طور سينا ، إعظاما له ، لأنه الموضع الذى أظهر الله فيه كلامه ؛ ومن قبله صدر الوحى إلى كل شىء ، ولذلك قال النبى ﷺ « أعطيت الطواسين من ألواح موسى »(١) . وكذلك فى السور الثلاث التى فى أوائلها طسم وطس ، فيها بدايات بسيرة خبر موسى وطور سيناء .

فمعنى الطاء كما قلنا : طور ، ومعنى السين : سيناء ومعنى الميم : موسى . وقيل معناه : أنه أقسم بالطين الذى خلق منه آدم عليه السلام ، وجميع المخلوقات التى فى الأرض . والسين : قسم « بالسموات » كما قال : « فورب السماء والأرض »(٢) وقيل إن الطواسين وطه إنما كانت أربعة أقسم الله بها فى هذه الأربعة مواضع ، لأن نزول أمره تبارك وتعالى كان على أربعة أنبياء ، وهم معدن النبوة فنزل أمره أولا على إبراهيم ، وكان نزول الأمر وظهوره إلى الطور ، وأفضى إلى إبراهيم ، وأخذ منه صحفه وهو معنى قوله « طه » الطاء : طور ، والهاء إبراهيم ونبوته ، ثم نزل بعد ذلك إلى الطـــور على موسى ، وهو معنى قوله ، وقد فسرناه . والميم موسى ، ثم طين . فالطاء كناية عن الطور كما قلنا ، والسين عن عيسى ، ونبوته ، ثم طسم وهو نزول الأمر وإفضاؤه إلى محمد ﷺ وعلى جميع النبيين ، والميم كناية عنه .

---

(١) لم أعثر لهذا الحديث على مصدر موثق .
(٢) الذاريات : ٢٣

القول على حم عسق

معنى الحاء : الحق ، وهو الاسم الذى خلق الله به السموات السبع . وهذا الاسم ينقسم على سبعة أسماء ، كل اسم منها حال فى سماء وأرض يحملها ويمسكها ويقيمها إلى الأجل المعلوم فى العلم المكنون . ولذلك كانت الحواميم(١) سبعاً ، كناية عن هذه الأسماء السبعة والسموات السبع . ودليل ذلك قوله « وما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق »(٢) . والميم كناية عن الملك ، لأن له تعالى فى كل سماء وأرض قوة مالكة قاهرة ، وحقاً قائماً ، ولولا ذلك لما ثبتت السموات والأرض . ولذلك قيل إن له فى كل سماء كرسياً ، ولذلك قال تعالى : « قوله الحق(٣) وله الملك » ، فثبات كل شىء مما فى السموات والأرض إنما هو بهاتين الصفتين : الحق والملك .

وقد نجد ذلك ظاهراً فى الممالك والمراتب وجميع الأشياء المحسوسة ، فإن الملك إنما يقوم بهاتين ـ الصفتين ـ أعنى أن يكون الملك قاهراً قادراً عدلا مستعملا للحق والعدل (وحيث) لا قدرة به ولا استطاعة فسد ملكه ، وأهلك رعيته ، كما أنه لو كان ذا قوة واستطاعة ولم يكن له عدل ولا حق أفسد ملكه ، وأتلف حاشيته .

وكذلك الإنسان : جعل الله فيه هاتين القوتين ليكون صلاحاله فى حياته وبعد مماته ، فجعل فيه من قوة ملكه ما يقدر به على ملك جسمه ونقله (لعلمها وعقله) وضبط أعضائه ، وهى الروح الحيوانى الحامل لجسمه ، وجعل فيه من الحق وهو النور ، وهو الروح الذى نفخ فى آدم . والدليل

---

(١) فى الأصل : الحوانيم
(٢) (٣) الحجر : ٨٥ ، الدخان : ٢٨

على أن ذلك الروح هو الحق ، أن النفخة التى نفخ فى آدم والدليل على أن ذلك الروح هو الحق ، أن النفخة التى نفخ فى آدم هى قوله « كن » وهى الكلمة التى خلقه بها ، والكلمة هى قوله «وقوله الحق » فبهذا الروح ، الذى هو الحق ، دبر الإنسان معاشه ، ونهى نفسه عن القبيح كله ، وأنار الحق قلبه ، وعمل به ، وساس الأمور ، وميزها وخلصها .

ولو عدم ذلك النور لكان كالبهائم ، ولو عدم الروح الآخر لكان كالحجر الجلمود .

وأما العين والسين فهما كناية عن العلم السابق . والقاف قدره النافذ . « كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك » . وقيل حم « حم » حق ما أقول ، ومعنى « عسق » : ما أقول أعبد واسمع قولى « كذلك يوحى إليك وإلى الذين من قبلك » (١) . والدليل على أن الحاء من الحواميم كناية عن الحق ، ذكره فى أوائل هذه السور السموات والأرض السبع وأنه خلقهن بالحق وذلك قوله « حم والكتاب المبين ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق (٢) » وكذلك باقى الحواميم السبع فافهم .

القول فى القاف

قال : تقدم قولنا فى القاف أنه القدر فى «حم عسق» . وأنه حرف

(١) الشورى : ٣

(٢) الأحقاف : ٣

من حروف القلم كما قال سهل بن عبد الله(١) والقلم تأليفه من ثلاثة أحرف : قاف ولام ، وميم . القاف : مقدر واللام : العدل ، والميم : المشيئة ، لأن القلم هو الجامع لهذه الثلاثة ، لأن به يظهر الله تعالى قدره ومشيئته وعدله . فالقلم هو جماع هذه الثلاث صفات . والله تعالى جامع للعدل والحكم والوعد والوعيد ، لأن اللوح ليس شيئاً غير عدله وحكمه الذى حكم ، ووعده الذى وعد ، ووعيده الذى حذر .

والقدر قدران : قدر سابق قديم مجمل فى اللوح المحفوظ . وقدر مفصل من القدر الأول المجمل . فالأول ساكن ، فرغ منه ، والثانى متحرك فاصل(٢) من الجملة الأولى . وقد كنى الله تعالى عن القدرين جميعاً ، فذكر الواحد ، وهو السابق فى « حم عسق » والأحرف تنبيها إلى ذلك .

وأحدهما(٣) هو الذى ينفع فيه الدعاء ، وترجى الإجابة ، وفيه استثناء ، والثانى لا ينفع فيه الدعاء . ولما كان القدر قدرين(٤) كرر الله هذه الحروف التى فى أوائل السور مرتين ، وكذلك العين تكررت مرتين ، أحدهما فى سورة « كهيعص » والثانية فى حم «عسق» ، لان العلم علمان : علم الغيب ، وعلم الشهادة ؛ فعلم الغيب هو السابق وعلم الشهادة هو العلم الأفضل المحيط بالمكونات التامة والموجودات التى ظهرت وخرجت من الإمكان ، وبرزت للعيان ، ولذلك قال تعالى « عالم الغيب والشهادة » .

(١) سهل بن عبد الله التسترى صوفى كبير من صوفية القرن الثالث الهجرى توفى ٢٨٣ هـ وقد نشر المحقق بعض مؤلفاته فى جزئين بعنوان « من التراث الصوفى » .

(٢) لعلها مفصول ويجوز أن تكون « فاصل » هنا ، بمعنى متميز من الجملة الأولى .

(٣) الإشارة للقدرين اللذين تحدث عنهما .

(٤) فى النص « كما » زائدة .

ولما تكررت الميمات ، من أجل أنها للملك ، والملك فى كل شىء ، لأنها قوة محيطة بالأشياء ، ولذلك قال تعالى « بيده ملكوت كل شىء » . والميمات المخصوصة بالذكر هى الجوامع الأشياء ، وهى دعائم ملكه - عز وجل ، ولذلك خصها بالتكرير وهى خمسة عشر ميماً . وتفسيرها مانص الله ودل عليه . وذلك أنه رتب أربعة ملائكة يحملون العرش ، وأربعة يحملون الكرسى : هذه ثمانية ، وسبعة يحملون السموات والأرضين السبع . ولكل سماء منها ملك حامل لها ، محرك لفلكها ، مقيم لأمرها . وهذه الميمات السبع التى ذكرها فى الحواميم . والميمات الأربع ذكرها فى الصنف الأول . وكذلك اللام أيضاً ، تكررت فى مواضع كثيرة وهى كناية عن العدل ، والعدل شائع فى السموات السبع والأرضين وفى كل شىء .

وأما الصاد فتكررت فى ثلاثة مواضع ، وهى كناية عن المكان[1] . والأمكنة ثلاثة : المكان الأول المحيط بالكل وهو موضع الإمكان . ثم المكان الثانى ، وهو موضع الانفعال ، ثم المكان الثالث ، وهو الحامل لصور الأشياء ، وهو محيط بالسموات والأرضين السبع ، وهو الروح المحصورة فى جسم هذا العالم ، وهو الذى ينفخ فيه إسرافيل . وقيل أيضاً إن قاف كناية عن القرآن العظيم .

القول على النون

أما « النون » فهى حرف من حرف الكن . لما نطق الله به وقام ، كان روحاً ومثالا لجميع المخلوقات . ولما قام كان النور أسفل ، وهو نهاية

(١) كما بالهامش

الحركة والكون . وصار الكاف أعلى وهو موضع مندفع الحركة والأمر . وأن الكن مثال العالم . وأن الأشياء كلها الموجودة المحسوسة إنما حدثت بين الكاف والنون ، ولذلك جعل الله النون آخر الحروف التى أقسم الله بها . والنون نهايتها ، وهى آخر آية من آيات الكتاب .

فالكاف أول الحركات ، وهى بدء ظهور المقدمات من أول النصف الثانى ، والنون آخره . وقيل إن النون هى الدواة التى استمل القلم منها ، ولذلك قال : « ن . والقـلم وما يسطرون » . وقيل إن النون هو النور الأعظم ، وهو الغيب الذى استمل منه القلم علم الأشياء المكونة ، ودليل ذلك قول الله تعالى فى هذه السورة : « أم عندهم الغيب فهم يكتبون »[1] ، أى يستمدون منه ماشاءوا كما فعل القلم ، وقيل أيضاً : إن النون هو الحوت الذى عليه قرار الأرضين ، وهو الحامل للأرض وما عليها .

القول فى ترتيب هذه السور

إنما كانت النون آخر آيات الكتاب ، لأن الروح الحامل الأرض مكانها ، لأن الروح هو المكان الحامل لجميع الأجسام ، وهو النسيم المحيط بالأرض ظاهراً وباطناً ، وهو الذى يستمد منه الحيوان بالاستنشاق فيحمل أجسامها ويقيمها ، وهو معتدل الطبايع ، مضغوط محصور يحمل الأرض ، فإذا ضعف طبع من طباعه فى موضع الأرض ، ضعف عن حملها ، فتزلزلت . وإنما سمى « نوناً » لأن النون هو — الحوت بعينه . وصورته على شكل حوت ، وهو موضع الماء والطين فى أسفل السافلين ، وهو نهاية الكون ، ومنقطع الحركة . وهو الحامل لهذين الجسمين الثقيلين ومالك لهما ، وهما الماء والأرض بلطافته ، وحامل لجثث الحيوانات .

(١) القلم : ٤٧

والقاف بعدها فى المرتبة ، وهى النفس الطبيعية المنبعثة السارية من النفس الكبرى الفلكية نحو الأرض . وهى متعلقة ومتشبثة بالنسيم الحامل للأرض المطيفة بها . وهى النفس الجميلة التى أخذ منها كل ما وقع تحت فلك القمر من الحيوان المتنفس وغيره جزءاً ومن النسيم جزءاً آخر ، فصار ذلك الجزء من النفس مثالا لجسمه مع ذلك الجزء من النسيم وقوة له مثال ومكان . والقاف هو القدر ، وهو المثال ، ومرتبته تحت فلك القمر إلى مركز الأرض . ومنه انفصلت أقدار هذه المكونات ، وأمثلتها وصورها التى تحت فلك القمر كلها . وكل ما تحت فلك القمر إنما هو ثلاثة أشياء : جسم وروح ونفس . فالجسم منها هى الأرض وما عليها من الماء ، والروح المحيط بها هو الهواء وهو مكانها ، والنفس هى القوة السارية إليها من الفلك فى هذا الهواء .

والنفس لا قوام لها إلا فى الروح ، وهما لا يفترقان ، ولذلك جعلها فى المرتبة أحدهما بما يلى الآخر للمطابقة .

والنفس السارية فى هذا الهواء المحيط بكرة الأرض هى القدر المفصل الذى لا استقرار له ، ولذلك صارت الأشياء التى فى هذا المكان فى كون دائم وفساد سرمدى .

وفوق القاف فى المرتبة الحواميم السبع . وهى كناية عن مثال كل قلب منها ، الحامل له ومثاله .

فالحاء هى الحق ، وهى الكلمة التى كان بها ، وهى مثاله .

والميم كناية عن الملك ، وهو الروح الحامل لجسم السموات والأرض . والعالم للروح السارى فى الجثة الكلية - أعنى العالم - إلى حضيض الأرض

والصاد هو الروح المخصوص فى جسم العالم ، هو مستمد من الروح المحيط بجسم العالم ، الخارج عن جسمه ، وهو الصور الذى ينفخ فيه إسرافيل . ولذلك أتى إسرافيل فوقه فى المرتبة .

وديس ، كناية عنه بمن فوقه فى المرتبة الملائكة الأربعة الذين يحملون الكرسى تكررت الميم قبل يس فى أربع سور : العنكبوت والروم ولقمان والسجدة . وإلى هاهنا انتهت المملكة الفلكية .

ثم بعدهم الروحانية « ن » النورانيون الذين يتنزلون بالذكر والذهن هو العقل الكلى الذى خص الله تعالى به - النفس الكبرى التى فى الكرسى الحامل ، ومنه أعطى جميع من فى السموات والأرضين من الملائكة والجن والإنس جزءاً فعقلوا به ، وعلموا خالقهم وكنى عنه فى أربع سور نزل الذكر على أربعة أنبياء وهم : ابراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وعلى جميع النبيين .

فابراهيم (عليه السلام) من التى فوقها ، وعيسى عليه السلام من الوسط ، ومحمد صلى الله عليه وسلم من العليا ، وهى مما يلى الذكر الأعلى والنور الأعظم .

ثم فوق الذكر فى المرتبة موضع الكن ، وهو خروج الأمر من الذكر الأعلى وهو الغيب إلى النفس الكبرى ، وإمداده إياها ، ولذلك جاء بعدها فى المرتبة كهيعص ، وهو آخر الذكر الأعلى . وهى خمس آيات والأدنى إلينا الر ، وهى منبعث الحركة ، وأنه قاع الأمر لإخراج ما فى المثال الأول كما قدمنا ذكره . ثم المقام الثانى وهو الصاد وهو الأعظم المحيط بالكل ، وهو المكان الكلى فالزمان الكل . والصاد - هو المكان ، واللام المقام الثالث

والميم هو المقام الرابع وهو المشيئة الكبرى ، وهى الإمكان التى كان فيها كل شىء من خير وشر وحسن وقبيح .

ثم المقام الخامس الألف وهى إرادة الله تعالى بها أحكم ما شاء وبها خلق الخلق وهى أول الأشياء ظهوراً .

« كمل الكتاب »

والحمد لله حق حمده

وصلواته على سيدنا محمد وآله

وصحبه وسلم تسليماً كثيراً

١ - رسالة الاعتبار

بسم الله الرحمن الرحيم صلى الله على سيدنا محمد نبيه

رسالة الاعتبار للفقيه أبي عبد الله الجبلي

رضي الله عنه وأرضاه

سلام عليك ورحمة الله ، فاني أحمد اليك الله الذي لا إله إلا هو وأصلي على نبيه ، وأسأله السداد في جميع الأمور .

ذكرت - رحمك الله - أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى الا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل ، وتعطلت إلى تحقيق ذلك وتمثيله .

أعلم — وفقنا الله وإياك — أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جعل لعباده العقول التي هي نور من نوره ، ليبصروا بها أمره ، ويعرفوا بها قدره ، فشهدوا الله بما شهد به لنفسه . وشهدت له به ملائكته ، وأولو العلم من خلقه ، ثم جعل - عز وجل - كلما خلق من سمائه وأرضه آيات دالات عليه ، معربة بربوبيته ، وصفاته الحسنى ، فالعالم كله كتاب، حروفه كلامه ، يقرأه المستبرون ببيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تقلب في الأعاجيب — الظاهرة المكنونة المكشوفة لمن رأى ، المحجوبة عمن تلهى « وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا » فهي مبلغ علمه ، ومجال فكرته ، ومنتهى همته ، فلا يجاوز بصره ما لحظه بعينيه . قال الله - عز وجل — « أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء... » . فتبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة . وقال في أوليائه المستبصرين ،

الذين أثنى عليهم : « ويتفكرون في خلق السموات والأرض ، ربنا ما خلقت هذا باطلا .. » .

أجل ، والله ، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة ، فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة ، أنه ما خلق هذا العالم المنضد المحكم الموزون باطلا ، وأنه للجزاء خلقه ، فاستعاذوا — مع إقرارهم — من النار . فقالوا : « سبحانك فقنا عذاب النار » .

ونبه — عز وجل — وحض وكرر ، ورغب في كتابه على التفكر والتذكر والتبصر فوصل به وفصل ، وأبدى به وأعاد حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم .

٢ — رسالة الاعتبار *

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد نبيه
رسالة الاعتبار للفقيه أبي عبد الله الجلي
رضي الله عنه وأرضاه

سلام عليك ورحمة الله ، فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو وأصلي على نبيه ، وأسأله السداد في جميع الأمور .

ذكرت — رحمك الله — أنك قرأت في بعض الكتب أنه لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا مثل ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل ، وتطلعت إلى تحقيق ذلك وتمثيله .

اعلم — وفقنا الله وإياك — أن أول ذلك أن الله عز وجل إنما جعل لعباده العقول التي هي نور من نوره ، ليبصروا بها أمره ، ويعرفوا بها قدره فيشهدوا لله بما شهد به لنفسه ، وشهدت له به ملائكته ، وأولو العلم من خلقه ، ثم جعل — عز وجل — كل(أ) ما خلق من سمائه وأرضه آيات دالات عليه ، معربة بربوبيته ، وصفاته الحسنى ، فالعالم كله كتاب ، حروفه كلامه ، يقرأه المستبصرون بعيان الفكرة الصادقة على حسب أبصارهم وسعة اعتبارهم ، وأبصار قلوبهم تقاب في الأعاجيب الظاهرة المكنونة المكشوفة لمن رأى(ب) المحجوبة عمن تاهى « وتولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا » فهي مبلغ علمه ، ومجال فكره ، ومنتهى همته . فلا يجاوز

* ملاحظة : تبدأ الرسالة من س ١٧٥ من المخطوط « عالميم » .
(أ) في المخطوط « كلمان » .
(ب) المخطوط : رأت .

بصره ما لحظه بعينيه . قال الله — عز وجل — « أو لم ينظروا في ملكوت السموات(ج) والأرض وما خلق الله من شيء . . »(١) . فتبين لك أن كل ما خلق من شيء موضوع للفكرة ، ومطلب للدلالة . وقال في أوليائه المستبصرين، الذين أثنى عليهم : « . . ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا »(٢).

أجل ، والله ، لقد أطلعتهم الفكرة على البصيرة ، فشهدت لهم السماء والأرض بما نبأت به النبوة ، أنه ما خلق هذا العالم المتضد المحكم الموزون باطلا ، وأنه للجزاء خلقه ، فاستعاذوا — مع إقرارهم — من النار . فقالوا : « سبحانك فقنا عذاب النار »(٣).

ونبه — عز وجل — وحض وكرر ، ورغب في كتابه على التفكر والتذكر والتبصر فوصل به وفصل ، وأبدى به وأعاده ، حسب موقع ذلك من منافع العباد وإحيائه لقلوبهم . وبعث الأنبياء صلاة الله عليهم وبركاته ينبئون الناس ويبينون لهم الأمور الباطنة ، ويستشهدون عليها بالآيات الظاهرة ، ليبلغ الناس إلى اليقين الذي عليه يثابون وبه يطلبون ، وعنه يسألون . قال : « يدبر الأمر، يفصل الآيات لعلكم بلقاء ربكم توقنون(٤) وقال : حتى إذا جاءوا قال أكذبتم بآياتي ولم تحيطوا بها علما ؟ أم ماذا كنتم تعملون ؟ »(٥) .

(ج) مخ : السماء .
(١) الأعراف : ٧
(٢) آل عمران
(٣) نفس المصدر
(٤) الرعد : ٢
(٥) النمل : ٨٤

فنبأت الرسل عن أمر الله تعالى . وافتتحت بالأعظم فالأعظم . والأول فالأول فى الصفة . فدلت على الله عز وجهه . وعلى صفاته الحسنى وكيف بدأ خلقه وأنشأه ، واستوى على عرشه ، وكرسى ملكوته وسماواته وأرضه إلى آخر ذلك ، وأمرنا بالاعتبار لذلك ، وأشار (د) إلى البدو فيه من آيات الأرض كقوله تعالى : « يأيها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون . الذى جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم »(١) وقوله تعالى « يأيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة »(١) وقوله « إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى »(٢) وقال « وفى الأرض آيات للموقنين ، وفى أنفسكم ، أفلا تبصرون »(٣)

فالعالم وخلائقه كلها وآياته درج يتصعد فيها المعتبرون إلى ما فى العلا من آيات الله الكبرى . والترقى إنما يترقى من الأسفل إلى الأعلى فهم يترقون بتصعد العقول من مقامهم سفلا إلى ما انتهت إليه من صفات الأنبياء من الآيات العلا . فإذا فكروا أبصروا ، وإذا أبصروا وجدوا الحق واحداً على ما حكت الرسل عليهم السلام . وعلى ما وصفوا به الحق عن الله . وأنه متفق متصادق ، لا اختلاف فيه من حيث ما أنبته : فهو هو .

فوجدوا الاعتبار يشهد للنبأ فيصدقه ، ووجدوا النبأ موافقاً للاعتبار

(١) البقرة : ٢١ ، ٢٢
(٢) النساء : ١
(٣) الأنعام : ٩٥
(٤) الذاريات : ٢٠ : ٢١

لا يخالفه ، فتعاضد البرهان ، وتجلى اليقين وأفضت القلوب إلى حقائق الإيمان .

فبهذه الطريقة التى دل عليها الكتاب وأرشدت إليها الرسل يكتسب النور الذى لا يطفأ أبداً . وتستفاد البصائر الصادقة التى بها اقترب المتقربون من ربهم ، ووصلوا فى الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود عن غيرهم ، وعاينوا الغيب بأبصار قلوبهم ، وعلموا علم الكتاب ، فشهدت قلوبهم له أنه الحق قال الله تعالى : « أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك هو الحق كمن هو أعمى ؟ إنما يتذكر أولو الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق » إلى قوله « ويخافون سوء الحساب »(١)

ثم ختم السورة وعقد الكلام كله إلى قوله « ويقول الذين كفروا لست مرسلا ، قل كفى بالله شهيداً بينى وبينكم ومن عنده علم الكتاب »(٢) .

ولا يصل بشر إلى معرفة علم الكتاب حتى يقرن الخبر بالاعتبار ، ويحقق السماع بالاستبصار — جعلنا الله وإياكم من الموقنين المستبصرين .

فأما تمثيل هذا الاستدلال من أسفل العالم إلى أعلاه فله أمثلة كثيرة . ووجوه شتى كلها تفضى إلى مخرج واحد ، فمن ذلك أن ينظر الناظر إلى إحدى الثلاث : الحيوان أو النبات أو الموت . فنظر إلى النبات فرأى عوداً مواتاً لا حياة به . ونظر إلى حركة الغذاء فيه مندفعة إلى أعلا من أسفله ، مفصلة على أقسام ، قد غذيت عليها ، فلا تعدوها من ضروب مختلفة : عود وقشر وورقة ونوارة وثمرة ونواة . ونظر إلى ذلك الغذاء فإذا هو صاعد علواً ، وأخذ عرضاً فقال : إن طبيعة الماء تتحرك سفلا ،

(١) الرعد : ١٩/٢١
(٢) الرعد ٤٣

فليست هذه الحركة المتصعدة عن طبيعة ، فوجب ثم شيء(ه) آخر أزال(و) الماء عن طبيعته التي هي ضده ، فلم نجد شيئاً يتحرك بطبعه علواً إلا النار ، فسلم أن الماء نار رفعت الماء على ضد حركة الماء .

ونظر إلى تقسيم ذلك الغذاء وتعديله عن مجاريه ومستقره ، فعلم أن ليس في طبيعة الماء ولا النار التقسيم ولا التفصيل ، فنظر إلى ذلك الغذاء الذي هو ماء واحد في أرض واحدة وهواء واحد ، وهو ينفصل إلى تلك الضروب المختلفة من عود صليب ، وغصن رطيب ، وورقة رخوة ، وثمرة لينة ونواة لطيفة ، وقشر ونبات ، ونوراة مختلفة الألوان والمجسات والطعوم والأرابيع ، تسقى بماء واحد ، وتفضل بعضها على بعض في الاكل فعلم أن الماء والنار ليس معها إلا الهواء والارض ، فلم يكن في طبع واحد من هؤلاء الاربعة من التفصيل شيئاً ولا للتقليب عن طبيعة هذه العجائب والتصاريف المختلفة شيء ونظر إلى الماء والنار والارض والهواء فإذا هي أضداد لا تأتلف من قبل أنفسها ، فوجب مؤلف بين هذه الاضداد يردها عن اختلافها الذي هو طبعها إلى الإئتلاف الذي هو خلاف ذاتها . ووجب مقسم لهذا الغذاء في طبايعها ، ووجب مفصل لهذا الغذاء محيل لهذه الضروب على أطوارها ، فوجب أن المؤلف لهذه الاضداد المتنافرة والمسلك لهذا الغذاء في هذه الجهات المختلفة ، والمحيل له إلى هذه الانواع المتشتتة ليس بذي ضرورة ولا طبيعة محصورة كهذه المطبوعات ، لان الطبيعة المحصورة الواحدة لا يجيء منها إلا فصل واحد وحركة واحدة ، ولون واحد لان الطبيعة المحصورة لها من غيرها حاصر ، وعليها من نفسها دليل الفقر والمملكة .

(ه) مخ : شيئاً
(و) مخ : زال .

فنظر إلى الماء فانتفى عن هذه الصفة . ونظر إلى الأرض فانتفت منها ، ونظر إلى النار فانتفت منها ، وإلى الهواء ، فانتفى . فاضطره النظر إلى أن يجاوز بفكره هذه الأشياء ، طالباً لهذا الذي أوجب في شهادته الفطرة سواها وأن يفر ببصر قلبه إلى ما وراءها ، إذ وجب أن يكون المؤلف لها في اختلافها ، المصرف لها عن طبايعها فوقها ومحيطاً بها ، وأعلى منها وأكبر فارتفت الهمة الباحثة إلى السماء الأولى ، فقال لعل هذا منتهى هذه الطبائع الأربع ، فإذا هو فوق السماء سماء وفوق السماء سماء دلت عليها الأفلاك المسخرة بما فيها من الشمس والقمر والنجوم إلى سبعة أفلاك ظاهرة للعيان . فلما اعتبرها فإذا هي أشخاص ذات أشكال وجهات مختلفة وألوان مختلفة ذات أجزاء ونهايات وحركات مزمومة مسخرة لا تصرف فيها ولا تعدو طرائقها مشاكلة لما بدأ به الاعتبار من نبات الارض . فدلهما من ائتلاف والضرورات والتسخير ما لزم ما تحتها سواء . فوجب الشهادة بالفطرة أن المدبر لها فوقها ومحيطاً بها ، فلما جال في أسفل العالم يطلب الدليل على ما فوق ذلك ، وجد في الاسفل شيئاً خامساً هو أشرف من هذه الاربعة وأرفع ، وهي الروح الحيوانية المتصرفة ذات السمع والبصر والحركة والفهم فقال هذه النفس الروحانية الشريفة التي أرى سايرالاشياء تبعا لها وأرى كل شيء دونها في الفهم والتصرف هي المحيطة بجسم هذا العالم فوق السماء السابعة ، حاملة لها بحركتها كما حملت هذا الجسم الحيواني وثقلته وأحاطت بظاهره وباطنه فقال هذا فلك محيط ، فلك النفس ، عالم النفس ، فوجد مكان الكرسي ومكان الروح قائماً محيطاً موجوداً لحس الفطرة فوق السماء السابعة .

ولا يمكن أن تكون هذه السموات السبع بثقلها وعظم أجرامها حاملة نفسها ولا يمكن أن يكون حاملها إلا أعظم منها إحاطة وأوسع سعة وأعلى علواً ولا يمكن فى شهادة القلوب أن تكون هذه النفس العظيمة والروح المحيطة الكبرى تحت هذه الأشياء الأرضية الموات . قال - عز وجل - «ثم ارجع البصر كرتين ينقلب»(١) يرجع الناظر ببصره. فإذا هذه النفس الروحانية التى هى أشرف من هذه القوى الأربع الطبيعية قد لزمها نحو مالزم هذه الطبائع المؤلفة التى هى بجملة فى الحيوان ، مفصلة موقوفة على حدود لا تعدوها ، محصورة فى نهاية لا تجاوزها ، مزمومة بزمام التسخير والعبودية والذلة ، موسومة بسمة العجز . قد جعل لها قوة لا تجاوزها ، عاجزة عما وراءها . وإذا بالآفات تأخذها من حيث لا تعلم ، ولا تمتنع فهى تنام وتذهل وتألم وتسأم وتسر وتحزن ، وهى مع ذلك ، فهى تنشو من صغر إلى كبر ، وترجع من شيبة إلى هرم ، فيأخذها النقص والزيادة والقلة والكثرة وسائر الأعلام الدالة على المملكة والعبودية فلما وجب على هذه النفس المفصلة من النفس الكبرى ذلك ، وجب أن ذلك لاحق لأصل الشىء حكم واحد ضرورة ، فلزم ذلك النفس الكبرى من التسخير والتذليل والعجز مالزم ما تحتها ولزمها إنحصار الغاية والحد بطايقتها (طاقاتها) المحدودة وحملها إياه . ووجد على هذه النفس مع تصرفها زماما لم يهمل عنها مع فصلها على مالا تتصرف تصرفها . قد جعل لتصرفها غايات ، إذا انتهت إليها أقرت بالعجز ، ورجعت خاسرة مقرة ، وأتتها خواطرها ونواياها من قبل غيرها ، ووجدت آثار التسخير والملك ينبه فيها ، فلم أن فوقها غيرها ، وابتغى لذلك الغير أثر فى السفلى يستدل به فوجد هذه النفس

(١) الملك ٤ .

إنما ذاتها الحركة والإنقياد للعقل فإنها مأمورة . ووجدت قائمة الحركة والحياة دون أن تكون ذات عقـــل فتكون حينئذ مسلوبة الاختيار والتصريف . وهى قائمة الحركة والحياة ، نعلم أنها والعقل سيان وأن الحركة والحياة من ذاتها . وأن العقل مركب فيها من فوقها . هو يملكها ويصرفها ، ويقلب حركاتها ويزن لها إرادتها ويحملها على اختياره دون اختيارها ، فوجب أنه أعلى منها وأعظم وأشرف .

فوجب بحس الفطرة قوة محيطة بالنفس الكبرى مطابقة لها ، هى أعلى منها وأشرف من قبلها بتفضل التدبير والتعديل فيها وفى العالم المحمول عليها . وعنها يكون الفهم والعلم والبصائر والبرهان كله ، فقالوا هذا فلك العقل . عالم العقل ، فوجدوا مكان العرش — وموضع المقادير العلا والمشيئة الكبرى ، فسبحان الله رب العرش العظيم .

ثم نظر الباحث فأحكم النظر فإذا العقل مطابق لهذه النفس الحيوانية . محصور معها ، قد أخذت حدودها وزمامها ، وإذا هو مع شرفه وفضله موقوف على نهاية يعجز عما وراءها ، وإذا به يذشو مع النفس فيزيد وينقص ويصفو ويكدر ، وإذا الآفات تأخذه والخواطر تقع به من غير ذاته ، ومن حيث لا يعلم ، فإذا علامات العجز والتذليل والمملكة كلها قائمة فيه ، بينة عليه ، وإذا فوقه مدبر قد جعل له قدراً بغاية وحداً ، وأطلق عليه الخير والشر والخاطر والعارض من حيث لا يعلم ، فوجب ضرورة لازمة أن فوقه مالكا له ولجميع ما تحته ، إذ جميع ما تحته دونه .

فنظر فى ذلك المالك الأعلى : أمحدود هو ؟ كما أن جميع ما تحته محدود بعلم بحدوده مطابقاً للعلم كما طابق العقل النفس وكما طابقت النفس (أو أن حدوده) بآثاره وآياته النازلة على العقل ، وعلى ما تحته نزولا لا يمتنع

منها شيء . فلم يجدوه مباشراً لشيء إذ لم يكن فوق العقل شيء يباشره أو يطابقه في حس الفطرة فلما ارتفع المتعالى الأكبر عن مباشرة المحدود وارتفع عن عرش المحدود وعن مثال المحدود ، ووجبت له إحاطة فوق كل إحاطة ، وعلو فوق كل علو . فخرج بذلك عن الأوهام ، إذ الأوهام هي العقول الممثلة الأشياء المتمثلة للأمثلة . فالعقول محدودة ، فما كان فوق المحدود مطابقاً به ، عالياً عليه ، محتوياً له . فلا يمكن أن يكون المحدود يحتويه ، ولا يحيط به ليختلف القول والحق ولا يختلف .

فوجب من ذلك أن المتعالى لا مثال له ، ولا نهاية له ، ولا بدء له ولا جزء له ولا غاية له فلا دخل في وحدانيته وعظمته فتعالى الملك الأعلى وارتفع عن الجنس كله إلا بالبراهين الدالة عليه ، والآثار التي رسمها في بريته ، شاهدة له بربوبيته ، فقام الوجود به إضطراراً في حس العقل مع عدم المثال والجنس وشهد النظر عن البحث أن ليس في العالم شيء يقوم بنفسه ، إلا بغيره ، وتبين أن ذلك الغير لو كان مثل الأشياء التي لا تقوم بأنفسها لم يقم هو أيضاً بنفسه ، فوجب من كل بحث وكل جهة وجوب إضطرار الشيء لأفعاله عنه ولا مخرج لذي عقل منه ، رباً ملكاً أولا ، مبتدعاً لهذا العالم ليس كمثله شيء ، ولا يشاركه مما خلق شيء ، قد باين كل ما خلق بالذات والحال ، وهو مع كل شيء بالأزمنة والعالم والظهور ، أفقر الأشياء كلها إليه ، إذ كل أثر من تصريف وتأليف معلق بعضه الأسفل بما فوقه منزلة حتى ينتهي إلى الأعلى الذي هو الحق الأقصى ، فيجد تفصيله وتقليبه وتأليفه أثراً من غيره ، ليس من ذاته ويجد به من العقول مثل ما وجدت ما تحته من الفقر إليه ؟ فحينئذ وجدت ربك وخالقك ،

فالقيته بنفسك ، وأبصرته ببصيرتك ، وطالعت ساحة قربه بترفيك إليه من السبيل الذي فتح لك نحوه . فأراك ملكوته كله مزموماً بزمامه ، ومحصوراً في إحاطته ، مرتباً بتقديره ، متصرفاً بتدبيره ، قائماً على نهايانه ، مضطراً إلى إرادته ومشيئته ، لا حاكم فيه غيره ، ولا مسلك فيه لشيء دون إذنه — سبحانه الواحد الخالق المحيط المقيم على جميع ما خلق ، الذي يمسك السموات والأرض أن تزولا ، الفعال لما يشاء وتعالى علواً كبيراً .

فهذا مثال من استدلال الاعتبار ، وهو الذي دار عليه وابتغاه المتنصون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطأوه ، وفصلوا عنه ، فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها : وإنما رأوا أضل ذلك شيئاً سمعوه ، أو جدوا رسمه إثارة من نبوة إبراهيم صلى الله عليه وسلم في اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على باريه . فأردوا تلك السبيل بغير نية فأخطأوها .

وجاءت الأنبياء صلوات الله عليهم فقالوا : إن « ربكم الله الذي خلقكم والذين من قبلكم » واحد(١) حق لا شريك له « ليس كمثله شيء » وهو(٢) أعظم من كل شيء ، وهو المحيط بكل شيء . لا تأخذه الأقطار ، ولا تحيط به ولا تدركه الأبصار ، لأنه لا نهاية له ولا بداية . وهو

---

(١) البقرة / ٢١ ونص الآية « يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم » .

(٢) الشورى / ١١

الأول قبل كل ذى غاية وذى نهاية وكل شىء دونه محدث محدود مفصل بذلك .

فأول ما خلق العرش والماء وكتب فى عرشه جميع مقاديره وقضاياه . وما تجرى عليه إرادته فليس فى العالم إرادة لغيره ولا شىء إلا بإذنه ، وعرشه محيط بالأشياء كلها ، عال فوقها لازم لها . وتحت ذلك كرسيه الذى وسع السموات والأرض وهو حافظهما وقيمهما دون كلفة أو مباشرة .

وأنه استوى فعلا فوق العرش ، وهو أقرب - إلى كل شىء من نفسه مع تعاليه وتقدسه . وأنه خلق هذه السموات السبع تحت عرشه فى ستة أيام ، وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً ، ونجوماً سابحة فى أفلاكها . مسخرة على تقدير لها بوزن موزون . لا يسبق شىء منها شيئاً وأنه خلق الأزواج كلها مما تنبت والأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون .

وأنه جعل كل شىء خلقه فى سماواته وأرضه آيات دالة عليه ، شواهد بربوبيته وعظمته وعدله ورحمته ، وإحسانه الحسن .

من فكر واعتبر منيباً إلى ربه ، وأبصر ذلك فى نفسه وفى كل شىء فى هذا العالم معه . وأن كل شىء فقير إليه ، مضطر إلى ما عنده وهو قيمه وممسكه . لولا هو هلك وبطل .

ثم قصوا وتابعوا وشبعوا ، ونبهوا من سائر صفاته الحسنى وأسمائه

الحسنى ما اتصل بالاعتبار كاتصال ما قبله ، وشهدت بجميعه الآيات ، ونطقت به . يشهد بعض ذلك لبعضه ، ويدلها أوله على آخره وآخره على أوله ، ويعضد ظاهره باطنه وظاهره .

كلما ازداد المعتبر نظراً ازداد بصراً ، وكلما ازداد بصراً ازداد تصديقاً وتوفيقاً ويقيناً واستبصاراً .

فجاء خبر النبوة مبتدئاً من جهة العرش نازلا إلى الأرض فوافق - الاعتبار الصاعد من جهة الأرض إلى العرش سواء بسواء : لا فرق .

ولم يأت نبأ عن الله بيناً إلا وفى العالم آية دالة على ذلك النبأ . وليس فى العالم آية دالة على نبأ إلا والنبوة قد نبأت به ونبهت عليه . إما تفصيلا وإما بجملا ، فلما اتفق البرهان ، وتصادق النبأ الموصوف بالأثر المفهوم . لزم العقل ضرورة الإقرار (بأن هذه القوة) حاصرة له ، محيطة به ، عالية عليه . إن عمى عنها ، ورام الخروج عن حوزتها خرج عن الكنف كله ، فلم يكن له مأوى إلا النار السفلى ، لانقطاعه عن ولاية الله . وإن تمسك بها ، وترقى فى أسبابها ، اقترب من الله المعين ، واستزاد من ولايته قدماً حتى يتجلى على القدمين ، ويثبتوا فى جوار الله تعالى الذى كنف فيه أولياءه الناظرين إلى كنفه بابتغاء معرفته ، وعلت بهم الهمم العالية السامية إلى جوار ربهم ، والساكنة إلى الأمل المعقود لهم بوعد « الصدق الذى كانوا يوعدون »(١) .

---

(١) الاحقاف ١٦ .

فوسماً للغافلين « الذين كانت أعينهم فى غطاء عن ذكرى »(١) .

« ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . والله ذو الفضل العظيم »(٢) .

تمت رسالة الاعتبار بحمد الله ومنه

وصلواته على محمد وآله

(٣) الكهف .

ثانيا . نصوص فارابية

من

الثمرة المرضية فى بعض الرسالات الفارابية(١)

١ — مقالة فى معانى العقل

« . أما العقل الذى يقول به الجمهور فى الإنسان إنه عاقل فإن مرجع ما يعنون به هو إلى التعقل وذلك أنهم ربما قالوا فى مثل معونة أنه كان عاقلا وربما اقتنعوا أن يسموه عاقلا ويقولون إن العاقل محتاج إلى دين، والدين عندهم هو الذى يظنون أنه هو الفضيلة، وهؤلاء إنما يعنون به العاقل من كان فاضلا جيد الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر من خير أو يجتنب من شر . ويمتنعون أن يوقعوا هذا الاسم على من كان جيد الروية فى استنباط ما هو شر، بل يسمونه ماكراً أو داهياً وأشباه هذه الأسماء . وجودة الروية فى استنباط ما هو فى الحقيقة خير ليفعل وفى استنباط ما هو شر ليجتنب هو تعقل، فهؤلاء إنما يعنون بالعقل المعنى الكلى، ما يعنيه أرسطوطاليس بالتعقل .

وأما من سمى معونة عاقلا فإنه أراد به جودة الروية فى استنباط ما ينبغى أن يؤثر أو يجتنب على الاطلاق، وهؤلاء من وقفوا فى أمر معونة أو أمثاله بأن يراجعوا فيمن هو عاقل عندهم هل يسمون بهذا الاسم من كان شريراً وكان يستعمل جودة رويته فيما هو عندهم شر توقفوا وامتنعوا من تسميته عاقلا فإذا سئلوا عمن يستعمل جودة رويته فى فعل الشر هل يسمى داهياً أو ماكراً أو ما أشبه هذه الأسماء، لم يمنعوه هذا الاسم .

(١) تحقيق فردريك ديتريصى ص ٣٩ ، ٤٠ (leiden 1890

محمد كمال جعفر
من التراث الصوفي
سهل بن عبد الله التستري
دار المعارف
القاهرة ١٩٧٤

١ — « دراسة الحروف »

لقد سرت موجة الاهتمام بدراسة الحروف العربية والتأمل فيها ، كما سرت من قبل فى أمم كثيرة ، واستعملت الحروف كعلامات للإحصاء والعد متخذة مكان الارقام قيما عددية ، ثم أصبحت رموزاً لحقائق فلكية رياضية ، ثم صيغا مركزة لأسرار روحية يعسر التحدث عنها فى إيضاح وتفصيل . حقا لقد أصبحت الحروف المقطعة مادة جذابة للبحث ، ذائعة الشهرة فى المحيط الإسلامى ، حتى تناولها الفلاسفة المسلمون على طريقتهم الخاصة . وكما تبنى الشيعة طريقة التأمل القبالى فى الحروف وأسرارها ، عكف الإسماعيلية أيضاً على هذا اللون من التأمل معتبرين الحروف المقطعة فى أول السور القرآنية رموز السلسلة الأئمة والحجج (١).

ولم يكن للصوفية أن يتجاهلوا هذا اللون من التأمل العميق ، وهم أهل الباطن والتعمق ، وبخاصة إذا علمنا أن الاهتمام بحقائق الحروف أعان على إثارته ما كان يدور من نقاش حول المعانى المقصودة من الحروف المقطعة التى تصدر بعض السور القرآنية . فلو لم يكن هناك تراث سابق ، لنشأ تراث مستقل تماما يدور حول هذه المعانى التى يمكن أن تفهم من هذه الحروف المقطعة . إذ لا يعقل أن

---

(١) انظر كتاب الرشد والهداية [ترجمة ايفانوف وضمنه كتابه] .
Studeis in Early Ismailism .pp .33 ff.

يستمع المسلم إلى هذه الحروف تتلى بهذه الطريقة التوقيفية المأثورة دون أن تثور فى نفسه التساؤلات حول معنى هذه الحروف .

ولقد قدمت تفسيرات عدة لهذه الحروف ، لكن الجـــدل لم ينقطع حول معانيها الحقيقية ، التى تشكل معرفتها لدى بعض الصوفية معرفة حقيقة القرآن جملة(١) . والخلاصة أن لدينا فى التراث الإسلامى دراسات شتى وتأملات عدة حول الحروف فى جملتها ، وحول الحروف التى تفتتح بعض سور القرآن ، ولكل نوع من هذه الدراسة طابع خاص تتميز به ، وغاية تهدف إليها .

فعند البعض تكتسب الحروف فى جملتها قيما عددية إذا أجيد فهم تركيبها وقيمها أمكن التنبؤ بكثير من الحوادث ، وهذا كما نراه فى رسالة الكندى(٢) ، ومنها ما عكف على الخصائص الصوتية من مخارج وحركات وما إلى ذلك ، كما فى رسالة ابن سينا .

ومنها ما نشد فى الحروف خصائص تدل على النسب والمقادير عن طريقها يمكن التحكم فى المادة ، كما فى رسائل جابر بن حيان ، ومن لف لفه كالمجريطى والبونى . .

ومنها ما اتخذ الحروف رموزاً لاسرار تمثل أئمة وقادة للفريق الدارس كما فى دراسات الشيعة والإسماعيلية .

وإذا نظرنا إلى الطابع الذى يميز دراسة الصوفية الخاص للحروف وجدنا أنه

---

(١) كما يظهر ذلك من تصريح الحلاج [أخبار الحلاج / النص العربى /٩٥]

(٢) جزء من هذه الرسالة التى تنبأ فيها بزوال ملك العرب فى تاريخ معين يوجد بالمتحف البريطانى Add 7473 .

يختلف اختلافا جوهرياً عما سبق من دراسات ، سواء كان ذلك من حيث طريقة التناول ، أو من حيث الهـــدف المقصود من هذه الدراسة والتأمل . فالصوفية الخاص لم يقصدوا إلى اعتبار القيم العددية للحروف ، ولم يقصدوا إلى اكتساب السيطرة والتحكم فى المادة ، كما لم يهدفوا إلى رصد هذه الحروف لتمثل قادة سياسيين أو روحيين يرعون طائفة أو فرقة أو نحلة معينة .

فسلمة المجريطى المتوفى ٣٩٥ هـ — ١٠٠٤ م ، والبونى المتوفى ٦٢٢ هـ ١٣٢٥ م — ومن قبلهم جابر بن حيان ١٦٠ هـ . أعلنوا عن منهجهم وغايتهم فى الحصول على قوى إعجازية للسيطرة على المادة ، والقدرة على تحويل المعادن الخسيسة إلى معادن نفيسة(١) .

أما الصوفية فإنهم كانوا يحذرون من الجرى وراء مثل هذا الهدف ، لإيمانهم بأن الكرامات التى يتفضل الله عليهم بها خير لهم وأبقى من هذه الأمور غير المؤكدة أو غير المأمونة العواقب .

وإلى هذا يشير ابن عربى فى رسائله(٢) حيث يذكر أنه لا يجرى وراء أسرار الحروف أو خصائصها الطبيعية ، بل إنه مهتم بالجانب التأملى لا بالجانب العملى . وهو ينصح الصوفية بأن يلزموا الصمت بالنسبة للعلوم العملية لئلا يتهموا ولئلا تختلط الكرامات بالسحر(٣) .

---

(١) يظهر ذلك صراحة فى كل من شمس المعارف للبونى / المقدمة ، وفى لطائف الإشارات له أيضاً [مكتبة بودليان بأكسفورد Marsh 262] . كما يظهر فى غاية الحكيم للمجريطى حيث تشكل الأقسام الأربعة التى يحتوى عليها الكتاب اهتماما بالغا بالطلسمات والقوى السحرية للحروف .

(٢) رسالة الميم والواو والنون /٧ .

(٣) وإن كان الدكتور عبد الرحمن بدوى . يرى أن نظريات الصوفية فى =

لكن ذلك لم يمنع الصوفية أن ينشدوا الاسم الأعظم فى القـــرآن بغية اكتساب قوى روحية على أسس دينية مقبولة ، كما نرى فى هذه الرسالة التى ننشرها لأول مرة ، وكما يظهر فى التعليقات المتبعة .

وإذا نظرنا إلى هذه الرسالة لم نجد فيها ذكراً للقيم العددية ، ولا تنويها بحوادث المستقبل ، كما لا نجد تلك التحليلات الطلسمية الملغزة والمتعلقة بطبيعة وأوزان وخصائص الحروف ، كما فى غير ذلك من الرسائل .

ويبدو أن ما جذب سهلا وأمثاله إلى هـذا اللون من التأمل ما يمكن أن يتضمن من جوانب روحية نظرية بحته ، وما يمكن أن يوحى من الجوانب الأخلاقية ، وبخاصة إذا علمنا أن هذا اللون من الدراسة والتأمل يعرض الإنسان فى مكانة ممتازة للغاية ، مما يجعله أهلا للاتصال بالله ، ومما يمنح التجربة الصوفية نفسها مبررات الإمكان والتحقق .

لقد وجدوا فى دراسة الحروف على هذا النحو التأملى الصرف صيغة موجزة ومفسرة فى الوقت نفسه لقضية الخلق عن طريق القياس المقرب إلى النفوس ، كما أمكن عن طريق هذه الصيغة تقريب مفهوم الصلة بين الخالق والمخلوق إلى الأذهان وبهذا اعتبرت الحروف بصورة ما « تمثيلا (تقريبيا) لفعل الخالق » ، كما اعتبرت « الحروف تحولا ضرورياً لعملية الخلق ذاتها » (١) .

وفى هذا اللون من التأمل تبرز العلاقة بين الله جل جلاله والعالم واضحة

= الإنسان الكامل وقدرته على خرق العادات ... الخ . تعتبر تبريراً روحانياً للأعمال الصنعوية والنظريات العلمية الخاصة باستخراج علم سرائر الخليقة وبدء الأشياء وكيفيتها [انظر الإنسانية والوجودية / ٤٧ ، ٤٨] .

(١) قارن ما سنيون / Le Passion , pp. 563 ff.

مباشرة ، حيث يعتمد عليه العالم من خلال صفاته الحسنى بطريقة سرية غامضة ، لكن العلاقة والمباشرة موجودة ومتحققة ، بينما يبقى الله سبحانه منزهـــا بلا حدود (١) .

ومن أهم النقاط التى تعرضها الرسالة التفرقة الحاسمة بين صفات الذات وصفات الفعل ، اعتماداً على القرآن الكريم . وبهذه التفرقة أو صدباب التردى فى الحلول أو وحدة الوجود . كذلك تؤكد الرسالة عدم احتجاب الله بالعالم ، وتلك نقطة جوهرية تدحض المزاعم المتعلقة بحقيقة العلاقة بين الله والعالم فى صور منحرفة زائغة .

ونجد فى الرسالة آثاراً فلسفية كما يبدو من تعداد القوى النفسية وتعريف مصطلح « الطبيعة » الذى يمكن أن يرجع فى الحقيقة إلى تعريف الكندى (٢) كما نجد فيها أفكاراً يمكن تلمس شبيه لها فى بعض مؤلفات جابر بن حيان (٣) المتوفى ١٦٠ هـ — ٧٧٦ .

---

(١) يشرح عبد الرءوف السنغالى [١٦٩٣ م] هذه الفكرة فى كتابه دقائق الحروف الذى ألفه تعليقا على بيتين لابن عربى عن الحروف العليات . وقد ترجم هذا المؤلف وقدم له بالانجليزية أرثر جونز .

A. Johns , J. R. A. S. 1955 ,pp .55 ff.

(٢) انظر رسائل الكندى /١/١٦٥ [ط . الاعتماد ١٩٥٠] .

(٣) انظر حاجى خليفة / كشف انظنون /٥/٧٩ رقم ٩٠٨٣ وقارن ص ١٣٧ من هذه الأفكار : تدرج عملية الخلق بالقياس الإنسانى كما يظهر من كتاب الخمسين الفصل ٢٦ ورقة ١٣٤ ا [قارن بول كراوى / جابر بن حيان /٢/٢٥٩ ، ٢ ، ٤ ، ص ٢٢٤] ورسائل جابر بن حيان تتضمن أفكاراً مماثلة مثل وظيفة النور ، واختصاص الألف بالقوة العقلية الخ .

من الملاحظ أن عنوان هذه الرسالة لم يرد ضمن القائمة التي ذكرها المؤرخون منسوبة إلى سهل ، ومع ذلك فقد ظهر لنا من الأدلة ما يحملنا على قبولها كأثر من آثار سهل ، بمعنى أنه يتضمن أقوال وآراء سهل ، لا بمعنى أنه تعمد تأليفها وترتيبها على النحو الذي وصلت به إلينا ، إنها — كغيرها من مؤلفات سهل — مجموعة من أقواله الموثقة كما سيظهر بعد قليل ، دونها وبوبها أحد تلامذته ممن حرصوا على فكر سهل وآرائه .

ويقوم موقف الاستيثاق من صحة نسبة هذه الرسالة إلى سهل على شواهد خارجية — عن طريق مباشر — وعلى شواهد داخلية من حيث نقد النص أسلوبا وموضوعا من الناحية الباطنية . وأول ما يفرض نفسه على القارىء هو ذكر اسم سهل في أول الرسالة وفي وسطها ، وقرب نهايتها .

أما من حيث الشواهد الخارجية فقد أمكن توثيق بعض ما ورد بالرسالة بما ورد في مؤلفات سهل الأخرى(١) ، وبما ورد في غير ذلك من مراجع معتمدة(٢) . وبمقارنة بعض ما ورد بهذه الرسالة ، وما ذكر في هذه المراجع تبين تطابق يكاد يكون تاما .

(١) مثل التفسير / ٦ ، ٨ ، ٢٤ ، ٨٢ ، ٨٣ [ط ١٣٢٩ هـ]
كلام / ١٣٠ ب ، ومواضع أخرى ، المعارضة والرد / ٢٢٦ ب

(٢) مثل اللمع للسراج /٨٩[١٢٥ ط القاهرة] ؛ خواص الحروف لابن مسرة / ١٣٥ ؛ شمس المعارف/١/٥٧ ؛ مفتاح الجفر/عبد الرحمن البسطامي[مخطوط رقم ١٤٣٣ شرقيات بكمبردج] ؛ الأنماط للبوني [مخطوط رقم ٩٤٦ . اسكوريال/ ورقة ٢٢٨ ب . الخ . هذا بالإضافة إلى ما ورد من أفكار منتثرة في كل من الحلية لأبي نعيم وقوت القلوب للمكي ، ورسائل ابن عربي وفتوحاته كما يظهر من التعليقات

وربما كان ابن مسرة أقرب الرواة — من حيث الزمن — إلى التستري . لأنه توفي بعد سهل بحوالي ست وثلاثين سنة .

ويبدو أن هذه الرسالة وقعت في يد اسماعيل البغدادي وعليها بعض التعليقات العددية ممن امتلكوا هذه المخطوطة ، فظنها مؤلفاً في القوة السحرية للحروف ، ولذلك سماها «زايرجا» ومنحها هذا الاسم في كتابه هدية العارفين/ الجزء الأول/ ٤١٢ .

أما من حيث الشواهد الداخلية للنص فبمقارنة محتواها وأسلوبها بتراث سهل أمكن التعرف على أسلوب الرجل وطريقته في الإيجاز والإلغاز . وإلى جانب ذلك وصلت إلينا أقوال الرواة بأن سهلا كان من هؤلاء الذين عالجوا واشتغلوا بالمعاني الصوفية الخاصة بالحروف .

والرسالة التي بين أيدينا نسخة فريدة ، ولم يرد ذكر نسخة أخرى فيما نعلم وكان من الممكن أن تطبع دون تحقيق . لكننا اتبعنا طريقة نحسبها إلى حد ما مرضية ومطمئنة ، وربما فضلت طريقة مقابلة النسخ التي قد تتعدد دون فائدة علمية كبيرة . لقد كان في سعنا أن نقابل نصوص هذه النسخة الفريدة بنظيرها في مراجع مختلفة كتبت في أوقات وبأيد مختلفة . ولم يكن أمامنا إلا هذا الطريق ، وهي مع ذلك مثمرة .

والرسالة محفوظة ضمن مجموعة في مكتبه تشستربيتي بدبلن تحت رقم ٣١٦٨ وتتضمن المجموعة رسائل عدة للبوني ولابن مسرة وللفخر الفارسي وغيرهم .

وتقع الرسالة بين رسالتي ابن مسرة « خواص الحروف وحقائقها وأصولها » التي تبدأ ١٢٩ ، وتنتهي منتصف ١٦٦ حيث تبدأ رسالة التستري منتصف ١٦٦ ، وتنتهي ١٧٤ ، ومسطرتها ١٥ سطراً .

وقد كتبت الرسالة بخط نسخ جميل وواضح للغاية ، ولا تعلم شخصية الناسخ وإن كان يبدو من خصائص الخط والترقيم أنه حديث . ولا ندري إذا كان التاريخ المثبت في نهاية الرسالة هو تاريخ نسخها أو تاريخ اقتنائها فقد ذكر أسفل الصفحة الأخيرة من المخطوط عبارة سنة ١١٥٢ بفتغايل الملك . ولم نوفق إلى التعرف على دلالة هذه العبارة الأخيرة ، ولعلها اسم موضع . ويلاحظ أن الخط الذي كتبت به هذه العبارة مختلف عن خط الرسالة ويوجد عقب نهاية الرسالة مباشرة اختصار حرفي للآية القرآنية الكريمة « ذلك تقدير العزيز العليم » .

رسالة الحروف °

بسم الله الرحمن الرحيم : وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم :

قال سهل بن عبد الله فى الحروف : إن الله بحكمته . جعل الحروف أصلا ليتركب منها القول ؛ وذلك أن القول ينقسم إلى أقسام كثيرة ، وكل واحد من تلك الأقسام ينقسم إلى المسميات ، والمسميات تنقسم إلى الحروف ، والحروف تنقسم إلى الهبا (أ) [1] وهى أصول الأشياء .

---

(٥) الأرقام تشير إلى التعليقات بعض النص .

(١) يسجل ابن مسرة (خواص الحروف وحقائقها وأصولها / ١٣٥) هذه الفقرة هكذا : « وقد قال سهل بن عبد الله التسترى : إن الحروف هى الهباء ، وهى أصل الأشياء فى أول خلقها ، ومنها تألف الأمر (الأصل تألب) وظهر الملك . وإن الله تعالى ذكره وتقدست أسماؤه — جعلها ثمانية وعشرين حرفا ، أربعة عشر منها ظاهرة ، وأربعة عشر باطنة فالأربعة عشر الباطنة هى التى ذكرها الله فى القرآن فى أوائل السور ؛ وهى التى أعطى الله سرها نبينا محمداً صلى الله عليه وسلم ، وأطلعه على غيبها ؛ لأنها حول مع علمه وتدبيره ، ومنبئة عن إرادته ودالة على حكمته . وكل حرف منها آية من آياته ، وصفة من صفاته ، فمن أحاط بمعرفتها فقد أطلع على معنى من النبوة » ا . هـ

والفرق بين كلام الخالق وكلام الله تعالى أن كلام الخلق موضوع باتفاق واصطلاح[٢] ، وهى صيغة تحدث فى الهواء جزءا جزءا ثم تنعدم وتفقد كذلك ولا تثبت البتة

وكلام الله[٣] تعالى أعيان قائمة وأنوار روحانية لائحة ، وهى إرادته ومعلوماته المنفصلة عن غيبه . والقوة المقصلة لها هى الكن وهى المظهرة للكلام ، وهى المحيطة بالهباء وهى الحروف ، والهواء هو الحامل للحروف . والحروف هى القوة الروحانية المفردة ، وهى أصول الأشياء ؛ ولذلك قال — عز من قائل — « كهيعص » [ب] فقدم الكاف على الهاء [حـ]

وقول الله — تعالى — كن[٤] كذا وكذا لشىء ما فيكون إنما هو صورة الشىء ، روحانية متألفة من قوى وروح ، قد انفصلت من « الكن الأعظم » الذى قاله للكل . فتلك الصورة الروحانية هى الكلمة من الله لكون الشىء ، وهى حقيقة الشىء المكون ، وهى الإرادة [د] لكونه بناء على العلم المحيط . وتسميها الفلاسفة « طبيعة[٥] الشىء » وبعضهم يسميها نفسا ؛ وكلهم مقرون أنه أمر إلهى مصور للأجسام حافظ لها ، مانع من جميع الآفات .

ب : مريم / ١

حـ : قارن ابن مسرة / خواص / ١٥٣

د : النص هنا عسير القراءة وتوجد علامة خطأ أعلى كلمة « كونه » و « العلم » ولكن القراءة المثبتة هاهنا مستنبطة من تصحيح بالهامش ، وإن كان ناقص الظهور ويمكن تأييد القراءة المثبته هنا بأنه لا يعقل أن يتمثل علم الله المحيط كله فى حقيقة واحدة لموجود مفرد .

وإن جميع الحكمة والقدرة والإتقان والعدل ، وجميع الصفات التى وصف الخالق تعالى بها نفسه إنما وجدت بهذه القوة ، وبها تعلقت ، وبها أحاط المكونات ظاهرها وباطنها ، وبها سميت « مكونات » . وسميت هذه القوة كتاباً للمكونات إلى الطبيعة ه ، وبها كانت المكتونات .

وإن الله — تعالى ذكره ، وتقدست أسماؤه — له صفة انفرد بها عن الأشياء ، وهى صفة ذاته . وتفسيرها قوله — تعالى ذكره وتقدست أسماؤه — « لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد و » . والثانية هى التى بها فعل ، وبها أوجد ، وبها احتجب ، وبها تسمى « الله »[6] .

فالأولى ز هى « هو »[7] ؛ ألا ترى أن جميع الصفات متعلقة بالله . والله راجع إلى « هو » ، و « هو » محيط بجميع الأسماء والصفات ؟

والاسم الذى تسمى الله به هو الذى خلق به الخلق ، وهو النور الأعظم ، والحجاب الأرفع ، وهو المزيد ، وهو الغيب ، وهو الإمكان[8] وهو « أم الكتاب » ، وهو الأصل ، وفيه جميع ما كان ويكون ح . وهو العلم الذى انفرد الله به فى غيبه فقال : « عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ط » . وفيه جميع هذه المقادير مجملة غير مفصلة ، و « بالكن » — الذى هو قوله تعالى — فصلها من الغيب .

ه : الأصل : إلى طبيعة .

و : الصمد / ٣ ، ٤

ز : الأصل . فالاول .

ح : الأقرب « ومايكون »

ط . الجن / ٢٦ ، ٢٧ .

والفصل لها ى كان على نوعين : بالقول ، ثم بالفعل ؛ فالمقولات كلها روحانيات ، والمفعولات كلها أجسام . وأصل الأجسام كلها الماء الذى أحدث منه الأجسام بما يليها ، وهو أول الجواهر الظاهرة .

فأما الأرواح كلها ، ففى الجسم الباطن الخفى ، وهو الروح المحيطة بالماء ، الحامل للكل ، وهو المكان[9] ، وهو الهواء ، وفيه انبسطت الحروف .

فأصل ك الحروف وأشرفها الألف[10] ثم الواو ، تليها الياء . وهى من الأقصى . فالألف هى للقوة الناطقة ، وهى جارية بأعدل الحركات وهو النصب : ولها خمس قوى : العقل والذكر والفهم والفكر والتخيل[11] . فهذه جميع قواها والواو هى للقوة الحيوانية ، وهى جارية بأشد الحركات وأقواها ، الذى هو الرفع وهو يشبه ل فى نسبته إلى المجسمات طبيعة النار . والألف طبيعتها طبيعة الفلك ، إذ ليست خفضاً ولا رفعاً .. وله من القوى : القوة الباصرة والقوة السامعة ، والشامة والذائقة واللامسة والغضبية والمحركة ؛ فهذه سبع قوى . والياء هى للقوة الطبيعية ، وهى جارية بأنقص الحركات الذى هو الخفض ؛ ولها من القوى : الناشقة والماسكة والمخيلة والدافعة والقاسمة والعادية والمصورة والمولدة . فهذه القوى يفعل بها الذى يفعل فيها ، وهى الحر والبرد واليبس والرطوبة .

فهذه ثمان وعشرون قوة ، وهى صور روحانية : أربع عشرة م منها تسمى طبيعية ، وأربع عشرة منها تسمى « نفسانية ن » ، فإذا كان مادتها الهواء كانت أرواحا وأنفسا ، وإذا كان مادتها الماء كانت أجساماً .

ك : هذا هو الأصل غير أن الناسخ يثبت فوق الصاد حرف الجيم لتقرأ « أجل » ولكن ما أثبتناه يؤيده نص السراج (اللمع / ٥٩ ، ١٢٥ ط القاهرة) .

ل : كلمة « نسبة » أضيفت أعلى كلمة « يشبه » وحذفت الكلمة « إلى » .

م : الأصل أربعة عشرة .

ن : شطب نصف كلمة « روحانية » وأثبت مكانها « نفسا » نية .

كما أن كتاب المخلوق إذا كانت مادة حروفه — التي تؤلف ليظهر بها ما في غيبه ، وهو سره — هواء ، كان قولا وكلاما ، وإذا كان مداداً ، كان كتابا وصوراً بجسمة مرئية ؛ وكما ص أن كتاب المخلوق دال على ما في قوله ، وقوله دال على ما في غيبه وسره — كذلك جسم العالم بجميع أجزائه للباري — تعالى — كالكتاب[12] ، وهو دال على قوله وكلامه دال على ما في غيبه — سبحانه لا إله إلا هو رب العرش الكريم ع وليس يمكننا أكثر من هذا في الإيضاح لهذا السر[13] العظيم لأن فيه فساداً مبينا . °

وأشرف الحروف كلها التسعة ، ومن نورها اكتست الحروف جمالا وبهاء وهي هذه : ا . ل . ق . ح . ن . م . دف ر . ص . والأجسام الظاهرة دالة

ص : ورد في كتاب البسطامي (عبد الرحمن) مفتاح الجفر ورقة ٥٠ ، ا ، كلمة « اعلم » بدلا من « وكما » .

ع : ورد في كتاب البسطامي سالف الذكر (نفس الورقة) زيادة نصها « فاذا فهم المتأمل هذه الأسرار المكتونة نطق بالغرائب .

° يرتبط هذا بما أشار إليه البوني في خاتمة كتابه حيث قال إنه لولا خشية أن تذاع جميع الأسرار لرفع الاستار . ولولا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم « إفشاء سر الربوبية كفر » ، وقوله صلوات الله عليه « حدثوا الناس على قدر عقولهم » . انظر شمس المعارف / ٤ ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

ف : لعلها « ك » لأن الدال لا ترد في القرآن مفردة ، وتؤيدها عبارة البوني شمس المعارف/٢ ص ٥٧ ، ويسجل البوني الفقرة هكذا ، أشرف الحروف المعجمة كلها الحروف التسعة من نورها اكتست الحروف المعجمة وهي هذه ا . ل . ر . =

السموات والكرسي والعرش . وهي التسع المجسمات . وهي الحروف التي كنى الله عنها في القرآن . وهو قوله « ألم . المص . الر . ق . ن . حم وهي حروف القلم واللوح والكن والصاد . و « المص » يجمعها وبعدها في المرتبة وفي الشرف حروف الهجاء والهواء والجن والريح والعمار والظلمة والنور والنار والماء والطين والسماء والأرض .

= ح ق . م . ك . ل . ص . والأجسام الظاهرة دالة عليها وعلى شرفها . وهي السبع السموات والكرسي والعرش وهي السبع (هكذا) المجسمات التي كنى الله عنها في القرآن في قوله تعالى تعالى : المص . الر . جم . كهيعص . طه ، وإن لفظ « طه » الوارد هنا يؤيد استبدال حرف الدال بحرف الطاء غير أن الغدد بذلك يختلف فليتأمل .

فصل فى القرآن

القرآن هو الصفة[14] ، وهو العلم وهو الذكر[15] ، وهـــو النور ، وهو الروح وهو يفصل بين النور والروح الأعلى . وهو نوع والتسعة والتسعون اسما أشخاص له . وهو الجامع لها . والقرآن راجع إليها[16] — أعنى إلى التسعة والتسعين ق . وهى جمل علمه ، وهى درجات الجنة . وتمام المائة درجة الوسيلة[17] ، وهى النور الأعظم ، وهو المزيد الذى لاغاية له فى وجود الإنسان وهى كلها راجعة إلى أربع عشرة جملة وهى : المص ، ر ، كهيعص حقن وهى الحروف التى أقسم الله بها .

ولما كانت منازل القمر أربع عشرة منزلة ظاهرة ، وأربع عشرة باطنة كانت الحروف أيضا كذلك فيها غيب ، وهى التى فى القرآن ، ومنها ظاهر وهى باقى الحروف . وإذا تألفت جاء منها تسع ش وعشرون صورة

ق : الأصل : وتسعين ،

ر : الأصل : منزلة

ش الاصل « تسعة »

على عدد أيام الشهر ، ألا ترى كمال القمر فى الأربع عشرة منها ؟

وكما أن منازل القمر فى قبول النور أربع عشرة (ه) منزلة حتى يكمل ويضاهى الشمس ؛ كذلك الكمال للنفس والإنارة حتى تصير عقلا . وإنما يحصل لها ذلك بمعرفة هذه الأربع عشرة جملة التى أشارت هذه الحروف إليها . وجماعها كلها هذه الثلاثة الأحرف : ألم . ولذلك قال الله تعالى « ذلك الكتاب لاريب فيه ت

وقال : الر . تلك آيات الكتاب ص . فافهم وفكر فإن فى ذلك لعبرة وآية ألم . ألم . المص الر . الر . الر . المر . الر . الر . كهيعص . طه . طسم . طس . طسم . ألم . ألم . ألم . يس . ص حم . حم . حم . عسق . حم . حم . حم . ق . ن . فهذه جملة التسع والعشرين .

ماجاء فى الاسم الذى فى سورة « يس » عن سهل بن عبد الله التسترى

قال : أتى رجل إلى أدهم ابن ابراهيم[18] فقال له : ما تقول فى يس ؟ فقال : إن فى « يس » اسما من علمه ومن دعا الله به أجيب ، برا كان أو فاجرا غ

ت : قرآن . البقرة /٢

ص : استشهاد سهل هنا لا محل له لأن هناك سورة مفتتحة ب الر . تليها قوله تعالى « كتاب أحكمت آياته » سورة هود / ٢،١

ه قارن البونى/شمس/٥٢١

غ : هذه الفقرة يوردها البونى تماما [شمس/١ ص ٥٢]

إذا دعا به فى الشىء الذى هو له خاص غ غ . فقال له الرجل : أرأيت — — أصلحك الله — إن دعوت بجميع السورة ؟ قال : لا ، حتى تدعو بالاسم بعينه فى الشىء الذى هو خاص له ، أرأيت لو أتيت حانوت الصيدلانى ، وبك داء ، وأنت تعلم أن فيه دواء دائك ، لكن لست تعلمه بعينه ، وأخذت من جميع ما فى الحانوت وشربته لدائك ، هل كان ينفعك ، حتى تقصد لدوائك بعينه فتستعمله على ما يجب ؟ وكما خلق الله الداء ، خلق له الدواء [الذى] ينجع فيه كذلك لكل اسم من أسمائه شىء * خاص يدعى به فى ذلك الأمر فيجاب من أجله . وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « لكل شىء قلب ، وقلب القرآن »(١٩) . فكفاك بذلك شرفا ، وبالاسماء التى فيها عظما ، إذ جعلها قلب القرآن . وأشرف أعضاء بدن الحيوان القلب ، والقوى المحيطة بالقلب هى أشرف القوى . وذلك أنه يحيى البدن ، وهو ينبوع الحياة والتنفس والحرارة . وهو من بدن الإنسان كالشمس من العالم التى بها تمام الحياة والنشور والحركة للحيوان

غ غ : هذه الفقرة بأكملها مذكورة فى كتاب « الانماط » للبونى (اسكوريال بجاميع رقم ٩٤٦ ورقة ٢٢٨) والاسم الاعظم يرد هكذا «وقيد قوله تعالى «سلام قولا من رب رحيم » ولهذه الآية سر عظيم .

* حذفت كلمة « له » حيث لا لزوم لها ومابرويه سهل هنا مطابق لما أورده البونى من أن بعض المشايخ إذا دخل عليه تلميذ يريد السلوك أجلسه بين يديه وتلا عليه التسعة والتسعين اسما وهو ينظر إلى وجهه عند ذكره للأسماء حتى يتبين للشيخ الاسم الموافق للتلميذ فيأمره بملازمته حتى ينفتح له [انظر البونى / شمس / ١ ص ٥٨]

** النص هنا فاسد إذ يقول : بها تمام الحياة والنبات والنشور والحركة وأصلحناه إلى ماهو موجود الآن .

والنبات وإذا انتشر نورها فى الأرض حيى كل ماعليها وتحرك . وإذا انقبض نورها أظلم الأفق وسكن كل شىء من الحيوان ونام.

وهاتان القوتان اللتان لها مشبهتان بالنفختين اللتين ينفخهما إسرافيل فى الصور وفى الشمس حياة لكل مافى الأرض والهواء . ونور القمر وبهجة السماء . وفى «يس» الاسم الذى فى الشمس . ولم يقرأ السورة أحد ، ودعا بها وهو مهموم إلا فرج الله همه ، ولا غريق إلا نجا من الغرق . ولا مسجون إلا انطلق ؛ ولا جائع إلا شبع ، ولا عاطش إلا روى ، ولا خائف إلا أمن ، ولا على ميت إلا خفف عنه عذاب القبر . وهذا كله من شرف الاسم الذى فيها وكرمه .

كمل الكتاب بحمد الله تعالى

وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما

التعليقات

١ — الهباء كلمة استعملت فى الأصل لتدل على معنى التفاهه والحقارة وعدم الاهمية والتناهى فى الصغر كما تدل كذلك على العدم أحيانا كما فى القرآن الكريم (الفرقان / ٢٢) ثم استعملت لتؤدى معنى كونيا يشرح عملية الخلق من حيث تحول غير المرئى إلى المرئى .

بواسطة النور [بول كراوى / جابر بن حيان / ٢/ ١٥٤ ، ٦] .

وانتقلت الكمة إلى المجال الصوفى حيث اكتسبت خصائص روحية فاستعملت لتدل على الطاقة الكلية الإلهية . ويستعمل ابن عربى الهباء فى نفس المعنى الذى يستعمله سهل ، بل إنه يذكر صراحة أن الإمام على كرم الله وجهه وسهل التسترى هما مصدر تحديد هذا المعنى [فتوحات / ٢ / ١٥٣ ، ٥٤] وبالنسبة لكل من سهل وابن عربى يعتبر الهباء أصلا كليا روحيا قابلا للانبساط .

(انظر المعنى الأصلى القرطبى / تفسير / جـ١٣ /٢٢ ط ١٩٤٤ ؛ الزمخشرى / الكشاف / ٣ / ٣٢٥ . وفى المعنى الصوفى انظر التهانوى / كشاف اصطلاحات ٢/٠٠٠ ، ١٥٣٨،٩ وكارك المرحوم الدكتور أبو العلا عفيفى /

The Mystical Philosophy of Ibn Aradi, p. 68

٢ — يعتنق سهل فى هذه الرسالة الرأى القائل بأن اللغة كسب للإنسان ومن إنتاجه وهو رأى المعتزلة (انظر أبو حاتم الرازى / الزينة مقدمة ١٦ ، وقارن بول كراوس / جابر بن حيان / ٢ ص ٤٥٢٥٦ حيث يعرض لأصل وتركيب الكلام . وقد قال جابر بن حيان «الاسم والكلمة أصول أوضاع الكلام المصطلح عليه انظر رسائل جابر بن حيان ص٤٩٣ نشرة بول كراوس .

الكلام الإلهى :

٣ — إن تصور الصوفية للكلام الإلهى مبنى على الاعتقاد بوجود ترابط بين علم الله وقدرته وإرادته . وفى نفس الوقت بين ذلك كله وبين مخلوقاته . ويكاد يعبر عن ذلك لفظ واحد وهو « الظهور » أو « الإظهار فى مراتبه المختلفة » ، وقد عرف بعضهم فعلا الكلام الإلهى بأنه «ظهور أو إظهار العلم الإلهى إما فى صورة جواهر روحية متميزة ، أو فى صورة إلهام روحى » أو وحى (ابن مسرة / خواص ... ١٥٠) .

ويطبق الصوفية فى هذا الصدد مبدأ قد يبدو متناقضا فى حد ذاته ، حيث يقولون من جهة : إن كلام الله لا يشبه كلام الإنسان ، ومن جهة أخرى يقربون فهم حقيقة كلام الله فى ضوء مقاييس إنسانية . فالكلام الإلهى غير الكلام الإنسانى من حيث الماهية والصفة ، ولكن مراتبه ومراحله المختلفة لها ما يناظرها فى الكلام الإنسانى ؛ فكما أن من الضرورى لإحداث الكلام لدى الإنسان أن تكون هناك فكرة ، ثم ميل لإحداث الكلام ، ثم نفس ووسائل خلالها تكتسب الحروف أو الأصوات خصائصها ، فكذلك فى الجانب الإلهى ؛ حيث تسبق معرفة الله أو علمه إرادته ، ثم يتبع ذلك قدرته التى تحيل إلى الظهور ، فالعلم الإلهى نظير الفكر الإنسانى والإرادة نظير الميل والقدرة نظير أخذ النفس ورده

(انظر تهانوى / كشاف / ٢ ص ١٢٧١ ، ٧٢) .

ومن جهة أخرى فهم يؤكدون الفارق الجوهرى بين الكلام الإلهى والكلام الإنسانى فالكلام مجموعة من التراكيب والعبارات والكلمات التى نتتابع ومجالها الهواء . ثم تنتهى وتتلاشى ، بينما الكلام الإلهى له خاصية الثبات والدوام والتحقق الواقعى الملموس .

ويذكر صاحب البدء والتاريخ [ج ١ ص ، ١١٤] أن « أهل الإسلام مختلفون ، فزعم بعضهم أن كلام الله فعل منه فهو به متكلم وكذلك إرادته وحبه وبغضه . وقوله « كن فيكون » تكوين منه للشىء . والقول زيادة ؛ قالوا لأن هذه الأشياء أعراض تحل فى مواضع لها معلومة ، وليس هو يحل للأعراض ... وزعم قوم أن كلامه ليس من أفعاله ، وفرقوا بين القول والفعل . ولا يخفى أن الرأى الأول هو مايسير عليه سهل وابن مسرة وابن عربى .

ويجب أن ننبه إلى أن التمييز بين هذين النوعين يمكن أن يلتمس خارج المحيط الإسلامى إذ نجده مثلا لدى القباليين الذين ينصون على الفرق بين فكر الإله وفكر الإنسان ؛ إن موضوع الفكر الإنسانى يظل مجرداً ومعنوياً ، بينما يتحول الأول إلى وجود حقيق روحى ملموس .

(انظر Jewish Incyl,. III,. p. 472) ..

والخلاف محتدم حول تأليف الكلام الإلهى من حروف وعدم تكونه ، وإلى الأول ذهب الإمام ابن حنبل والمحاسبى ، وإلى الثانى ذهب الحلاج والشبلى .

(انظر : ماسنيون La Passion, p. 565 ، والتعرف/١٨ — ٢٠ ، الانصارى شرح الرسالة ج ١ ص ٤٢ ، ٤٣) .

وهذه المسألة تبدو فى نظر بعض الصوفية تافهة عديمة الجدوى ؛ إذ يمكن تبنى الاتجاهين باعتبارين مختلفين : فإذا أريد بالحرف حقائق ذاتية روحانية خاصة

بحيث يبطل كونها إنسانية ، صح على هذا أن تنسب إلى الكلام الإلهى . أما إذا أريد بها مجرد حروف عادية ذات مقاطع معينة ، تنتهى بالتعاقب فإن ذلك منفى من أساسه ، انظر سهل التسترى / رسالة الحرف ١ ، ٢ ويلاحظ أن النقاط الأساسية التى تشكل الهيكل العام لنظرية الكلام الإلهى فى التصوف يمكن تتبعها وتلمسها فى دائرة علم الكلام فى الإسلام ، وأن توحيدهم بين الكلام والعلم الإلهيين قد يعتبر الجوهر الأساسى ولب دليل ابن حنبل على قدم الكلام الإلهى (انظر Montgomery watt فى Muslin world, vol. xl 1950, p. 36)

كما أن المرتبتين المختلفتين لنوعى الكلام الإلهى فى التصوف يمكن أن توجد أصولهما فى علم الكلام تحت مفهوم « الكلام التشريعى والكلام التكوينى . والأول أوامر ونواه ومواعظ وقوانين ، والثانى حقائق وتعينات روحية ذات تشخص متميز (انظر ابن تيمية / رسائل / ٥ ص ٨ وما بعدها ، وقارن مذهب السلف [ملحق بجزء ٢ من مجموعة الرسائل والمسائل ط ١٣٤٩ هـ القاهرة] .

ولكن الفكرة الهامة التى تعزى إلى الصوفية ومن ماثلهم من هؤلاء الذين عنوا بدراسة أسرار الحروف تتلخص فى تأكيدهم أن القرآن ليس صفة إلهية فحسب بل جماع أسماء الله وصفاته . وفى عبارة أحدهم « القرآن هو الصفة وهو العلم وهو الذكر وهو النور وهو الروح ... وهو نوع والتسعة والتسعون اسما أشخاص له ، وهو الجامع لها ، والقرآن راجع إليها وهى جمل علمه » .

(انظر النص الحالى أعلاه)

ومن أدق النقاط التى نلاحظها أيضا أن الأسماء الإلهية أو الصفات التى تدل عليها الأسماء تشير إلى الطاقات الإلهية وآثارها معا ، حتى فى مرتبة القوة ، وبهذا المعنى يجرى قولهم المشهور « التدوين يطابق التكوين » (انظر : زين الدين

لاحسائى / شرح القوائد ص ٥٨) . ومن هنا قيل إن القرآن هو نقطة التقاء بن الروح الإنسانية ، باعتبارها مشتركة بصفة ما مع الحقائق التى يتضمنها – وبين الله جل جلاله ؛ على أن يفهم هذا ، فى حدود معينة ، خلاصتها أن هذا الالتقاء إنما يتم بين الروح الإلهية وبين الصفات – لا بين الذات فى علوها وتنزها . بقيت هناك نقطة أخرى لا تقل أهمية عما سبق وهى تتعلق بالمقارنة بين التسترى وابن مسرة فى النظرة إلى القرآن من حيث كونه جملة من قبل الذات ، مفصلا من قبل الخلق، ويحتاج هذا إلى تفصيل موضعه تعليقنا على رسالة بن مسرة .

٤ – « كن » : نجد ابن مسرة يتبع سهلا التسترى فى اعتبار الكلام الإلهى المقول والممثل فى « كن » تحقيقا لذاتية الشىء المكون وإخراجه إلى الفعل . ويؤيد ذلك ابن عربى مع إضافة إيجابية الشىء والمكون فى تكونه ، ويعتمد على أن الآية القرآنية (يس / ٨١) تذكر أن الشىء يكون ، لا يكون (بصيغة المبنى للمجهول) كما يفترض تفسيره سبق وجود العين أو الذات التى توجه إليها هذه الكلمة (التى هى فى الواقع فعل) ويسجل ابن عربى هذا فى أبياته المشهورة : (فتوحات / ٢ / ٥٢٨) .

فلو رأيت الذى رأيت ما قلت إلا أنا هو أنت
فاعلم بأن الذى سمعت من قول « كن » منه قد خلقتا
فظاهر الأمر كان قولا وباطن الأمر أنت كنتا
لو لم تكن ثم ياحبيبى إذ قال كن لم تكن سمعتا

ونرى الكرّامية من قبل ينادون بمثل هذا الرأى ويؤكدون أن قول الله للشىء كن هو خلق فعلى لذلك الشىء ، فهو خلق للمخلوق وإحداث للمحدث ، ويتابعون

هذا إلى آخر نتائجه المنطقية ، حتى التسليم بوقوع الأعراض فى الذات الإلهية كما تقدمهم فى ذلك البغدادى [انظر الفرق/٢٠٥] حيث ينبه إلى أن كثرة الأعراض فى الذات الإلهية تفوق كثرتها فى الذات المخلوقة . ويضيف ابن كرام إلى رأيه فى الكلام التفرقة بينه وبين القول : فالأول واحد من قبل الذات (مثل ابن مسرة تماما) والآخر متكثر متعدد . (قارن .

Bulliton, of S . O . A — S (vol . x 1940 PP . 841 — 42) .

ويؤكد المكى (قوت / ٢ / ٧٦) أن هناك تفاضلا بين الأمر « كن » وبين الماضى « كان » وكأن الثانى يشير إلى الذات الإلهية كما فى الحديث المنسوب إلى السيد الرسول صلى الله عليه وسلم « كان الله ولا شىء معه » ومن العسير فهم الكلمة الإلهية لدى التسترى أو ابن مسرة أو ابن عربى على أنها تشخيص عام لشىء مستقل يقف واسطة بين الله والخلق كما نرى ذلك مثلا عند بعض الباطنية والاسماعيلية . فالاسماعيلية مثلا يرون تمثيل تلك الكلمة إما لبعض الأفلاك ، أو بعض أشخاص الأئمة ويرون أن « كن » يتكون من حرفين : الكاف وهى تشير إلى « السابق » والنون وهى تشير إلى « التالى » بناء على نظريتهم الخاصة (انظر أربع رسائل اسماعيلية / صفحات ٣٦ وما بعدها ؛ وقارن السجستانى [أبو يعقوب] الينابيع/ ينبوع ٣ ص ١٧ . نشرة هنرى كوربان مع رسائل أخرى ، طهران ١٩٦١ . غير أن من المهم مقارنة فكرة ابن مسرة وفكرة الإسماعيلية من حيث كون العالم – بما فى ذلك الموجود الثانى حسب نظرية الفيض لا يصدر عن الله بإرادة مباشرة . ومن حيث تفصيل الجانب الاسماعيلى انظر :

A. S. Tritton, Theology and philosophy of the Iswmâilis (j.R. A . S, 1958 p . 180)

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن المسلمين استقوا أفكارهم حول الكلمة « كن »

من ابيلينوس الحكيم ذلك الفيلسوف الفيثاغورى الذى ذاع صيته فى القرن الأول الهجرى . ويستند الباحث إلى أن هناك مخطوطة له كتبت فى جمادى الآخرة ٩٨٥م لكنها مأخوذة من مخطوطة أسبق (ذو القعدة ٣٤٣ هـ) وأن أهم النقاط التى تتضمنها هذه المخطوطة هى :

١ — أول شىء خلق هو كلمة الله التى بواسطتها خلق كل شىء .

٢ — أول شىء ظهر هو نور كلمة الله ومن هذا النور خلقت الطاقة والفعالية ومنها نتجت الحركة والحرارة .

ويقابل هذا تماما استعمال مصطلح اللوجوس Logos الذى كان يعنى فلسفيا فى الأصل « القانون العام » ثم تطور استعمالها على يد فيلون الإسكندرى (فى القرن الأول الميلادى) حيث أضحت تشير إلى القوة المبدعة التى تحتل مقام الواسطة بين الله والعالم المحدث . ونجد مثل هذا التفسير أيضا فى الأفلاطونية المحدثة وبخاصة بين الغنوصيين . وقد ورد استعمال ما قد يوازى ذلك لدى بعض الفرق الإسلامية ، وإن كان الاستعمال يجد أصلا واضحا فى القرآن الكريم حيث يتصل ذلك بلفظ الكلمة ، أو الكلمات الواردة فى القرآن مفسرة بأنها خلق . وتطور استعمال الكلمة عبر التاريخ الإسلامى نتيجة البحث حول كلمة الخلق « كن » وقد حاول الممثلون للفلسفة الدينية المثالية فى روسيا إحياء فكرة اللوجوس الإلهى . أما فى الفلسفة الشرقية فيمكن أن يوجد ما يناظر فكرة اللوجوس مثل التاو ، وإلى حد ما « ذارما » ولكن الملاحظ أن هذا المصطلح لا يستعمل فى الأدب الماركسى (انظر للمؤلف فى الدين المقارن ص ١٠٧ هامش ١ ، وقارن د . عفيفى مذاهب المسلمين فى الكلمة فى مجلة كلية الآداب ١٩٣٥ وقارن
D . J . Simon, Reconcilation by Incarnation.
إلا أننا نميل إلى ترجيح استقاء الصوفية من القرآن الكريم أصلا ، وإذا كان

هناك تطور ما فإنه لا يمس الحقيقة الجوهرية المستمدة من القرآن .

٥ — انظر رسائل الكندى جـ ١ ص ٦٦٩ (مطبعة الاعتماد ١٩٥٠) حيث يحدد مصطلح الطبيعة بأنه « أول نشاط نفسى أو طاقة أو ملكة » . ونرى فكرة سهل فى أن هذه القوة مبدأ منح وحفظ الحياة لدى جابر بن حيان (رسائل ص ١١٣) . ويذكر الديلمى (شرح الديلمى على الأنفاس ورقة ١١٥ ، ١١٦) أن الصوفية يسمون المعانى والصفات والأعراض بالأنوار . وهكذا فتغير الحياة والقدرة والعلم والإرادة والحب الخ أنوارا إلى أنهم يرون هذه الحقائق روحيا على أنها أنوار متميزة . ويسميها الفلاسفة قوى أو ملكات أو قوى أو أسباب ويسميها علماء الكلام أعراضا أو أحداثا وأسبابا ومعانى بينما يسميها الفقهاء صفات .

٦ — يتبنى سهل هنا تفسير لفظ الجلالة « الله » كما فهمه بعض العلماء العرب على أنه متكون من أداة التعريف « ال » والمادة الأصلية « لاه » بمعنى احتجب أو تخفى ، ويفهم هذا المعنى من العبارة العربية « لاهت العروس » إذا احتجبت وعلى ذلك يمكن أن ترمز أداة التعريف إلى الخلق بينما ترمز المادة « لاه » إلى الذات الإلهية المحتجبة فى جلالها وتعاليها عن العقول والبصائر . غير أننا نرى أن التسترى يرفض رفضا باتا اعتبار احتجاب الذات الإلهية بالخلق ويعلن أن الله جل جلاله لا يحجبه شىء وإنما الحجاب من قبل خلقه سبحانه . ولهذا الفهم الذى تبناه سهل انظر الجيلى / الغنية جـ ١ ص ١١٣ وقارن
T . P . Hughes , Dictionary of Islam , p . 141 ط London, 1885

٧ — الهو — هذه الفكرة إشارة الضمير إلى الذات الإلهية تبدو مبنية على ما ورد من حديث بخصوص سؤال بعض اليهود للنبى صلى الله عليه وسلم أن يصف ربه (انظر : ابن عساكر / تاريخ جـ ١ ص ٤٣٠ وقارن : البونى / شمس

المعارف / ٢ ص ١٨ ، ١٩ . وتعلن السورة الكريمة ـ سورة الصمد ـ وحدانية الله وتفرده وغناه ومخالفته للحوادث . وإذا نظرنا إلى الآية الكريمة الأولى وجدنا أنها تتضمن ذكر ضمير دون أن يكون لهذا الضمير مرجع ـ كما يشترط ذلك النحاة . وقد علل بعضهم ذلك بأن الله جل جلاله لا يمكن أن تكتنه ذاته ، أو يوجد اسم يكشف عن قدسه سبحانه وهو سبحانه المرجع ، ومن ثم لا يحتاج الضمير الدال عليه إلى مرجع . ويعيد الحلاج رأى سهل (انظر : أخبار الحلاج ٩٦) حيث يذكر أن علم المشيئة فى هو « وعلم الهو فى « ليس كمثله شىء » .

ويتابع ابن عربى أيضا سهلا فى فكرة إشارة الضمير «هو» للذات وأن الذات وحدها هى الغيب المطلق (انظر د. عفيفى / الفلسفة الصوفية لابن عربى ص ٢٣ ، ٢٤) وانظر الفتوحات / ٢ ص ٧٦٥ لمراجعة قضية اليهود .

٨ ـ لقد شرح ابن عربى مرتبة الإمكان ومثل لها أوضح تمثيل فى رسالته إلى فخر الدين الرازى (المتضمنة فى رسائل ابن عربى / ص ١٢ ، ١٣ ، ويقرب ابن عربى هذه المرتبة التى تكون فيها الموجودات كامنة بالقوة بمثال المداد فى المحبرة الذى يتضمن بالقوة جميع الحروف التى من شأنها أن تكتب وتخرج إلى حيز الفعل . ويتبع ابن عربى خطا سهل فى التحذير من الاستنباط الخاطىء الذى يمكن أن يؤخذ من هذه الفكرة ، وهى إمكان وقوع كثرة أو تعدد فى الذات الإلهية ، ويؤكد ابن عربى ـ مثل سهل ـ أنه لا توجد كثرة ، بل لا يوجد حتى تعيُّن أو تحدد (ص ١٢ نفس المرجع السابق) . ويذكر ابن عربى نفس مثال التسترى الخاص بالكتابة (ص ١٣ نفس المرجع) . ويجب أن نتذكر أن التسترى إنما يشير إلى الإرادة الإلهية وتضمنها من جهة الإمكان كل موجود مع تفرد الله سبحانه وقيامه بذاته .

٩ ـ إن المعنى الصوفى لكلمة « المكان » لا يتضمن فى الغالب فكرة المساحة

أو الحيز ، وإنما يدل فى الغالب بالنسبة للجانب الإلهى ، على الجلال والقدرة التى تشمل كل الموجودات والأقدار (انظر تهانوى / كشاف ج ٢ ص ١٢٧٩) . وقد يدل اللفظ على المركز الروحى للصوفى ، وهو فى هذا يرادف اللفظ «مكانة» (انظر : السراج / اللمع / ٣٢٥ . وينظر ابن عربى إلى هذا اللفظ « مكان » من ثلاث زوايا مترابطة ، زاوية عامة وزاوية خاصة وزاوية مطلقة . تشير إلى قدرة الله المشار إليها فى القرآن الكريم فى قوله تعالى « وهو معكم أينما كنتم (سورة الحديد) » . وقد يريد ابن عربى بلفظ « المكان » فى بعض استعمالاته الرحمة الإلهية « التى يجد فيها كل شىء (قرآن / الأعراف / ١٥٦) .

ويفرق ابن عربى أحيانا بين « مكان » و « مكانة » حيث يشير الأول إلى علاقة الصديقين بالذات الإلهية ، بينما يشير اللفظ الثانى إلى علاقتهم بالصفات الإلهية ، وهذا معنى قول ابن عربى « وتتطلب المكانة كل يوم هو فى شأن » (القرآن / الرحمن / ٢٨) .

١٠ ـ لقد استعمل العرب مثل العبريين والاغريق حروفهم كعلامات ترقيم أو أعداد ، من ثم جاءت الألف لتشير إلى الأول (وهذا يساوى تماما لفظ الألفا « فى عبارة أنا الألفا والأوميجا) (Rev . j . 8) .

ويشير الصوفية إلى أن الألف أصل الحروف وأجلها وأشرفها وفى رأى الكثير منهم أنها تدل على الذات الإلهية بالنسبة لما تتمتع به من خواص نطقية وكتابية ، وفيها تلتقى عوالم الخلق بالخالق عن طريق الإرادة . ولا يغرب عن البال تأكيد التسترى وابن مسرة التفرقة بين الذات وبين الإرادة وإلحاحهما على أن الإرادة ليست كامنة فى الذات وليست خارجة عن الذات . ويمكن أن نجد مفتاح تلك العلاقة فيما ينسب إلى الامام جعفر الصادق من أقوال (انظر مثلا : أبا حاتم الرازى / كتاب الزينة ص ٦٦ ، ٦٧) . ومن الصفات التى

أطلقها ابن مسرة على الالف أنها « مثال التكوين » أى أنها الخط الذى يمثل الحلقات المتتابعة للخلق (قارن أخبار الحلاج / ٩٦) . وهذه الفكرة قد شرحها ابن عربى وعلق عليها عبد الرءوف المناوى المتوفى ١٦١٥ — ١٦٦٣ م فى بحثه عن « الحروف العليات » [J.R.A.S. 1955, pp. 55 ff] . وقد ذكر أن شيخه شرح له ما يتصل ببيتى ابن عربى عن هذه الحروف وقد ورد البيتان فى كتاب المنازل الإنسانية ونصهما :

كنا حروفا عاليات لم نقل متعلقات فى ذرا أعلى القلل
أنا أنت فيه ونحن أنت وأنت هو والكل فى هو فاسل عمن وصل

ويلاحظ أن اسم هذا الكتاب لم يرد فى بر وكلمان . وقد ضرب الشيخ مثلا لذلك بالصحيفة البيضاء الخالية من أية علامة — مرحلة ما قبل التعينات . وهى وحدانية الذات فى جوهرها ثم وجدت نقطة صغيرة ممثلة بذلك الوحدة، ثم امتدت محددة بذلك مثال التكوين والخلق فهى من هذه الوجهة نموذج الخلق (راجع فى العلاقة بين الالف والنون من حيث المثال العام للخلق والانبساط والإخراج إلى الوجود الفتوحات / ١ ص ٦٨ ، ٦٩) . وهناك نقطة أخرى تتصل بالالف من حيث خصائصها الكتابية ، مثل عدم اتصالها بما بعدها ، ومنه يستنبط ابن مسرة ومن بعده ابن عربى عدم الاتصال الحسى بين الله وبين العالم، رغم اعتماد الاخير على الله . (انظر الفتوحات / ١ ص ٧٢ ، ٧٣ وقارن اليونى / شمس المعارف ص ٦٢ ، ٦٣ ورسائل إخوان الصفا حـ ٢ ص ١٣٢ ط زكى باشا)

ويضيف ابن عربى إلى ذلك الاكتفاء الذاتى للألف فى عملية القياس بين الحروف والاعداد (وهذا بالرغم من أن البونى مثلا يرى أن الاعداد من أسرار الاقوال ، والحروف من أسرار الافعال شمس المعارف / ١ ص ٥) . وهناك تشبيه الالف بين الحروف بالرقم « ١ » واحد بين الاعداد . وقد أشار ابن مسرة

إلى آراء ميتافيزيقية تتصل بالألوهية واستقلالها واكتفائها بذاتها وعدم إمكان معرفتها دون إضافة ؛ فلا يمكن أن تتصور الكثرة أو التعدد فى الألوهية ، كما لا يمكن تكثير الرقم واحد عن طريق ضربه فى نفسه (أى تضعيفه) . وفى هذا إشارة إلى أهمية الخلق فى معرفة الخالق ، وتنويه بمبدأ الربوبية الذى يدل التضايف إذ يتطلب بنفسه مربوبا. وقد طبق نحوا من ذلك على لفظ الجلاله « الله » حيث اعتبرت أداه التعريف مشيره أو ممثلة للخلق بينما تشير الهاء إلى الذات الإلهية فى قدسها . وهى بطبيعتها غير محدودة أو معروفة . وفكرة الإضافة فى الخلق تشبيها بالإضافة فى العدد يبدو أنها تستند إلى الحديث الذى كثر ترداده بين مدارس كثيرة فى الفكر الإسلامى وهو حديث « كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف الخ .

ويجدر أن نشير هنا إلى نقطة أخرى تتعلق بتصريح أمثال ابن مسرة فى تمثيلهم بالعدد بأن العدد واحد حجب نفسه أو ستكن فى رقم « ٢ » أى أن الله احتجب بالعالم وهذا يفضى إلى فكرة احتواء العالم لله أو ستره له . وفى هذا تناقض تام مع تأكيد التسترى وابن مسرة نفسه فى مقام آخر بأن الله لا يحجبه شىء وأن الحجاب إنما هو من جهة الخلق . وتأكيد استغناء الله فى ذاته وقيامه بذاته .

ولا يخفى أن استعمال لفظ الفصل أو الانفصال ، أو التفصيل لدى كل من التسترى وابن مسرة وابن عربى للتعبير عن ظهور الخلق قد يعطى مبررا لوصف هذه الفكرة بأنها فكرة وحدة الوجود الفلسفية الدقيقة .

وإذا أردنا سرد الصفات التى أطلقها ابن مسرة على الالف ألفيناها على الترتيب : ١ — مثال التكوين . ٢ — مخرج العدل .
٣ — دليل الوحدة . ٤ — دليل الذات .
٥ — القضاء الأول . ٦ — مثال التأليف .
٧ — الإرادة .

ونرى أن تصور ابن مسرة لكل من الألف والهمزة يقوم على نظام صوتى وكتابى معا ، ولهذا اعتبرت الهاء لدى كل من التسترى وابن مسرة وابن عربى مشيرة إلى الذات بغير صفات (أنظر مثلا فصوص الحكم / ٩٠ وقارن تعليق المرحوم د . عفيفى ص ٧٥ ، ٧٦) . أما فيما يتصل بالشكل الكتابى للحروف فقد اعتبرت الألف أيضا رمزا للملكة الإنسانية وهى « النطق » فهى فى استقامتها وانتصابها تماثل انتصاب قامة الإنسان على حين أن الواو هكذا و تشير إلى الحيوان من غير الإنسان إذ يمشى على أربع . وهو كما يرى ابن مسرة كالراكع أما الياء فإنها تشير إلى النبات الذى تضرب جذوره أو رءوسه فى الأرض كالساجد هكذا ى. ولم يقتصر تشبيه الألف بقامة الإنسان على ميدان التصوف البحت بل تعداه إلى ميدان الأدب. يقول الحافظ الشيرازى «ليس على لوح قلبى إلا ألف قامة حبيبى ما العمل الآن ، ما علمنى أستاذى غير ذلك » ، وقال ابن المعتز :

وكأن السقاة بين الندامى ألفات على السطور قيام

وقال بعض الهنود .

إن الفم والصدغ والقد المستقيم إنى على حق إن قلت ألف ولام وميم

(انظر الأفكار والفنون / ٧٤ — مجموعة فكر وفن من ١ — ٦ — ١٩٦٣ — ١٩٦٥) .

ويستغل الصوفية فى هذا أيضا بعض المصطلحات النحوية كما لدى التسترى وابن عربى ؛ فالنصب وهو الحالة الإعرابية الخاصة فى باب النحو تستغل لتعنى فى الوقت نفسه انتصاب قامة الإنسان وتوازنه — إذ هو مخرج العدل كما لدى التسترى (قارن العدل والسبب الأول لدى ابن عربى) وهو أعدل الحركات كما يصرح بذلك .

وإذا أردنا تطبيق الأسس التى ألمحنا إليها فيما يتصل بأسرار الحروف لدى بعض الصوفية وجدنا أن الألف من الناحية الصوتية Phonatic حرف حلقى احتكاكى ومع ذلك فهو فى نظر الصوفية يخرج من الصدر — أقرب الأشياء إلى الذات . ومن زاوية الكتابة فهو يستقل بنفسه منفردا عما يتلوه ، وهو مستقيم منتصب متزن — أمارة العدل والحق ومن ثم صح اعتباره رمزا للقوة المدركة لدى الإنسان يزن بها الأمور ويعرف بها الحق . أما كونها لا تقبل الحركة فهو مايشير فى رأى ابن مسرة إلى استحالة تحديد الذات أو تعريفها. ولا يعسر على القارىء استنباط تطبيق الحديث المنسوب إلى السيد الرسول صلى الله عليه وسلم إن الله خلق آدم على صورته (أو على صورة الرحمن) ، كما لا يخفى ما فى اختيار الكلمات التى يشير إليها كل حرف من تحكم لا يمكن تأييده .

ويمكن تلخيص رأى التسترى وابن مسرة وابن عربى فى الألف فيما يلى: المعنى الغامض للألف واحد عند الجميع وقد يؤدى هذا إلى نتيجة واحدة ، غير أن ابن عربى يؤكد فكرة وحدة الوجود فى اعتباره الألف رمزا للمبدأ الذى يشمل الكل ويحيط بالكل . وهذا يتفق مع وجهة نظره حول الحروف بعامة ، وحول طبيعة الألوهية بخاصة . ويخاطب ابن عربى الألف بأبيات شعرية يتساءل فيها تساؤل المنكر عما إذا كانت وجدت لها مكانا أو جوهرا ، وتنفى الألف هذه الأفكار مقتصرة على أنها حرف تأييد يتضمن الأزل ، ومن ثم ثبتت عظمتها وقداستها (فتوحات / ١ ص ٨٢ ، ٨٣) . ويعيد الحلاج رأى التسترى فى الألف كلمة كلمة تقريبا حيث يروى عنه أبو عبد الرحمن السلمى (٤٢٣ هـ) فى تفسيره لأول سورة الأعراف « المص » أنه قال عن الألف إنها إشارة إلى أنه (سبحانه) « ألف المألوف (أو المؤلف) . وظاهر من هذا أن الحلاج يستغل الاسم المطلق على هذا الحرف نفسه وهو نفس كلام التسترى كما يرويه السراج (اللمع / ٨٩ نشرة نيكلسون) ومن حيث ربط الألف بالطبائع نرى أن الباقلانى

(التمهيد / ٤٥ ، ٤٦) يعتبر طبيعة الالف فلكية فهى ليست للخفض أو للرفع تماما كما يرى سهل (قارن : أربع رسائل اسماعيلية / ٤) .

وللمزيد من المعلومات حول الالف والحروف بوجه عام ارجع إلى : أبو يعقوب السجستانى الينابيع ، ابن عربى / فصوص الحكم — فص حكمة اسماعيلى ٩ ، الفتوحات / ١ ص ١٢١ ، البونى / شمس المعارف ١ ص ٥٦ وما بعدها ، السراج : اللمع / ٨٩ (ص ١٢٤ ط القاهرة ، التسترى / تفسير القرآن العظيم ٦ وما بعدها ، جابربن جيان / رسائل منتخبات ، البسطامى (عبد الرحمن) مفتاح الجفر . الخ .

١١ — يعرف بعض الصوفية المخيلة كقوة بدنية بأنها تلك التى يمكن بواسطتها إدراك صفات الأشياء المحسوسة وتكوين حكم عليها . وممن أوضح ذلك عبد الكريم الجيلى انظر د . نيكلسون a Studies iu Islamic Mysticism " ,p.117 (هامش ١).

١٢ — قارن ابن مسرة (الاعتبار ١٧٥) حيث يذكر صراحة أن الكون يعتبر كتابا إلهيا تشكل حروفه (موجوداته) كلام الله الذى يقرؤه ويدركه المستبصرون بنور الله .

١٣ — إن السر الذى يشير إليه التسترى هو سر الربوبية وهو المنبىء عن العلاقة الفعلية بين صفات الله سبحانه وبين مخلوقاته . (انظر البونى / شمس / ٤ ص ١٣٩ ، ١٤٠) ومن هنا نجد عبارة التسترى « للربوبية سر لو كشف لبطلت النبوة » (انظر : المكى / قوت حـ ٢ ص ٩٠ ، وقارن ابن عربى / فصوص / ٩٠ ، فتوحات / ص ٦٣ ، رسائل حـ ٢ ص ١٠ .

١٤ — قارن سهل / تفسير / ٦٠ ، ابن عربى / فتوحات / ٢ ص ٢٦

انظر أيضاً A. Johne, J. R. A. S. 1955, pp. 55 ff)

١٥ — ترد كلمة « الذكر » فى صحيح البخارى (حـ ٢ ص ٣٠٢ ط ليدن) لتعنى مبدأ عاما يتضمن كل مقدورات الله وأحكامه . وقد ورد أن هذا قد صرح به رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن جاءه من اليمن . ولذا نرى أن القرآن يعتبر فى هذا النص مصدرا كليا وعاما يحوى حقائق لانهائية ولا نفاد لها .

ويشير ابن مسرة (خواص / ١٣١) إلى أن الذكر هنا يشير إلى العلم الإلهى وهو واحد جملى من قبل الذات ، متعدد مفصل من قبل الخلائق . فهو واحد بالنسبه للذات الإلهية ، ولكنه متعدد من جهة الخلائق من حيث تضمنه لعلم الربوبية ، وعلم النبوة ، وعلم المحنة أو الابتلاء (وفى هذا إشارة إلى أن الخلق فى حد ذاته ابتلاء واختبار . ويتمثل الجانب الثالث فى وعد الله سبحانه ووعيده . وهذه الجوانب الثلاثة قد أشار إليها سهل بصورة غامضة فى تفسيره للحروف الثلاثة التى تبدأ سورة الأعراف « المص » ، وإن كانت الكلمات التى تشير إليها هذه الحروف ليست بالضرورة وحدها هى الممكنة .

١٦ — يؤيد ذلك أيضا قول سهل فى تفسيره (ص ٨) إن سر القرآن يكمن فى فواتح السور . ويعنى سهل بهذا الحروف المقطعة التى تفتتح بها بعض السور القرآنية . وهو يعظ بعض حضوره بأن يتمسكوا بزبدة القرآن حيث توجد الأسماء الإلهية . ويشير ابن مسرة كذلك إلى أن فهم القرآن يعتمد على فهم هذه الأسماء التى تتطابق مع درجات الجنة . وهو يقتبس حديثا ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يشير إلى أنه فى يوم القيامة سيقال لقارئ القرآن : اقرأ وارق ، أى كلما أمعن القارىء فى قراءته علت مكانته وارتفع مقامه الروحى .

١٧ — إن لفظ « وسيلة » فى هذا النص يبدو مشيرا إلى النبى صلى الله عليه وسلم مصدر كل إشعاع روحى (انظر البونى / شمس / ٢ ص ١٨ .

١٨ — يتبنى سهل رأى ابن آدم فى خصائص الاسم الأعظم . وقد رأى بعض الصوفية أن هذا الاسم الأعظم هو « الله » (انظر : السراج / اللمع ٨٩ ،

وقارن الشرح والبيان / ١٥٥ ب ، ويرى البسطامى (أبو يزيد) أن كل الأسماء الإلهية متساوية ومؤثرة فعالة طالما كان الداعى بها مخلصا (انظر : ابن عربى / رسائل حـ ١ كتاب الفناء ص ٧ ، قارن : فتوحات / ٢ ص ٢٩٤ ؛ قارن أيضا / ٣ / ٢٦٦) ويرى بعض العلماء (البونى / شمس / ١ ص ٥٧ ؛ الانماط / ورقة ٢٢٨ ب) أن الاسم الأعظم قد ألمح إليه فى الآية القرآنية (يس / ٥٨) « سلام قولا من رب رحيم » حيث تشير إلى الرحمة الإلهية الكلية التى يعتمد عليها كل موجود فى وجوده . والمقارنة بين الشمس وبين يس تبدو مقارنة بينها وبين النبى محمد صلى الله عليه وسلم حيث تدل « يس » على ذلك . فكل من الشمس والنبى يمثل الرحمة الإلهية .

ويتحدث القرآن عن النبى بأنه رحمة للعالمين سورة ٢١ آيه ١٠٧ ، كما يوصف النبى فى القرآن بأنه « سراج منير » (الأحزاب / ٤٦).

ويطلق عبد الكريم الجيلى على النبى صلى الله عليه وسلم لقب « شمس الدين » (انظر : R. Nicholson: studies...The Perfect Man, p. 105 .

ويرى الترمذى أن الاسم الأعظم هو الإنسان الكامل بالنظر إلى أن القرآن قد ذكر أن الله علم آدم الأسماء كلها (البقرة / ٣٠) ويعنى بذلك أنه أوحى إليه وتحكى له بطريقة كلية بحيث لم يبق له اسم إلا وقد كشف له (انظر الفتوحات / ٢ ص ١٥٨) . ومن المعروف أن الشيعة المعتدلين يرون أن الاسم الأعظم لا يكون إلا للإمام (انظر د . كامل الشيبى / الصلة بين التصوف والتشيع / ٣٨٣) . والتسترى يرى أنه ليس المعنى فى الأسماء إلا المعرفة بالمسمى ، كما أن المعنى فى العبارة هو المعرفه بالعبودية ، مما يبرىء ساحة التسترى من دعاوى بعض الباحثين .

١٩ — لقد اعتنق ابن تيمية (جوابات / ٣٠) رأى الغزالى فى تفضيل بعض سور القرآن على بعض ويقول « اتبعوا المشرع (صلى الله عليه وسلم) الذى قال إن « يس قلب القرآن ».

٢ — تعريفات للتصوف والصوفى *

الصوفى صفا بلا كدر ، ووفا بلا غدر ، ووجه بلاقفا وطلبه وجه الله .

القصاب : خلق كريم فى زمان كريم لقوم كرام .

سهل : سئل عن التصوف فقال يادوست قلة العدا والسكون مع رب العلا ، والهرب إلى الله من جميع الورى .

سئل بعضهم عن التصوف فقال : التصوف فى هذه الأمة كالرهبانية فى أمة عيسى عليه السلام . والله تعالى طالب عباده بمتابعة العلم ولم يطالبهم بالحقائق ، فمن سلك طريق التصوف طولب بصدق الحقائق ، كمن تكلف الرهبانية من غير أن يكلف ، طولب بحقائق الرعاية .

أحمد بن عطاء : الصوفى « هو الذى صفا من كدر نفسه ، وخلص من آفات حواسه ، وبان من طبع بشريته .

الجنيد : التصوف اسم لعشرة معان ، أولها : التقلل من كل شىء من الدنيا عن التكاثر فيها الثانى اعتماد العبد على الله من السكون إلى الأسباب ، الثالث الرغبة فى الطاعات من التضرع والفضائل عند وجود العوائق ،

---

* مقتبسة من مخطوط بمكتبة قسطمونى العامة بتركيا برقم ٢٧١٣ بجاميع وله صورة بالمعهد الهندى بلندن تحت رقم Reel . 289 ويضم المخطوط رسائل فى التصوف للترمذى والقشيرى والخراز وغيرهما . وقد أخذنا التعريفات من معيار التصوف .