



Biannual Journal of
Metaphysical Investigations,
Vol.4, No. 8, Fall & Winter 2023-
2024, pp 397-400

An Analysis of the Philosophical-Theological Principles of Al-Mariah Ibn Masrah's Andalusian School¹

Gholam Hossein Kherdri²/ Mohammad Tareq Derazehi³/ Hasan Abbasi⁴

Abstract

Muhammad Ibn Abdullah Ibn-Masrah Andalusia (269-319 A.H.) is the founder of a movement and changing the philosophical view in the West of the Islamic world. At a time when the prevailing view in Andalusia was dominated by Ash'ariism and extreme legalism, he made a Copernican revolution in his era by adapting his unique attitude to a mysterious ruling based on Neoplatonic ideas, Esotericism, Sufism and Rational theology. Ibn Masrah is the earliest Muslim philosopher in Andalusia, who has remained unknown to Muslim historians and contemporary scholars for centuries. Although his role in the study of the history of Andalusian thought is undeniable, there is no agreement about the foundations of his thoughts and their acceptance. Ibn Forzi in the book *Tarikh al-Hikma* (the oldest work that mentions Ibn Masrah and his biography). It is given as follows: "People divided into two groups regarding the thoughts of Ibn Masrah: some sects considered him as an Imam and leader in asceticism and knowledge, and

¹ . **Research Paper**, Received: 28/10/2023; Confirmed: 19/12/2023.

² . Associated Professor Associated Professor at Department of Philosophy, Theology and Ethics, Payame Noor, Tehran, Iran. (gh.khedri@pnu.ac.ir)

³ . Ph.D. Student of Philosophy, Payame Noor University, South Tehran Branch, Tehran, Iran, (m.tareq.durra.2020@gmail.com).

⁴ . Associated Professor Associated Professor at Department of Philosophy, Theology and Ethics, Payame Noor, Tehran, Iran, (h.abasi@pnu.ac.ir).



another group because of the heresies that appeared in his words in the field of promises and scariness and because of his departure from Common sciences in Andalusia, which were based on the two principles of imitation and submission, mocked him, disbelieved and condemned him”.

The publication of two treatises on the Khavasol-Horof and Al-Eatebar of Ibn Masrah by Muhammad Kamal Ibrahim Jafar in 1978 and 1982 in the Chester Beatty collection of Ireland drew attention to Ibn Masrah again. It seems that it is necessary to present a deep and comprehensive analysis of Ibn Masrah's thoughts with regard to these two treatises. Mystical philosophy in Andalusia, which is now well known, brought extraordinary fruits; In the Islamic world, it created the impressive and influential work of Ibn Arabi (1240 AH) and in the Jewish tradition, it reached its peak with the appearance of Qabalah (12th and 13th centuries onwards). It is impossible to understand the nature and development of these two traditions (Ibn-Arabi's mysticism and Qabalah tradition) without following their path in the past, i.e. the works of Ibn-Masrah.

The mystical school of Ibn Arabi (according to his own testimony) and the maturation of Sufism in the West of the Islamic world; it is indebted to the al-Muriyya school, which Ibn Masra started, although this issue has been disputed by some researchers to some extent. For example, some people, including Palasius, believe that such a school existed, but on the other hand, another researcher named Afifi doubts the existence of such a school. Ibn al-Abar in his book about Ibn Masrah and his thought process has expressed some things that prove that he has a series of unique thoughts about him and his followers. Ibn Farzi and Ibn-Bashkwal also mentioned people who belonged to the religion of Ibn-Masrah, and also Ibn-Hazm, in his treatise on the virtues of Andalusians, mentions the multitude of followers of Ibn-Masrah.

The establishment and launch of a multi-faceted mystical philosophical system based on theological principle from the point view of the Mu'tazili theology, which is based on the originally of reason and the thoughts of Mukhtar Ismaili and pure Eastern philosophy, led to the formation of a school known as al-Maria.

The outputs of this established system of Hekmi are such things as belief in the issue of destiny and belief that the knowledge and power of the Almighty are just two attributes of the Muhaddith and the created, as well as the unity of the essence and divine attributes and the agency of the world through the

throne, the acquisition of prophet hood and It is a denial of physical resurrection.

In a general summary, we should say that he is one of the early rationalist thinkers and theologians in the Islamic world. He considers all theological matters based on Sharia to lead to reason. In the field of destiny, divine destiny, he does not consider all matters to be pre-determined and he values the power of human choice and free will. However, in the topics of resurrection and Prophethood, he has important differences with Ash'areh and the famous and dominate view of that period which is also the cause of Taqiyyah and lack of sufficient reliable information about him.

The profound and all –round effect observed in the formation of his thoughts and opinions is due to the intellectual and theoretical elements related to Neoplatonic philosophy. If this influence of Empedocles 'opinions can be observed in him. Another sources from which it can be claimed that Ibn Masrah was influenced in the field of mysticism and asceticism is Priscilla's mysticism.

Nevertheless, the most important factor on the contradiction and ambiguity in the historical and philosophical foundations for exploring the foundations of Ibn Masarah's philosophical and mystical thoughts is the existence of different and sometimes conflicting interpretation and traditions. This importance originates from the fact that the main sources related to Ibn Masrah have either been lost or have been changed due to Taqiyyah.

Finally, we are still facing a serious challenge in the clear and reasoned answer as to which theological or philosophical approach he follows.

This paper aims to explain and analyze the mentioned claims using the qualitative-library method.

Keywords: Philosophical – theological principle, Ibn Masrah, Mu'tazila, rationalism, Ismailia, al – Muriyya school.

Resources

- IbnAbra, Jurji, Edward (1936), *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, University Press, Princeton.
- Asin, Palacios (1914), *Miguel, Aben Masarra y su escuela origenes*, Madrid, 1914.
- Stroumsa, Sarah & Sviri, Sarah (2009), *the beginnings of mystical philosophy in Al -Andalus: Ibn Masarra and his epistle on contemplation*, the Hebre w university of Jerusalem, No. 66.

- Pilar Garrido Clemente (2010), *The Book of the Universe: On the Life and Works of ibn Masarra al -Jabalī*, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*.



دوفصلنامه علمی پژوهش‌های مابعدالطبیعی،
سال چهارم، شماره ۸، پاییز و زمستان ۱۴۰۲،
صص ۴۰۱-۴۳۳

تحلیلی بر مبادی فلسفی-کلامی مکتب المریه ابن مسره اندلسی^۱

غلامحسین خدري،^۲ محمد طارق درازهي،^۳ حسن عباسي^۴

چکیده

محمد ابن عبدالله ابن مسره اندلسی (۲۶۹ - ۳۱۹ق) بنیان‌گذار یک جنبش و تغییر نگاه فلسفی-حکمی در غرب جهان اسلام است. وی در زمانی که سیطره دیدگاه رایج در آندلس، اشعریت و شرع‌گرایی افراطی بود، در جهتی مخالف و با اقتباس از نگرش منحصر-بفرد حکمی رمز آلودش متخذ از اندیشه‌های نوافلاطونی، باطنی‌گرایی، تصوف و الهیات اعتزالی، انقلابی کپرنیکی را در عصر خویش رقم زد. تاسیس و راه‌اندازی نظام فلسفی عرفانی چند وجهی مبتنی بر بن‌مایه‌های کلامی از دیدگاه کلام معتزلی، که بر اصالت عقل استوار است و اندیشه‌های مختار اسماعیلی و تفلسف ناب شرقی، موجب رقم زدن مکتبی موسوم به المریه گشت. خروجی‌های این نظام تاسیس یافته حکمی اموری همچون، اعتقاد

۱. مقاله پژوهشی، تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۲/۳۸ تاریخ تایید علمی: ۱۴۰۲/۳/۷.

۲. دانشیار گروه فلسفه، کلام و اخلاق، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. (gh.khedri@pnu.ac.ir).

۳. دانشجوی دکتری فلسفه دین دانشگاه پیام‌نور تهران جنوب، تهران، ایران.

(m.tareq.durra.2020@gmail.com).

۴. دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه پیام‌نور، تهران، ایران. (h.abasi@pnu.ac.ir).



به مسأله قدر و باور به اینکه علم و قدرت حق تعالی صرفاً دو صفت محدث و مخلوق هستند، همچنین اتحاد ذات و صفات الهی و عاملیت تدبیر عالم به واسطه عرش، اکتسابی بودن نبوت و انکار معاد جسمانی می‌باشد. این خامه بر آن است تا با استفاده از روش کیفی-کتابخانه‌ای به تبیین و تحلیل ادعاهای مذکور پردازد.

کلیدواژگان: مبادی فلسفی-کلامی، ابن مسره، معتزله، عقل‌گرایی، اسماعیلیه، مکتب المریه.

۱. مقدمه

ابن مسره اندلسی به‌عنوان آغازگر نوعی اندیشه‌های فلسفی عرفانی در غرب جهان اسلام، در دهه‌های پایانی قرن سوم هجری قمری است که پس از مرگ شاگرد منسوبش اسماعیل بن عبدالله الرعینی، توسط حکمایی همچون ابوالعباس ابن‌العریف، ابوبکر ابن‌برجان ابن‌القیسی و اندکی متاخر از آنان به‌واسطه حکمای بزرگی همچون ابن‌باجه و ابن‌طفیل و ابن‌عربی، این جریان فکری به اشکال مختلف تداوم یافت. آراء و نظرات وی توسط شاگردانش گسترش یافت تا اینکه در قرن پنجم هجری قمری آن اندیشه‌های فلسفی-عرفانی توسط پیروان او از جمله ابن‌عریف و ابن‌قسی به نام «مکتب المریه» احیای مجدد می‌شوند (شهیدی، ۱۳۸۹، ص ۲۱۹). لازم به ذکر است، در سیر انتقال اندیشه‌های ابن‌مسره، بعد از او تا پیدایش مکتب المریه نقص و فقدان حلقه‌های اتصال نیز وجود دارد. چراکه در این دوره طولانی پس از مرگ او تا پیدایش و ظهور مکتب المریه، معلوم نیست اندیشه‌های او دقیقاً توسط چه سلسله افرادی ادامه پیدا کرده است. هرچند می‌دانیم که تعدادی از شاگردان او راه او را ادامه داده‌اند، اما به علت اتهام به بدعت و کفر نتوانسته‌اند در انتشار آرای ابن‌مسره توفیق چشمگیری ایجاد کنند تا این که در دوره حکومت مرابطن (۴۴۸-۵۴۱ق) و موحدون (۵۲۴-۶۶۷ق)، که دوره شکوفایی فلسفه و عرفان در سرزمین‌های غربی جهان اسلام است، مکتب فلسفی عرفانی ابن‌مسره با عنوان مکتب المریه زنده شد (جیوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۵۱۴). در واقع، نقش دولت‌های مرابطن و موحدون در احیای مکتب المریه ابن‌مسره در

اندلس پررنگ است. در دهه‌های پایانی دولت مرابطون و شروع حکومت موحدین در اندلس، فلسفه و حکمت نیز، حیات دوباره‌ای را شروع می‌کند.

ابن مسره، در انتهای دوره امویان، نخستین گام برای عقل‌گرایی را برمی‌دارد. در دوره مرابطون ابن باجه دومین گام عقل‌گرایی را با طرح اندیشه‌های فلسفی و بر ضرورت دادن عقل نسبت به شرع برداشته است. سومین گام را ابن طفیل با تأکید بر استقلال عقل انسان برداشته است. در انتها و در گام آخر ابن رشد، عقل را تنها منشأ اندیشه درست، در هر حیطة - ای معرفی کرد (بدوی، ۱۹۶۹، ص ۱۶۱). در طی دو قرن چهارم و پنجم هجری قمری مبارزه بین فقیهان و فیلسوفان به علت نفوذ سیاسی فقیهان در دولت مرابطین و موحدین، پیروزی ظاهری هم با فقیهان بود، اما با این اوصاف در زمان موحدین فلسفه و حکمت اسلامی، دستاوردهای زیادی داشته است.

ابن مسره، ابتدایی‌ترین فیلسوف مسلمان در اندلس است که قرن‌هاست برای مورخان مسلمان و همچنین محققان معاصر، ناشناس مانده است. گرچه نقش او در مطالعه تاریخ تفکر اندلس غیرقابل انکار است، با این وجود هیچ توافقی درباره مبانی اندیشه‌های او و قبول آن‌ها دیده نمی‌شود. ابن فرضی در کتاب تاریخ الحکما (قدیمی‌ترین اثری که از ابن مسره و سرگذشت او یاد کرده است) چنین آورده است: «مردم درباره افکار ابن مسره دو گروه شدند: فرقه‌ای او را در زهد و علم به‌عنوان امام و پیشوا دانسته، و جمعی دیگر به‌خاطر بدعت‌هایی که در کلام او در زمینه وعد و وعید ظاهر شد و به علت خروج وی از علوم متداول در سرزمین اندلس که براساس دو اصل تقلید و تسلیم بود، بر او طعنه کفر زدند و او را نکوهش کردند» (ابن فرضی، ۱۹۴۵، ص ۴۲).

انتشار دو رساله خواص الحروف و الاعتبار ابن مسره، از سوی محمد کمال ابراهیم جعفر در سال‌های ۱۹۷۸ و ۱۹۸۲ در مجموعه چستر بیٹی (Chester Beatty) ایرلند دوباره نظر را به سوی ابن مسره جلب کرد. به نظر می‌رسد که ارائه یک تحلیل عمیق و جامع از اندیشه‌های

ابن مسره با توجه به این دو رساله مذکور ضروری است. البته آنچه در این پژوهش مطرح نظر است تبیین مبانی فلسفی - کلامی مکتب المریه ابن مسره اندلسی، با پرتو افکنی بر مباحثی از جمله قدر، عرفان پرسیلین، جریان اسماعیلیه، امیدو کلس و فلسفه‌های نوافلاطونی است تا شناسایی بهتری از این مکتب فلسفی و عرفانی ارائه گردد.

مهم‌ترین نکته ضعف در این بحث برای تشخیص سره از ناسره، عدم وجود منابع دست اول و بدون تحریف متعدد و متکثر است. تقریباً کلیه منابع دست چندم و حاصل از تفاسیر و روایت‌گیری‌ها بعضاً متعارض است و این صحت کلیه ادعاها و فرضیات موجود در زمینه ابن مسره را با چالش گسترده‌ای روبه‌رو می‌کند. بررسی تفاسیر درست از نادرست همچون علم حدیث‌شناسی در تفسیر روایات خود هنوز هم نیازمند تحلیل و مطالعه گسترده‌ای است. ابو عبدالله محمد بن ابی نصر رفیق و هم عصر ابن حزم، که بیشتر با نام الحمیدی الصابونی، شناخته می‌شود درباره‌اش در اثر مهم *جنوه المقتبس فی ذکر و لاه الاندلس* می‌نویسد: «وی دارای روش فصاحت و بررسی نشانه‌های مبهم تصوف و تألیف در معانی است و مقالاتی به او نسبت داده شده است که از آنها به خدا پناه می‌بریم» (الزرکلی، ۲۰۰۲، ج ۶، ص ۲۲۳).

۲. ابن مسره اندلسی

ورود اندیشه‌های فلسفی و حکمی به سرزمین اندلس نزد مورخان با حضور چهره‌ای سرشناس در عرصه عرفان و فلسفه عجین است. یکی از این شخصیت‌ها، محمد بن عبدالله بن مسره جبلی قرطبی (۲۶۹-۳۱۹ هجری قمری، ۸۸۳-۹۳۱ میلادی) متفکر و عارف اندلسی است که در زمان حکومت والی بنی‌امیه، عبدالرحمن بن حکم در شهر قرطبه متولد شد. وی مکتبی را در دامنه کوه‌های قرطبه با شاگردانی اندک تأسیس و راه‌اندازی نمود که در آن به‌خوبی می‌دانیم که بذره‌های اندیشه عرفانی و حکمی در سرزمین‌های غربی جهان اسلام بی‌شک در دامان این مکتب پرورانده شده است. مکتبی که آراء و نظرات بنیان‌گذارش تا مدت‌ها در خفا آموزش داده می‌شد. مهم‌ترین منابعی که درباب زندگی و افکار ابن مسره

گزارشاتی ارائه داده‌اند عبارتند از: «الخوشانی» (به نقل از ادھاری) و ابن الفرادی، ابن الآبار است. که از میان آن‌ها الخوشانی (۹۸۱/۳۷۱) قدیمی‌ترین و منبع نخستین مناسب جهت آشنایی با ابن مسره و اندیشه‌های هم‌عصران وی است؛ منبع قدیمی دیگر کتاب ابن الآبار الفرادی (۱۰۱۲/۴۰۳) است که در آن زندگی‌نامه‌ای درباره ابن مسره ارائه می‌دهد که در آن نظر الخوشانی و شهادت زبانی او را ذکر و به تحقیق درباره ابن مسره و یازده تن از پیروان مکتبش می‌پردازد (کربن، ۱۳۹۱، ص ۱۲).

در میان عقایدنگاران نیز، ابن حزم (۴۵۶ق/۱۰۶۴م) نخستین کسی است که به برخی از عقاید ابن مسره، اشاره می‌کند. از برجسته‌ترین شاگردان او می‌توان به حی بن عبدالمملک، خلیل بن عبدالمملک قرطبی، ابن الموری، احمد بن فرج بن منتیل بن قیس و دیگران اشاره کرد. به گفته ابن حزم، اسماعیل بن عبدالله رَعینی، یکی از معاصران وی نیز، در زمره پیروان ابن مسره به‌شمار می‌رود گرچه این انتساب هنوز هم محل تردید است.

۳. مکتب المریه

مکتب عرفانی ابن عربی (به شهادت خود وی) و بلوغ تصوف در غرب جهان اسلام؛ مرهون مکتب المریه‌ای است که ابن مسره آغازگر آن است. گرچه همین موضوع هم‌فی - نفسه و تا حدودی مورد مناقشه برخی پژوهشگران قرار گرفته است. برای نمونه کسانی از جمله پالاسیوس (Asin Palacios) بر آن است چنین مکتبی وجود داشته است، اما در مقابل پژوهشگر دیگری به نام عفیفی به وجود چنین مکتبی شک دارد. ابن الآبار در کتابش در خصوص ابن مسره و جریان فکری او مطالبی بیان کرده که موید یکسری افکار منحصر بفرد در مورد وی و پیروانش است. ابن فرضی و ابن بشکوال نیز از افرادی نام برده‌اند که به مذهب ابن مسره منتسب بوده‌اند و هم‌چنین ابن حزم نیز در رساله‌ای که در زمینه فضایل آندولسیان تدوین کرده است به کثرت پیروان ابن مسره اشاره می‌کند (خدری، ۱۴۰۰، ص ۷۸).

خصوصیات ویژه مکتب فلسفی عرفانی المریه ابن مسره را بر اساس آرای فلسفی - کلامی که در کتب گوناگون به وی و پیروانش نسبت داده شده است، می‌توان در بن‌مایه‌های کلامی از جمله موارد ذیل اعلام کرد:

۳،۱. قدری

ابن مسره در بین معتزلیان رفت و آمد بسیار داشت و به عقاید آن‌ها نیز در مجادلات علمی اش صحنه می‌گذاشت، به شکلی که بعدها متهم به «قدری» شد. قدریه، برخلاف دیدگاه اشاعره، اعتقاد به اختیار و اراده در انسان دارند. از منظر این گروه انسان، فاعل و مختار در انجام افعال خیر و شر خود است. از نگاه آن‌ها تنها اموری هم‌چون قضا و قدر و کارهایی که از اراده انسان خارج است مانند یک بلایی طبیعی، برعهده واجب تعالی است. آن‌ها ضمن اعتقاد به اراده و عدل الهی، اعتقاد راسخ به اراده و قدرت انتخاب و عقل در انسان داشته و برای آن اصالت و اعتبار قائل بودند. از منظر آن‌ها عدم اعتقاد به قدرت تفکر و عقل در فرد موجب التزام به جبر و اجبار در عالم شده و کلیه چالش‌ها و مشکلاتی که بشر و عقل انسان آن را به وجود آورده بر عهده قضا و قدر، واجب تعالی می‌گردد. نظریه ابن مسره در باب قدر، با نظر معتزله در این رابطه هم‌سو است. زیرا که به معتزله هم قدری گفته شده است، چراکه آنان افعال بشری را بدون مشیت الهی به انسان منتسب می‌نمایند (طریحی، ۱۳۶۲، ص ۱۴۵). معتزله بر آن است که هر فردی مسئول رفتار خودش است. واجب تعالی افعال بندگان را به خودشان واگذاشته است. از منظر ایشان اعمال بندگان به قدر (قدرت) انسان نسبت دارد. در واقع پذیرش علم الهی با چنین تقسیم‌بندی امکان علم پیش از ایجاد پدیده‌ها را نفی کرده، تا اختیار را برای انسان محفوظ نگاه دارد. ابن حزم بعد از بیان رای ابن مسره، از این اندیشه تبری جسته و اذعان می‌کند: «آن‌گونه که او گمان داشته نیست، در واقع آشکار است که خدا آن‌چه در پنهان انجام می‌شود را دانسته و از آن‌چه بوده و هست و موجود است شناخت دارد» (ابن حزم، ۱۴۱۹، ص ۱۳۶). از دیدگاه معتزله، قدرت همه مخلوقات امری حادث است

و این قدرت حادث نه تنها در پیدایش افعال می‌تواند دخالت داشته باشد، بلکه به صورت استقلالی دخالت هم دارد. به بیانی دیگر انسان‌ها در انجام دادن همه افعال اعم از شر و خیر توانایی لازم را دارند و خالق و فاعل همه افعال خودشان اعم از شر و خیر می‌باشند. به همین دلیل مستحق عقاب در دنیای دیگر و یا ثواب است. بر این اساس، معتزله معتقد هستند که هر کس مسئول رفتار خودش است و نیز خداوند، افعال بندگان را به خودشان وا گذاشته است. در نظر ایشان اعمال بندگان، به قدر (قدرت) انسان نسبت خواهد داشت. به این ترتیب، پذیرش علم الهی با هم‌چین دسته‌بندی، امکان علم قبل از وقوع پدیده‌ها را نفی می‌نماید تا این‌گونه اختیاری را برای انسان محفوظ نگاه داشته و شبهه جبر را دفع کنند. شهرستانی این نکته را به‌عنوان امر مشترک میان تمام فرق گوناگون معتزله معرفی می‌نماید (شهرستانی، ۱۳۸۷، ص ۸۷). به گفته ابن مسره: «قدر یا تقدیر، بر دو نوع است: یکی تقدیر قدیم و سابق و مجمل که «لوح محفوظ» است؛ و دیگری تقدیر تفصیلی، که نشأت گرفته از اولی. تقدیر نوع اول، ساکن است و به‌جای خود گذاشته، اما تقدیر نوع دوم، متغیر است و وسیع‌تر از نوع اول است. خداوند متعال هر دو تقدیر را در قرآن کریم بازگو فرموده، که یکی از این دو تقدیر، تحت تأثیر دعا واقع نخواهد شد و دعا در آن اثر و نفعی نخواهد بخشید؛ اما در دیگری، دعا نافع و موثر است و امید اجابت خواهد رفت.

بنابراین، از آن‌جایی که تقدیر دو‌گونه است، واجب تعالی نیز این حروف (قاف، لام، میم) و نیز عین را دوبار در اوایل سوره‌ها تکرار نموده است: یکی در کهیصص و نیز دیگری در حمعسق است. چه این که علم نیز بر دو قسم است: یکی علم غیب است و دیگری هم علم شهادت. از این دو علم، اولی یعنی علم غیب، علم سابق و قدیم است و دومی یعنی علم شهادت، علم برتر و محیط مشرف بر پدیده‌ها تام و نیز موجوداتی است که از عالم امکان، قدم به عرصه عیان گذاشته است» (ابن مسره، ۱۹۹۳، ص ۳۳۹). شاهد دیگر بر صحت این ادعا اینکه ابن مسره در رساله *خواص الحروف* بیان می‌کند: «... قدر بر دو گونه است؛ یکی قدر

قدیم و سابق که در لوح محفوظ است و به صورت مجمل است و دیگری هم قدر مفصل از قدر اول مجمل (یعنی از آن تفصیل یافته)، پس اولی ساکن است و دومی نیز متحرک و تفصیل یافته از اجمال اولی (الخ)» (عویضه، بی تا، ص ۲۳).

۳،۲. اتحاد ذات خدا با صفاتش

از منظر ابن مسره، صفات موجود در خداوند با ذاتش یکی است و به این ترتیب، بساطت ذات خداوند حفظ می‌گردد و در نسبت با مخلوقاتش، صفات فعلیه وی آشکار می‌گردد. بر این اساس، می‌توان گفت که قرآن حادث است. چنانچه معتقد است که عدالت خداوند، اراده انسان را نقض نخواهد کرد، پس انسان در انجام افعال خیر و شر آزاد است که البته این نظر با دسته‌ای از آیات قرآن که تمام افعال عالم را به خدا نسبت خواهند داد، در تضاد است (ابن مسره، ۱۹۹۳، ص ۳۴۵).

بحث صفات واجب تعالی در میان معتزله و اشاعره بسیار گسترده است که در این مقال نمی‌گنجد. اشاعره بر آن هستند که صفات خدوند زائد بر ذات اوست و با صفات مخلوقات فرق دارند. آن‌ها صفات واجب تعالی را ثبوتی و ازلی می‌دانند. ابن مسره با توجه به دیدگاه معتزلی‌اش، خداوند را عین آن صفات مانند عالم، قادر و غیره دانسته است.

۳،۳. عرش

از دیگر نظرات ابن مسره که بایستی بدان اشاره نمود، رأی وی در باب تدبیر عالم توسط عرش است. برخی معتقد هستند که او در این نظریه، متأثر از عقاید اسماعیلیه است که بسیاری از آرای‌شان را از اندیشه‌های افلاطونی و مدارس معتزلی به شیوه‌ای باطنی اخذ نموده‌اند (مکی، ۱۴۲۴، ص ۲۱). به اعتقاد او، واسط میان عاملیت خداوند بر موجودات، عالم عرش است؛ هر چند این واسطگی عرش و عمل کرد آن، هرگز از نزدیکی خداوند با مخلوقاتش نخواهد کاست. بنا به گفته او: «نخستین آفریدگان خداوند، عرش است و آب. در عرش، همه مقدرات را رقم زد و نیز اراده قاهره خویش را اعمال نمود. از این رو، در عالم هستی، اراده‌ای جز اراده او نیست و کسی را بی‌اذن او جایی نیست. عرش قدسی او محیط

بر همه اشیاء عالم و فراتر از آن‌ها و مهارکننده آن‌ها است. کرسی سلطنت او به وسعت آسمان‌ها و زمین است که بی‌هیچ تکلف و رنجی و بدون تماس مستقیمی، آن‌ها را نگهداری و حفاظت می‌نماید. او در فراسوی عرش، مستقر است و با همه علو و قدس خود، به هر چیز از خود نزدیک‌تر است» (ابن مسره، ۱۹۹۳، ص ۳۵۸).

این نظریه بعدها توسط پیروان مکتب وی نیز دنبال گردیده شد. ابواحمد معافری طلیطلی از یحیی بن احمد طیب، که نوۀ پسر اسماعیل رعینی است، نقل خواهد کرد که ایشان معتقد بود عرش، مدبر عالم است و همانا شأن خدای تعالی برتر از آن خواهد بود که به فعل چیزی وصف گردد و این قول نسبت به ابن مسره است. ابن حزم معتقد است رعینی «در کتاب‌هایش با الفاظی بر این نظر استدلال می‌نماید که در آن‌ها اصلاً دلیلی برای این قول نیست» (ابن حزم، ۱۴۱۹، ص ۱۳۶). با این حال ابن عربی نیز در کتاب فتوحات مکیه، به این نظریه اشاره نموده و تلویحاً بر پذیرش آن تأکید خواهد ورزید: «اما آن عرشی که سریر و تخت است: خداوند را فرشتگانی است که آن را بر دوش‌شان حمل می‌نمایند و آنان، امروز چهاراند و فردای قیامت نیز، هشت می‌باشند، این به جهت حمل به زمین محشر است؛ درباره صورت‌های حاملان چهارگانه آن‌چه از خبر که آمده، سخن ابن مسره از همه نزدیک‌تر است؛ گفته شده است: اولی بر صورت انسان است و دومی بر صورت شیر و سومی نیز بر صورت کرکس و چهارمی هم بر صورت گاو و این همان است که سامری دیدش و پنداشت که خدای موسی است: و الله يقول الحق و هو یهدی السبیل (احزاب/۴) یعنی خداست که سخن درست خواهد گفت و همو به راه راست هدایت می‌کند» (ابن عربی، ۱۳۹۱، ص ۱۹۴). عباراتی که توسط ابن مسره برای توصیف عرش خدا استفاده شده است، گزیده و خلاصه شده کلیه دیدگاه توحیدی او می‌باشد.

۳,۴. اکتسابی بودن نبوت

از جمله اعتقاداتی که از طریق رهروان ابن مسره از آن آگاهی یافته‌ایم، قائل شدن وی به اکتسابی بودن نبوت و پیامبری است که نیازمند تزکیه نفس و کسب مقامات عرفانی شخص نبی است. طبق گزارش ابن حزم، «کسی که به نهایت صلاح و پاکی نفس دست یابد، نبوت را درک خواهد کرد و همانا نبوت، امری اختصاصی نیست» (ابن حزم، ۱۴۱۹، ص ۱۳۷). در این قاعده، ابن مسره بیان می‌کند که مقام نبوت نیازمند مقدمات و شرایطی است که توسط خود فرد باید ایجاد شود. این اعتقاد او مخالف با دیدگاه رقیب است. دیدگاه رقیب مبنی بر آنکه نبوت و مقام پیامبری تنها از سوی واجب تعالی است و او از ابتدا می‌داند که مقام نبوت به چه کسی می‌رسد. ابن مسره مخالف علم و آگاهی واجب تعالی نیست، بلکه نبوت را نیازمند مقدمات و شرایطی اکتسابی می‌داند (ابن مسره، ۱۹۹۳، ص ۱۳۶).

۳,۵. معاد و حشر

پنجمین نظریه کلامی و فلسفی ابن مسره، نظریه او در مسأله معاد و حشر رستاخیز است. به اعتقاد وی، اجسام معاد ندارند، که البته ابن حزم این مطلب را به اسماعیل الرعینی نسبت داده است. طبق این نظر، نفس پس از مفارقت از بدن، به جزای عمل خود اعم از بهشت یا دوزخ نایل می‌گردد. از این رو، به غیر از نفس، جزء دیگری در انسان واجد حیات نیست و همه عناصر جسمانی، فاقد زندگی می‌باشند. به گفته پالاسیوس: «ابن حزم این آموزه اسماعیل را با الفاظی مشابه نقل می‌نماید: اجسام هرگز معاد ندارند، بلکه فقط ارواح. یقین دارم که اسماعیل بر این اندیشه صحنه گذاشته، زیرا می‌گویند او تأکید داشته است که در موقع مرگ روح فارغ از جسم خود، به داوری و حساب خداوند خواهد رسید و بعد بی‌درنگ، به بهشت یا دوزخ خواهد رفت. او درباره روز داوری و معاد، تنها این تعبیر را قبول داشت» (پالاسیوس، ۱۹۱۴، ص ۲۰۱). تنها تفاوتی که میان نظر ابن مسره و الرعینی موجود است این خواهد بود که الرعینی، به دو حدیث از حضرت رسول (ص) استناد کرده که این احادیث نیز به لحاظ سندیت مشکوک هستند. اما طبق آنچه ابن مسره بر آن تأکید خواهد داشت، روح کاملاً

مستقل از ماده، قبل و بعد از بدن حیات داشته و تنها راه رهایی از زندان تن، بازگشت به موطن اصلی او است؛ این نوع معاد، مقبول عرفا است و ریشه‌یابی این جریان، ما را به آراء گنوسی و عرفان پرسیلیانی خواهد رساند (همان، ص ۲۰۱). در بحث از معاد ابن مسره هم رای با شیخ‌الرئیس است و معاد را صرفاً مربوط به عالم روح و نفس می‌داند و در نتیجه معاد یک حقیقت روحانی به شمار می‌رود.

نظریات مهمی که به ابن مسره نسبت داده شده است، شامل فضیلت دادن به فلسفه و علم - النفس و باطن، توصیف مخلوق اول به‌عنوان موجود بسیط مطلق، نظریه فیض، نظریه در باب مقولات نفس و نیز اشتقاق نفس فردی از نفس جهانی است (عویضه، بی تا، ص ۲۳)، در زمان و روزگار خود بسیار مهم و بدیع بودند. هم‌چنین بر اهل تحقیق پوشیده نیست که کاربرد الفاظی هم‌چون اجمالی و تفصیل در بحث قضا و قدر، در آثار فلاسفه اسلامی سابق بر ابن مسره، یافت نمی‌گردد و عمدتاً شیخ اشراق (آن‌هم در بحث علم خداوند) چنین مطالبی را بیان نموده و بعد از وی نیز به‌صورت مفصل در آثار شهرزوری و میرداماد و صدرالمتألهین، به نگارش درآمده است. حتی در تاسوعات فلوطین و دیگر آثار یونانی هم به چنین عبارتی برخورد نمودیم که ادعا گردد ابن مسره در این امور متأثر از ترجمه آثار یونانی است (پالاسیوس، ۱۹۱۴، ص ۲۰۱-۳۱۰). غرض از ذکر این دلایل این است که ابن مسره موسس مکتب فلسفی عرفانی خاصی است که موسوم به المریه می‌باشد. وی در این نظام فکری با نگاهی متفاوت به آموزه‌های دینی توجه می‌کند و به‌جای تسلیم و سرسپاری محض و تقلید، به توجیه عقلانی باورهاش می‌پردازد. رویکرد عقل‌گرایانه ابن مسره و دیدگاه‌هایش درباره علم حق تعالی، حشر روحانی و غیره باعث گردید تا این مکتب مورد تکفیر فقیهان قرار بگیرد (همان، ص ۲۵۰).

از نگاه ابن مسره عقل و وحی دو روش متفاوت برای وصول به یک حقیقت هستند که هر دو نهایتاً به یک امر واحد رسیده و تفاوت فلسفه و دین در این است که دو وسیله متمایز

برای رسیدن به یک حقیقت می‌باشند. به این ترتیب که دین از بالا به پایین شروع کرده و عقل از پایین به بالا عروج می‌کند، ولی در نهایت به حقیقت واحد می‌رسند. بنابراین فیلسوف و پیامبر هر دو طالب خیر و هدایت و حقیقت هستند. حقیقت به‌طور مستقیم به پیامبر می‌رسد و فیلسوف به‌صورت تدریجی و از مسیر وسایطی تلاش می‌کند به آن دست یابد. می‌توان گفت انگیزه ابن مسره از ذکر این مطلب آن است که موافقت صعودی تفکر عقلانی با پیام الهی را که از بالا بر پیامبر نازل شده را نشان دهد.

۴. بخشی از مبانی فلسفی - کلامی ابن مسره اندلسی

اندیشه‌های ابن مسره نه به‌صورت ارتجالی، بلکه در یک بستر تاریخی - فرهنگی مثل تکوین و تاسیس هر اندیشه‌ای در بستر تاریخی، شکل گرفت. نتیجه آنکه برای فهم دقیق از این اندیشه می‌بایستی به بسترها و زمینه‌های فکری و تاریخی که آن فکر و اندیشه از آن برخاسته است، توجه کرد. برای نیل به تبیین و تحلیل افکار ابن مسره به نظر می‌رسد در اولین گام به مؤلفه‌های مؤثر بر اندیشه بنیان‌گذار و سر سلسله جنبان «مکتب المریه» که در قرطبه بر مبنای آن‌ها شکل گرفت.

۴.۱. مکتب اعتزال

چنان‌که در مبحث پیشین هم ذکر شد، در بحث «قدر» ابن مسره با معتزلیان هم‌دل و هم عقیده است و معتقد است علم و قدرت حق تعالی دو صفت حادث و مخلوق هستند. و هم‌چنین واجب تعالی دارای دو صفت علم و آگاهی از کلیات است که همان علم غیب خوانده شده، مانند شناخت و علم پیدا کردن او از این‌که در جهان، کافران و مؤمنان موجود هستند و هم‌چنین روز رستاخیز و پاداش و کیفر موجود است. دیگری آگاهی او از جزئیات است که همان علم شهادت به‌شمار می‌رود. بنابراین شناخت حق تعالی از کفر فلان و ایمان بهمان و مانند این‌ها که علم واجب تعالی بعد از روی دادن‌شان به آن‌ها تعلق گرفته و وی آن را از این آیه استنباط کرده است: *عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ* (انعام/۷۳) (ابن‌باجه به نقل از قمیر، ۱۳۹۴،

ص ۱۹۳). ابن حزم^۱ (۴۵۶ق / ۱۰۶۴م) نخستین شخصی است که به برخی از دیدگاه‌های ابن مسره تاکید ورزیده است. ابن حزم بر آن است که آنچه ابن مسره را به این اعتقاد واداشته، هواداری او از اصول معتزلیان است که بیان می‌دارند اگر علم واجب تعالی جاودانه است که از یک طرف می‌داند که فلان کس هرگز ایمان نخواهد آورد و بهمان کس هرگز کافر نخواهد شد؛ و از سوی دیگر، به آدمیان این توانایی را بدهد که سخن پروردگار را تکذیب کنند، یعنی این که، آنچه جاودانه است، باطل سازند، آن گاه تناقض آشکاری در اعتقادات ایجاد می‌شود (ابن حزم، ۱۴۱۹، ص ۱۳۶). به دلایل فوق و غیره روشن است که در بحث قدر و غیره، جریان اندیشه‌های اعتزالی بر افکار ابن مسره تاثیر غالب داشته است. اعتزال به عنوان جریانی انحرافی در جامعه آن روز آندلس مطرح بوده است.

ابن فرضی به شخصی به نام «فرج بن سلام» از اهل قرطبه اشاره می‌کند که طیب بوده و به قسمت‌های شرقی و از جمله به عراق مسافرت کرده است و در آنجا با جاحظ (۲۵۵ق) ملاقات داشته و کتاب «البیان و التبین» و دیگر کتب وی را از او اخذ کرده و به آندلس برده و در آنجا هم عده‌ای این کتب را از او روایت می‌کنند (ابن فرضی، ۱۹۴۵م، ص ۵۸۸-۵۸۹). هم‌چنین ابن فرضی از شخص دیگری به نام «احمد بن محمد بن هارون بغدادی» یاد می‌کند که او هم تعدادی از کتب جاحظ را به آندلس برده است (همان، ص ۱۲۵-۱۲۶). هم‌چنین الخشنی در کتاب خود، بخشی را به علمایی در قیروان اختصاص داده، که اهل کلام بوده و خود وی با برخی از آنها برخورد داشته است، که برخی در همان زمان حیات داشته‌اند (الخشنی، بی تا، ص ۲۵۶-۲۸۶) و برخی از این متکلمان، با بزرگان معتزله همدم بوده‌اند. وی از شخصی به نام سلیمان بن حفص از اهل کلام یاد می‌کند که به عراق رفته و ابن اثیر در مورد او اشاره می‌کند که وی از یاران بشر مریسی (۲۱۸ق) و ابوالهذیل (۲۲۶ق) بوده و در

۱. برای مطالعه بیشتر: ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل، قاهره، ۱۹۶۴م*؛ ابن عذارى، محمد، *البیان المغرب، به کوشش دوزی، لیدن، ۱۸۴۱-۱۸۵۱م*؛ (به نقل از ابن حزم).

سال ۲۶۹ق یعنی سال تولد ابن مسره وفات یافته است. قابل ذکر است که بحث روز متکلمان قیروان در آن دوران، مسئله اسماء و صفات خداوند متعال بوده است (همان، ص ۲۸۷). با مطالعه در کتب تراجم، نیز قرابت و بلکه اقتباس اندیشه‌های ابن مسره از فضای فکری جریان معتزله در آندلس، به وضوح روشن می‌گردد.

هم‌چنین پدر ابن مسره به نام عبدالله، که معلم وی هم بوده است، بنابر نقلی، قدری بوده است که همان چیزی که معتزلیان نیز به آن معتقد بوده‌اند. ابن فرضی از رفاقت عبدالله با شخصی به نام خلیل الغفله (یا خلیل الفضله) که او هم قدری بوده خبر می‌دهد (ابن الفرضی، ۱۹۴۵، ص ۳۷۷). نام اصلی شخص مذکور، خلیل بن عبدالملک بن کلیب است که بنابر گزارش ابن فرضی، وی به شرق جهان اسلام سفر کرده بود و در آن‌جا کتاب تفسیر منسوب به حسن بن ابی الحسن را از طریق عمرو بن فاید آموخته بود. وی تحت تأثیر اندیشه‌های معتزله قرار داشت. ابن فرضی جریان حضور وی را در مجلس بقی بن مخلد نقل کرده است که در آن مجلس، او از خلیل سوالاتی درباره میزان، صراط، قدر و مخلوق بودن قرآن می‌پرسد و در نهایت، از جواب‌های خلیل خشمگین می‌شود و او را از مجلس خود بیرون می‌کند. ابن فرضی هم‌چنین به برخورد خصمانه ابن وضاح با وی و نیز سوزاندن برخی از کتب خلیل پس از مرگش اشاره نموده است (همان، ص ۲۵۴-۲۵۳). خلیل شاگردانی تربیت کرد که از مهم‌ترین آن‌ها، ابوبکر یحیی بن یحیی (م ۳۱۵ق) است که «نظریه استطاعت» را پذیرفته بود و مورد غضب مردم آن روزگار قرار داشت (همان، ص ۹۱۳). بر این اساس می‌توان گفت که وی از طریق آموزه‌های پدرش، تا حدود زیادی متأثر از معتزله بوده است. معتزله، برخلاف اهل حدیث که انبوه و مرجعیت بلامنازع حدیث‌های پیامبر و صحابه را مورد توجه خود قرار داده بودند، عقل و خرد را به‌تنهایی برای پیروی از اسلام راستین کافی می‌دانستند و در این راستا هم گاهی نظرات فلاسفه را با دین مخلوط می‌ساختند. بعدها اشاعره راه میانه‌ای از اهل حدیث انتخاب و در نتیجه غالب و جانشین اهل حدیث در دنیای

اسلام شدند. آن‌ها عقاید معتزله را مردود می‌دانستند. تأکید معتزله بر روی عقل آن‌چنان جدی بود که برخلاف بسیاری از فقها، که حدیث را مطلق می‌دانستند، آنان اعتقاد داشتند که در تعارض حدیث با عقل، عقل مقدم است. به علاوه و باز برخلاف نظر بسیاری از علما، آن‌ها (معتزلیان) اعمال و احادیث صحابه را مطلق و لازم‌الاجرا نمی‌دانستند (مطهری، ۱۳۸۳، ص ۱۶۳). اما اساسی‌ترین و بحث‌برانگیزترین موضع‌گیری معتزله، در بحث پیچیده مخلوق (حادث) یا غیرمخلوق (قدیم) بودن قرآن پیش آمد (زیبا کلام، ۱۳۹۵، ص ۲۵۸).

ابن مسره، پرچم‌دار و از جمله پیشگامان مطالعات عقلی و فلسفی در آندلس به صورت غیرعلنی و در خفا است. در نتیجه وی با علنی شدن این مطلب، که او تعالیم بدعت‌آمیز فرقه معتزلی را به شاگردانش آموزش می‌دهد و صرفاً اختیار و ارادهٔ آدمی را علت فاعلی و اساسی همه رفتار و کردار بشری می‌داند، متهم به ارتداد گردید (پالاسیوس، ۱۹۱۴، ص ۷۸). البته شاید بتوان این ادعا را هم مطرح کرد که با تأمل در دو رساله بازمانده از ابن مسره (الاعتبار و خواص الحروف)، امکان معتزلی بودن تمام عیار وی را هم مورد تشکیک قرار داد، اما با این وجود، جریان اعتزال در اندیشه او بی‌تأثیر نبوده است. به هر حال همین فشارها و تهدیدها موجب شد تا ابن مسره جلای وطن کرده و به بهانه سفر حج، به سرزمین‌های شرقی مهاجرت کند. البته همین ترک اجباری وطن است که بستر و زمینه‌های تفکر نوعی خاص از فلسفه که آمیزه‌ای جدایی‌ناپذیر با زهد و عرفان را شرقی دارد، در مغرب اسلامی موجب می‌شود. در دوره عبدالرحمن ناصر که مقارن با آرامش نسبی سیاسی و تا حدودی در پیش گرفتن شیوه مداراجویانه و مسالمت‌آمیز حاکمیت در آندلس می‌باشد، ابن مسره مجدداً به قرطبه برمی‌گردد، اما با این وجود، این بار با روشی کاملاً محتاطانه و رمزی و اشاره‌ای و براساس پنهان‌کاری در عقیده که از رویکردهای فرقه باطنیه در شرق یاد گرفته بود و او به‌خوبی آنان را آموخته بود، تعلیمات خودش را در میان پیروانش ترویج کرده و بروز داد (کربن، ۱۳۹۱، ص ۲۵۸).

۴,۲. عرفان پرسپین

آنچه در رابطه با ابن مسره برجسته است، موضوع زهد است و جریان زهد و تصوف در قیروان،^۱ چندان موخر از زهد و تصوفی که در قسمت‌های شرقی جهان اسلام وجود داشت، نبود؛ هم عده‌ای از زهاد مشرق به آنجا کوچ کردند و هم عده‌ای از زهاد مغرب به جهت تحصیل و زیارت مکان‌های مقدس و... به قسمت‌های شرقی سفر می‌کردند. از این رو، در قیروان هم‌زمان با شرق جهان اسلام، شاهد حضور جریان قوی تصوف هستیم. اولین صوفیانی که از شرق به قیروان رفتند را عمر بن عبدالعزیز به آنجا فرستاد تا به مردمان آنجا رسم و رسوم دین را بیاموزند. محمد برکات البیلی در کتاب *الزهاد و المتصوفه فی بلاد المغرب و الاندلس حتی القرن الخامس الهجری* از تعداد بسیاری از زهاد و همین‌طور متصوفه در آفریقا نام می‌برد (البیلی، ۲۰۰۷، صص ۱۱۵-۱۶۸). قاضی عیاض (۴۶۷-۵۴۴ق) در ضمن بیان احوال شخصی به نام ربیع القطن، به شاگردی وی در نزد ابوعلی بن کاتب مصری ابوعلی رودباری، و ابی الحسن علی بن سهل الدینوری در شرق اشاره نموده و به نقل از فردی، از او این‌گونه یاد می‌کند: ربیع نزد مردم آفریقا در زهد و بندگی و همین‌طور در حالات و مقامات عرفانی زبانزد بود.^۲ وی حلقه‌ای در مسجد جامع قیروان داشته که در آن، به تعالیم صوفیانه می‌پرداخته و رسایلی نیز در زمینه تصوف داشته است. ربیع در ۳۳۴ ق از دنیا رفت. الخشنی نیز که از رفقای ربیع بوده، به پاره‌ای از احوالات وی اشاره کرده است. قاضی عیاض،^۳ اشاره به

۱. از شهرهای مهم و تاریخی کشور تونس است. این شهر مرکز استان قیروان در تونس است و نخستین شهری است که مسلمانان در سال ۶۷۰ میلادی در تونس بنا نهادند.

۲. «کان ربیع لسان اهل إفريقية فی الزهد، و الرقه، و الکلام علی الاحوال و المقامات».

۳. از دانشمندان برجسته مغرب و اندلس در قرن پنجم و ششم قمری است و نام کامل وی ابوالفضل بن موسی بن عیاض بن عرمو بن موسی بن عیاض می‌باشد.

برادر ربیع می‌کند که عابدترین فرد در حلقه او بوده و به آندلس می‌رود و در آن‌جا قاضی منذر بن سعید با وی همدم می‌شود (الخشنی، بی‌تا، ص ۲۳۴).

پیش از ابن مسره، شاهد جریان زهدگرایی پر طمطراقی در آندلس هستیم. در زمان وی نیز عالمی زاهد به نام محمد بن وضاح (که ابن مسره از شاگردان وی بوده است) موجب شد تا زهاد در آندلس به نحو چشم‌گیری افزایش یابند (البیلی، ۲۰۰۷: ۱۴۷-۱۵۰) و بعید نیست که ابن مسره، آموزه‌های زاهدانه را نیز در نزد وی آموخته باشد. به‌طور کلی، در مورد عرفان، تصوف و زهد در آندلس باید گفت که قبل از ابن مسره و معاصر با او، افرادی در آندلس وجود داشته‌اند که صوفی شمرده می‌شدند (همان، ص ۱۷۴-۱۹۵) و گفته شده که اولین شخصی که در آندلس لباس پشمین (صوف) بر تن کرد، یکی از قاضیان قرطبه به نام سعید بن سلیمان (م ۲۴۰ق) بوده است (ابن‌الفرضی، ج ۵، ص ۳۰۷-۳۰۸). هم‌چنین اولین کسی که «صوفی» نامیده شد، شخصی است به نام عبدالله بن نصر الصوفی که در ۳۱۵ ق وفات یافته است (همان، ص ۳۸۵). ابن فرضی از فردی به نام احمد بن محمد الرومی یاد می‌کند که به مشرق رفته و ابراهیم بن جنید بغدادی (فرزند جنید صوفی معروف) را ملاقات کرده و برخی از تألیفات وی را که در زهد نگاشته بود، نزد خود او آموخته است (همان، ص ۷۲). در مورد ارتباط ابن مسره یا عدم ارتباط وی با چنین افرادی که در آندلس صریحاً صوفی نامیده می‌شدند، به مطلب روشنی دست نیافتیم. اما می‌دانیم که ابن مسره به هفده سالگی نرسیده بود خود را از مردم جدا ساخت و گوشه‌ عزلت و زهد را اختیار نمود. وی بعد از مراسم حج، در کنار کوهی در قرطبه به تربیت گروه کوچکی از مریدانش پرداخت و چندی بعد، عقایدش از حلقه مریدانش به بیرون درز کرد و به کفر و الحاد متهم شد. گفته‌اند که در آثار وی، تأثیراتی هم از افکار سهل تستری نیز دیده می‌شود (همان، ص ۵۲). منبع دیگری که

می‌توان ادعا کرد، ابن مسره در زمینه عرفان و زهد از آن تأثیر پذیرفته باشد عرفان پرسیلین^۱ است. آسین پالاسیوس مدعی شده که در قرن چهارم در اسپانیا، عقاید پرسیلین (آسین پالاسیوس، ۱۹۱۴، ص ۱۲) که نزدیک به عرفان است رایج بوده و برخی از این عقاید در عرفان ابن مسره نیز وجود دارد. از این رو، به نظر وی، مکتب ابن مسره ادامه دهنده عرفان پرسیلین (قرن چهارم میلادی) است. مبرهن است که عرفان پرسیلیانی پیش از ابن مسره رواج داشت. در آن دوران در اسپانیای مسلمان، در کنار عناصری مثل عرفان و تصوف ایرانی و اشراق و اندیشه‌های اشراقی که از شرق عالم اسلام رواج پیدا کرده بود، گونه‌ای عرفان مسیحی نیز رواج داشت که بسیاری از مولفه‌های آن را در اندیشه ابن مسره و هواداران وی می‌توان به وضوح مشاهده کرد. دومینیک اوروی معتقد است که «تکامل مکتب ابن مسره، از همان الگویی پیروی می‌کند که یک جنبش عرفانی دیگر بومی در اسپانیا، یعنی پرسیلین-گرایی سده چهارم از آن پیروی می‌کرد. هر دو، پیش از هر چیز، جنبش‌هایی زهدگرا بوده-اند و از این حیث، با روحانیون و علما مخالف و ورزیده و آنان را به سازش با جهان بیرون (دنیاپرستی) متهم می‌کرده‌اند (آترمن، ۱۳۸۸، ص ۱۶۰).

مانویت، تلفیقی از آموزه‌های زرتشتی و مسیحی بود که مبتنی بر تباین میان نور (به‌عنوان منشأ خیر که نماد آن امور آسمانی و روحانی بود) و تاریکی (به‌عنوان منشأ شر که نماد آن ماده بود) می‌باشد. او معتقد بود که با هبوط بشر از آسمان، انسان دچار اصل شر شد و آن اصل، نفس وی را قرین کالبد نمود. اگر به خطوط اصلی و افکار برجسته و اساسی عرفان پرسیلین بنگریم می‌بینیم که برخی از مهم‌ترین اصول آن در مکتب ابن مسره و در عقاید وی

۱. Priceline اهل اسپانیا (تولد ۳۴۰ میلادی در آویلا) فرقه‌ای تأسیس کرد که اصول عقایدش بر مذهب حلولی و مانوی مبتنی بود. او معتقد بود نفس بشر از آسمان هبوط کرد و دچار اصل «شر» شد و آن اصل، نفس را قرین کالبد ساخت. او خوردن گوشت و زناشویی را ناروا می‌دانست و «پدر» را با «روح القدس» یکی می‌پنداشت. عقاید او مردود شناخته شد و خود او نیز به قتل رسید (به نقل از هانری کرین).

وجود دارد؛ به طور مثال، اعتقاد به ماده کلی و جهانی که مانند خداوند ازلی و ابدی است، اعتقاد به این که روح بشر از مبدأ الهی نشأت می‌گیرد، اعتقاد به این که اتصال روح به جسم مادی در اثر خطایی است که در جهان دیگر ارتکاب یافته است، تفاسیر معنایی روحانی که از کتب مقدس به انجام می‌رسد و در نهایت این عقیده که باز خرید گناهان و رستگاری نفس و بازگشتش به وطن، نتیجه تصفیه‌ای است که در اثر ارشاد پیامبران ممکن می‌شود، همه این‌ها اندیشه‌هایی هستند که در نظام فکری ابن مسره و مکتب المریه به وضوح یافت می‌شود (کربن، ۱۳۹۱، ص ۲۷۴).

در اواخر قرن دوم هجری، یک جنبش عرفانی پر بار در آندلس به راه افتاد و در پی آن، خانقاه‌هایی به وجود آمدند تا کانونی برای شکل‌گیری عرفان آندلسی مهیا شود. این گروه همواره مورد احترام مردم زمانه خود بودند و به آن‌ها لقب «الصوفی» داده می‌شد. اولین کسی که این عنوان را گرفت، شخصی معاصر با ابن مسره به نام «عبدالله ابن نصر القرطبی» بود. در همین دوران، اولین رساله در باب تصوف به قلم یمان بن رزق با عنوان الزاهد به رشته تحریر درآمد، اما انتشار آن توسط فقیه آن زمان احمد بن خالد متوقف شد (ابن الفرضی، ۱۹۴۵، ص ۲۴۳). در دوره ابن مسره، ایده‌ها و مفاهیم شرقی، با پیوند به برخی مولفه‌های اندیشه یونانی، تغییر شکل یافته و از معبر اندیشه‌های عرفانی ابن مسره در اسپانیا به اروپا راه یافت. این نظام اشراقی، در بین مسیحیان آن سامان رونق ویژه‌ای یافت. به عنوان مثال، می‌توان به ارتباط نزدیکی که بین دانته و صوفیسم برقرار شده بود، اشاره کرد. به این ترتیب، شاید بتوان رد پای نظام اشراقی را در شعر دانته را به همین جنبش برگرداند (خدری، ۱۴۰۰، ص ۶۶). عنصر اساسی اندیشه اشراقی، نظریه متافیزیکی نور است و در کمندی الهی دانته، که یک قرن بعد از ابن عربی تألیف شده، به خوبی انعکاس یافته است. در واقع، دانته با استفاده از تصویرسازی‌هایی که در کمندی الهی داشته، بازتاب مسئله نور را نشان داده است. از این رو، می‌توان گفت دانته در زمره یکی از طرفداران پر شور این مکتب محسوب می‌گردد. عرفان

در قرون وسطی، زمینه‌های مشترکی را میان آموزه‌های اسلامی و مسیحی شد. عرفان مسیحیت و اسلام، به اشراق به‌عنوان عنصری واحد می‌اندیشید و نقش واحدی برای آن قایل بود. در چنین فضای فرهنگی عظیمی بود که مردانی مانند اکهارت، توماس آکوئیناس و دانته می‌زیستند (Jurji, 1936, p4).

ابن مسره به عنوان متفکر پیشرو و تأثیرگذار بر افکار ابن عربی، توجه شایانی به اندیشه‌های اشراقی مصروف داشته است به گونه‌ای که شکل‌گیری شاکیه فکری وی در باب اکتسابی بودن نبوت، به‌نحوی ذیل اندیشه‌های اشراقی قابل توجیه است: «ابن مسره در کتابی تحت عنوان توحید الموقنین (به نقل از ابن عربی)، وحدت و عدم تناهی اوصاف الهی را توصیف می‌کند. مثل رازی و دیگران، ابن مسره نیز معتقد بود مفهوم پیامبری و نبوت، از نوعی تقدس فلسفی سرچشمه می‌گیرد و این اشراق محضی است که نتیجه وجدی زاهدانه است. وی در نظریه تجلی فلسفی که در اصل، منشأ آن هلنیستی است، با ابن سینا و ابن میمون و فارابی سهیم است» (خدری، ۱۴۰۰، ص ۷۵). همین اندیشه‌های اشراقی، مبنایی برای شکل‌گیری مکتبی شد که با عنوان «حکمت‌الاشراق» شناخته می‌شود. این نظام تفکر، به ساختار اندیشه سهروردی اطلاق می‌شود که بی‌شک بر یک فلسفه‌ای، که از هلنیسم یونانی که در شرق جهان اسلام در هیئت اندیشه‌های نوافلاطونی مورد توجه بود و نیز هرمنوتیک و سیستم‌های همسو با حکمت پارسیان ایران باستان و نظریات‌شان امتزاج یافته بود، تکیه زده است (شهرروزی، ۱۳۶۵، ص ۷۵). در همین دوران بود که «ابن مسره اهل کوردوبا، مکتبی اشراقی و متأثر از آموزه‌های امیدکلس مجعول در اسپانیا بنا نهاد که ایده‌های این مکتب انتقال یافت به گروهی که مدرسان اگوستینی نامیده می‌شدند (مثل الکساندر هیلس، دنس اسکوتس، راجر بیکن و ریموند لول) (خدری، ۱۴۰۰، ص ۷۰).

به هر حال، مکتب فلسفی عرفانی که ابن مسره پایه‌گذاری نمود، تا دو قرن پس از او هم‌چنان تنها مکتب مسلط بر تفکر عارفان آندلسی بود. در فاصله این دو قرن، خلافت اموی در

آندلس برافتاد و دولت مرابطون بر سراسر آندلس و مغرب تسلط یافت. در اوایل قرن ششم، با ورود اندیشه‌های ابوحامد غزالی به آندلس، در تصوف آندلسی تحولی پدید آمد و ابوالعباس بن العریف الصنهاجی مشهور به ابن عریف (۵۳۶ق) طریقت جدیدی بر مبنای طریقت ابن مسره به وجود آورد. در این راستا شهر المریه، مرکزی برای این صوفیان شد. افکار ابن مسره و غزالی و به‌خصوص کتاب احیاء علوم الدین وی، محل اقبال و توجه محافل عرفانی آن شهر شد (پالاسیوس، ۱۹۱۴، ص ۳۳۵). اما در سال ۵۰۳ق، دومین امیر مرابطی به فتوای فقیه مالکی قرطبه، احیاء العلوم الدین غزالی را از سراسر مغرب و آندلس جمع‌آوری کرد و سوزاند. علما و فقیهان المریه به شدت با این کار مخالفت کردند (ابن آبار عبدالله، ۱۹۹۴، ص ۲۷۸).

فلسفه عرفانی در آندلس، که اکنون به خوبی شناخته شده، ثمرات فوق العاده‌ای به همراه داشت؛ در عالم اسلام، اثر چشمگیر و تأثیرگذار ابن عربی (۱۲۴۰م) را به وجود آورد و در سنت یهودی، با ظهور قباله (قرون دوازدهم و سیزدهم به بعد) به اوج خود رسید. درک ماهیت و توسعه این دو سنت (عرفان ابن عربی و سنت قباله) بدون دنباله کردن مسیر آن‌ها در گذشته، یعنی آثار ابن مسره، غیرممکن است (شهیدی پاک، ۱۳۸۹، ص ۷).

۴,۳ اندیشه‌های امید کلس

برخی ابن مسره را صرف نظر از گرایش‌های اعتزالی و عرفانی‌اش، پیرو و دنباله‌روی انبازکلس (۴۹۲-۴۳۲ق م) فیلسوف بزرگ و مشهور یونانی با گرایش‌های صریح عرفانی پیشاسقراطی می‌دانند. به طور کلی، نوشته‌های او نوعی الگوی فلسفی - عرفانی را ارائه می‌کرد که با آنچه در عرفان و فلسفه شرقی متبلور شده، تفاوت دارند. برای نخستین بار در کتاب *طبقات الامم صاعد آندلسی*، بر انتساب آرای ابن مسره به امید کلس مجعول اشاره و او وی را به باطنی بودن توصیف می‌کند (ابن صاعد، بی تا، ص ۲۱). از بیان ابن صاعد چنین بر می‌آید که فلسفه امیدو کلس، یکی از منابع مورد استفاده ابن مسره بوده و این گفتار نیز برای پالاسیوس مبنایی

شد تا در تألیفی که در مورد ابن مسره به نگارش درآورد، سعی بسیاری را بر نشان دادن تأثیرپذیری ابن مسره از امپدوکلس یونانی متحمل شود؛ به طوری که هانری کربن در مورد تلاش وی می‌گوید: «تعلیمات امپدوکلس، هم‌چون محوری بود که آسین پالاسیوس، بارزترین تعلیمات ابن مسره را بر محور آن گرد آورد» (کربن، ۱۳۹۱، ص ۲۵۹). پالاسیوس مواردی را که به‌عنوان تأثرات ابن مسره از امپدوکلس مجعول ذکر کرده است عبارتند از: (۱) از مفهوم افلوپینی «واحد»، چنان امری مطلقاً بسیط و لایدرک آغاز می‌کند و کیهان را نتیجه صدور از طریق وسایطی مانند «طبقات پنج جوهر»، تشریح و تفسیر می‌کند. (۲) عرش را به‌عنوان نماد ماده ازلی لحاظ می‌دارد که مشترک در هر موجودی است (خواه موجود روحانی و خواه موجود جسمانی) و بر اساس این، وی تکوین و حفظ و غایت کیهان را بدان نسبت می‌دهد. (۳) به انکار معرفت موجودات صدوری در واحد قائل است، زیرا این معرفت صفت خاص عقل است. (۴) به تعلیم آرای مبتنی بر زهد می‌پردازد که به تطهیر و تهذیب موجود جسمانی ابتناء یافته است، تا سرانجام به معادی مطلقاً روحانی دست یابد. پالاسیوس اشاره می‌کند که به همراه این بنیان‌های افلوپینی که با دیدگاه‌های امپدوکلس مجعول نیز مطابق است، عناصر اسلامی دیگری وجود دارد که از دل آن سربرآورده است. گاهی این عناصر، ریشه در عقاید کلامی معتزله دارد، نظیر اختیار مطلق انسان و مخلوق بودن معرفت الهی، و گاهی شیعی محض هستند، نظیر امکان حصول به مرتبه ولایت و نبوت، و البته گاهی نیز نظیر طریقت عملی در حصول تهذیب نفس ریشه در باورهای صوفیانه دارد. و نتیجه قطعی تحلیل‌ها و بررسی‌های خود را چنین بیان می‌دارد: «ابن مسره تحت لوای اسلام و ظاهری اسلامی و مبتنی بر مکاتب اعتزال و فرقه باطنیه، حامی و مبلغ نظام فکری افلوپینی امپدوکلس مجعول در حوزه تمدن اسلامی در اسپانیا بود که بارزترین قضیه آن، طبقات جواهر پنج‌گانه است که در رأس آن، ماده ازلی روحانی قرار داشت» (پالاسیوس، ۱۹۱۴، ص ۱۶۹). از دیدگاه پالاسیوس، قابل توجه‌ترین عنصر در نسخه نوافلاطونی امپدوکلس

مجعول، «جوهر نخستین» است که جایگزینی برای «احد» در سلسله مراتب پنج جوهر است، اما در نوشته‌های موجود ابن مسره، هیچ اشاره‌ای به جوهر معنوی و کمال به این شکل وجود ندارد، اگرچه ما در کتاب خواص الحروف او، مفهوم «گرد و غبار آغازین» (هبا) را می‌بینیم که نقش مهمی را در پیدایش عالم وجود ایفا می‌کند. وجود ماده روحانی مشترک میان موجودات ماسوی‌الله عنصری کلیدی در فهم نظام فکری ابن مسره است (همان، ص ۴۰).

توصیف پالاسیوس از ابن مسره به عنوان یکی از پیروان امیدو کلس مجعول، توسط ساموئل میکولوس استرن نوعی «توهم» تلقی شده و کاملاً کنار گذاشته شده است. انتقادهای مشابهی نیز توسط دانیل دی. اسمیت و جی. وحید براون علیه این نظر پالاسیوس مطرح شد. استرن که خود نیز مانند پالاسیوس، به هیچ یک از نوشته‌های ابن مسره دسترسی نداشت، سعی نمود که ابن مسره را به‌عنوان یک «صوفی» معرفی کند (استرمسا و سویری، ۱۳۹۱). اسمیت که به بررسی متون ابن مسره پرداخت، چنین نتیجه می‌گیرد که «این متون» هیچ‌گونه ارتباط قابل اثباتی با امیدو کلس عربی شده، ندارد». استرن نیز پس از نشان دادن این که بیانات پالاسیوس در مورد پیوند ابن مسره و امیدو کلس مجعول، مبتنی بر کلام ابن صاعد است، حرف ابن صاعد را مبهم و محل بحث و مبتنی بر حدس و گمان دانست. گودمن اشاره می‌کند که آنچه این مطلب را برای استرن مسجل کرد، کشف منبع مورد استفاده ابن صاعد در نوشته ابوالحسن عامری (م ۳۸۱ق) بود که در آن‌جا، نامی از ابن مسره نیامده، بلکه تأثیر امیدو کلس را به‌طور کلی به باطنی‌ها نسبت داده است. از این رو، ممکن است ابن صاعد از پیش خود نام ابن مسره را به آراء ابوالحسن عامری درباره تفکر امیدو کلس افزوده باشد (همان، ص ۱۵-۱۶). گودمن از استاد خود استرن یاد می‌کند که چنین نوشته است: «فقط می‌توانم بگویم که من در آموزه‌های ابن مسره، آن‌گونه که نویسندگان بعدی آن‌ها را گزارش داده‌اند، نمی‌توانم هیچ اثری از آموزه‌های امیدو کلس مجعول بیابم و فکر می‌کنم که هیچ‌کس چنین نشانه‌هایی را کشف نکرده است، مگر این که متأثر از بیانات ابن صاعد بوده باشد.

انتقادهای مشابهی توسط محققان دیگری بر دیدگاه پالاسیوس مطرح شد و نتیجه‌گیری آن‌ها این بود که متون ابن مسره، هیچ‌گونه ارتباطی با امیدو کلس مجعول را نشان نمی‌دهند. اما به نظر می‌رسد با توجه به بیان ابن صاعد و نیز برخی عبارات ابن مسره (مانند آنچه که پیرامون صفات الهی از وی نقل شد)، ادعای پالاسیوس در مورد تأثیرپذیری ابن مسره از امیدو کلس مجعول چندان هم مردود نباشد، اما به شدت و غلظتی هم که او مطرح کرده است، نمی‌باشد (شرف، ۱۳۶۷ ج، ۱۰، مقاله ۳۹۳).

۴،۴. فلسفه نوافلاطونی

در دوره حیات ابن مسره، شاهد وجود دو فرد به نام‌های اسحاق بن عمران و اسحاق بن سلیمان در قیروان هستیم. اسحاق بن عمران (ملقب به بسم ساعه)، بغدادی الاصل و طبیعی مشهور بود و گفته شده که به سبب او، طب در غرب ظاهر گشت و فلسفه شناخته شد. وی در زمان زیاده‌الله بن اغلب به قیروان وارد شد و در (۲۹۴ق) به دلیل سوء تفاهم میان وی و زیاده‌الله، به قتل رسید. از شاگردان وی، ابویعقوب اسحاق بن سلیمان (معروف به اسحاق اسرایلی) و طیب عبیدالله المهدی بود که بیش از صد سال عمر کرد (کرامتی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۳۵).

اسحاق بن عمران که به‌عنوان اولین فیلسوف نوافلاطونی یهودی شناخته می‌شود، کتب متعددی را در زمینه طب، منطق و فلسفه تألیف کرده و چند اثری که در زمینه‌های فلسفی از او باقی مانده است، تأثیرپذیری او را از یعقوب بن اسحاق کندی نخستین فیلسوف مسلمان کاملاً نشان می‌دهد. از جمله آثار وی کتابی است به نام «فصلی درباره عناصر» که به دست «آلتمان» شناسایی و چاپ شده است. آلتمان از این اثر پی به منبعی برده است که مورد استفاده اسحاق قرار داشته و از آن دسته از آثار نوافلاطونی به زبان عربی بوده است که تا سده‌های دراز به نادرست به ارسطو نسبت داده می‌شده‌اند (همان، ص ۲۳۵). همچنین کتاب «الجواهر» او که فقط پاره‌ای از آن بر جای مانده نیز شرح‌گونه‌ای بر همان اثر نوافلاطونی منسوب به ارسطو است. اسحاق برای سازگار کردن نظریه نوافلاطونی فیض یا صدور با

عقیده‌ای که در کتاب مقدس در زمینه خلقت الهی مطرح شده است، کوشش نمود و بر این اساس سعی کرد تا در عین پذیرش نظریه صدور، که بیانگر صدور ازلی و ضروری مخلوقات از ذات خداوند است، جایی برای «خلق از عدم» نیز باز کند. در کتاب «الاسطقسات» او، برهانی در اثبات خلق از عدم آمده است که بیشتر جنبه کلامی دارد تا فلسفی. وی میان دو مرحله از آفرینش الهی تمایز قائل شده و معتقد است در مرحله نخست، قدرت خداوند و اراده خلاق او به خیر تجلی می‌یابد و در مرحله دوم (که تمامی آنچه در نظر نوافلاطونی خلقت بیان می‌شود، منطبق بر آن است)، موجودات به ترتیبی خاص، از عالی تا سافل یا از عقل کلی تا اجسام، از ذات الهی صادر می‌شوند. در آثار فلسفی اسحاق، وجه عرفانی حکمت نوافلاطونی نیز با سنت یهودی پیوند یافته است، چنان‌که اعتقاد دینی به بهشت برین، بر واپسین مرحله از سیر بازگشت و تعالی نفس انسانی به سوی نور اعلی منطبق شده است. وی در کتاب «التعاریف» سخن از تأثیر فلک در عالم ارضی به میان می‌آورد که این مطلب دلیلی است بر این که روش فلسفی وی، عناصر هرمسی را در برمی‌گیرد. او غایت فلسفه را اساساً تقرب به خداوند متعال به قدر امکان معرفی می‌کند، جز آن که در نظر وی، تقرب به خداوند بیشتر معنای نظری و عقلی دارد. در مورد نظریه نبوت، افکار اسحاق و فارابی و اسماعیلیه مشابه یکدیگرند، زیرا در نظر وی نیز انبیاء وحی را در پوشش محسوس از طریق قوه خیال دریافت می‌کنند. اما فلاسفه می‌توانند صور و معارف را مستقیماً از عقل اول دریافت دارند. در نظر اسحاق، نبوت متوقف بر انبیاء نیست، بلکه هر شخصی که از طریق تأمل و نظر عقلی به مرتبه صفای روحی و نفسی برسد، از نبوت بهره‌مند می‌شود. از دیگر کتب وی می‌توان به *بستان الحکیم* (در مسائل علم‌الهدایه)، اشاره نمود. (آنترمن، ۱۳۸۸، ص ۱۴۹-۱۵۲).

بی‌تردید عناصر فکری و نظری مرتبط با فلسفه نوافلاطونی، در شکل‌گیری تفکر و آرای ابن مسره مؤثر بوده‌اند که در این میان، آنچه آشکارا قابل تشخیص است، تأثیر چشمگیر روش

نوافلاطونی خاصی است که از منابعی مانند نسخه کامل تر ارسطوی جعلی در متون عبرانی عربی به جای مانده و در نوشته‌های ابن مسره نیز قابل مشاهده است. احتمالاً این منابع باید در آندلس و شمال آفریقا منتشر شده باشند و آموزه‌های آن‌ها را می‌توان هم در متون یهودی مراکشی و آندلسی و هم در متون مربوط به مسلمین مشاهده کرد. ویژگی‌های مذکور در کتاب الحروف (به ویژه در ارتباط با عرفان حروف) نسبت به رساله الاعتبار آشکارتر هستند. آموزه‌های مربوط به عرفان حروف که در شروع یهودی بر سفر یصیرا انتشار یافته و نمایانگر نوعی گرایش نوافلاطونی-کیمیایی هستند. این نوشته‌ها، هم‌چنین در طول این دوره به سرعت به زبان عبری و عربی گسترش یافته‌اند. جالب این است که مدت زمان اقامت ابن مسره در قیروان، با ظهور فعالیت‌های پزشک یهودی و فیلسوف نوافلاطونی، اسحاق اسرائیلی که چنین شروحو به وی نسبت داده شده است، مقارن بوده است. کتاب الحروف ابن مسره، برآیند همین سنت پیچیده است.

۵. نتیجه‌گیری

در دوره‌ای که در اندلس غلبه و سیطره بی‌چون و چرای بازمامداران خشک ظاهری مسلک و پیروان شریعت مالکی، رقم خورده بود، ابن مسره اندلسی در زمره صوفیان، فیلسوفان و متکلمان اولیه عقل‌گرا در غرب جهان اسلام به‌شمار می‌رود. وی بر خلاف آراء حاکمان وقت، امور کلامی‌اش را نه صرفاً بر شرع، که منتهی به عقل می‌دانست. در زمینه قضا و قدر الهی همه امور را از پیش تعیین شده، ندانسته و برای قدرت انتخاب و اختیار انسان اعتبار قائل بود. در مباحث معاد و نبوت وی دارای اختلافات مهمی با اشاعره و دیدگاه‌های مشهور هم عصران ظاهر مسلکش داشت که همین موارد، باعث تقیه وی و شاگردانش از یک‌سو و عدم اطلاعات متقن، مستند و شفاف از نظرات کلامی و حتی فلسفی‌اش گردیده است تا به جایی که به قول ابن فرضی در تاریخ علماء الاندلس (کهن‌ترین منبعی که درباره سرگذشت ابن مسره نگاشته شده)، برخی وی را در علم و زهد تا حد امامت رسانده و گروهی وی را

به سبب بدعت‌هایی که برای مثال درباره مسائلی همچون وعد و وعید اظهار می‌کرد، مورد لعن و نفرین قرار می‌دادند. به گفته ابن حزم، وی در اعتقاد به "قدر" با معتزلیان هم عقیده بوده و بر این باور است که علم و قدرت خداوندی نیز دو صفت محدث و مخلوقند. آگاهی خداوند در دو ساحت یکی به صورت کلی است، که همان علم غیب الهی است همانند علم وی از اینکه در جهان، کافران و مومنان خواهند بود و در روز رستاخیز کیفر و پاداش خواهند دید و دیگری علم او به جزئیات است، که همانا علم شهادت است، یعنی آگاهی حضرت حق از کفر و ایمان اشخاص و استناد وی در این خصوص به آیه عالم الغیب و الشهاده است. با معتقد شدن به اینکه، صفات خداوندی با ذاتش یکی است در نظرش با این راه کار، بساطت ذات خداوند حفظ می‌گردد.

از منظر وی قرآن حادث است و معتقد است که عدالت خداوند، اراده انسان را نقض نخواهد کرد، پس انسان در انجام افعال خیر و شر آزاد است. عرش مدبر عالم در اندیشه‌اش بود زیرا به اعتقاد ابن مسره، واسط میان عاملیت خداوند بر موجودات، همانا عالم عرش است؛ هر چند این واسطگی عرش و عملکرد آن، هرگز از نزدیکی خداوند با مخلوقاتش نخواهد کاست. برخی معتقد هستند که او در این نظریه، متأثر از عقاید اسماعیلیه است که بسیاری از آرای‌شان را از اندیشه‌های افلاطونی و مدارس معتزلی به شیوه‌های باطنی اخذ نموده‌اند. این نظریه بعدها توسط پیروان مکتب وی نیز دنبال گردیده شد.

ابن مسره قائل به اکتسابی بودن نبوت و پیامبری است که در نتیجه این قول، تزکیه نفس و کسب مقامات عرفانی نیازمند شخص نبی است. وی بیان می‌کند که مقام نبوت نیازمند مقدمات و شرایطی است که توسط خود فرد باید ایجاد شود. این اعتقاد او مخالف با دیدگاه - های مخالف است. دیدگاه رقیب غالب، مبنی بر آن است که نبوت و مقام پیامبری تنها از سوی واجب‌تعالی است و او از ابتدا می‌داند که مقام نبوت به چه کسی می‌رسد. او مخالف علم و آگاهی واجب‌تعالی نیست، بلکه نبوت را نیازمند مقدمات و شرایطی اکتسابی می‌داند.

در بحث از رستاخیز نیز ابن مسره هم رای با شیخ‌الرئیس است و معاد را صرفاً مربوط به عالم روح و نفس می‌داند و در نتیجه معاد از منظر وی، یک حقیقت روحانی به‌شمار می‌رود. فضیلت دادن به فلسفه و علم‌النفس و باطن، توصیف مخلوق اول به‌عنوان موجود بسیط مطلق، نظریه فیض، نظریه اختصاصی وی در باب مقولات نفس و نیز اشتقاق نفس فردی از نفس جهانی، در زمان و روزگار خود بسیار مهم و بدیع بودند. همچنین بر اهل تحقیق پوشیده نیست که کاربرد الفاظی هم‌چون اجمال و تفصیل در بحث قضا و قدر وی، در آثار فلاسفه اسلامی سابق بر ابن مسره، یافت نمی‌گردد و از این لحاظ بی‌نظیر است و عمدتاً شیخ اشراق (آن هم در بحث علم خداوند) چنین مطالبی را بیان نموده است. البته بعد از وی نیز به‌صورت مفصل در آثار شهرزوری و میرداماد و صدرالمتهلین، به نگارش درآمده است. حتی در تاسوعات فلوطین و دیگر آثار یونانی هم به چنین عبارتی برخورد نمودیم که ادعا گردد ابن مسره در این امور متأثر از ترجمه آثار یونانی است.

موارد اشاره شده نشانه‌هایی بر این است که ابن مسره، در موقف راه اندازی مکتب فلسفی عرفانی خاصی موسوم به المریه است، می‌باشد. وی در این نظام فکری با نگاهی متفاوت به آموزه‌های دینی توجه و به‌جای تسلیم و سرسپاری محض و تقلید، به توجیه عقلانی باورهایش می‌پردازد. نتیجه آنکه رویکرد عقل‌گرایانه ابن مسره بخصوص دیدگاه‌هایش درباره علم حق‌تعالی، حشر روحانی و غیره باعث گردید تا این مکتب مورد تکفیر شدید فقیهان قرار بگیرد. از نگاه وی عقل و وحی دو روش متفاوت برای وصول به یک حقیقت هستند که هر دو نهایتاً به یک امر واحد خواهند رسید. تفاوت فلسفه و دین در این است که این‌ها، دو وسیله متمایز برای رسیدن به یک حقیقت واحد می‌باشند. به این ترتیب که دین از بالا به پایین شروع کرده و عقل از پایین به بالا عروج می‌کند، ولی در نهایت به یک حقیقت واحد می‌رسند. فیلسوف و پیامبر هر دو طالب خیر، هدایت و حقیقت هستند، اما حقیقت به‌طور مستقیم به پیامبر می‌رسد و فیلسوف به‌صورت تدریجی و از مسیر وسایطی

تلاش می‌کند به آن دست یابد. می‌توان گفت انگیزه ابن مسره از ذکر این مطلب آن است که موافقت صعودی تفکر عقلانی با پیام الهی را که از بالا بر پیامبر نازل شده را نشان دهد. وی پرچم‌دار و از جمله پیشگامان مطالعات عقلی و فلسفی در آندلس به صورت غیرعلنی و در خفا است. در نتیجه با علنی شدن این مطلب که او تعالیم بدعت‌آمیز فرقه معتزلی را به شاگردانش آموزش می‌دهد و صرفاً اختیار و ارادهٔ آدمی را علت فاعلی و اساسی همه رفتار و کردار بشری می‌داند، متهم به ارتداد گردید.

با تأمل در دو رساله بازمانده از ابن مسره (الاعتبار و خواص الحروف) گرچه امکان معتزلی بودن تمام عیار وی ممکن است، مورد تشکیک قرار داد، اما با این وجود، جریان اعتزال در اندیشه او بی‌تأثیر نبوده است که کاملاً در جای جای اندیشه‌هایش ظهور و نمود دارد. اگر به خطوط اساسی عرفان پرسیلین توجه کنیم، به برخی از مهم‌ترین اصول آن در مکتب ابن مسره و در عقاید وی را می‌توان رصد کرد؛ به‌طور مثال، اعتقاد به ماده کلی و جهانی که مانند خداوند ازلی و ابدی است، باور به این که روح بشر از مبدأ الهی نشأت می‌گیرد، اعتقاد به این که اتصال روح به جسم مادی در اثر خطایی است که در جهان دیگر ارتکاب یافته است، تفاسیر معنایی روحانی که از کتب مقدس به انجام می‌رسد و در نهایت این عقیده که بازخرید گناهان و رستگاری نفس و بازگشتش به وطن، نتیجهٔ تصفیه‌ای است که در اثر ارشاد پیامبران ممکن می‌شود، همه این‌ها اندیشه‌هایی هستند که در نظام فکری ابن مسره و مکتب المریه به وضوح یافت می‌شود.

آسین پالاسیوس اسپانیایی سعی بسیاری بر نشان دادن تأثیرپذیری ابن مسره از امپدوکلس مجعول یونانی متحمل شده، به طوری که هانری کربن در مورد تلاش وی می‌گوید: «تعلیمات امپدوکلس، هم‌چون محوری بود که آسین پالاسیوس، بارزترین تعلیمات ابن مسره را بر محور آن گرد آورد». در نتیجه مواردی را که به‌عنوان تأثرات ابن مسره از امپدوکلس مجعول ذکر کرده است که در متن مقاله، متذکر شده‌ایم اما توصیف پالاسیوس از ابن مسره

به عنوان یکی از پیروان امیدو کلس مجعول، توسط ساموئل میکولوس استرن نوعی «توهم» تلقی شده و کاملاً کنار گذاشته شده است. انتقادهای مشابهی نیز توسط دانیل دی. اسمیت و براون علیه این نظر پالاسیوس مطرح شد. انتقادهای دیگر هم توسط محققان دیگری بر دیدگاه پالاسیوس مطرح شد و نتیجه‌گیری آن‌ها این بود که متون ابن مسره، هیچ‌گونه ارتباطی با امیدو کلس مجعول را نشان نمی‌دهند. اما به نظر می‌رسد با توجه به بیان ابن صاعد و نیز برخی عبارات ابن مسره (مانند آنچه که پیرامون صفات الهی از وی نقل شد)، ادعای پالاسیوس در مورد تأثیرپذیری ابن مسره از امیدو کلس مجعول چندان هم مردود نباشد، اما در باور ما، به شدت و غلظتی هم که او مطرح کرده است، نمی‌باشد.

از عناصر دیگر تأثیرگذار در تکوین نظام فکری ابن مسره اندلسی همانا خطوط محوری فلسفه نوافلاطونی منتقل شده از حوزه اسکندرانی است که در این میان، آنچه آشکارا قابل تشخیص است، تأثیر چشم‌گیر روش نوافلاطونی خاصی است که از منابعی مانند نسخه کامل تر ارسطوی جعلی در متون عبرانی عربی به جای مانده و در نوشته‌های ابن مسره نیز این موارد قابل مشاهده است. احتمالاً این منابع باید در آندلس و شمال آفریقا منتشر شده باشند و آموزه‌های آن‌ها را می‌توان هم در متون یهودی مراکشی و آندلسی و هم در متون مربوط به مسلمین مشاهده کرد. ویژگی‌های مذکور در کتاب الحروف (به ویژه در ارتباط با عرفان حروف) نسبت به رساله الاعتبار آشکارتر هستند. آموزه‌های مربوط به عرفان حروف، که در شروح یهودی بر سفر یسیرا انتشار یافته و نمایانگر نوعی گرایش نوافلاطونی-کیمیایی هستند. این نوشته‌ها، هم‌چنین در طول این دوره به سرعت به زبان عبری و عربی گسترش یافته‌اند. جالب این است که مدت زمان اقامت ابن مسره در قیروان، با ظهور فعالیت‌های پزشکی یهودی و فیلسوف نوافلاطونی، اسحاق اسرائیلی که چنین شروحو به وی نسبت داده شده است، مقارن بوده است. کتاب الحروف ابن مسره، برآیند همین سنت پیچیده است.

در خلال این خامه روشن گردید که ابن مسره به عنوان متفکر پیشرو و تأثیرگذار بر افکار متفکران پس از خود بخصوص ابن عربی داشته و توجه شایانی هم به اندیشه‌های اشراقی مصروف داشته است به گونه‌ای که شکل‌گیری شاکله فکری وی در باب اکتسابی بودن نبوتش، به نحوی ذیل اندیشه‌های اشراقی قابل توجیه است. محی‌الدین ابن عربی از آخرین بازماندگان مکتب ابن مسره‌ای است که اذعان به دیدن آثار وی دارد و از آن‌ها هم نقل قول می‌کند در دو موقف در فتوحات مکیه به نظرات ابن مسره، یکجا، درباره «حاملان عرش» و در جای دیگری پس از توضیح و تحلیل مفهوم «تنزیه توحید» به آراء وی تصریح و تاسی دارد.

منابع

- آنترمن، الن (۱۳۸۸)، باورها و آیین‌های یهودی، ترجمه رضا فرزین، انتشارات ادیان، قم.
- ابن الأبار، محمد بن عبدالله (۱۹۹۴م)، التکلمه لکتاب الصلّه، تحقیق ابراهیم الایاری، دارالکتاب المصری، لبنان.
- ابن حزم، احمد بن محمد (۱۴۱۹)، نفع الطیب من غصن الاندلس الرطیب، ج ۴، دار الفکر بیروت، لبنان.
- الخشنی، محمد بن حارث بن اسد (بی تا)، طبقات علماء افریقیه، دارالکتب اللبنانی، بیروت.
- ابن صاعد اندلسی، صاعد بن احمد (قرن پنجم)، طبقات الامم، بی جا.
- ابن مسره، محمد (۱۹۹۳)، خواص الحروف، دارالکتب العلمیه، بیروت.
- ابن عربی، شیخ اکبر محی‌الدین (۱۳۹۱)، فتوحات مکیه، جلد اول، انتشارات مولی، تهران.
- ابن فرضی، عبدالله بن محمد (۱۹۴۵م)، تاریخ علماء الاندلس، قاهره، مصر.

- البیلی، محمد برکات (۲۰۰۷م)، الزهاد و المتصوفه فی بلاد المغرب و الاندلس حتی القرن الخامس الهجری، ناشر دار النهضه العربیه، مطبعه جامعه القاهره و الكتاب الجامعی، مصر.
- الزرکلی الدمشقی، خیر الدین (۱۹۸۶م)، الاعلام، الناشر دارالعلم للملایین، الطبعه الخامسه عشر.
- بدوی، عبدالرحمن (۱۹۶۹م)، فلسفه العصور الوسطی، چاپ دوم، دارالنهضه، مصر.
- پالاسیوس، میگل آسین (۱۹۱۴م)، فلسفه عرفانی ابن مسره و پیروانش و نقش او در انتقال فلسفه یونانی و اسلامی به غرب، نشر مرکز تهران.
- جیوسی سلمی خضراء، (بی تا)، میراث اسپانیای مسلمان، مترجم: عظیمایی، مهدوی، نظری نژاد، اکبری، آخشینی و ارجمند جلد ۲، بی جا.
- خراسانی (شرف)، شرف الدین (۱۳۶۷)، دایره المعارف بزرگ اسلامی، مقاله ۳۹۳، جلد ۱۰.
- خدری، غلام حسین (۱۴۰۰)، سیر حکمت در اندلس، پیام نور، تهران.
- دمینیک، اوروی (۱۳۷۵)، ابن رشد، مترجم فریدون فاطمی، نشر مرکز، تهران.
- زیبا کلام، صادق (۱۳۹۵)، ما چگونه ما شدیم؟، انتشارات روزنه، تهران.
- سارا استرمسا و سارا سویری (۱۳۹۱)، مقاله سرآغاز فلسفه عرفانی در اندلس، ترجمه غلامحسین خدری، نشریه اطلاعات حکمت و معرفت، سال هفتم، شماره ۱.
- شهرزوری، شمس الدین محمد بن محمود (۱۳۶۵)، نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکما)، چاپ اول، ترجمه مقصود علی تبریزی، شرکت انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۸۷)، الملل و النحل، نشرصادق، تهران.
- شهیدی پاک، محمد رضا (۱۳۸۹)، تاریخ تحلیلی آندلس، جامعه المصطفی، قم.

تحلیلی بر مبادی فلسفی - کلامی مکتب المریه ابن مسره اندلسی / خدری / طارق درازهی / عباسی / ۴۳۳

- طریحی، فخرالدین (۱۳۶۲)، مجمع البحرین، ج ۲، مرتضوی، تهران.
- قمیر، یوحنا (۱۳۹۴)، کتاب ابن باجه و ابن طفیل، مترجم مرتضی حسینی، نشر کتاب پارسه، تهران.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۴۰۰)، کتاب تاریخ فلسفه (جلد اول)، انتشارات علمی فرهنگی، تهران.
- کرامتی، یونس (۱۳۷۴)، دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، جلد ۵، مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، تهران.
- کربن، هانری (۱۳۹۱)، تاریخ فلسفه اسلامی، با همکاری سید حسین نصر و عثمان یحیی، مترجم: سید اسدالله مبشری، امیرکبیر، تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۳)، آشنایی با علوم اسلامی، انتشارات صدرا، تهران.
- مکی، محمود علی (۱۴۲۴)، التشیع فی الاندلس الی نهاییه ملوک الطوائف، قاهره.
- محمد عویضه، کامل محمد (بی تا)، ابن مسره الفیلسوف الزاهد، بیروت.

- IbnAbra, Jurji, Edward (1936), *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton, University Press, Princeton.

- Asin, Palacios (1914), Miguel, Aben Masarra y su escuela origenes, Madrid, 1914.

- Stroumsa, Sarah & Svir, Sarah (2009), *the beginnings of mystical philosophy in Al -Andalus: Ibn Masarra and his epistle on contemplation*, the Hebre w university of Jerusalem, No. 66.

- Pilar Garrido Clemente (2010), *The Book of the Universe: On the Life and Works of ibn Masarra al -Jabalī, Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook*.